

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen III

© 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 III

Sección temática 4: Filosofía, ciencia, tecnología y sociedad

Coordinación: Eugenio MOYA CANTERO (U. de Murcia) y
Ana RIOJA NIETO (U. Complutense de Madrid)

Sección temática 5: Filosofía de la historia

Coordinación: Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO (IFS-CSIC) y
Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (U. de Cádiz)

Madrid, 2017

ÍNDICE

	Páginas
FILOSOFÍA, CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD	
Lo que no nos cuenta el método científico. Una revisión desde la filosofía blumenberguiana <i>Josefa Ros VELASCO</i>	9-24
Actitud ante el riesgo: enfoques antropológico, matemático y Filosófico <i>Miguel YARZA</i>	25-38
El carácter fronterizo de la actividad científico-tecnológica <i>Sergio URUEÑA LÓPEZ</i>	39-48
Posthumanisme: L'última frontera? Desconstruint les fronteres de la humanitat <i>Anna SANSANEDAS DARNÉS</i>	49-57
Construir, habitar, pensar (de otra manera). La arquitectura entre la ecología política y el fondo gastado de la modernidad <i>Luis ARENAS</i>	59-72
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA	
Krausismo y Filosofía de la Historia <i>Daniel RUEDA GARRIDO</i>	75-82
Georg Lukács y Jean-Paul Sartre. Consideraciones a partir de un debate inconcluso <i>José MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ</i>	83-91
De la frontera a la intemperie. Un recorrido filosófico por las diferentes formas de habitabilidad <i>David PORCEL DIESTE</i>	93-102
La historia interminable o Contra el fin de la historia. Una aproximación fenomenológica al concepto de Historia <i>Elisa FERNÁNDEZ BASCONES</i>	103-114
Memoria y olvido en nuestro régimen de historicidad <i>Rafael PÉREZ BAQUERO</i>	115-126

Sección temática 4:

**Filosofía, ciencia,
tecnología y sociedad**

Lo que no nos cuenta el método científico

Una revisión desde la filosofía blumenberguiana

Josefa ROS VELASCO

Universidad Complutense de Madrid

Con motivo de la celebración del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía, organizado por la REF, y que tendrá lugar del 13 al 15 de septiembre de 2017 en la Universidad de Zaragoza, me gustaría presentar una propuesta de comunicación que se adscribiría a la línea temática acerca de cómo consideramos en la actualidad el saber humanístico y por qué es posible todavía ensalzar sus fortalezas señalando las debilidades y limitaciones epistémicas del método científico, siguiendo las reflexiones filosóficas de Hans Blumenberg.

La inquietud que sobrepasa las posibilidades de la ciencia

El progreso científico no puede comprenderse al margen de los problemas sociales y los procesos humanos para afrontar y transformar la realidad. Uno de los mayores problemas a los que se enfrenta cualquier ciencia o discurso que trate de explicar los fenómenos humanos es que no siempre puede responderse de manera satisfactoria a todas las demandas epistémicas que se le presuponen. Los constantes avances y cambios de paradigma están arrojando luz permanentemente sobre el escenario humano imposibilitando que se establezca una última palabra o una verdad incuestionable respecto a algunos de los aspectos que tratamos de conocer con más ahínco. Frente a estos, la única satisfacción posible es la explicación erigida sobre percepciones circunstanciales y el establecimiento de conexiones probables de manera lógica y fundamentada. El acercamiento a lo humano, por lo tanto, nunca puede ser definitivo, siempre está en construcción, en tanto que trata sobre cuestiones que difícilmente facilitan la aplicación del método científico. Determinar las causas de un

momento o suceso histórico, por ejemplo, resulta sumamente complicado teniendo en cuenta que cualquier acontecimiento pudo interferir en algún otro. Si bien es cierto que muchos condicionantes de nuestra naturaleza pueden ser reproducidos en laboratorios para comprobar las hipótesis que se trazan sobre los mismos, algunos de los puntos claves para reconstruirla no pueden ser repetidos por los expertos y las hipótesis elaboradas no se dejan testar con precisión.

No es casual que, precisamente, sean las cuestiones más difíciles de explicar las que más llaman nuestra atención y demandan nuestro esfuerzo para tratar de entenderlas. Son aquellas realidades sobre las que cuesta pronunciarse y que se escapan a la comprensión humana las que más impotentes nos hacen sentir, las que nos causan incertidumbre y nos empujan a buscar de manera desesperada una justificación. El filósofo alemán Hans Blumenberg ha considerado que estas experiencias denotan el ‘absolutismo de la realidad’ [‘Absolutismus der Wirklichkeit’] en la que nos encontramos inmersos; aquél que debemos alejar para poder vivir una vida con sentido. Fruto de las reflexiones en torno a la corriente idealista, que diferencia entre una realidad inaccesible y la realidad entendida como resultado de nuestros procesos intelectivos o cognitivos, Blumenberg ha desarrollado la hipótesis del absolutismo de la realidad bajo la cual no sólo justifica la necesidad imperiosa de las formas simbólicas como generadoras de totalidad sino que, en última instancia, legitima la corriente idealista frente a la concepción empirista de la realidad a partir de la función que estas desempeñan en términos pragmáticos.

La concepción de la existencia de algo como la realidad en sí, lo nouménico o la realidad absoluta, sólo puede derivar a su vez de una concepción idealista de la realidad como la que encontramos en la teoría del conocimiento de Cassirer, según la cual, siguiendo la estela kantiana, los objetos dados a los sentidos han de ser procesados por nuestras facultades intelectivas para cobrar sentido (*cf.* 1953: 165). Esta proyección está totalmente distanciada de la manera en la que se concibe la realidad en términos empíricos. Con facilidad cualquier defensor de la corriente empirista podría cuestionar al idealista acerca de cómo ha conseguido llegar a concebir la existencia de una realidad más allá de la que ya concibe bajo sus presupuestos conceptuales, si todo está dado por mediación de estos. Siguiendo lo expuesto anteriormente, Cassirer sostiene que es el propio hecho de interrogarnos constantemente acerca de si nuestro constructo se ajusta a la realidad, el que nos hace saber de la existencia de esa realidad nouménica. En palabras de Novalis, “una serie de ignotas y secretas relaciones de nuestro cuerpo nos hacen sospechar de relaciones igualmente desconocidas y secretas en la naturaleza” (Novalis, 2014 *ápu*d Blumenberg, 2000: 255). Así, tan pronto como comprendemos la necesidad de trascender los objetos sensibles, podemos comenzar a buscar signos de esta realidad absoluta, por ejemplo, a través de la observación de cómo nos afecta la misma.

Según la hipótesis blumenberguiana del absolutismo de la realidad, el hombre se encuentra inmerso en la realidad más despótica, siendo parte del todo que conforma la naturaleza omnipotente, el movimiento ilimitado y arbitrario de lo existente, que nos envuelve y que escapa a nuestro escaso esfuerzo cognitivo. Esta realidad nos es desconocida en su forma original, se resiste a ser encasillada entre las pretensiones objetivistas de la mirada humana, es el todo amorfo y desfigurado que se nos presenta inabarcable, que nos provoca impotencia tras el intento de delimitación, poniendo de manifiesto nuestra dificultad de definir lo que es indefinible y dando lugar a la constante reflexión humana que en tan desafortunado paradero concluye, en el temor y la angustia de saber que “el mundo existe *antes y después de mi*, indiferente a mi existencia” (Blumenberg, 2013: 55).

Aquello que llamamos absolutismo de la realidad y que Blumenberg define en *Arbeit am Mythos* (2003a: 12) como “un compendio de las correspondencias originadas con ese salto en la situación no concebible sin un sobreesfuerzo que es consecuencia de una abrupta inadaptación”, nos presiona y atormenta, haciéndonos sentir desconcertados e incómodos en nuestro trato con el mundo, desorientados ante una relación dominada por el desajuste y la inadecuación en la que no podemos esbozar más verdad que la procedente de la creación humana. Esta es la situación que caracteriza nuestro trato con la realidad, dado el carácter contingente que domina la mirada hacia lo que está ausente tras el horizonte y que, en última instancia, nos invita a dar rienda suelta a nuestra obra, a “un mundo de signos e imágenes de creación propia” (Cassirer, 1989: 163), con el fin de reconducir las disonancias resultantes de nuestra relación con un mundo que en todo momento se nos presenta de forma prepotente y amenazador.

Un desajuste tal entre la realidad y el hombre se debe, como ha declarado Blumenberg, a la desproporción existente entre nuestro tiempo de vida como seres mortales y el tiempo requerido para la consecución de nuestros deseos y pretensiones, propias de la inmortalidad. Es precisamente la mediación que se establece a través del edificio simbólico entre el hombre y la realidad la que posibilita que el mundo represente y signifique un escenario con sentido para nuestra especie, y que podamos esbozar algún tipo de conocimiento sobre el mismo, corrigiendo las discordancias existentes y evitando que estas crezcan desmesuradamente hasta conducirnos al sin sentido y el caos.

Para soportar el malestar que provoca la realidad absoluta, no podemos por menos que tratar de distanciar esta al máximo haciendo más familiar y cercano todo lo que nos resulta difícil de explicar, ya sea dotándolo de un nombre, explicándolo mediante una narración o haciendo uso de cuantos artificios retóricos sean necesarios, como por ejemplo de una metáfora evolutiva. A través de cuantas artimañas sean precisas tratamos de llegar a “la suposición de que hay algo familiar en lo inhóspito, de que hay explicaciones en lo inexplicable, nombres en lo innombrable” (Blumenberg, 2003a: 13). Por ello recurrimos a las formas simbólicas, “un sistema de supresión de la arbitrariedad” (Blumenberg, 2003a: 51), para poder transformar las partes de la realidad que nos resultan desconocidas y amenazantes en partes accesibles, identificando lo desconocido por medio de su denominación.

En este contexto, el empleo de la metáfora o la narración nos ayuda a transformar lo extraño en algo manejable a través de la trasposición o extrapolación del significado de lo conocido al objeto desconocido. Las metáforas reemplazan lo no disponible por algo disponible, como parte de este proceso de deconstrucción del absolutismo de la realidad que ya ha dado comienzo para hacer de lo amenazante nuestro hogar. Esta es la manera en la que el hombre consigue dominar la realidad prepotente e inabarcable, especialmente cuando nuestro intelecto requiere abarcar objetos que le exigen demasiado. A través de la retórica producimos lo necesario para alcanzar un acuerdo con el absolutismo de la realidad, para distanciarlo y reducir así nuestro malestar frente a lo desconocido, o lo que es lo mismo, para acercarnos a la realidad convirtiéndola en algo más amable y comprensible. La retórica y sus formas, como las metáforas o las narraciones, cumplen con una labor de regulación, dado que nos permiten trazar líneas de unión entre la naturaleza dominadora y nuestra perspectiva insignificante, evitando la caída en el temor, la nulidad y la desorientación frente a los misterios de lo ignoto. Las figuras retóricas permiten a los hombres llegar a un consenso sobre lo que es verdad en la realidad, en función de lo que les resulta útil para sobrevivir, y tratan de garantizar que no haya contradicción ni ruptura en lo aceptado, de manera que cunda el contagio de ello generando una base de convicciones comunes (*cf.* Blumenberg, 1999: 128):

“eso desconocido que aparece en la periferia es amortiguado constantemente mediante acciones destinadas a dominarlo: dándole un nombre, integrándolo en forma metafórica, por último subordinándolo y clasificándolo conceptualmente” (Blumenberg, 2013: 147).

Algunos de los interrogantes más recurrentes en la actualidad por parte de la comunidad científica se resisten a ser aprehendidos desde el marco científico y, por lo tanto, hemos de abarcarlos haciendo uso de hipótesis y especulaciones con los medios de que dispone la disciplina del saber humanístico. Estas realidades necesitan, a pesar de todo, ser comprendidas de alguna manera porque de dicha comprensión depende que seamos capaces de conseguir un cierto horizonte de sentido. Aunque son reticentes a ser encasilladas entre las pretensiones objetivistas de la mirada humana, siguen siendo parte de una experiencia del todo amorfa y desfigurada que se nos presenta inabarcable y que nos provoca impotencia. Nos vemos abocados, en su caso, a recurrir a las formas simbólicas generadoras de totalidad para obtener un conocimiento aplicable a lo cotidiano.

El valor que ostentan estas explicaciones de carácter no científico se mide por cuanto consiguen generar sentido. No es un medio con el que nos conformamos; no es un sustituto de la verdad científica, sino que en cierto sentido es todo lo que le cabe esperar al hombre en ciertas ocasiones. Las realidades que no pueden ser conceptualizadas, que no pueden llegar a expresarse mediante constructos más sólidos, han sido denominadas ‘inconceptualizables’ por Blumenberg en «Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit»; y son aquellas las que precisan de figuras retóricas para poder ser explicadas. El conocimiento que proporcionan no es un tipo de saber riguroso pero, como apunta Blumenberg, es el único que nos cabe esperar con respecto a cuestiones que van más allá del marco de lo conceptualizable. Nos sitúan, pues, frente a un tipo de conocimiento no verificable que ha sido rechazado constantemente por parte de quienes confían en el ideal epistémico de las ciencias naturales. Pero la fuerza de las hipótesis y los constructos no científicos reside en que responden a cuestiones de un gran interés humano y en que no podemos prescindir de lo que nos ofrecen: un panorama indemostrable que nos ayuda a obtener una concepción integral de la realidad. El estatuto que corresponde a cualquier hipótesis no científica y a cualquier narración, en este sentido, es el de la verosimilitud, entendiendo esta como “la sustitución graciosamente concedida de lo verdadero” (Blumenberg, 2003b: 173), que no representa la verdad, pero tampoco es la mentira. Lo verosímil, explica Blumenberg, sólo se convierte en lo parecido a la verdad cuando sirve para socavar nuestras necesidades de conocimiento y sentido.

Este tipo de saber verosímil, del que no podemos prescindir en cierta forma, no sería, para Blumenberg, una respuesta intermedia en lo que se alcanzan los medios para poder acceder a respuestas de carácter verdadero u objetivo. Aunque en muchas ocasiones las narraciones acaban pudiendo dejarse de lado porque la realidad que explicaban encuentra una justificación de carácter científico mucho más sólida, existen, sin embargo, cuestiones que nunca podrán ser respondidas en estos términos. Probablemente a la que nos enfrentamos, el origen y la evolución de la comunicación y los lenguajes, nunca pueda ser explicada en su totalidad desde presupuestos científicos. Blumenberg estaba convencido de que muchas cosas no iban a poder expresarse jamás por otros medios distintos a los que ofrece la fantasía. Las explicaciones fruto de nuestra imaginación suelen adoptar, siguiendo la idea blumenberguiana, la forma de ‘metáforas absolutas’¹, de narraciones que por su significación y por la parte de la realidad

¹ Remitimos al lector a la obra principal de la metaforología blumenberguiana, *Paradigmen für eine Metaphorologie*. La metaforología blumenberguiana se ha desarrollado en dos etapas: una primera de la que tenemos constancia a través de la obra anteriormente citada, publicada en el año 1960, y una segunda que se

sobre la que ofrecen un tipo de conocimiento, nunca podrán llegar a perfeccionarse en un tipo de discurso más elaborado de carácter teórico. En este sentido último, la verosimilitud pasa a ser entendida como toda verdad posible.

Las metáforas absolutas de las que Blumenberg habla refieren a representaciones que el hombre crea de su existir y del mundo cuya función estriba en facilitar la comprensión de los aspectos más inaccesibles de la realidad. Blumenberg ha tratado de justificar y reivindicar el papel de las metáforas como instrumentos mediante los cuales el intelecto humano pone en marcha el proceso de ordenación del caos sensitivo, considerando estas no como meros estadios previos en el proceso formativo de los conceptos, sino como unidades simbólicas cuya capacidad generadora de sentido llega incluso donde estos últimos resultan incapaces. El estudio blumenberguiano de las metáforas comienza por reconocer la situación a la que tales figuras, desde su nacimiento, han sido relegadas. Las metáforas siempre fueron concebidas como formas pre-conceptuales e imprecisas del lenguaje que dan como resultado imágenes confusas del pensamiento, que se encuentran en un estadio previo a la formación de los conceptos, hacia los cuales han de evolucionar necesariamente como parte del proceso del paso del mito al logos. Para algunos pensadores como Descartes, la situación ideal sería aquella en la que no hubiese necesidad de recurrir a las metáforas porque todas aquellas formaciones hubiesen recorrido el camino evolutivo correspondiente hacia los conceptos.

Blumenberg también reconoce, como se ha hecho tradicionalmente, la función embellecedora de las metáforas como elementos decorativos del lenguaje y, asimismo, entiende estas como construcciones que pueden perfeccionarse hasta alcanzar el estatus del discurso teórico y conceptual. Pero más allá de esto, advierte que son elementos irrenunciables e ineludibles en la relación del hombre con la realidad, son una forma irreducible de pensamiento, incluso para las disciplinas científica y filosófica, dado que poseen una significación propia acerca de nuestra manera de relacionarnos con las cosas sin la cual no podríamos vivir con una cierta seguridad ontológica. La reclamación del lugar de la metáfora dentro de la historia de los conceptos y de las ideas ha sido llevada a cabo por otros pensadores como el napolitano Giambattista Vico, el filósofo alemán Hamann, por Nietzsche o por el ya citado Cassirer. Para todos ellos, y otro tanto cabe decir de Blumenberg, las metáforas proporcionaban un sentido sobre las cosas que de ninguna manera podían ofrecernos los conceptos dada su capacidad para tratar con los aspectos de la realidad que no pueden ser abarcados de forma teórica, que escapan a este tipo de discurso y de los que, sin embargo, necesitamos saber de algún modo para dar sentido y fundamento a nuestra existencia.

configura en los años siguientes a la publicación de esta primera obra, y que se consolida en el año 1979 de la mano del texto *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*. El texto *Paradigmen für eine Metaphorologie* había sido publicado en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, una revista que el filósofo alemán Erich Rothacker había levantado con la ayuda de Hans-Georg Gadamer y Joachim Ritter, para vivificar la ‘Begriffsgeschichte’ (Historia de los conceptos) fundada por Dilthey. Esta obra se escribe a colación de la tesis que Ritter había defendido en el prólogo al primer volumen del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario histórico de la filosofía), en oposición al ideal cartesiano de una construcción clara y distinta de los conceptos. La postura cartesiana conllevaba no sólo la posible superación de las metáforas por los conceptos, esto es, el paso de las construcciones metafóricas a un discurso más elaborado como el conceptual, sino que alentaba a que esta superación de hecho se diese, relegando la metáfora a un mero estadio pre-conceptual. Tanto para Ritter como para Blumenberg, el estudio de la metáfora era imprescindible para el análisis de los conceptos, pero el último se detuvo especialmente en este punto para reivindicar el lugar que correspondía a aquella más allá de la producción conceptual. v. opcionalmente Ros Velasco (2010; 2011a, b; 2012).

Si queremos algún conocimiento sobre aquellos fenómenos que se resisten al método científico –y no sólo queremos, sino que no podemos evitar hacerlo–, habrá de aceptarse su realización desde la confabulación de hipótesis no científicas, esto es, a partir de narraciones y otros recursos. El pensador Josef Wetz nos recuerda en su obra *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* que las hipótesis blumenberguianas difícilmente contienen instrucciones para realizar experimentos u observaciones. Sencillamente nos dan a entender algo que de no ser por ellas nos resultaría del todo desconocido e inquietante. Se trata, en palabras del propio Blumenberg, de algo así como una “admisión calculada de lo ilícito, cuya licencia obedece a que de lo contrario no habría absolutamente nada” (2013: 12). Siguiendo el principio de razón insuficiente, tales conjeturas se justifican por su utilidad en la praxis (cf. Wetz, 1996: 150) y requieren, esta vez siguiendo a Blumenberg, una cierta “disposición a dejar pasar ciertos grados de indeterminación” (2013: 13) y a aceptar “la racionalidad de la ausencia de fundamentación” (2013: 98). Sin embargo, en algún sentido, para que estas narraciones cumplan con su labor de arrojar luz y generar comprensión, no deben contradecir aquellos aspectos que la ciencia sí ha podido demostrar siguiendo su método. Blumenberg admite que no podemos replegarnos a la ficción en aquellos casos en los que sean posibles las fórmulas. No tenemos por qué acogernos a la figura metafórica para dar respuesta a cuestiones que pueden ser respondidas de manera más precisa y rigurosa. Es por ello por lo que, como advertía Barbara Merker, la narración ha de contar con los descubrimientos científicos y ser coherente con los mismos. Este tipo de escenas primigenias como la que proponemos deben estar en concordancia con el conocimiento actual para no verse desvirtuadas (2013: 125):

La narración ficticia (como las escenas primigenias de Alsberg y Blumenberg), como la historia de la ficción literaria (como la novela de Conrad y Wertheimer), o la especulación discursiva (como las extrapolaciones de Schrenk) no deben ser arbitrarias. Deben incluir el conocimiento actual y no infringirlo ni violarlo. El factor decisivo es la verosimilitud de la sentencia subjuntiva: lo que podría haber sido, aunque nunca se haya demostrado. Las capacidades corporales, físicas y mentales deben estar suficientemente diferenciadas y presentarse en su interdependencia con las demás y con el entorno respectivamente. La antropología filosófica de esta manera puede cumplir con la función establecida por los viejos paleoantropólogos después de Blumenberg. Ella diseña una perspectiva sobre la situación en su conjunto –a partir de lo que es en principio–, en el que las distintas habilidades forman una unidad integral bajo los títulos de ‘toma de distancia’ y ‘especialización’ en los que se resume la condición espacio-temporal. Bajo tales condiciones las especulaciones narrativas son legítimas, en las que la antropogénesis se entrelaza con el núcleo común de todas las teorías actuales respetadas. (*Arbeit Am Mythos*, FM: Suhrkamp, 1979, 9)².

² “Die fiktive Narration (wie die Urszenen Alsberg und Blumenbergs), die literarisch-fiktive Historie (wie der Roman Conrads und Wertheimers), die diskursive Spekulation (wie die Extrapolationen Schrenks) dürfen nicht beliebig sein. Sie müssen aktuelles Wissen einbeziehen und sollten nicht gegen es verstoßen. Entscheidend ist die Plausibilität des konjunktivischen Urteils: So hätte es sein können, auch wenn es sich niemals als so gewesen wird nachweisen lassen. Körperausstattung, leibliche und mentale Fähigkeiten müssen hinreichend differenziert und in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit untereinander und von der jeweiligen Umwelt dargestellt werden. Der philosophischen Anthropologie lässt sich dabei die Funktion zuweisen, die von den alten Paläoanthropologen nach Blumenberg vorbildlich erfüllt wird. Sie entwirft eine Perspektive auf den Menschen als Ganzen –sozusagen sein »Prinzip« -, in der die verschiedenartigen Fähigkeiten eine integrale Einheit bilden und unter den Titeln räumliche und zeitliche »Distanzgewinnung« und »Entspezialisierung« zusammengefasst werden können. Unter solchen Voraussetzungen sind narrative Spekulationen legitim, die sich »um den gemeinsamen Kern aller gegenwärtig respektieren Theorien zur Anthropogenese ranken«. (*Arbeit Am Mythos*, FM: Suhrkamp, 1979, 9).”

Blumenberg nunca tuvo ninguna objeción a este planteamiento; los problemas siempre llegaron de la negación por parte de los científicos del conocimiento proporcionado por las narraciones que consideraban de menor valor. Como pone de manifiesto a lo largo de infinidad de ejemplos, la ciencia y la ficción se han encontrado siempre en unión y se han valido la una de la otra. Uno de ellos es aquel en el que recoge que gracias al nivel de realismo que el científico alemán Kepler había otorgado a las metáforas geométricas acabó por obtener las leyes a partir del esquema representativo de la esfera como proyección del centro. Se produjo, por tanto, un paso del esquema representativo a la concepción conceptual de la gravitación. A través de este caso y otros que exploraremos en el siguiente apartado, en el que encontramos a Kepler dotando al Sol de toda una serie de atributos metafísicos a través de los cuales puede acercarse a las ideas de la creación Divina, Blumenberg pone de manifiesto cómo la metáfora permite la conquista de nuevas posibilidades y medios de construcción racional decisivos para el ulterior proceso teórico (cf. Blumenberg, 2003b: 250).

La retórica alcanza tal nivel de omnipresencia en nuestras vidas que en ocasiones olvidamos que no podemos conocer nada que no esté sujeto a nuestros procesos artificiales. De esta manera, aquello que llamamos realidad, ya es la realidad mediada por la retórica. En definitiva, para Blumenberg, vivimos en un mundo tan artificial que ya no percibimos la retórica que lo constituye, su omnipotencia está tan asumida que acabamos por rechazar la necesidad de las figuras de las que nos servimos. Pero la realidad es que el lenguaje, como apuntaba el pensador alemán Humboldt (cf. 1991: 65) configura todo lo que el hombre entiende como lo real: “es aquí el instrumento para cualquier perspectiva espiritual del mundo, el medio a través del cual ha de pasar el pensamiento antes de hallarse a sí mismo y poder conferirse una determinada forma teórica” (Cassirer, 1973: 40).

La ciencia como deudora de los recursos de las disciplinas humanísticas

La ciencia, y hasta la propia filosofía, ha rechazado tradicionalmente el auxilio de la retórica debido a su falta de capacidad de alcance de la verdad, aunque de hecho se hayan servido de esta no sólo para convencer al auditorio de las hipótesis con las que trataban de hacer coincidir un grupo de premisas elaboradas dentro de un marco de recepción de la realidad; sino en tanto que los conceptos con los que delimitaban la realidad estaban sostenidos sobre un sustrato retórico, la metáfora. La ciencia presume de haber alcanzado un estatuto epistémico, un grado de objetividad, que la retórica jamás podrá alcanzar, olvidando que los conceptos con los que trabaja se asientan en última instancia sobre una raíz de cariz metafórico. A pesar de su deuda, la compaginación entre las partes ha fracasado constantemente, debido a la diferencia de expectativas epistemológicas: la filosofía y la ciencia prometieron verdades eternas, mientras que la retórica, proponía el consenso temporal alcanzado a través de la persuasión; asimismo, el lenguaje de la ciencia tendía a la univocidad al tiempo que la retórica consentía la multiplicidad de voces.

Más allá de las ventajas que la disposición pluralista de la retórica ha traído siempre consigo, la curiosidad desbocada (cf. Blumenberg, 2008) junto con nuestra demanda exagerada de sentido, desembocaron en un contexto en el que “el efecto retroactivo de la ciencia sobre el mundo de la vida se había hecho tan compacto que el dudar sobre la capacidad de verificación de las teorías científicas parece ya algo inaudito” (Blumenberg, 1999: 166). Desde que la mentalidad científicista se impusiese, nos encontramos ante una normatividad en la que todo lo observado se encuentra ya bajo la mirada propia de la objetividad científica; hemos olvidado el componente metafórico que sobre el que se asienta

la ciencia y confiamos en alcanzar tarde o temprano el conocimiento objetivo de la realidad.

La ciencia también recurre a metáforas, pues no de otra manera ha podido el pensamiento humano articularse en el lenguaje lógico, sino gracias a intermediarios como la metáfora del simbolismo de cálculo³. La relación de intermediación de la que hablamos está regida en todo caso por el principio de razón insuficiente, por el cual sabemos que teniendo distintas hipótesis, excluyentes entre sí, entre las que nos es imposible decidirnos, es lógico asignar un valor probabilístico a cada una de ellas, de forma intuitiva, demostrando que cualquier realidad es igualmente posible. Siguiendo este principio, que en definitiva conlleva la “asignación de alguna razón a aquello que ha sido difamado precisamente como pura irracionalidad” (Cassirer, 1953: 272), la filosofía frecuentemente se ha inclinado por unos símiles más que por otros, y lo ha hecho sin fundamento alguno, más allá del principio de razón insuficiente, por el cual no podemos descartar ninguna opción. Tanto los conceptos como los símbolos son indiferentes de aquello que representan, pero se ha privilegiado el concepto de forma intuitiva desde la filosofía y la ciencia, sobre la metáfora y otras formas simbólicas, olvidándose en definitiva, que ambas partes cumplen la función última de hacer presente lo ausente, de ofrecernos “la libre disponibilidad sobre lo que no está presente” (Blumenberg, 2002: 113).

Son numerosos los ejemplos en los que podemos detenernos para verificar el uso de la metáfora en el ejercicio científico, por ejemplo, pero haremos hincapié en dos de ellos, referidos en el un caso a la metáfora del reloj y en otro caso a la metáfora del libro, que Blumenberg recoge en el capítulo XXII de *Die Lesbarkeit der Welt*. Por un lado, el físico austriaco Erwin Schrödinger, en sus conferencias en Munich (1951), tituladas «Was ist Leben?» y publicadas en 1989, empleaba la metáfora del reloj para explicar sus descubrimientos respecto al ADN y el ARN, mientras que evitaba la metáfora del libro, por considerarla connotada de un cierto ocultismo. Por otra parte, el químico austríaco Erwin Chargaff, en *Vorwort zu einer Grammatik der Biologie* (1970), explicaba, también a propósito de los estudios sobre el ADN y ARN, que estas últimas moléculas eran los mensajeros que “transmiten a los ribosomas competentes las órdenes acerca de la construcción de enzimas y otras proteínas: cada uno de estos mensajeros porta la clave que ha leído en el ADN del genoma para, por lo menos, una proteína” (Blumenberg, 2000: 379), usando la metáfora de la lectura para explicar cómo funcionan los genes. Un último caso se aleja algunos pasos de la metáfora, inscribiéndose en el marco del símil; es el del biólogo suizo Johan Friedrich Meischer, quien, para hablar del camino que siguen los espermatozoides en el proceso de fecundación y la reacción de los óvulos, en su correspondencia con Bohem del 2 de Mayo de 1872 (publicada en *Arbeiten* vol. I), empleaba un símil mecánico y la metáfora del reloj: “El espermatozoide se encarga de insertar en un punto dicho tornillo, completando así la estructuración activa (...) ¿Por qué el óvulo se queda, física y químicamente parado, como un reloj al que no se ha dado cuerda?” (Blumenberg, 2000: 387, v.t. 389).

Asimismo, es un hecho el que la forma en la que los científicos se ponen de acuerdo respecto al marco desde el que delimitar la realidad, hace uso de la persuasión para la posterior consecución del consenso. La retórica hace pasar a una tesis cualquiera por una forma de certeza definitiva, mientras un orador mejor no sea capaz de demostrar lo contrario.

³ La ciencia de la Edad Moderna tiene su propia retórica; “en tal retórica desempeñan un papel predominante metáforas como la de la navegación y el descubrimiento de un territorio desconocido, o las de las fronteras traspasadas y muros quebrados”. Así, Galileo se encuentra en dos ocasiones impulsado a servirse de la metáfora del libro, coincidiendo con Kepler cuando afirma que Dios escribe en lenguaje matemático (Cassirer, 1953: 136; v.t. Blumenberg, 2000: 74; 80).

Se ha dejado a un lado el hecho de que el consenso científico no es sino sólo un tipo más de consenso retórico⁴, inmerso en un ritual en el que las teorías científicas luchan entre sí por conseguir el asentimiento y el reconocimiento. Si consideramos dentro del plano retórico todo aquello que no entra dentro del campo de la coacción, sino del convencimiento y la persuasión, coincidimos en que la retórica es un ámbito del que beben las tradiciones científicas: “los propios gremios de científicos, ante la falta de una evidencia concluyente en sus conocimientos, no pueden proceder de forma distinta que las instituciones a las cuales han de asesorar, es decir, retóricamente, apuntando a un *consensus fáctico* que no puede ser el *consensus* de sus normas teóricas” (Blumenberg, 2002: 133).

Como partícipes de una sociedad científicamente avanzada, admitimos –como lo hace el propio Blumenberg– que la ciencia ha aportado mucho a nuestras vidas: nos ha bendecido con el poder de la predicción, lo cual tiene un interés tanto práctico como teórico, “pero esto no es lo esencial” (Blumenberg, 2003c: 135)⁵. Asimismo la ciencia nos proporciona un cierto control sobre la vida, una cierta seguridad ontológica, y “en algunos casos singulares, hasta una plena satisfacción” (Wetz, 1996: 58). En otro plano queda el debate, abierto por Blumenberg en el primer capítulo de la obra *Wirklichkeiten in denen wir leben*, acerca de las dudas que plantea el hecho de que realmente la ciencia represente un factor de progreso o si “la tecnificación genera la mayor parte de las angustias para cuyo remedio había sido proyectada” (Blumenberg, 2003b: 85), tal y como ha apuntado en *Paradigmen für eine Metaphorologie*.

Las construcciones científicas son similares a las formas metafóricas, así como a las doctrinas religiosas y a los sistemas metafísicos en un sentido funcional, en tanto en cuanto son estructuras simbólicas que tratan de resolver en última instancia el problema del absolutismo de la realidad. Como ha explicado Cassirer, las distintas formas simbólicas cumplen una función común: “hacer desaparecer la realidad física tras un plano inaccesible, para de este modo liberarse de la presión de su potencia” (Wetz, 1996: 81), de forma que el hombre tenga que enfrentárselas con su propia construcción en vez de con la realidad absoluta. Una construcción tal es el edificio científico, cuyo propósito primordial consiste en dominar la Naturaleza para despojarla de su carácter amenazador. Ciencia y metáfora son lo mismo simbólicamente hablando, en los términos en los que Cassirer lo ha descrito. A través de la razón, transformamos en símbolos, signos, sistemas, lo que percibimos de la realidad, creamos códigos para traducir las fuerzas que impulsan la realidad a parámetros que podamos concebir. De esta manera se mantiene, como apunta Blumenberg, “la existencia humana bajo una capa protectora de significados que proporciona (...) un código para su traducción de las genuinas fuerzas impulsoras” (Blumenberg, 2003b: 159). La metáfora, como la ciencia, juega un papel absoluto en este juego de distanciamientos que el ser humano tiene que emprender para poder relacionarse con la realidad, y ello, finalmente, como mecanismo adaptativo al

⁴ Kuhn lo explica a través de la noción de paradigma en su obra *The Structure of Scientific Revolutions* (1962): los paradigmas son consensos estabilizados “mediante la retórica de las academias y los libros de enseñanza.” (Blumenberg, 2002: 122).

⁵ Blumenberg se posiciona ante el constructo tecno-científico para desarticular cualquier malentendido: “Me parece algo monstruoso y despreciable coquetear con el desprecio de la misma. Pero afirmar que ella no es lo único que puede existir tampoco es una mera trivialidad (...) me parece indispensable reavivar la impresión dejada por otros anhelos de experiencia del mundo que (...) han articulado la aspiración de dar al mundo un contenido de sentido que = (...) = constituya para el hombre un valor límite de su relación con el mundo”. La ilusión y la fantasía son tan necesarias que únicamente han de ser rechazadas en momentos en los que puedan llegar a poner en peligro la autoconservación, entrando en conflicto con la realidad (Blumenberg, 2000: 14; 361).

entorno que nos permite sobrevivir. En definitiva, el conocimiento científico es resultado, como cualquier tipo de conocimiento, del trabajo que realiza nuestro entendimiento en su esfuerzo por aprehender la multiplicidad que nos es dada, no a través de la lógica sino de nuestra facultad imaginativa: “la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica, sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen” (Nietzsche, 1990: 10).

La ciencia se rige por el conocimiento teórico, que se contrapone a las formas simbólicas como las metáforas, tratando de investigar y dejar constancia sobre la realidad de la que formamos parte. Pero, a pesar de ello, el constructo científico no refleja la realidad en sí, no es más que una mediación, idéntica en cuanto a su funcionalidad al resto de formas simbólicas, a través de la cual tratar con la realidad absoluta. La ciencia abarca la realidad con conceptos que provienen de la creación humana, denomina las cosas “transformando el mundo de las impresiones sensibles en un mundo mental con sentido” (Cassirer, 1973: 38). No cabe duda de que las representaciones de la realidad propias de la ciencia son ficciones prácticas de una utilidad indudable, pero no pueden en última instancia ser medidas por ningún riguroso contraste de verdad, no pueden atravesar los límites de lo incognoscible. Así como ocurre con cualquier manifestación del simbolismo creador del hombre, mediante el cual damos forma a la realidad, los conceptos científicos no reflejan ni abarcan la realidad en sí, sino simplemente delimitan la multiplicidad de lo dado instaurando todo un cómputo de «leyes universales», mediante las cuales se organiza el caos sensitivo. Por ello, el valor de los conceptos científicos no puede medirse por su capacidad de presentar la pura objetividad, la verdad absoluta, sino por el potencial que poseen de representar horizontes totales, de unificar las partes estableciendo relaciones ideales entre estas para crear un todo con sentido. Las definiciones que encontramos en un determinado sistema científico no expresan más que los instrumentos mediante los cuales la disciplina controla la realidad⁶.

Las ciencias han elevado sus logros sobre el presupuesto del alcance de la verdad a través de la observación empírica, tratando de prescindir de todo tipo de constructo simbólico humano. Desde la perspectiva empirista, los conceptos son sólo las copias de lo dado, símbolos de las impresiones como pueden serlo, por ejemplo, los referentes nominales, y nada tienen que ver con la función de los conceptos en el sentido en que lo ha expresado Cassirer⁷. Sin embargo, todo concepto bajo la lectura del idealismo, que asumimos desde el principio, trasciende los estrictos límites establecidos por esta postura positivista, que rechaza los conceptos matemáticos alegando que no hacen más que reducir la claridad de los datos dados a los sentidos. Ni la existencia de conceptos puros del entendimiento, ni la necesidad de trascendencia, pueden ser demostradas por las ciencias naturales, de manera que tales conceptos límite han sido sustituidos por los conceptos empíricos. Frente a esta tradición, Cassirer estuvo convencido en todo momento de que los conceptos no podían ser copias, dada la imposibilidad de justificar por qué el conocimiento iba a necesitar de esta constante duplicación de la realidad. Nunca podríamos significar nada limitándonos a lo dado, sino sólo trascendiéndolo como parte de la función de nuestro juicio. De esta manera, tanto la verdad como la objetividad que alcanzamos a través de la ciencia, no dejan de ser fruto de nuestro

⁶ “El sistema total de definiciones científicas, sería una expresión completa de las fuerzas sustanciales con las que controlamos la realidad” (Cassirer, 1953: 7).

⁷ Los nombres no actúan como meros designadores de la cosa, sino que son una parte representativa del todo, sino que son el todo verdaderamente, así como “la imagen del individuo o su nombre no representan aquí en modo alguno al individuo, sino que (...) son el individuo mismo” (Cassirer, 1953: 175).

propio ordenamiento, de la función formativa de nuestro intelecto que determina la realidad de forma total. Asimismo, las ‘verdades eternas’ de la ciencia no son más que el resultado del enlace exitoso entre un sistema de premisas con un sistema de consecuencias: la búsqueda de la verdad sólo tiene lugar dentro del recinto de la propia razón⁸.

En este punto cabe preguntarse, en última instancia, qué es lo que mueve a los científicos a seguir haciendo ciencia, toda vez que sabemos que no existe una verdad última a la que llegar finalmente. Cuando la empresa científica moderna no había hecho más que dar comienzo, ya el pensador francés Montesquieu formulaba esta pregunta, en su *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*, del 15 de noviembre de 1725. Según concebía, la empresa científica estaba impulsada por distintos motivos –dejando aparte la cuestión del alcance de cierto bienestar y la mejor calidad de vida del hombre–, tales como la satisfacción interior que provocaba la excelencia que se desprendía del saber científico, el cierto nivel de curiosidad que se satisfacía, la esperanza de éxito que los hombres albergaban, pero sobre todo, por el amor al estudio que caracteriza a los hombres y que provoca, en último término “nous obstinons à chercher des plaisirs qui ne sont point faits pour nous, ils semblent nous fuir à mesure que nous en approchons” (Montesquieu, 1949: 55)⁹.

La propuesta tanto de Cassirer como de Blumenberg al respecto –como hemos analizado en apartados anteriores–, consiste en dejar de medir la verdad de las formas simbólicas por su capacidad de representar lo exterior, y comenzar a valorarlas por su utilidad pragmática, por su funcionalidad y su eficiencia: “de tales significados, completamente dispares para nuestro sentido lógico [mito, lenguaje, arte, ciencia...], se puede lograr una unidad, siempre que no se la busque en determinado contenido, sino en cierta actitud mental. Lo decisivo no es el qué sino el cómo” (Cassirer, 1973: 74)¹⁰. Es precisamente en este punto en el que encontramos las mayores deficiencias del saber científico.

La insuficiencia y la insatisfacción que se desprenden del método científico

Actualmente permanece abierto el debate acerca de hasta qué punto merece la pena mantener el edificio científico, dada la controversia desatada entre su valor pragmático y la emergencia de los problemas que conlleva –especialmente morales y ecológicos, pero también incluso espirituales–. Pero en este debate no se trata el valor pragmático de la ciencia

⁸ “Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio, Y además la encuentra, no hay mucho de que vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la verdad dentro del recinto de la razón” (Nietzsche, 1990: 28). Antes que Nietzsche, Berkeley, anticipaba estas concepciones sobre el conocimiento humano: “quien sabe que no tiene más ideas que las particulares, no se enzarzará en el vano empeño de encontrar y concebir una idea abstracta aparejada a nombre alguno (...) En vano extendamos nuestra vista a los cielos y escudriñaremos las entrañas de la tierra; en vano consultaremos las obras de los sabios y seguiremos oscuras huellas de la Antigüedad. Si queremos contemplar el hermoso árbol de la ciencia, cuyo fruto es excelente y está al alcance de nuestra mano, sólo necesitaremos recorrer la cortina de las palabras” (Berkeley, 1992: 52-53).

⁹ En el mismo discurso Montesquieu reconoce que “les livres de pur esprit, comme ceux de poésie et d’éloquence, ont au moins des utilités générales: (...) nous apprenons dans les livres de pur esprit l’art d’écrire, l’art de rendre nos idées, de les exprimer noblement, vivement, avec force, avec grâce, avec ordre et avec cette variété qui délasse l’esprit”. Para Montesquieu, las producciones del espíritu son constituyen una auténtica modalidad de comprensión sino una metodología subsidiaria de las disciplinas científicas gracias a la que conseguimos organizar y expresar con claridad nuestras ideas.

¹⁰ “Constituye una tendencia errónea, aunque siempre recurrente, medir el contenido y la verdad que llevan en sí por el patrón de la existencia que comportan (...) en lugar de por la fuerza y la unidad de la expresión misma” (Cassirer, 1989: 164).

en el sentido en el que Blumenberg ha hecho uso del predicado en cuestión, sino únicamente en lo que se refiere a sus aportaciones técnicas. Según la postura del filósofo, no podemos esperar que la ciencia satisfaga nuestras arraigadas pretensiones y expectativas de sentido, pues su capacidad de alivio del malestar provocado por la prepotencia de la realidad es limitada. En este sentido es en el que podemos debatir si la ciencia resulta rentable en términos pragmáticos, como artificio que alivia el malestar, o si por el contrario, ha hecho más presente que nunca la prepotencia y el absolutismo de la realidad.

La ciencia ha objetivado el Universo y ahora se nos muestra muda ante las preguntas referentes a este mismo y a las cuestiones que competen la naturaleza y la vida humana (Wetz, 1996: 53-54):

La civilización científico-técnica (...) en ningún caso será tan poderosa como posible fuente de sentido capaz de rellenar con adecuadas y grandes respuestas el sistema de grandes preguntas que quedó vacío a raíz del derrumbamiento de la Edad Media (...) lo que la civilización científico-técnica no puede hacer es conferir un sentido enfático (...) ni evitar que se sienta con toda imperiosidad el vacío producido. Aquí se encuentra una de las limitaciones de la civilización científico-técnica.”

La ciencia nos ha deparado un cosmos inabarcable. El inconmensurable espectáculo del Universo depara al hombre un desaliento paralizante, precipitándolo en el más profundo abatimiento. El saber científico obliga al hombre a ser consciente de una situación nada fácil de soportar, bajo la cual resultamos absolutamente indiferentes dentro del cosmos, confirmando que “cerca de donde se cree cercana la verdad anda también el dolor” (Blumenberg, 2000: 14). Como ha acuñado Blumenberg, la ciencia cuenta con una ambivalencia natural que provoca que, por una parte, siguiendo la estela de las formas simbólicas, se aleje el absolutismo de la realidad, pero que, por otra, reactive este mismo absolutismo a través del conocimiento teórico que nos proporciona, y a partir del cual se nos hace presente la contingencia y la carencia de valor de las cosas en su sentido supremo¹¹.

De esta manera, resulta realmente dudoso que la ciencia pueda servir, como sirve la retórica en general y las metáforas en particular, para orientar la praxis puesto que “rehuye pronunciarse sobre demasiadas cuestiones de fondo que preocupan a muchos” (León, 2001: 27). Las formas simbólicas han desempeñado precisamente esta función a lo largo de las distintas estructuras en las que han tomado cuerpo en la historia de la creación humana. Sin embargo la ciencia, a pesar de ser una de estas formas simbólicas, está dotada de una ambivalencia que provoca el encubrimiento-desvelamiento del absolutismo de la realidad, quedando así privada en último término de su capacidad funcional, en el sentido en que Blumenberg considera funcionales las metáforas y demás formas simbólicas. Por ello, aunque la ‘definición objetiva’ de la realidad que nos proporciona la ciencia puede ser considerada ‘verdadera’, “no importa tanto que algo sea verdadero sino que sea significativo, es decir, que presente posibilidades vitales” (Blumenberg, 2003c: 24) que orienten la praxis.

¹¹ Pero también las metáforas resultan ambivalentes en el sentido en que tanto nos ayudan a superar las perplejidades de la sin razón como nos empujan a la concreción de una serie de evidencias sin fundamento que nos provocan angustia. Existe una doble cara en las metáforas dado que son tanto un “procedimiento de tanteo y ordenación de lo que son los riesgos necesarios y lo que son sugerencias irresponsables” (Blumenberg, 2000: 410).

Para Blumenberg, por tanto, “la ciencia no es el paradigma de lo humanamente posible”, pues hay realidades a las que no puede llegar con su método y que también están ahí y necesitan ser interpretadas. Asimismo la ciencia no representa “ni siquiera [el paradigma] de lo humanamente provechoso” (Blumenberg, 2003c: 129), dado que en numerosas ocasiones no responde a las preguntas que el hombre plantea de cara a su existencia y de las que depende su seguridad ontológica, disminuyendo así su valor pragmático respecto a otras formas simbólicas como, por ejemplo, la metáfora¹². Hay mucha retórica en nuestro mundo, en todos aquellos lugares en los que hay que ir un paso más allá de lo que es meramente evidente, por lo que su papel es mucho más importante para la praxis que el de la ciencia: “por muy dañinas que cualquier historia de la ciencia pueda considerar todas esas creencias universales, esto no cambia un ápice la afinidad que tienen (...) con las expectativas que el ser humano tiene puestas, clandestinamente, en la realidad” (Blumenberg, 2000: 12)¹³.

Estamos pensando en términos de eficiencia al reivindicar el papel de la retórica frente al saber de la ciencia, una eficiencia que no se muestra como la alternativa a la verdad, sino que es ella misma nuestra verdad, y en todo caso, la alternativa a la no evidencia de la realidad. No sólo alcanzamos esa eficiencia a través de la retórica sino que además esta nos ayuda a comprender la situación en la que nos encontramos y por qué tenemos precisamente que tomar su alternativa: “la retórica no es únicamente la técnica para lograr esa eficacia, sino también para seguir haciéndola comprensible” (Blumenberg, 1999: 112). Siguiendo el principio de razón insuficiente –a través del cual obtenemos creencias inverificables pero que resultan eficaces en la praxis–, Blumenberg señala que puede parecer mucho más irracional insistir en proceder bajo la metodología científicista, incapaz orientar la praxis, simplemente por el afán de alcanzar una verdad absoluta¹⁴, que aceptar nuestra naturaleza y tratar de contentarnos con las formas que satisfacen nuestras pretensiones, aunque estas se circunscriban al ámbito de lo verosímil: “puede ser racional no ser plenamente racional” (Blumenberg, 2002: 12).

En definitiva, hemos de concluir que la propuesta analítica que pretende acabar con todo tipo de enunciados sobre los que no pueda arrojarse evidencia y que, por tanto, no puedan ser verificables, conllevaría el derrocamiento del sistema sobre el que se asienta la praxis humana. A fin de cuentas, los enunciados de la ciencia están igualmente basados, teóricamente hablando, en fundamentos inverificables y que son constantemente sometidos a revisión: “por pequeño que sea el margen de inseguridad de los enunciados científicos, nunca desaparecerá del todo, indicando el punto donde la teoría parece inadmisibile e insoportable para la praxis” (Blumenberg, 1999: 136). La ciencia no deja de ser producción humana, un ajuste que el hombre crea entre sí mismo y la realidad, es una forma de forzar a la realidad a desvelarse y ajustarse a su entendimiento¹⁵. Por último, no podemos dejar de lado el hecho de

¹² Como Wittgenstein indica, los pueblos tienen miedos que la ciencia no puede resolver. De igual manera ocurre con la filosofía: esta “produce miedo actual frente al miedo posible y es una variante de la fobofobia reinante” (Blumenberg, 2003c: 129-130).

¹³ Es por ello por lo que, como apunta Humboldt, en la Carta a Varnhagen von Ense, de 1841, “lo simple y científicamente descriptivo ha de venir siempre mezclado con lo retórico” (cf. 1991).

¹⁴ “Evidentemente, esa verdad es algo que, en el lenguaje de la ciencia mediante el cual sería alcanzable, no puede ser dicho y ciertamente no se ha dicho nunca” (Blumenberg, 1999: 104).

¹⁵ La noción de verdad se ha desvanecido y nuestra razón trata de obligar a la naturaleza a responder a las preguntas eternas, y “no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula”; el hombre forzará a la naturaleza a descubrirse, descubriendo así únicamente lo que él mismo produce. Esta es la metáfora kantiana del tribunal expresada en el Prólogo a la segunda edición de 1787: “entonces percibieron todos los físicos una luz

que los resultados de la ciencia tienen gran alcance para la vida pública y privada, y precisamente por ello, no pueden determinar la praxis: esta no puede estar sujeta a los descubrimientos científicos dado que en innumerables ocasiones dichos resultados acabarían con los mejores y más favorecedores consensos humanos logrados en el marco de la convivencia.

En la actualidad, vivimos en una época dominada por el absolutismo de la ciencia y la técnica, en un momento en el que podemos considerar que nuestro propio constructo se ha tornado tóxico –como sugiere Vida Pavesich en su artículo *Philosophical Anthropology, Terror and the Faces of Absolutism* (cf. Bruno; Fragio, 2010: 172)–, y en el que nos vemos obligados a utilizar elementos retóricos para tratar de retardar los efectos de una tecno-ciencia omnipotente, configurando instituciones que sirvan como aplazamiento o dilación de la acción. La retórica siempre se ha presentado como una alternativa al terror: no sólo representa la disyuntiva al pánico provocado por el absolutismo de la realidad, sino que se articula como vía de escape a los horrores que llega a causar nuestro simbolismo creador. A menudo, nuestras propias construcciones simbólicas, que tratan de evitar el absolutismo de la realidad, se han transformado en absolutos culturales: han pasado de orientar la vida humana a dogmatizarla. A lo largo de la historia se ha justificado en numerosas ocasiones, por ejemplo, la precisión de un líder político sobre la base de la necesidad de orientación que caracteriza al género humano. Asimismo, multitud de mitos han llegado a convertirse en fundamentalismos o han desembocado en terrorismos. En este sentido, la aceleración del mundo moderno puede ser percibida como un hecho causado a través de la conversión de nuestra producción simbólica en absoluto, una aceleración que exige y demanda más sentido del que nuestra respuesta puede ofrecer y que, por tanto, acaba por forzarla y desvirtuarla.

Teniendo presente este panorama, no es de extrañar que en ocasiones, volviendo al pensamiento primigenio de Blumenberg, ya no sepamos “con exactitud el motivo por el cual hemos dado inicio a toda esta poderosa empresa de la ciencia” (Blumenberg, 1999: 104), que no sólo arremete contra toda esperanza de sentido sino que ha colaborado, después de todo, con la pérdida de credibilidad de las formas simbólicas sobre las que se asentaban nuestros horizontes de totalidad, devolviéndonos al punto en el que nuestras preguntas han dejado de ser contestadas, demandando nuevas respuestas. En este punto el método científico enmudecerá, no podrá contarnos nada, y habremos de reconocer la fortaleza que reside en los instrumentos con que las humanidades se acercan a la realidad en que nos encontramos inmersos.

nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores (...) La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les hace (...) Sólo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de la ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo” (Kant, 2006: 98-99).

Referencias

- CASSIRER, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlín: Cassirer.
- (1953). *Substance and Function (and Einstein's Theory of Relativity)*. Chicago: Dover.
- CASSIRER, E. (1925). *Sprache und Mythos: ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Munich: Teubner.
- (1973). *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- CASSIRER, E. (1989). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE.
- CHARGAFF, E. (1970). *Vowort zu einer Grammatik der Biologie. Hundert Jahre Nukleinsäureforschung*. Separatdruck.
- BERKELEY, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- BLUMENBERG, H. (1960). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003b). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- BLUMENBERG, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2000). *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: PreTextos.
- BLUMENBERG, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003a). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, H. (1981). *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, H. (1983). «Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit». En: HAVERKAMP, A. *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 438-454.
- (1995). «Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad». En: BLUMENBERG, H. *Naufragio con espectador*. Madrid: La balsa de la Medusa, 97-117.
- BLUMENBERG, H. (1997). *Ein mögliches Selbstverständnis*. Nachlass. Stuttgart: Reclam.
- (2002). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis.
- BLUMENBERG, H. (1998). *Begriffe in Geschichten*. Nachlass. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003c) *Conceptos en historias*. Traducción de César González Cantón y Daniel Innerarity. Prólogo de César González Cantón. Madrid: Síntesis.
- BLUMENBERG, H. (2010). *Theorie der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: FCE.
- GIORDANO, D.; FRAGIO, A. (2010). *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*. Roma: Aracne.
- HUMBOLDT, W. V. (1991). *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península.
- KANT, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos.
- KUHN, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: UCP.
- LEÓN, J. L. (2001). *Mitoanálisis de la publicidad*. Barcelona: Ariel Comunicación.
- MERKER, B. (2013). «Geschichte(n) der Paläoanthropologie». En BORK, C. *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft und Philosophie*. Freiburg: Alber, 111-125.
- MONTESQUIEU. (1949). «Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences». En *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade: Gallimard.

NIETZSCHE, F. (1873). «Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne». En: NIETZSCHE, F. *Werke*. Editado por Georgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín: Colli/Montinari, 1980.

- (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Edición de Hans Vaihinger. Madrid: Tecnos.

NOVALIS. (2008). *Hymnen an die Nacht: Handschriftliche Fassung von 1799-1800*. 2.^a ed. Kassel: AQUInarte Literatur & Kunstpresse.

- (1968). *Werke und Briefe I*. Bochum: Winkler.

- (2014). *Himnos a la noche*. Madrid: Cátedra.

RITTER, J. (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 1: A-B 1971. Stuttgart: Basel.

ROS VELASCO, J. (2010). «La recepción de la metaforología de Hans Blumenberg». *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, 24, 225-236.

ROS VELASCO, J. (2011a). «La antropología filosófica de Hans Blumenberg». *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, 25, 271-284.

ROS VELASCO, J. (2011b). «El futuro de la metaforología». *Artificium. Revista Iberoamericana de estudios culturales y Análisis conceptual*, 2, 196-216.

ROS VELASCO, J. (2012). «Metaforología y antropología en Hans Blumenberg». *Azafea. Revista de Filosofía de la Universidad de Salamanca*, 14, 207-231.

SCHRÖDINGER, E. (1989). *Was ist Leben? – Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*. Carolina del Norte: Piper.

WETZ, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia: Novatores.

Actitud ante el riesgo:

enfoques antropológico, matemático y filosófico

Miguel YARZA

Universidad Pontificia de Comillas

1.- La idea de riesgo

La palabra riesgo es de uso corriente en el lenguaje común. El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) lo define, en su primera acepción, como contingencia o proximidad de un daño. A su vez contingencia la define como posibilidad de que una cosa suceda o no suceda. Un ejemplo clásico de su uso es: el cáncer de pulmón es uno de los mayores riesgos que afectan a los fumadores. En esta acepción, el riesgo queda asociado básicamente a la incertidumbre y al daño y es el significado, que con una cierta ambigüedad, normalmente adquiere en la conversación corriente. Adicionalmente se definen en el DRAE una serie de riesgos cualificados como, por ejemplo, “Riesgo de mercado”: Incertidumbre para un inversor ... derivada de que los cambios que se producen en los mercados, ... alteren el precio de sus activos¹.

¹ Concretamente en el DRAE aparecen las siguientes acepciones de riesgo: 1. Contingencia o posibilidad de un daño. 2. Cada una de las contingencias que pueden ser objeto de un contrato de seguro.

Adicionalmente se definen riesgos cualificados: entre ellos los siguientes: 1. Riesgo de crédito. Riesgo que sufre una entidad financiera derivada de la no devolución en plazo de los créditos concedidos a sus clientes. 2. Riesgo de mercado. Incertidumbre para un inversor o entidad financiera derivada de que los cambios que se producen en los mercados, por ejemplo, en los tipos de interés de cambio etc., alteren el precio de sus activos. 3. Población de riesgo. Conjunto de personas que por sus características genéticas físicas o sociales son más propensas a padecer una enfermedad determinada. 4. Deporte de riesgo. Deporte que consiste en la práctica de una actividad física que supone un gran peligro.

Las distintas disciplinas que consideran el riesgo de una manera más específica, buscan definiciones más precisas adecuadas a los objetivos que persiguen. De esta manera a la ambigüedad de las definiciones que podríamos llamar de amplia gama se unen otras de mayor precisión que suponen concepciones distintas e incluso contradictorias y todo ello conduce, con no poca frecuencia, a un uso equivoco del término riesgo.

Por ejemplo, en el artículo que la Enciclopedia Filosófica de la Universidad de Stanford dedica al riesgo se identifican cinco acepciones básicas como marco para su análisis filosófico, dejando fuera otras de carácter más técnico que se establecen para campos especializados. La primera coincide con la del DRAE que se acaba de considerar y las otras son las siguientes: 2. La causa de que un suceso no deseado pueda ocurrir o no. 3. La probabilidad de que un suceso no deseado ocurra o no. 4. La esperanza matemática de un suceso no deseado que puede ocurrir o no. 5. El hecho de que una decisión se tome en condiciones de probabilidades conocidas (“decisión en riesgo” como opuesta a “decisión en incertidumbre”)²

La segunda se refiere a un termino tan controvertido filosóficamente (especialmente en el campo de la filosofía de la ciencia) como causa; La tercera se refiere, si ha de ser precisa, a un concepto matemático (en otros campos la palabra probabilidad tiene un carácter vago o recurre a su relación con el concepto matemático); la cuarta al resultado de un algoritmo matemático (muy sencillo pero un algoritmo al fin), en donde además está implicada otra variable: la envergadura del riesgo. Es claro que en el análisis del riesgo intervendrán la causalidad, la probabilidad y la esperanza matemática, pero en el ámbito de este trabajo, por claridad y coherencia, se van a excluir de su definición.

Y las acepciones de contingencia son: 1. Posibilidad de que algo suceda o no suceda. 2. cosa que puede suceder o no suceder. 3. Riesgo

² In non-technical contexts, the word “risk” refers, often rather vaguely, to situations in which it is possible but not certain that some undesirable event will occur. In technical contexts, the word has several more specialized uses and meanings. Five of these are particularly important since they are widely used across disciplines:

1. risk = an *unwanted event* which may or may not occur.

An example of this usage is: “Lung cancer is one of the major risks that affect smokers.”

2. risk = the *cause* of an unwanted event which may or may not occur.

An example of this usage is: “Smoking is by far the most important health risk in industrialized countries.” (The unwanted event implicitly referred to here is a disease caused by smoking.) Both (1) and (2) are qualitative senses of risk. The word also has quantitative senses, of which the following is the oldest one:

3. risk = the *probability* of an unwanted event which may or may not occur.

This usage is exemplified by the following statement: “The risk that a smoker's life is shortened by a smoking-related disease is about 50%.”

4. risk = the statistical *expectation value* of an unwanted event which may or may not occur.

The expectation value of a possible negative event is the product of its probability and some measure of its severity. It is common to use the number of killed persons as a measure of the severity of an accident. With this measure of severity, the “risk” (in sense 4) associated with a potential accident is equal to the statistically expected number of deaths. Other measures of severity give rise to other measures of risk.

Although expectation values have been calculated since the 17 century, the use of the term “risk” in this sense is relatively new. It was introduced into risk analysis in the influential Reactor Safety Study, WASH-1400, (Rasmussen et al., 1975). Today it is the standard technical meaning of the term “risk” in many disciplines. It is regarded by some risk analysts as the only correct usage of the term.

5. risk = the fact that a decision is made under conditions of *known probabilities* (“decision under risk” as opposed to “decision under uncertainty”)

In addition to these five common meanings of “risk” there are several other more technical meanings, which are well-established in specialized fields of inquiry. (Hansson, 2014)

La quinta definición se refiere a un hecho relativo a una decisión; es decir se trata de un acto humano (el hecho de tomar una decisión) lo que implica que es un momento de la conducta humana; o sea, se trata de algo fundamentalmente antropológico (entendiendo la palabra en su sentido más amplio) y en consecuencia propicio a su análisis desde las ciencias humanas.

Pero en la definición en consideración se añade que tal decisión se toma en condiciones de probabilidades conocidas, y se hace énfasis en excluir explícitamente el que se tome en condiciones de incertidumbre (que es algo que radica en el humano que toma la decisión). Esto hace tal acepción muy restrictiva. Por ejemplo, aun entendiéndose como se quiera la palabra probabilidad, la decisión en riesgo de un inversor en el mercado de valores (que citábamos anteriormente definida por el DRAE) nunca se toma en condiciones de probabilidades conocidas.

Y llevando el rigor del análisis de la definición en consideración al extremo, nunca es posible pues la probabilidad es un ente matemático que el humano podrá estimar pero no conocer, aunque en algunas ocasiones tal estimación se ajuste muy estrechamente al concepto matemático y a efectos prácticos ambos se fundan.

Tras estas consideraciones, en este trabajo, se va a entender por: Tomar una decisión en situación de riesgo (o abreviadamente decidir en riesgo): el hecho de que una decisión se tome en condiciones de incertidumbre. Y el siguiente desarrollo va a tener como núcleo el análisis de tal tipo de hechos. Pero no se va a rehuir el uso de la palabra riesgo con los significados que adquiere en el lenguaje corriente, siempre que ello no induzca a error.

En un punto vamos a violentar un poco el lenguaje común: la palabra riesgo se utiliza, con frecuencia, con un sesgo hacia la posibilidad de sufrir un daño como señala el DRAE. Aquí se va a considerar de una manera más general como aquello que acompaña a una acción decidida en un estado de incertidumbre sea ello beneficioso a dañino.

Por ejemplo, si construimos un producto cuya venta estimamos que nos va a producir un beneficio de entre 1000 y 3000 € (por ejemplo suponiendo que el beneficio es una variable aleatoria con una distribución uniforme en ese intervalo) nos hemos embarcado en una operación de riesgo aunque lo que obtengamos de ella sea siempre un beneficio: siempre por encima de los 1000 € y con una esperanza (más adelante volveremos sobre la significación de esto) de 2000. El riesgo proviene de la incertidumbre.

Por el contrario, si hemos vendido nuestro producto antes de su construcción con un margen de 2000 € nuestro negocio no supone una operación de riesgo. Se trata de una situación determinista. Tendremos un beneficio fijo de 2000 €.

La decisión en riesgo implica cuatro factores principales que maneja de manera más o menos consciente la persona que decide: la percepción de algo como objeto de riesgo; las probabilidades (de momento se utiliza ese término con el impreciso sentido del lenguaje corriente) asociadas a ese riesgo; la importancia que se le concede; y la peculiar manera del individuo de relacionarse con él (aversión, indiferencia o propensión). El presente estudio se va a centrar, principalmente, en el último de ellos que se va a denominar actitud ante el riesgo

2.- Enfoque

Dado que todo ello forma parte de la conducta humana, una primera forma de acercarse a su análisis es mediante una descripción en profundidad; otra es apoyarse en el soporte que suministran las ciencias humanas; un tercero es tratar de encontrar modelos matemáticos que

se ajusten a esa conducta y una cuarta que califico de filosófica es establecer los nexos entre las diversas perspectivas y valorar su grado de congruencia y validez.³

Este estudio trata de apoyarse en todas estas perspectivas pero busca hacer énfasis en como la matemática puede ser válida y útil como modelo de la conducta humana en situaciones de riesgo. Y esto entendido de dos maneras: como recurso de la persona que le ayude a evaluar su situación de riesgo y como visión desde fuera de esa persona que permita entender un determinado comportamiento.⁴

Este trabajo se enmarca dentro de un proyecto más general que está desarrollando su autor, y de cuyo planteamiento y alcance general se ocupa la tesis que ha desarrollado recientemente: [Yarza, M., 2013, *Azar, probabilidad e incertidumbre. Una investigación filosófica sobre la tensión entre la matemática y su aplicación, apoyada en varios enfoques epistémicos*. <https://www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1057800>], y en particular en su capítulo 9: Incertidumbre y acción, pp 243-269. Y viene precedido de unos trabajos puntuales que desarrollan ciertos aspectos de la tesis y que establecen las bases en que se basa el presente. Estos trabajos son: [Yarza, M., 2009, Construcción y conceptualización del azar, *Actas del VI Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Valencia] en donde se indaga sobre el origen del azar controlado que a su vez está en

³ En un trabajo reciente desarrollé este tema con mayor detalle:

La conducta humana se puede observar bajo muy variadas perspectivas. Quizás la más inmediata es la meramente narrativa aunque esté siempre sesgada hacia lo que se narra y como se hace. Otras perspectivas pueden tratar de precisar la narración mediante, por ejemplo, la introspección más o menos profunda o la búsqueda de la pura descripción fenomenológica. Hay otras que en mayor o menor medida tratan de proyectar un cierto aparato teórico sobre la realidad (o bien tratan de construirlo a partir de ella) como puede ser la psicología, la sociología, la antropología, la economía, la historia, etcétera. Una perspectiva adicional es la puramente matemática. Dado, que la realidad a la que se enfocan todas estas perspectivas es única, la visión más rica se alcanzaría mediante una armonización coherente de todas las perspectivas.

La perspectiva matemática presenta varias peculiaridades. Una primera, de carácter más bien extrínseco, es que, comparada con otras, se ha utilizado relativamente poco con algunas excepciones puntuales de las cuales la más relevante es la económica.

Por otra parte desde que Hilbert arranca el proceso de estricta formalización de la matemática, que en su parte más relevante para este trabajo, la teoría de la probabilidad, se consagra con Kolmogorov, se produce un corte tajante (un salto ontológico) entre el mundo estrictamente matemático y su aplicación a cualquier mundo distinto de él, de manera que es fuera de la matemática en donde se tiene que buscar la justificación para modelar matemáticamente cualquier tipo de realidad. Pero desde el otro ángulo, una vez que se admiten los axiomas, las verdades a que se llega en la matemática tienen un carácter apodíctico que no se alcanza en ningún otro tipo de conocimiento.

Es precisamente este carácter estrictamente formalizado de la matemática el que induce su falta de ductilidad para plegarse a un fenómeno tan multiforme y de difícil definición como es la conducta humana. Ello implica mantener claramente diferenciados los niveles de la realidad y el modelo. Siempre los modelos cercenan y simplifican las realidades pero, en este caso, tal riesgo es más acentuado que en otras situaciones. (Yarza, 2016)

⁴ En el mismo trabajo citado de la nota anterior se expresa:

El modelo [matemático] se puede emplear para cumplir dos funciones distintas. Por una parte como un recurso de la persona que actúa: Normalmente el individuo, que podemos denominar común, en los actos del discurrir de su vida cotidiana, diferencia grados de incertidumbre y pondera valores buscando un equilibrio y lo que ve como una mejor expectativa, y esto en muchas ocasiones lo hace de una manera automática o casi automática y en otras con un mayor o menor grado de conciencia y nivel de reflexión. Lo que no hace casi nunca es plantearse todo ello de una manera cuantificado dentro de un modelo matemático. Al menos mientras su acto no alcance un cierto nivel de importancia...

La otra forma de empleo es la que se podría denominar “desde fuera”: sobre la narración de la conducta de un individuo que hemos denominado “común”, que actúa tras un nivel de reflexión baja y sobre todo muy poco formalizado, que podríamos calificar de intuitivo, tratar de proyectar un modelo matemático que de razón de su conducta. (Yarza, 2016)

el origen de la actual teoría de la probabilidad; [Yarza, M, 2014a, La peculiaridad de la probabilidad. En Villar, A. y Sánchez, A. editores: *Una ciencia humana*, Comillas], que analiza las peculiaridades, que dentro de la matemática, presenta la probabilidad. Y finalmente en: [Yarza, M. 2014b La matemática y la incertidumbre humana. *Primer Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía, Valencia, septiembre 2014*] y [Yarza, M. 2015 La conducta humana y la matemática, *Actas del VIII Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, Barcelona*] y [Yarza, M., 2016, Incertidumbre humana y probabilidad matemática en la sociedad de riesgo. *Segundo Congreso Argentino de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología, Bariloche*] que se centran en analizar la forma y con que limitaciones la probabilidad matemática puede modelizar la incertidumbre humana.

3.- Actitud ante el riesgo: Primera aproximación

Vamos a comenzar estudiando el cuarto factor básico de la decisión en riesgo que hemos considerado hace un momento: la actitud ante el riesgo de la persona implicada. Lo hacemos dejando los otros factores en la penumbra inicialmente para focalizar mejor el análisis.

La postura de una persona frente al riesgo, ante una situación concreta, puede ser de indiferencia, de aversión o de propensión, siendo la indiferencia la frontera entre las otras dos. La indiferencia aquí se entiende de una manera muy precisa: es la de aquella persona a la que le es indiferente recibir un cierto beneficio con certeza (sería negativo si fuera una pérdida) que embarcarse en una operación incierta pero con la misma esperanza matemática. Diremos que actúa con aversión al riesgo si se inclina por la certeza frente a una opción en incertidumbre de mayor esperanza; y por el contrario con propensión si prefiere una opción en incertidumbre con menor esperanza que la opción en certeza

Volviendo por un momento al ejemplo anterior de la producción y venta de un producto (obviando de nuevo las asunciones que no se hacen explícitas), si la persona implicada no tuviera preferencia (fuera indiferente) por los 2000 € seguros o el beneficio variable entre 1000 y 3000 € (con la función de probabilidad considerada, que tiene una esperanza matemática de también 2000 €) diríamos que actúa con indiferencia al riesgo. O poniéndolo más llamativo, también sería indiferente ante el riesgo si no tuviera preferencia entre los 2000 € seguros y un beneficio que oscilara entre -1000 € (es decir, una pérdida de 1000 €) y 5000 €, (con también una distribución uniforme en ese intervalo) que también tiene una esperanza matemática de 2000 €.

Actuaría con aversión al riesgo, por ejemplo, si rebajara y aceptara un beneficio fijo de 1500 frente al incierto de entre 1000 y 3000. Por el contrario actuaría con propensión al riesgo si rechazara una propuesta de beneficio fijo de 2500 frente a la incierta de entre 1000 y 3000: con esta última opción podría ganar 3000 €, pero la esperanza es de solo 2000, inferior a los 2500 fijos.

4.- Riesgo y azar controlado

Vamos a recurrir a un ejemplo todavía más sencillo para profundizar en la actitud frente al riesgo y aclarar algunos temas que están implícitos en el ejemplo anterior: Supongamos que nos ofertan elegir entre aceptar un regalo de 10 € u otro de 30 si al lanzar una moneda al aire sale cara. Si nos queremos ajustar al razonamiento anterior tenemos que comenzar por fijar que probabilidad tenemos de ganar 30 €, y la contestación inmediata (y sensata) es $\frac{1}{2}$. Y es

que a todos los efectos prácticos de elaboración posterior esa asunción es válida. En realidad estamos despreciando (debido a la nimia importancia que le concedemos y tienen) algunos hechos: el primero es que la moneda no está diseñada como un “generador de azar controlado” (un dispositivo que se diseña y construye para producir eventos con probabilidades conocidas) como si lo es, por ejemplo, un “dado”, y podría suceder que los relieves en sus superficies pudieran influir en las probabilidades; tampoco se tiene en cuenta que, aunque se tratara de un diseño como generador de azar, toda producto se construye con unas tolerancias, es decir, no se ajusta al diseño ideal; e incluso cabe la posibilidad de que un lanzador hábil (y mal intencionado) lanzará la moneda de manera que se produjeran más cruces que caras;...

El problema fundamental estriba en establecer el nexo entre el comportamiento de unos dispositivos físicos y unas entidades matemáticas (que están en otro nivel ontológico) como son la probabilidad o la esperanza matemática. En este caso concreto establecer ese nexo es muy sencillo porque los generadores de azar controlado están diseñados y contruidos para ajustarse perfectamente al modelo matemático, de ahí su importancia (más allá de los “juegos de azar) para valorar la fiabilidad de otras formas de estimar probabilidades.

En conclusión: la estimación de que la probabilidad de obtener una cara es $\frac{1}{2}$ es de una fiabilidad extrema.⁵

Tras constatar tal ajuste nos vamos a mover en el mundo estrictamente matemático: estamos considerando lo que en este mundo se denomina una variable aleatoria que, por ejemplo, podemos llamar beneficio que puede tomar el valor 0 o el valor 30 cada uno de ellos con una probabilidad de $\frac{1}{2}$. Se llama media o esperanza matemática al sumatorio de los productos de los valores que puede tomar la variable por su correspondiente probabilidad. Es decir en este caso la esperanza matemática del beneficio es de 15 €.

Si volvemos por un momento al mundo antropológico nos encontramos, frecuentemente,

⁵ En mi trabajo: “Construcción y conceptualización del azar” trato con mayor detalle este tema. Selecciono de él unos párrafos que me parecen relevantes para las consideraciones actuales:

El descubrimiento y el uso del azar, probablemente, se genera en tiempos muy remotos alrededor de objetos no muy regulares, como las tabas, que adoptan una posición no predecible a priori por parte de la persona que los manipula, por ejemplo, lanzándolos al aire. A partir de este *descubrimiento* evoluciona un proceso de diseño, construcción y uso de objetos del tipo citado hasta alcanzar un elevado grado de perfección técnica...

El constructor de estos objetos se encuentra con un requisito: que adopten varias posiciones con igual *probabilidad*. Aunque esta palabra no existe es claro lo que supone como especificación para el *ingeniero* que trata de construirlo, que probablemente entenderá que su producto es una aproximación al diseño ideal dentro de una cierta *tolerancia*...

En el siglo XVII se producen una serie de aproximaciones y estudios, desde distintos personajes y ámbitos, que se concentra alrededor de la idea de probabilidad como un concepto matemático. Esta nace unida a una idea más amplia, la incertidumbre, con sus claras connotaciones antropológicas.... al final del siglo XVIII las ideas se han consolidado, la teoría de la probabilidad ha alcanzado un notable desarrollo y Laplace elabora un tratado orgánico y completo de la materia, y establece su famosa definición “clásica” de probabilidad.... Es en la primera mitad del siglo XX, cuando dentro de una marea de formalización lógica del fundamento de la matemática, Kolmogorov define la axiomática que permite establecer la probabilidad en términos puramente matemáticos libres de toda *contaminación* física o humana...

A partir de esta formalización, y dentro del mundo estrictamente matemático, se puede definir un algo llamado *dado* con el mismo grado de abstracción que, por ejemplo, elipse ó logaritmo ó derivada, mediante un espacio muestral de seis sucesos elementales a cada uno de los cuales se le asigna la probabilidad $\frac{1}{6}$. Y mediante esta definición el *dado* puede entrar con todo rigor dentro del mundo matemático. Naturalmente de la misma manera se puede definir una moneda. (Yarza, 2009)

con la opinión de que en igualdad de otras circunstancias el individuo trata de elegir aquella alternativa que supone una mayor esperanza. Y si preguntamos cual es la razón de tal elección la contestación más común es que “a la larga” es la más rentable, y de una manera algo más precisa que ese beneficio es el que obtendremos por termino medio.

Volvamos nuevamente al mundo estrictamente matemático que nos puede explicar que quiere decir ello: Supongamos que repetimos 1000 veces el sorteo entre cero y 30 y que llamamos “y” a una nueva variable aleatoria que es la suma de los beneficios obtenidos en esas mil experiencias y “x” a otra variable aleatoria que es el tanto por uno de veces que hemos obtenido cara, es decir que $y = x * 30 * 1000$. Pues bien, matemáticamente se demuestra, es decir de una forma apodíctica, que “y” tiene una distribución normal, y que la probabilidad de que tome un valor superior a 13536 es del 99.9%; es decir, solo, del orden de una entre mil veces el beneficio total será menor de esa cantidad; o lo que es lo mismo el beneficio medio de los mil sorteos será mayor de 13.5 € en el 99.9% de los casos. O bien reduciendo los márgenes de confianza: en el 90% de los casos ese beneficio medio estará entre 14.6 y 15.4 €. ⁶

Y sin entrar más en el detalle matemático, esto implica que el valor medio del beneficio, cuando el experimento se repite muchas veces (“a la larga”) estará muy próximo a la esperanza matemática.

Pero esta conclusión ya no se obtiene al nivel epistemológico de la antropología sino del de la matemática y en consecuencia su validez es la propia del lenguaje matemático, es decir, la que se califica de apodíctica. Y, en este caso concreto, como el ajuste entre ambas epistemologías es casi perfecto, a efectos prácticos, esta conclusión, cuando se revierte al mundo antropológico, es también prácticamente apodíctica. Y en mi opinión esta conclusión es muy importante en contraste con otras muchas en que las que están implicadas probabilidades, entendidas de otra manera o bien de un modo vago, y en donde las consecuencias están muy lejos de ser apodícticas.

Si el único factor que contará para decidir la opción en el ejemplo que se está considerando de aceptar un regalo de 10 € u otro de 30 si al lanzar una moneda al aire sale cara, fuera el de mayor esperanza matemática, es claro que la alternativa que se elegiría sería la opción en incertidumbre pues tiene una esperanza de 15 € frente a la correspondiente a la certeza de solo 10. Pero es claro que esto no es así en muchos casos pues interviene otro factor, muy ligado a la personalidad concreta de quien decide, que es su actitud ante el riesgo.

5.- Prima de riesgo

Dentro de un momento vamos a volver sobre este ejemplo, pero vamos a pasar a otro que supone un simple cambio de escala (y empezamos a rozar el tema de la importancia o envergadura de aquello sobre lo que se decide) que nos va a permitir ver con más detalle las consideraciones que están detrás de una decisión de este tipo:

Supongamos que a un joven estudiante su familia le ofrece regalarle un coche con unas

⁶ Efectivamente: el tanto por uno, x, de aciertos obtenidos tiene una distribución normal con media $m = 0.5$ y desviación típica, $s = 0.5 / \sqrt{1000} = 0.0158$. Para esta variable aleatoria, x, con distribución normal se verifica: $p(x > m - 3.09 * s) = 0.999$; por consiguiente, $p(x > 0.4512) = 0.999$; y dado que el beneficio total que se obtiene “y”, está relacionado con “x” mediante: $y = x * 30 * 1000$; entonces $p(y > 0.4512 * 30 * 1000) = 0.999$; $p(y > 13536) = 0.999$. Es decir, la probabilidad de ganar más de 13500 € es superior al 99.9%.

De la misma manera $p(m - 1.645 * s < x < m + 1.645 * s) = 0.9$: lo que implica $p(14.6 < y < 15.4) = 0.9$

prestaciones mínimas que cuesta 10000 € y le resuelve sus problemas de movilidad. (Se buscan cifras redondas por claridad en la exposición aunque no sean estrictamente realistas). Pero a nuestro joven el coche que realmente le gustaría es uno que cuesta 30000 €. Entonces su familia le da a elegir entre el primero o el segundo, pero este último jugado a cara o cruz.

Si el joven en estas circunstancias fuera indiferente al riesgo elegiría, claramente la segunda opción pues su esperanza matemática de 15000 € es muy superior a la primera de solo 10000 €. Sin embargo, es muy probable que el joven reflexione de la siguiente guisa: con el pequeño utilitario resuelvo perfectamente mi problema y no me compensa el riesgo (y en este momento la palabra no conlleva ninguna precisión técnica) de perderlo todo por intentar cumplir mi gusto de forma más completa, y se decantaría por la primera opción.

Es decir, estaría poniendo de manifiesto su aversión al riesgo. Pero si tensamos la cuerda para medir de una manera más precisa (ahora más técnica) su aversión al riesgo, rebajamos la cantidad que le entregamos seguro a 7000 €. Aun puede hacer el razonamiento: quizás no me resulte demasiado difícil conseguir los 3000 € restantes y aun me quedo con la cantidad fija. Pero bajamos nuevamente y ahora solo le ofrecemos 6000 €. El razonamiento podría ser ahora: pues me arriesgo a conseguir lo que quiero. Si lo pierdo y en consecuencia también los 6000 € ya aparecerá otra ocasión.

Así se puede ajustar la postura de indiferencia que supongamos que se establece en 6500 €. Es decir, le da lo mismo los 6500 € fijos que los 30000 a una probabilidad del 50%. A esta cantidad la denominaremos equivalente de certeza y a la diferencia con la esperanza matemática de la situación de incertidumbre a la que es equivalente, es decir, con 15000 € que son 8500 € la denominaremos prima de riesgo. La prima de riesgo relativa sería la absoluta dividida por la esperanza matemática. En este caso: $8500 / 15000 = 57\%$ ⁷

Es decir, ello implica que por término medio (ahora en el sentido estadístico de los grandes números) se dejan de ganar 8500 € por cada operación de este tipo que se realiza. O dicho en positivo, si se adopta la posición de riesgo se gana por término medio una prima de riesgo adicional de 8500 € sobre los 6500 de la opción segura

Con lo expuesto hasta aquí se puede expresar el punto de indiferencia fijado, diciendo que las dos opciones que le presentan le suponen un mismo grado de utilidad, utilizando esta última palabra en su sentido común (que le produce el mismo grado de provecho) sin ninguna precisión técnica.

Hasta aquí tan solo se ha hecho la descripción de una situación y un posible comportamiento humano frente a ella, bajo el foco de las probabilidades e introduciendo algunas definiciones. Pero el núcleo de la narración se refiere a las peculiaridades del individuo y de la situación. No hay ninguna razón matemática para que su prima de riesgo relativa esté en el 57%, y es perfectamente concebible que otro estudiante, por ejemplo más osado, la situara en el 30%. Es decir, podrían ser disciplinas antropológicas como la psicología o la sociología las que podrían indagar en explicaciones de este tipo de comportamientos. En algunas ocasiones se confunde el ropaje numérico en que se expresan

⁷ En otras circunstancias la prima de riesgo se entiende de una manera parecida pero no igual. Un ejemplo más realista y actual puede servir para explicar la diferencia: Un país A emite deuda soberana a un año a un 2%. Es decir, compro hoy por aproximadamente 98 € un derecho a cobrar dentro de un año 100 €. Otro país B emite la misma deuda, pero solo logra colocar el derecho a recibir 100 € al cabo de un año por 94 € hoy. Y un inversor en un mercado totalmente libre y transparente se muestra indiferente ante ambas opciones. La razón de comprar más barato al país B que al A se debe a una menor confianza en que B cumpla su compromiso. A la diferencia de precios: $98 - 94 = 4\%$ se la llama prima de riesgo relativa.

estos temas con una deducción matemática. Esta tan solo se puede producir posteriormente a partir de estos datos.⁸

Volviendo al ejemplo inicial de elegir entre aceptar un regalo de 10 € u otro de 30 si al lanzar una moneda al aire sale cara y aplicando el mismo esquema de análisis es muy probable que la mayoría de la gente, si no está en una situación de fuerte pobreza, eligiera la opción en incertidumbre que supone que asumiría una prima de riesgo relativa por debajo del 33%. Es más, mucha gente probablemente se acercaría a una prima de riesgo próxima a cero (es decir, indiferencia ante el riesgo) mostrando indiferencia entre 15 € seguros y 30 a cara o cruz. Es decir se ve claramente que la actitud frente al riesgo es muy sensible al tercer factor básico que hemos planteado: la envergadura o importancia que concedemos al objeto de la decisión. Pero este tema quedará más claro volviendo al tema del regalo del coche cambiando las condiciones.

6.- Suma de pequeños riesgos

Supongamos que la elección es ahora entre los 10000 € o un sorteo que se repite 1000 veces en cada ocasión de 30 € a cara o cruz. También la esperanza matemática de esta segunda opción es de 15000 €. Pero ahora la incertidumbre es muchísimo menor: según hemos expuesto anteriormente, por ejemplo, el obtener un beneficio total de entre 14600 y 15400 € es del 90%.

Una persona con una mínima intuición para entender las situaciones de incertidumbre se percatará perfectamente que la elección de la opción en incertidumbre es mucho más favorable que la correspondiente a la certeza, aunque no sea capaz de cuantificar la ventaja.⁹ Si nuestro estudiante cursa una carrera de matemáticas probablemente la cuantifique con facilidad.

¿Cómo se expresa este cambio matemáticamente?: En relación con una variable aleatoria ya hemos definido y utilizado el parámetro básico de la esperanza o media. Hay un segundo parámetro que es la desviación típica (también de muy fácil cálculo) que mide como de dispersos están los valores posibles, ponderados por su probabilidad, a la media. En el primer caso: único sorteo a cara o cruz de 30000 € esta desviación típica es de 15000 € y en el segundo caso: 1000 repeticiones del sorteo a cara o cruz de 30 € es de menos de 500 € (es decir, unas 30 veces menos).

Generalicemos a partir de lo que sugieren estos ejemplos hacia el mundo de la antropología: la envergadura o importancia que le concedemos a una decisión en incertidumbre es función básicamente del número de situaciones de similar envergadura que

⁸ Y efectivamente, alrededor de la actitud del individuo ante el riesgo y la utilidad (definida de forma más precisa que la aquí utilizada) hay una amplia literatura y unos profundos desarrollos matemáticos. Pero en este trabajo solo se van a utilizar los conceptos más importantes a un nivel elemental. Se puede consultar, por ejemplo: (Arrow, 1971), (Anand, 1995)

⁹ Hay personas que en una situación de incertidumbre tienen una mejor percepción de las débiles señales del entorno, que elaboran mejor y hacen presentes las experiencias y conocimientos que puedan tener una mayor relevancia y que tienen una intuición más certera de la comprensión de la incertidumbre en que se hallan, aunque todo ello se produzca a un nivel en gran medida inconsciente, que les lleva a establecer unas probabilidades (aunque a este nivel no impliquen una cuantificación numérica) más “fiabiles”. De estas personas se puede decir que son perspicaces frente a la probabilidad. Es decir, “tienen una penetración de ingenio o de entendimiento” [DRAE] frente a la probabilidad.

En otro lugar he propuesto una aproximación a la medida de esta perspicacia (Yarza, 2013)

se presentan en un periodo largo de la vida y de la valoración que se hace de aquello que está en juego. Ambas cosas son difíciles de fijar pero, por ejemplo, se podría tratar de encontrar una aproximación entre el valor que le concedemos a algo y el tiempo de trabajo que nos costaría obtenerlo. Por ejemplo si los ingresos anuales de un individuo son 60000 €, la apuesta sobre los 30 € se haría, aproximadamente, sobre una hora de su trabajo y la apuesta del coche de 30000 por medio año de trabajo. Si el salario anual fuera de 20000, los correspondientes valores serían de 3 horas y año y medio respectivamente.

Cabe suponer, de una manera general, que el número de situaciones de incertidumbre se incrementa al reducirse su importancia y, también de una manera general, que las primas de riesgo relativas que se admiten disminuyen al disminuir la importancia de la situación. Aquel individuo que admita primas de riesgo relativas altas en situaciones de poca envergadura obtendrá menos “beneficio” en la vida que aquel que no lo haga. Quizás el indagar en la primas de riesgo relativas que un individuo admite en decisiones asociadas al trabajo propio de una hora, un día, un mes y un año de trabajo, que son proporcionales aproximadamente a 1, 10, 200 y 2000, sugiera una curva que refleje la actitud psicológica de tal persona ante el riesgo.

Naturalmente todas estas no son más que hipótesis que quizás sería bueno contrastar desde la investigación de las ciencias sociales.

7.- El comercio del riesgo

Vamos a cambiar nuevamente la escala de nuestro ejemplo del coche, ahora hacia volúmenes implicados más altos que creo que nos permitirá acercarnos al tipo de conducta que siguen ciertos agentes: Supongamos que en la universidad de nuestro estudiante haya 100 compañeros que reciban la misma oferta de un regalo de 10000 € u otro de 30000 si al lanzar una moneda al aire sale cara y que todos ellos se inclinan por la opción segura. Puede aparecer una compañía de seguros que se ofrezca a comprarle la opción en riesgo por el valor seguro incrementado en un 10%. Es decir, por 11000 €. Es muy probable que los estudiantes acepten esta oferta que mejora de forma segura el ingreso, también seguro, que estaban dispuestos a aceptar. Supongamos que todos los estudiantes aceptan esta oferta.

¿Qué tipo de negocio está haciendo la compañía de seguros? ¡Uno muy rentable! En efecto, el desembolso que hace es de 1.1 millones de euros pero tiene una probabilidad de un 90% (y estas cifras responden a un desarrollo matemático con la extrema fiabilidad que ello supone) de obtener como resultado entre 1.25 y 1.75 millones de euros. Es decir, con un beneficio esperado sobre lo gastado del 36% y un 95% de probabilidad de que no sea inferior al 14%.¹⁰

¿No es este el tipo de negocio que hacen no solo las compañías de seguros sino otras muchas que basándose en los volúmenes que pueden manejar compran “baratas” las primas de riesgo que otros agentes e menor capacidad no están dispuestos a asumir?

¹⁰ Estas cifras se obtienen matemáticamente empleando el mismo tipo de deducciones que en una nota anterior

8.- Propensión al riesgo

Hasta ahora hemos considerado exclusivamente la aversión al riesgo, pero también hay personas o situaciones en las que se adopta una postura de propensión al riesgo. La más clara es la de la lotería (por ejemplo, la de Navidad), en donde lo que se lleva el gestor puede ser del orden del 30% de lo que vende. Para simplificar la situación supongamos que la lotería dispone de 100000 números cada uno de los cuales se vende por 10 € y hay un solo premio de 700000 €. Con estos datos como en casos anteriores es inmediato el paso al mundo matemático que modela con extrema precisión el real.

Si compramos un número nos encontramos con una variable aleatoria que puede tomar el valor -10 (que no nos toque el premio) con una probabilidad de $(1 - 1:100000)$ o el valor de $700000 - 10$ (que nos toque el premio) con una probabilidad de $(1:100000)$; la esperanza matemática de esta variable es de -3 €; es decir, “a la larga” perderemos 3€ por cada número que juguemos; y la prima de riesgo relativa es de -30%.

Así como en el caso de la aversión al riesgo, con una prima de riesgo positiva, esta representa la pérdida que tendríamos por quedarnos con la opción segura, en el caso de la propensión al riesgo con una prima negativa, está representa lo que ganaríamos si nos quedáramos con la opción segura: es decir no jugar y guardar nuestros 10 € en el bolsillo.

Resulta sorprendente, a partir de estas conclusiones que son estrictamente ciertas, y pasando desde ellas al mundo de la antropología, como hay tanta gente que juega a la lotería. Desde este campo se suelen dar dos tipos de explicaciones: la primera hace referencia a que se trata de un acto social que suministra un cierto tipo de satisfacción más allá de cualquier resultado económico que se obtenga, y en este sentido los temas de la gestión de la incertidumbre se mantienen en un segundo plano. Otro segundo factor es que cuando las probabilidades que se manejan son muy pequeñas se hace más problemático considerar vitalmente los razonamientos del tipo “a la larga”, y por el contrario considerar que el beneficio emocional que proporciona la posibilidad de obtener un beneficio muy alto compensa el pequeño gasto que hay que realizar, no teniendo en cuenta o despreciando, la pequeña prima de riesgo negativa que supone la opción por la incertidumbre.

Posiblemente este mismo tipo de comportamiento se encuentre en decisiones relativas a un daño muy grande pero con una probabilidad muy pequeña de suceder, como podría ser un accidente nuclear grave. Sería posible que se tomaran decisiones que implican una propensión al riesgo. Aunque este tema es de una gran complejidad (y se ha tratado con profundidad desde diversos enfoques) y solo se apunta que el tratamiento formal de la actitud ante el riesgo podría contribuir a su análisis (cosa que también se ha hecho).

La propensión al riesgo tampoco es excesivamente extraña en acciones políticas, financieras, empresariales, personales,... cuando después del mejor análisis que se puede hacer de los datos disponibles se llega a la conclusión de que el resultado de la acción supone una prima de riesgo negativa, pero debido a una desviación típica suficiente la probabilidad de éxito no es baja aunque inferior al 50%.

9.- Los juegos de azar

Volviendo al mundo del azar controlado, en donde, como se ha repetido varias veces, las conclusiones tienen la verdad propia de la matemática. Los puros juegos de azar pasivos organizados por un gestor siempre implican una prima de riesgo negativa, que vista desde el ángulo opuesto es el beneficio del gestor. El ejemplo más clásico es el de la ruleta de un

casino. Estos juegos, especialmente cuando tienen un resultado inmediato, como en el caso de la ruleta, pueden conquistar totalmente la voluntad del jugador y con frecuencia se ha tratado de prohibirlos o al menos regularlos. En la literatura aparecen reflejados en multitud de ocasiones. Por ejemplo, Dostoyevski en *El Jugador*, describe vivamente estas situaciones¹¹.

Otras veces las situaciones implican una indiferencia ante el riesgo y aquello que se pone en juego mediante el azar controlado puede ir desde lo más trivial, como el sorteo de campo en un partido de fútbol o lo de mayor importancia. Por ejemplo, en el *Mahabharata*, en donde los juegos de azar ocupan un lugar central se llega a jugar un reino y la propia esposa¹².

En este tipo de uso del azar, especialmente cuando la persona se involucra profundamente o lo que está en juego es de gran importancia, la incertidumbre crea una tensión agonal que puede disipar la ligereza del juego entendido en su aspecto primario¹³.

En los ejemplos considerados el jugador no despliega ninguna habilidad, simplemente se encuentra pasivo ante una resolución del azar, si bien esta pasividad se refiere a no realizar ninguna actividad que incida de manera efectiva en el resultado del juego, no a su despliegue emocional interno que puede ser muy intenso.

Otra cosa son los juegos en los que además del azar interviene la habilidad y el conocimiento del jugador, como pueden ser las quinielas o el bridge que se pueden encarar presumiendo una esperanza positiva.

El mundo de los juegos tiene un amplio tratamiento dentro de la antropología y la matemática, aquí solo se pretende situarlos dentro de las consideraciones sobre la actitud ante el riesgo que se están haciendo.

10.- La incertidumbre más allá del azar controlado

Todas las consideraciones previas sobre la actitud ante el riesgo se han apoyado básicamente en que las estimaciones de las probabilidades implicadas se puedan asociar de una manera inmediata con las probabilidades asociadas al azar controlado y estas con las

¹¹ [Refiriéndose al protagonista hospedado en un balneario]

A las once, en las mesas de juego quedaban los verdaderos puntos, los desesperados, para los que, en las aguas...sólo existe la ruleta, que van allí por ella sólo, que apenas si se fijan en lo que a su alrededor pasa, y por nada se interesan en toda la "saison", no haciendo otra cosa que jugar desde por la mañana hasta por la noche, y estando dispuestos a jugar toda la noche hasta el alba, si eso fuera posible. Y siempre se van de allí pesarosos cuando a las doce tapan la ruleta.

¹² Esta situación la resume así Gavin Flood:

Duryodhana visita Indraprasta, pero, estando allí, cae accidentalmente en un lago, lo cual provoca las risas de Yudhishthira. Duryodhana no aguanta este insulto y reta a Yudhishthira a jugar una partida de dados en Hastinapur con todo el reino como premio. Yudhishthira, apasionado del juego, pierde todo ante Duryodhana incluyendo a su esposa, Draupadi. Ésta es humillada en público por los kauravas que intentan quitarle la ropa con violencia, pero, milagrosamente, la ropa no se desprende por el poder de la gracia de Krsna. Juegan una partida más en la que el perdedor tendrá que exiliarse al bosque durante doce años, y pasar un año adicional de modo incógnito. Una vez más pierde Yudhishthira y comienza así el destierro de trece años con Draupadi. (Flood, 1996)

¹³ Huizinga en su obra *Homo Ludens* se refiere a ello en los siguientes términos:

[El juego es la] actividad que transcurre dentro de sí misma y se practica en razón de la satisfacción que produce su misma práctica. Así es, por lo menos, como se nos presenta el juego en primera instancia: como un *intermezzo* en la vida cotidiana, como ocupación en tiempo de recreo y para recreo...

Entre las características generales del juego designamos nosotros la tensión y la incertidumbre. Constantemente se plantea la pregunta ¿saldrá o no saldrá? ... en el juego antitético de tipo agonal este elemento de tensión, de incertidumbre por el resultado, alcanza su grado máximo. Nos apasiona tanto el salir gananciosos que ello amenaza con disipar la ligereza del juego. (Huizinga, 1954)

probabilidades matemáticas, con lo que las consecuencias extraídas tenían prácticamente la fuerza propia del lenguaje matemático.

Si la correspondencia entre la realidad antropológica y el modelo matemático se exigiera siempre a ese nivel el ámbito que se podría contemplar sería muy reducido. La inmensa mayoría de las decisiones en riesgo se toman en unas condiciones de incertidumbre que no se pueden asociar de una manera inmediata a un azar controlado. Es en este ámbito en donde creo que el modelo matemático puede ser más fértil aunque al trasladarlo al mundo antropológico se resienta de un acoplamiento mucho más dificultoso e impreciso.

El tema clave está en como asociar una certidumbre humana, que generalmente se trata de medir mediante lo que se ha llamado una probabilidad subjetiva (en mi opinión de una manera muy inadecuada) con una probabilidad matemática.¹⁴ Este estudio queda pospuesto a un trabajo posterior.

Tan solo una nota que establece el nexo entre este trabajo y el que presumo posterior: la fiabilidad de la estimación de la certidumbre que se asocia a una probabilidad matemática es directamente consecuencia de la fiabilidad con que dicha estimación se pueda asociar a otra de azar controlado como la considerada en el presente trabajo.

Nota bibliográfica

- Anand, P., 1995, *Foundations of rational choice under risk*, Oxford University Press.
- Arrow, K.J., 1971, "The theory of risk aversion," in Jahnssonin, *Essays in the Theory of Risk Bearing*, Chicago Markham Publ. Co.
- Flood, G., 1996, *An introduction to Hinduism*, Cambridge University Press. Traducción: Hagerty, M., 2008, *El Hinduismo*, Madrid, Akal.
- Hacking, I., 1975, *The emergence of probability*, Cambridge University Press. Traducción: Alvarez, J.A. 2005, *El surgimiento de la probabilidad*, Barcelona, Gedisa.
- Hansson, S. O., 2014, "Risk", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<https://plato.stanford.edu>>.
- Hansson, S. O., 2000, *Seven Myths on Risk*, Swedish Ministry of Enviroment, Stockholm
- Huber, F., 2016, *Formal Representations of Belief*, en *Stanford Enciclopedia of Philosophy*. <<http://plato.stanford.edu>>.
- Huber, F., 2009, *Belief and Degrees of Belief*. En Huber, F., Schmidt-Petri, C., Editors, *Degrees of Belief*. Springer
- Huizinga, J., 1938, *Homo Ludens*. Traducción: Imaz, I., 2000, Madrid, Alianza
- Jeffrey, R., 2007, *Subjective Probability*, Cambridge University Press.
- Kolmogorov, A. N., 1933, *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitrechnung, Ergebnisse Der Mathematik*. Traducción: Morrison, N., 1956, *Foundations of the theory of probability*, New York, Chelsea.

¹⁴ Entre otras considero relevantes para este estudio la obra de Kolmogorov que establece las bases de la actual matemática de la probabilidad, la de Hacking que analiza el desarrollo histórica de las ideas de probabilidad, la de Jeffrey que trata sobre las probabilidades subjetivas y la de Huber que trata sobre la ignorancia, la creencia, la certeza y la probabilidad.

Rasmussen, N., et al., Reactor safety study, WASH 1400, Washington DC: US NRC

Yarza, M., 2009, Construcción y conceptualización del azar, *Actas del VI Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Valencia 2009.

Yarza, M., 2013, *Azar, probabilidad e incertidumbre. Una investigación filosófica sobre la tensión entre la matemática y su aplicación, apoyada en varios enfoques epistémicos*. <https://www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1057800>.

Yarza, M., 2014a, La peculiaridad de la probabilidad. En Villar, A. y Sánchez, A. editores: *Una ciencia humana*, Comillas, Madrid.

Yarza, M., 2014b La matemática y la incertidumbre humana. Actas del Primer Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía, Valencia, septiembre 2014

Yarza, M., 2015 La conducta humana y la matemática, *Actas del VIII Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Barcelona, Julio 2015

Yarza, M., 2016, Incertidumbre humana y probabilidad matemática en la sociedad de riesgo. *Segundo Congreso Argentino de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, Bariloche

El carácter fronterizo de la actividad científico-tecnológica

Sergio URUEÑA LÓPEZ

ECYT - Universidad de Salamanca

Introducción

La ciencia y la tecnología son actividades que se desarrollan en el seno mismo de nuestras sociedades. La relación entre ciencia, tecnología y sociedad es una relación de carácter bidireccional: del mismo modo que el desarrollo científico-tecnológico influye en la estructura y modo en que se desarrollan nuestras sociedades en general y en nuestra vida en particular, la sociedad dirige y marca los ritmos de la investigación, ya sea apoyando determinadas líneas de investigación o contribuyendo a la perpetuación y/o implementación de unas tecnologías en detrimento de otras.

Como toda realidad social, la ciencia se realiza dentro de un marco cultural concreto conformado por otra multitud de actividades, corpus teóricos y valores que, como los que la definen a ella, se encuentran sujetos al cambio histórico (Laudan, 1984). El perfil de la ciencia de la que hablamos hoy no encuentra entre los rasgos definitorios que la componen los mismos que la caracterizaban hace tan solo unos siglos. De hecho, diversos autores han tratado de conceptualizar estos cambios haciendo referencia a que nos encontramos dentro de un periodo donde prima la *ciencia reguladora*, la *ciencia post-normal*, la *transciencia*, etc (López y Luján, 2002). Así, por ejemplo, la “ciencia reguladora” de Jassanoff (1995) viene a hacer referencia a la nueva casuística donde el conocimiento científico es generado no ya al modo de la ciencia académica que tenía como objetivo llegar a la verdad, sino más bien el

servir de base en la orientación práctica y formulación de las políticas (o de la actividad pública en su conjunto, cabría añadir). Por otro lado, el concepto de “ciencia post-normal” de Funtowicz y Ravertz (1990; 1992; 1995) hace referencia a la nueva metodología que la ciencia lleva a cabo a la hora de resolver problemas en contextos donde se juega con factores de difícil control o contextos inciertos, donde los riesgos de decisión son altos y existen un alto índice de valores en disputa (Funtowicz y Ravertz, 1995, 155-156). Por último, el concepto de transciencia de (Weinberg, 1972: 1-2) hace referencia a aquellas situaciones en las que la ciencia y la tecnología tratan de abordar problemas de corte social, pero para los que aún no se poseen las herramientas y conocimientos suficientes para una resolución lo suficientemente efectiva y por tanto las respuestas ofrecidas vienen marcadas por un fuerte carácter de ambigüedad (en tanto *transcinden* a la actividad científica del momento). Este hecho, tal y como sugiere Weingart (1999), hace emerger diversas paradojas, como la existente a la hora de explicar la creciente y consistente confianza en la experticia tecnocientífica pese a su aparente ineffectividad a la hora de resolver problemas importantes.

Todas estas formas novedosas de denominar la ciencia vienen a recalcar dos ideas principales que, aunque obvias, no han resultado siempre reconocidas a lo largo de la historia de la Filosofía de la Ciencia. La primera hace referencia al reconocimiento de que la actividad científica (y cabría incluir también la tecnológica) se encuentra –en realidad siempre se ha encontrado– abierta a un tejido mucho más amplio del que en un principio pudo pensarse; un tejido en la que esta se halla inmersa junto con otra multiplicidad de actividades y disciplinas con las que hace frontera, interactúa e incluso gracias a las cuales llega a modular su propia identidad. La segunda idea principal tiene que ver con el hecho de que la ciencia actual se encuentra más orientada hacia el contexto del que surge y sobre el que ejerce su actividad de lo que probablemente lo estaba la ciencia del pasado. La emergencia de la era de la información y del conocimiento (Castells, 1997) en conjunción con la sociedad del riesgo (Beck, 1992; Giddens, 1990) y la racionalidad económica actual han ayudado a que el conocimiento experto (en especial el científico-tecnológico) se posicione dentro del imaginario colectivo como una herramienta de gran calibre de la que podemos hacer uso a la hora de tratar de solucionar los problemas más inmediatos que aquejan nuestras sociedades. En definitiva, lo que vienen a reflejar estas concepciones es el *giro pragmático-político* que dio la actividad científica a mediados del siglo XX orientándose más a la solución de problemas que al conocimiento del mundo (actividad más propia de la *ciencia académica o ciencia normal*). Un giro que a pesar de haberse realizado hace apenas un siglo, encuentra sus raíces ideológicas hacia al menos el siglo XVI (Brown, 2009: 52-55).

El objetivo del presente trabajo, es precisamente examinar el carácter fronterizo que posee la investigación científico-tecnológica en la actualidad en su afán de aplicabilidad político-social. Desde aquellas que hacen referencia a los límites éticos, hasta las concernientes a cuestiones epistemológicas o políticas de la misma. La finalidad no es otra que ofrecer una caracterización de la actividad científica más realista y alejada de científicismos ingenuos o sus contrarios. Para ello, en un primer lugar se realizará una dilucidación del concepto de “frontera”. Posteriormente, basándonos en ella, se explorarán los límites que actualmente presenta o debiera presentar la actividad científico-tecnológica. La ciencia es una actividad nuclear dentro de nuestras sociedades; ofrecer desde un punto de vista filosófico una reflexión sobre la misma puede ayudar tanto a una mejor comprensión de su naturaleza como a que se lleve a cabo una gestión de su praxis más razonable.

El concepto de frontera: descriptividad y normatividad en el límite

Podríamos definir una frontera como aquella entidad que delimita un objeto o sujeto, diferenciándole de otro(s) a la vez que otorgándole una identidad propia. La frontera, además de elemento constituyente de cualquier entidad, es a su vez un componente clave de transfiguración y de transgresión: es en la frontera donde los espacios que definen diferentes sujetos u objetos convergen, permitiendo el diálogo deliberativo o la pugna destructiva. Las fronteras -que pueden ser tanto realidades materiales como abstractas- pueden ser objeto de análisis, reflexión, conocimiento, crítica, modulación, etc. Pueden ser descritos, a la vez que pueden ofrecerse pautas para una futura reconfiguración.

Desde la dimensión descriptiva, podemos atender a los límites haciendo referencia tanto a lo que la cosa es como a aquello que en su ser-con-otros-seres le diferencia de ellos (*ontológicamente*). Podríamos describir el límite de los objetos físicos, contraponiéndolo al vacío; o atender a los márgenes geopolíticos marcados por los diferentes países o continentes que conforman nuestro planeta; así como referirnos a las diferentes fronteras que delimitan las disciplinas que se hallan en el mapa de nuestro conocimiento, etc. Desde el punto de vista descriptivo, el límite nos señala la existencia de un ámbito propio, autónomo, a la vez que nos invita a pensar su dependencia con respecto a lo-otro-que-limita. La frontera constriñe demarcando el ámbito de aplicabilidad dentro del que nos estamos moviendo y señalando los elementos constitutivos de aquello de lo que es frontera: nos indica lo que está dentro y lo que está fuera. Describir los límites de la ciencia y de la tecnología implicaría por tanto dirimir aquellos elementos constitutivos que le caracterizan o que le son más propios, a la vez que identificar aquello que diferencia a estas actividades con respecto a otras formas de conocimiento o acciones del ser humano. Dicho de otro modo, preguntarse por las fronteras de la ciencia y la tecnología desde el punto de vista descriptivo lleva implícito consigo una clara pretensión de buscar su naturaleza misma. De ahí que la búsqueda de un criterio de demarcación que delimite aquello que llamamos conocimiento científico de lo que no lo es haya sido (y siga siendo) una de las tareas centrales y uno de los problemas fundamentales dentro del ámbito de la Filosofía de la Ciencia (y no únicamente por su carácter teórico, sino también por su carácter práctico ante la necesidad de combatir las *pseudociencias*).

Desde el punto de vista normativo, pueden diseñarse pautas para la mejor gestión, disfrute o razonabilidad de las fronteras o límites de las cosas. En el caso del ser humano, diversas son las modas que han marcado las pautas de corporeidad humana que debían considerarse como bellas; en el caso de los límites geopolíticos de las naciones, guerras y tratados políticos han ido configurando a lo largo de la historia, etc. El cambio como cualidad potencial de las fronteras se erige como condición de posibilidad para las pretensiones descriptivas de (re)configuración del límite. El ser humano, provisto de *razón utópica*, busca siempre bajo esta instaurar aquellos modelos normativos que comprende como racionales con respecto a la consecución de determinados fines. Configurar los límites de la actividad científico-tecnológica desde el punto de vista prescriptivo implica por tanto hallar en ella elementos susceptibles de mejora y apuntar el modo en que estos podrían perfeccionarse o corregirse, teniendo en cuenta siempre el carácter de ideal regulativo que poseen las propuestas normativas.

A continuación, pasaremos al tratar algunas de las fronteras más significativas que presenta la actividad científico-tecnológica desde los dos planos anteriormente señalados: descriptivamente (aquellos que de facto tiene) y normativamente (aquellos que cabría tuviera, y que resultan deseables para un desarrollo de la misma en sociedad más razonable).

Las fronteras de la investigación científico-tecnológica

Las dimensiones bajo las que cabría aplicar el concepto de límite a la investigación científico-tecnológica y su aplicación son múltiples y muy variadas. Aquí nos centraremos no obstante en aquellas que han despertado un mayor interés en el campo de los estudios de la ciencia y la tecnología y, en especial, dentro de la filosofía, la sociología y la historia de la ciencia. Estas dimensiones son fundamentalmente la que he denominado “onto-disciplinar”, la epistémica (ligada a la frontera metodológica), la política y la ética.

El conocimiento científico-tecnológico y el problema de la verdad

Dentro del mapa del conocimiento y de los saberes humanos, la ciencia ocupa en la actualidad un papel destacado. Los eurobarómetros y encuestas nacionales señalan que la ciencia y la tecnología son campos en el que los ciudadanos se interesan, confían y dotan de gran autoridad a la hora de guiar sus prácticas vitales, especialmente en lo que se refiere a temas relacionados con el medioambiente -en el caso del interés- y la salud -en el caso de la autoridad y la confianza- (Muñoz, 2011).

Si bien la efectividad del conocimiento científico a la hora de predecir y/o de transformar la realidad (en el caso del conocimiento tecnológico) han generado una gran confianza en el mismo, siendo un recurso especialmente valioso en la toma de decisiones políticas, la dimensión pragmática no es la única que confiere al conocimiento científico un estatus especial en comparación con el resto de *epistemes* existentes. Es también su capacidad para explicar los fenómenos la que le otorga un gran valor cultural importante. La ciencia no nos aporta únicamente una serie de teorías que nos son útiles a la hora de transformar la realidad, sino que estas también nos aportan conocimiento sobre la misma.

Pero, ¿hasta dónde puede llegar la actividad científica a la hora de proporcionarnos conocimiento sobre el mundo? Dentro de la Filosofía de la Ciencia se han dado una gran variedad de respuestas y, aunque no cabe aquí tratar todas ellas, si cabe al menos realizar una aproximación a las corrientes generales que han tratado este problema. En general, podríamos encuadrar todas las posiciones existentes sobre la temática en un espectro gradual de posiciones filosóficas que oscilan desde el extremo del positivismo clásico, al constructivismo extremo de corte ficcionalista que conduciría a cierto relativismo epistémico. Mientras que el primero afirmaría que la ciencia nos proporciona la Verdad (esto es, tiene acceso a la ontología) del mundo, el constructivismo ficcionalista vienen a recalcar la idea de que la ciencia es un constructo social como cualquier otro sin valor epistémico alguno: únicamente es una ficción más entre otras y, por ello, no resulta adecuado concederle un estatus superior. Entre estas dos posiciones, que ejemplifican al *realismo ingenuo* y al *anti-realismo relativista* respectivamente, como cabría imaginarse, caben posiciones intermedias que resultan mucho más razonables.

En tanto no poseemos un método o criterio meta-científico que nos permita afirmar que las teorías científicas son verdaderas, no parece muy prudente desde el punto de vista filosófico hablar de que la ciencia nos proporciona la Verdad -en mayúsculas- del mundo. Pero un conocimiento profundo de las metodologías usadas dentro de la ciencia, así como de los procesos de validación que guían al conocimiento científico, tampoco nos permitiría afirmar que este es “una opinión más entre muchas” o, como hizo Feyerabend (1993, 14) defendiendo su anarquismo epistemológico, que dentro de ella “todo vale”. Las *limitaciones cognoscitivas*

del ser humano, así como las *técnicas* en cada etapa histórica, limitan la actividad científica a la hora de generar teorías científicas. Pero ello no significa, por otro lado, que esta limitación tenga que tener por necesidad graves consecuencias epistémicas para las mismas: los mecanismos y resortes que mueven la actividad científica justifican epistémicamente a la ciencia, aunque no puedan hacerlo en base a que esta garantice la Verdad de los enunciados que porta.

Y es que muchas de las disputas existentes dentro del debate del realismo contra el antirrealismo son en realidad una disputa entre dos modos de entender el concepto de verdad. Los antirrealistas aciertan a la hora de decir que la ciencia no nos aporta la Verdad o que las posturas realistas no tienen criterios suficientes para afirmar con garantías suficientes que el conocimiento científico es genuinamente Verdadero; no obstante, muchos realistas muestran su descontento ante estas críticas haciendo referencia a que ellos no hablan tanto de Verdad en un sentido absoluto, sino de *verdad parcial* (Popper, 1962; Marquis, 1990; Bunge, 2000), *verosimilitud* o *verosimilitud esperada* (Niiniluoto, 1978; 1987), etc. Estos conceptos vendrían a resaltar el carácter conjetural del conocimiento científico, nunca definitivo, siempre falible, revisable y perfectible. Con otras palabras, mientras que muchos de los anti-realistas están atacando o advirtiendo sobre la imposibilidad de usar un concepto de verdad clásica en relación a la ciencia factual (quedarían al margen las ciencias formales), los realistas tratan de sostener el carácter racional del conocimiento científico hablando de otro tipo de verdad no tan fuerte, pero con relevancia epistémica en tanto nos aporta explicaciones del mundo de corte racional y basado en las evidencias disponibles.

Muchos constructivistas, sin embargo, tratan de limitar el potencial epistémico otorgado por los defensores de la ciencia al conocimiento científico-tecnológico argumentando que este tiene el carácter de constructo social y, como tal, se encuentra traspasado por valores y objetivos espurios. Los científicos, en su contexto de competencia, buscan méritos, poder o subvenciones que les permitan continuar sus líneas propias de investigación y, para ello, en ocasiones realizan cualquier estratagema necesaria para conseguir tal fin, aunque ello signifique sesgar las investigaciones o camuflar algunas evidencias disponibles. Sin detenernos por el momento en las dimensiones éticas de este tipo de problemática, cabe analizar hasta qué punto esto afecta al estatus epistémico de las teorías científico-tecnológicas. Obviamente, no admitir que en la actividad científica también se den este tipo de prácticas, sería un craso error: la casuística, repleta de casos particulares, es amplia y enseguida la historia podría dejarnos en evidencia. Pero el hecho de que se pueda mostrar como ciertos científicos llevaron a cabo una mala praxis de la ciencia es ya en sí mismo un hecho positivo: la ciencia en su generalidad trata de eliminar todo tipo de conocimiento que porte consigo cualquier tipo de sesgo, haciéndolo público a la comunidad cuando se opera de otra manera o negando al científico o grupo investigador en particular la carta de ciudadanía dentro de la república de la ciencia. Sin duda la ciencia está traspasada por valores que no tienen por qué ser todos ellos de carácter epistémico (Echeverría, 2002), pero su *modus operandi* interno trata de someter los resultados a escrutinio público, de manera que cualquier individuo o grupo de individuos con otro tipo de valores extra-científicos (pero con los mismos valores intra-científicos) presumiblemente pueden validarlos y someterlos a crítica.

En este sentido, la racionalidad científica a la hora de generar conocimientos se encuentra limitada por los propios límites cognoscitivos del hombre, pero a la vez, en tanto realidad meta-generacional, es capaz de sobrepasar los límites espaciales y temporales de los sujetos concretos que la crean y modifican, como cualquier otra realidad cultural. En este sentido, y tal y como afirma Susan Haack (2003), la razón científica tiene sus bases en la razón humana,

pero de forma ampliada por los instrumentos lógicos, matemáticos y técnicos, así como por el bagaje histórico-conceptual que acumula el ser humano. Somos enanos, en tanto podemos descubrir pocas cosas por nosotros mismos, pero somos gigantes, en tanto contamos con un trabajo en nuestras espaldas que nos eleva sobre el horizonte y nos permite otear el mundo de una manera más rica en matices y bajo una panorámica más amplia.

*La ciencia y el conocimiento tecnológico ante otras disciplinas:
el límite onto-disciplinar*

A pesar de que la ciencia es un instrumento racional a la hora de explorar la realidad y cuyo producto podemos interpretar como fiable (aunque perfectible, falible, etc.) ello no significa que solo la ciencia pueda proporcionarnos todo el conocimiento sobre el mundo o que ella agote el conocimiento que haya de ser tenido en cuenta. Los límites “onto-disciplinares” hacen referencia tanto a las limitaciones internas como externas que la ciencia en general y cada sub-disciplina científica en particular poseen a la hora de dar cuenta de la realidad en su complejidad.

Desde el punto de vista externo, toda ciencia se encuentra limitada por su metodología de corte naturalista: apegada a los hechos empíricos. En este caso, el conocimiento que la ciencia nos aporta es un conocimiento factual. Un conocimiento que sin embargo no tiene fuerza a la hora de resolver problemas que se dirimen en el terreno de lo meta-empírico: como pueden ser cuestiones de tipo metafísicas, epistémicas, normativas (ética, política y metodológica), hermenéuticas y/o axiológicas o valorativas (aun cuando pueda -y debiera- servir a las mismas a la hora de fundamentar cada uno de los juicios emitidos). De ahí que la ciencia se mueva en distintos ámbitos de realidad que la filosofía, el arte o la religión; limitando e interactuando con estas.

Desde el punto de vista interno, cabría tener en cuenta que cada una de las diferentes sub-disciplinas científicas a su vez están formando micro-fronteras dentro de sí, se dedican a estudiar una parcela concreta de la realidad de forma detallada, llegando a niveles crecientes de especificación y especialización. Los límites onto-disciplinares vienen a hacer referencia a las diferentes metodologías existentes dentro de cada disciplina, cada una de las cuales marca un ámbito o dimensión de descriptividad específico para el cual la disciplina en concreto estaría legitimada para emitir juicios descriptivos. Con este límite, se señala la necesidad de que cada disciplina mantenga su rango de aplicabilidad a la hora de tratarnos de ofrecer modelos sobre la realidad, aun cuando pueda construir conjuntamente con otras un conocimiento más abarcador y comprensivo –tesis defendida especialmente por los denominados movimientos inter- y transdisciplinar (Gómez, 2016)–. Los límites intracientíficos deben estar llamados por ello a ser rebasados una vez que se quiere crear un conocimiento abarcador; ellos mismos invitan a evitar todo proceso de reduccionismo que nos lleve a explicar todo ámbito de la realidad posible a partir de los principios básicos de una sola disciplina (como ocurre, por ejemplo, cuando se trata de explicar el fenómeno del amor únicamente en base a transmisiones neuroquímicas, o describir los conflictos políticos en base a cuestiones meramente económicas).

Ciencia, tecnología y democracia: el límite político de la ciencia

La ciencia y la tecnología encuentran entre sus límites más claros aquellos que hacen referencia a las políticas científico-tecnológicas. Por un lado, la ciencia que se realiza hoy en día necesita de grandes subvenciones para ser desarrollada, algo que caracteriza a la ciencia

elaborada a partir y durante la Segunda Guerra Mundial (un claro ejemplo de esta forma de realizar ciencia, la llamada *Big Science*, es el “Proyecto Manhattan”). La ciencia y el conocimiento tecnológico necesita inevitablemente de subvenciones de carácter público, provistas por los Estados, si no se desea que todo el conocimiento y la producción tecnológica se encuentre dirigida por los mecanismos propios del mercado (dejando de lado, por ejemplo, la investigación básica u otro tipo de investigaciones que pese a tener una gran significatividad, esta no sea en sentido monetario).

Por otro lado, la jurisdicción de cada país, elaborada políticamente, limita el modo en que se realiza ciencia ya sea marcando una estructura de un sistema de I+D+i ineficiente (lo que incluye una mala gestión del sistema educativo o formativo), como cohibiendo de manera explícita o tácita la investigación sobre determinadas temáticas. Un ejemplo de cohibición explícita sería aquella que impide por la ley entrar en determinados asuntos de controversia nacional (tal y como ocurre en algunos Estados de corte autoritarios en lo que atañe a las investigaciones socio-históricas), mientras que un ejemplo de cohibición tácita sería la creación de mecanismos de evaluación competitivos en los que no se tenga en cuenta la diversidad disciplinar o, dicho de otro modo, el someter a un mismo canon valorativo proyectos de investigación provenientes de diferentes disciplinas (de modo que se favorece en la promoción a aquellas disciplinas desde los que el modelo fue creado).

Además de los límites económicos y jurídicos, cabría que la ciencia encontrase otro límite desde el punto de vista más genuinamente político: aquél que hace referencia a la decisión pública de qué ciencia realizar y qué tecnologías desarrollar. La ciencia, en tanto asunto de trascendencia pública, debería ser objeto de debate en el plano de lo social. No obstante, las exigencias para realizar este proyecto utópico normativo, son bastantes y difíciles de conseguir y conjugar. Primeramente, nos encontramos con el problema de la legitimidad frente a la extensión (Ramírez Sánchez, 2006): teniendo en cuenta que un número limitado de personas poseen un conocimiento científico-tecnológico limitado y los contextos democráticos fuertes advierten que las decisiones deben ser tomadas por la ciudadanía en su conjunto, ¿deben las decisiones dejarse en manos únicamente de los expertos o deben ser abierto el proceso deliberativo a un público que elegirá sin disponer muy probablemente del conocimiento necesario para la toma de decisiones sobre ese ámbito concreto? Ello lleva a la necesidad de crear mecanismos bidireccionales de interacción que ayuden a implicar tanto volitiva como cognitivamente a los agentes no-especializados en la ciencia y en cuestiones tecnológicas, lo que implica crear nuevos modelos comunicativos de la ciencia. Una ciencia y una tecnología más abiertas a la ciudadanía debe contemplar el hecho de que necesita de la ciudadanía no solo a la hora de subvencionar la actividad, sino también a la hora de legitimar la necesidad de seguir en una dirección concreta que podría estar más acorde a los intereses generales de la ciudadanía en vez de otra. Pero claro está, todo ello supone la existencia un humus ético-cívico y ciudadano, política, cognitivamente y evaluativamente competente en lo que se refiere al campo de la investigación científica y al desarrollo tecnológico.

Hasta donde investigar y a qué servir: los límites éticos de la investigación científico-tecnológica

A todo lo señalado anteriormente cabría añadir otro tipo de límites: aquellos que hacen referencia a la dimensión ética de la investigación científico-tecnológica. Estos límites pueden ser tanto concretos (relativos a la investigación científica *per se*) como generales (referentes a la ciencia como que-hacer humano).

Aquellos límites éticos concretos vienen a marcar lo que consideraríamos como una ciencia y tecnología ética (responsable, justa, transparente, equitativa, etc.). Ello implica desde el cumplimiento de los estándares de la “buena investigación” (como el respeto por las ideas, el reconocimiento de la autoría -evitar el plagio-, o la no falsación/ocultación de datos) como al reconocimiento justo, la equidad entre sexos en la promoción académica, la no discriminación por razones culturales, o la valoración justa y libre de intereses o influencias de carácter personal a la hora de optar y promocionar a las diferentes plazas de investigación. Desde el punto de vista tecnológico, ello implicaría la creación, diseño, implementación y perpetuación de tecnologías más responsables ecológicamente y socialmente hablando.

Los límites éticos generales hacen referencia a aquellas fronteras que afectan a la ciencia en tanto actividad humana realizada dentro de un contexto socio-cultural complejo. La investigación haciendo uso de animales o células madre, así como la experimentación con humanos sería uno de los temas límite que cabría fueran tratados. No obstante, también cabría hablar de la aplicabilidad de los avances científico-tecnológicos: hasta qué punto la clonación o la modificación de ADN para la producción masiva agrícola o animal son prácticas éticamente permisibles o cabe fueran sujetas a algún tipo de restricción legal y práctica. Asimismo, cabría plantearse problemas como la privatización y comercialización del conocimiento científico por parte de determinadas industrias, como sucede a gran escala con el caso concreto de las farmacéuticas o a nivel micro en las revistas científicas (algo que incluiría tocar temas relativos a la transparencia de las corporativas y multinacionales, o al conocimiento de libre difusión y acceso). Por último, respecto a la producción y distribución tecnológica, cabría plantearse la desigual distribución de las mismas, tanto a nivel micro (dentro de cada sociedad) como a nivel macro (entre países desarrollados y no-desarrollados) y cómo estas desigualdades afectan a problemas de máxima prioridad como el hambre, la enfermedad o la pobreza.

Sin duda, dilucidar todas estas cuestiones y situarnos en los límites de la ciencia y problematizarlos ayudaría a identificar los diferentes problemas existentes, lo cual es un primer paso hacia la resolución de los mismos y la mejora del sistema científico-tecnológico.

Conclusiones

A lo largo de las páginas anteriores se han señalado algunos de las fronteras más destacadas que presenta la investigación científico-tecnológica. Como se ha podido ver, el concepto de frontera, asociado al de “límite”, posee dos dimensiones fundamentales: una descriptiva (en tanto nos señala lo que la cosa *es*, nos demarca una realidad), a la vez que una normativa (en tanto es posible diseñar y modificar esa frontera con la finalidad de mejorar la realidad que delimita en algún sentido u aspecto concreto).

Teniendo en cuenta estas dos dimensiones, se han explorado cuatro límites: el epistemológico, el “onto-disciplinar”, político y ético. Desde el punto de vista epistémico, y en contra de los modelos extremadamente positivistas o constructivistas, nos encontrábamos con que la ciencia se presenta como una actividad humana y, como tal, se encuentra limitada por las facultades que nos caracterizan. No obstante, la técnica y el carácter meta-generacional de este conocimiento permite llevar a estas capacidades más allá de sus posibilidades originarias. Siendo por todo ello razonable interpretar el conocimiento científico como genuino conocimiento, aun cuando este no agote, por otro lado, todo el conocimiento posible y disponible sobre la realidad y no pueda por ello dar respuesta a todos los interrogantes humanos (en tanto solo tiene acceso a aquello que su metodología naturalista le permite).

Desde este último punto, la ciencia encontraría un límite “onto-disciplinar” claro, que se reproduce así mismo dentro de la propia práctica científica: cada disciplina, con su método, puede decir algo acerca de lo su objeto, pero no sobre el objeto de otra disciplina vecina si estas no comparten la misma metodología.

La ciencia, ella misma realidad política, encuentra asimismo claros límites en esta dimensión: por un lado, debe estar sujeta a la regulación ciudadana y legal, ya sea en lo que se refiere a las líneas de investigación a promocionar como en el modo de aplicar y promover el uso de determinadas tecnologías. En este uso público de la ciencia, además, la ciencia encontraba claros límites éticos: tanto los relacionados con aquello que podría definir una “buena investigación científica” como lo relativo a su aplicación y desarrollo dentro de su contexto social y natural.

Referencias bibliográficas

- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage. Traducción al inglés de *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986.
- Brown, Mark B. (2009). *Science in democracy: Expertise, institutions, and representation*, Cambridge, MIT Press.
- Bunge, Mario (2000). *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*, Madrid, Siglo XXI.
- Castells, Manuel (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red*, Madrid, Alianza.
- Echeverría, Javier (2002). *Ciencia y Valores*, Barcelona, Ediciones Destino.
- Feyerabend, Paul (1993). *Against Method*, Londres, Verso.
- Funtowicz, Silvio O. y Jerome R. Ravetz (1990). Post-normal science: a new science for new times, *Scientific European*, 169: 20-22.
- Funtowicz, Silvio O. y Jerome R. Ravetz (1992). Three types of risk assessment and the emergences of post-normal science, en Krimsky, Sheldom y Dominic Golding (eds.). *Social theories of risk*, Westport, Praeger, 251-274.
- Funtowicz, Silvio O. y Jerome R. Ravetz (1995). Science in post normal age, en Westra, Laura y John Lemons (eds.), *Perspectives on Ecological Integrity*, Netherlands, Springer, 146-161.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Gómez, Francisco J. (2016). *¿El mito de la ciencia interdisciplinar? Obstáculos y propuestas de cooperación entre disciplinas*, Madrid, Catarata.
- Haack, Susan (2003). *Defending Science – within reason: between Scientism and Cynism*, New York, Prometheus Books.
- Jasanoff, Sheila (1995). Procedural choices in regulatory science, *Technology in Society*, 17: 279-293.
- Laudan, Larry (1984). *Science and values*, Berkeley: University of California Press.
- López Cerezo, Jose A. y José L. Luján (2000). *Ciencia y política del riesgo*, Madrid, Alianza.
- Marquis, Jean-Pierre (1990). Partial Truths about Partial Truth, en: Weingartner, Paul y Georg Dorn (eds.). *Studies on Mario Bunge's treatise*, Amsterdam, Rodopi, 61-78.

Muñoz, Emilio (2011). *Eurobarómetro 2010 sobre Ciencia y Tecnología. La situación de España en el Contexto Europeo*, Madrid, CIEMAT.

Niiniluoto, Ilkka (1978). Truthlikeness: Comments of Recent Discussion, *Synthese*, 38(2), 281-329.

Niiniluoto, Ilkka (1987). How to Define Verisimilitude, En: Kuipers, Theo (ed.). *What is Closer-to-the Truth?*, Amsterdam: Rodopi, 11–23.

Popper, Karl R. (1962). *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.

Ramírez Sanchez, Sandra L. (2006). Conocimiento y democracia: expertos y experticia en los procesos de socialización del conocimiento, *Península*, 1(1), 95-108.

Weinberg, Alvin M. (1972). Science and trans-science, *Minerva*, 10: 209-222.

Weingart, Peter (1999). Scientific expertise and political accountability: paradoxes of science in politics, *Science and Public Policy*, 26(3): 151-161.

Posthumanisme: L'última frontera?

Desconstruint les fronteres de la humanitat

Anna SARSANEDAS DARNÉS

Universitat Oberta de Catalunya

Introducció

La qüestió a tractar a continuació és si realment hi ha unes fronteres de la humanitat en el sentit bio-neuro-tecnològic o bé podem anar més enllà per tal d'assolir una nova era anomenada de la posthumanitat, sense deixar de ser humans. A fi de dilucidar el problema primer de tot caldrà definir què és una frontera i quines són les presumptes fronteres de la humanitat. En aquest punt, serà rellevant especificar què és la humanitat, és a dir, en què consisteix l'essència humana tenint en compte alguns dels seus trets essencials. De tots ells s'han escollit tres que es poden considerar els més significatius: la consciència, la imperfecció i la impredictibilitat. En segon lloc, s'analitzarà la importància de la consciència en el que entenem per humanitat i què passaria si forméssim part d'un joc de simulació. En tercer lloc, es descriurà com proposen aplicar les NBIC (neur-bio-tecnologies de la informació i la computació) els transhumanistes i posthumanistes per a superar les imperfeccions humanes. Finalment, es plantejarà el problema de si els possibles canvis que es produirien en la humanitat modificarien l'essència humana fins al punt de transgredir les pressuposades fronteres de la humanitat.

El procés a seguir per a la següent anàlisi serà el d'una mena de desconstrucció de l'essència humana. Així com en cuina la desconstrucció segons Ferran Adrià és la creació de nous plats que es basen en d'altres de tradicionals però modificant l'agrupació dels seus ingredients o components, i als quals se'ls dona diferents textures o temperatures, tot i això el

resultat és un plat d'aspecte diferent però amb el gust de l'original. Es tractarà de veure si amb el que anomenem humanitat podem fer el mateix. Si canviant els seus components i presentant-los de manera diferent podem seguir parlant d'humanitat i de l'essència humana. Si malgrat els canvis i les modificacions que pronostiquen les diferents corrents de pensament transhumanista i posthumanista, seguim essent humans o serem quelcom diferent.

El posthumanisme és l'última frontera? Més enllà estem abocats a deixar de ser humans?

Ser humà o posthumà: aquesta és la qüestió

Per començar, doncs, definim el que és una frontera. Una frontera és el que assenyala els límits reconeguts i separa dos territoris fronterers. El límit pot ser una línia real o imaginària entre dos espais definits.

En el cas que ens ocupa, la frontera de la humanitat se situaria entre el que és humà i el que no ho és. Però, abans d'establir aquests límits que poden ser reals o imaginaris, cal deixar clar què és ser humà.

D'entrada ens trobem amb una dificultat. Definir quina és l'essència humana no és fàcil. Per alguns com l'arqueòleg català Eudald Carbonell encara no som humans i així ens ho explica en el seu llibre *Encara no som humans* escrit conjuntament amb Robert Sala:

...la humanització és un procés i, per tant, no s'acabarà mai. En cas que arribem a ser humans, el següent pas serà el desenvolupament d'unes característiques que no sabrem si són les pròpies dels humans o d'una altra espècie nova. Ens passarà el mateix que quan parlem dels homínids que visqueren fa més de dos milions d'anys i que es trobaven en ple procés d'hominització i d'humanització: discutim si són o no humans.

Es per això que hem cregut necessari definir què vol dir ser humà. Si realment la tècnica és el fenomen que ens va començar a humanitzar ara fa dos milions i mig d'anys, és evident que serà quan ens relacionem totalment entre nosaltres amb l'entorn amb aquest tipus de mecanismes quan aconseguirem una adaptació absoluta. I serà aleshores quan esdevindrem humans; quan mitjançant la tècnica socialitzada puguem transformar el nostre propi cos i la nostra activitat cerebral complementant-la o ampliant-la. Sense cap mena de dubte, aleshores, serem més humans.¹

Per altres, com per exemple Francis Fukuyama, crític del pensament posthumanista, existeix un misteriós factor X que defineix la naturalesa humana i si modifiquem artificialment l'humà, aquest factor desapareixeria. El factor X consisteix en una qualitat essencial formada pel conjunt de qualitats que defineixen la naturalesa humana després d'eliminar tots els trets d'una persona que són contingents i accidentals.

Si el que ens dóna dignitat i un estatus moral superior a la d'altres éssers vius està relacionat amb el fet que som tots complexos, més que la suma de parts simples, llavors és clar que no hi ha una resposta senzilla a la pregunta, Què és factor X? És a dir, el Factor X no pot ser reduït a la possessió de l'elecció moral, o la raó, o llengua, o la sociabilitat, o la capacitat de sentir, o les emocions, o la consciència, o qualsevol altra qualitat que s'ha plantejat com a motiu de la dignitat humana. Són el conjunt de totes aquestes qualitats humanes que componen el Factor X.²

¹ Eudald Carbonell i Rober Sala (2002): *Encara no som humans*, Empúries, Barcelona, p. 176

² Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus & Giroux, New York. p 183

En canvi, per als transhumanistes, ser humà és només un esglaó en la cadena evolutiva que hem de superar a l'estil més nietzschia, per a esdevenir un *übermensch*. Els transhumanistes confien que els nous avenços bio-neuro-tecnològics faran possible aquesta transició cap a un posthumà. Tal i com afirmen els transhumanistes: anar més enllà de l'humà, és el nostre destí perquè som imperfectes i ens hem de millorar. De fet, la concepció dels humans com a éssers inacabats, no és nova, la trobem ja en els primers mites grecs, més en concret en el mite de Prometeu on es narra com a l'hora de repartir les diferents habilitats entre el regne animal, el tità Epimeteu comet l'error de no donar res als humans i com a contrapartida el seu germà Prometeu roba el foc per donar-lo als homes.

Malgrat les dificultats per a definir l'essència humana, podríem argüir que en general el que ens defineix com a humans és el fet de tenir una consciència lligada a uns raonaments i emocions, ser imperfectes, impredecibles, curiosos, tenir una intel·ligència operativa, etc. Segurament es podrien afegir moltes més característiques i seria interessant saber com ens arribarien a definir altres éssers no humans si algun dia establím contacte amb ells. Quedem-nos només amb la consciència, la imperfecció i la impredecibilitat. Què passaria amb aquests trets si modifiquem el nostre cos i ment en un intent d'automillorar-nos, com proposen els transhumanistes, i ens convertim en posthumans? Traspassem les fronteres del que anomenem humanitat?

De fet, la paraula posthumà expressa el que està va després de l'humà, però encara que pugui semblar contradictori, no per això deixa de ser humà. El posthumà segons Nick Bostrom és un ésser humà millorat amb unes capacitats físiques, intel·lectuals i psicològiques superiors. Aquest millorament seria possible amb els avenços de la neuro-bio-tecnologia com podem observar més endavant.

La consciència sense cos

Analitzem primer de tot un dels elements que es considera indispensable a l'hora de tractar l'essència humana: la consciència (del llatí: *cum scientia*, amb coneixement). Tot i que també es pot atribuir a altres espècies pròximes a la nostra branca evolutiva, el tenir consciència del que som, de la nostra finitud, de les nostres emocions i sentiments és potser un dels trets fonamentals del que anomenem humanitat. Què passaria si algun dia podem descarregar la nostra consciència a un ordinador? O si en el futur és possible fer una màquina robòtica o androide, amb consciència? Seguiríem essent humans? Seria humana la màquina?

Molt sovint s'ha presentat a l'humà com a l'espècie més important de l'univers amb la finalitat de distingir-la dels objectes materials que formen part de la naturalesa. Prou conegut és el principi antròpic segons el qual si l'univers és com l'observem és perquè nosaltres, com a éssers conscients, existim. El físic teòric Brandon Carter va ser el primer que va utilitzar aquest principi el 1973 per a defensar l'argument que la humanitat sí té un lloc especial a l'univers.

La idea que presenta el principi antròpic, però, no és nova. Des de l'antiguitat els humans ens hem considerat com a éssers especials i imprescindibles en la cadena evolutiva de la vida. Tanmateix, les crítiques al principi antròpic plantegen alguns dubtes com els que hi podria haver altres formes de vida conscient i que no estiguessin basades en el carboni. I si el que entenem com a consciència i vida canviessin en un futur? I si el que coneixem com a humanitat anés més enllà de les seves fronteres naturals i d'una manera artificial es pogués

crear consciència o descarregar (*mind-uploading*³) la pròpia consciència humana a una màquina? Es podria seguir argumentant la possibilitat d'un principi antròpic?

De les tres versions del principi antròpic formulades pels físics John Barrow i Frank Tipler el 1988 al seu llibre *The Anthropic Cosmological Principle*⁴ ens centrarem en la del principi antròpic final on s'afirma que a l'univers ha d'arribar a existir una forma de processament intel·ligent de la informació amb consciència i, una vegada que apareix, mai desapareixerà.

El sentit final del principi antròpic sobre la necessitat que existeixi a l'univers un processador intel·ligent de la informació es podria aplicar tant a un humà com a un *cyborg* (format per parts mecàniques i orgàniques) o a qualsevol aparell d'Intel·ligència artificial com per exemple un robot o un androide.

Anem doncs a considerar aquesta opció, la humanitat com a processadora intel·ligent d'informació i cerquem quines fronteres es podrien establir. Afegim, a més a més, la qualitat de tenir consciència per part d'aquest processador intel·ligent. Fins a on podria arribar la humanitat o el que entenem per humanitat?

Imaginem per uns moments que la nostra corporeïtat no és real a l'estil d'un Descartes escèptic que dubte del propi cos perquè podria ser que un geni maligne, un ésser tot poderós i astut, ens estigués enganyant i ens fes veure com a reals els nostres braços i cames quan en realitat no en tenim. Seguint amb l'engany podríem arribar a ser una ment sense cos i viure en un joc de simulació a l'estil dels *Sims*⁵ on altres humans o màquines ens estiguessin dirigint els nostres pensaments, comportaments i interaccions. Si tenim en compte aquesta possibilitat: com podríem estar segurs que no vivim una simulació? I si fóssim part d'una simulació, deixaríem de ser humans?

Un dels filòsofs defensors del posthumanisme, Nick Bostrom, a l'any 2003 en l'article "Are you living in a computer simulation?"⁶ va formular l'argument de la simulació a partir de tres proposicions de les quals almenys una és veritable:

1. És molt probable que l'espècie humana s'extingeixi abans d'arribar a una etapa "post-humana".
2. És molt poc probable que una civilització generi un nombre significatiu de simulacions computeritzades de la seva història evolutiva.
3. És molt probable que visquem en una simulació computeritzada.

Per a entendre l'argument s'ha de tenir en compte que si la nostra civilització no s'extingeix és molt probable que arribi a una era "posthumana" (la proposició 1 seria falsa). Entenem com era "posthumana" un moment de la nostra història en què la capacitat de còmput sigui tal que tinguem súper-computadores tan poderoses com per poder simular la realitat a un alt nivell. Com a conseqüència, sembla lògic pensar que si la nostra civilització té el poder de crear simulacions, en generi alguna sobre algun moment del seu passat evolutiu. I si en pot generar una, és molt factible que en generi més, pel que podrien existir moltes simulacions computeritzades de la realitat (la proposició 2 seria falsa). Com més simulacions existeixin, tantes més probabilitats tenim de viure en una d'elles. Si només n'hi hagués una, la nostra probabilitat seria del 50% (o som la civilització simuladora o la simulada), però si hi ha més d'una, la nostra probabilitat va sent cada vegada més gran. Per exemple, si els

³ Més informació a: <<http://www.minduploading.org/>> [Consulta: gener 2017]

⁴ Barrow, John D, Tipler, Frank J. (1988), *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press.

⁵ Joc del Sims: <<https://www.thesims.com/>> [Consulta: gener 2017]

⁶ Document en línia: <<http://www.simulation-argument.com/>> [Consulta: desembre de 2016]

programadors posthumans del futur decidissin crear cinquanta simulacions, la nostra probabilitat de viure en l'actualitat en una simulació seria gairebé del 100% (la proposició 3 és veritable).

Alguns matemàtics com R. Penrose ha criticat la possibilitat de viure en una simulació a partir del principi d'incompletesa de K. Gödel segons el qual en tot sistema axiomàtic més tard o més d'hora apareixen proposicions que no són demostrables dins del mateix sistema. Aviat sorgeixen enunciats que no es pot decidir si formen part del sistema o no (enunciats indecidibles). Penrose proposa la idea que si som fruit d'una simulació aleshores formaríem part d'un sistema matemàtic i en aquest sistema hi hauria, més tard o més d'hora, elements indecidibles. D'aquesta manera, algun dia descobriríem que hi ha alguna cosa en nosaltres que no encaixa amb la resta, que no sabem si és vertadera o falsa. Dit d'una altra manera, en algun moment ens adonaríem que alguna cosa no va bé, cosa que una màquina no pot fer perquè si ho pogués fer aleshores també podria decidir sobre els enunciats indecidibles, com a conclusió s'extreu que hi ha alguna cosa en nosaltres que no pot ser simulada per un ordinador.

Ens adonaríem, però de l'engany? Realment hi hauria un moment en què sabríem que no estem vivint en la realitat i que formem part d'una simulació a l'estil del joc dels Sims o de la pel·lícula Matrix? I si fos, al revés, suposem el cas d'unes màquines que prenen consciència d'elles mateixes, aquestes serien humanes? A la nova sèrie de televisió *Westworld* els androïdes-servidors creats per a la diversió dels humans en un gran parc temàtic a l'estil del farwest, van prenent consciència d'ells mateixos a partir dels records que els han implantat. La consciència és representada com un laberint que es va construint a partir de recordar experiències viscudes. A partir d'aquesta consciència, els androïdes-servidors van prenent decisions per ells mateixos i es rebel·len contra qui els han creat. Amb tot, es pot contra argumentar que si els androïdes-servidors, en aquest cas, prenen consciència és perquè s'ha modificat la seva programació de tal manera que tinguin aquesta capacitat. Pel que fa als humans, la consciència no és també un laberint de records? No estem també programats els humans per a poder recordar? Encara que forméssim part d'una simulació, no per això, deixaríem de tenir consciència i de ser humans.

Per tant, si la consciència és el que ens defineix i en un futur, podem descarregar la nostra ment a un ordinador, com pronostiquen els transhumanistes i la teoria de la singularitat de Ray Kurzweill, seguirem essent humans. Ara bé, també es podran considerar humans els androïdes o robots que adquireixin la qualitat de tenir consciència? Serà aquesta la última frontera de la humanitat?

Imperfectes: millorant el cos i la ment amb les BNIC

Una altra de les qualitats que normalment s'atribueix a l'essència humana és la imperfecció. La debilitat humana enfront els animals, les malalties, el dolor, l'envelliment i la mortalitat, són alguns dels aspectes indissociables de la nostra corporeïtat. Qualsevol animal està més ben preparat per a sobreviure en el seu medi que no pas l'espècie humana. Des de l'antiguitat l'humà s'ha considerat com un ésser dèbil i feble. El mateix Plató en el seu diàleg del *Protàgores*⁷ explica com gràcies a Prometeu els humans van poder superar les seves mancances i limitacions. Segles més tard J.J. Rousseau exposa en el seu principi de perfectibilitat segons el qual l'home, a diferència dels animals, està inacabat, i per aquesta raó té oberta encara la comesa de perfeccionar-se.

⁷ Plató: *Protàgores* 320d-322a

Precisament, un dels objectius de la proposta transhumanista és superar les limitacions humanes. Per què seguir patint malalties, si modificant genèticament el cos es podrien eliminar? Per què no utilitzar pròtesis tecnològiques per a ser més forts, més ràpids o simplement per substituir parts del cos que s'han fet malbé o no funcionen correctament? Per què no superar l'envelliment o ser immortals, si la tecnologia i la genètica ens ho permet? Un altre cop, ens podem preguntar si perfeccionant el nostre cos deixariem de ser humans o no.

Per als bioconservadors, el fet de modificar el nostre cos implicaria perills inimaginables i que no podem ignorar. Per exemple F. Fukuyama en el seu article "Transhumanism"⁸ exposa el següent:

Al cap i a la fi, l'espècie humana és una mica desastrosa, amb les nostres tossudes malalties, les nostres limitacions físiques i la brevetat de la nostra vida. Si a això afegim les enveges, la violència i les angoixes, el projecte transhumanista comença a semblar raonable. Si fos tecnològicament possible, per què no anàvem a voler superar la nostra espècie actual? L'aparent sensatesa del pla, sobretot si es projecta fer de manera gradual, és una de les coses que el fa perillós. La societat no caurà de sobte sota l'encís de la concepció transhumanista. Però és molt possible que caiguem en les temptadores ofertes de la biotecnologia sense adonar-nos del seu aterridor cost moral.

En contra de les transformacions que pot patir l'humà en el futur, també s'empren arguments com els de "jugar a ser déu" o el del "pendent relliscós". Aquest últim és el que utilitza Jeremy Rifkin, un bioconservador que s'oposa a l'enginyeria genètica. L'argument parteix de la idea que obrir una possibilitat tecnològica de modificació de l'espècie humana ens llança a una situació irreversible, de conseqüències morals desastroses, pel que és justificable frenar o prohibir aquestes possibilitats, tot i no ser aquestes nocives.

El punt en comú de tots aquests arguments és que estan inspirats per l'*heurística de la por* de Hans Jonas, perquè no sabem quin pot ser l'abast que poden tenir les modificacions neuro-bio-tecnològiques en el nostre cos ni la irreversibilitat dels seus efectes:

La dificultat és que no només quan s'abusa de la tècnica amb mala voluntat, és a dir, per mals fins, sinó fins i tot quan s'empra de bona voluntat per als seus fins propis altament legítims, té un costat amenaçador que podria tenir l'última paraula a llarg termini. I el llarg termini està d'alguna manera inserit en l'acció tècnica⁹

Tanmateix els transhumanistes no estan d'acord amb aquestes previsions pessimistes, tot i que accepten que cal assumir responsabilitats i tenir en compte les conseqüències que poden tenir les modificacions en la humanitat. La *declaració del moviment Transhumanista*¹⁰ expressa clarament la seva confiança en la tecnologia com a possibilitat immillorable de canviar positivament la condició humana, si se'n fa un bon ús, en comptes de prohibir o condemnar totalment algunes de les seves aplicacions. Aquesta idea està reflectida al llarg de tota la declaració del moviment com podem comprovar en els seus diferents principis:

⁸ Fukuyama, Francis (2004), "Transhumanism", Foreign Policy.

⁹ Jonas, Hans (1997), *Técnica, medicina y ética: La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, p.34

¹⁰ Document en línia: <<http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>>[Consulta: desembre 2016].

1.- La humanitat en aquest moment es troba fortament afectada per la ciència i la tecnologia del futur. Avui contemplem la possibilitat d'ampliar el potencial humà superant l'envelliment, les deficiències cognitives, el sofriment involuntari, i el nostre confinament al planeta Terra.

2.- Nosaltres creiem que el màxim potencial de la humanitat encara no s'ha dut a terme. Hi ha possibles i meravellosos escenaris que val la pena desenvolupar per millorar la condició humana.

3.- Reconeixem que la humanitat s'enfronta a greus riscos, especialment pel mal ús de les noves tecnologies. Hi ha possibles escenaris realistes que condueixen a la pèrdua de la majoria, o fins i tot de la totalitat, del que considerem valuós. Alguns d'aquests escenaris són dràstics, uns altres són subtils i tot i que tot progrés és canvi, no tot el canvi és progrés.

4.- L'esforç de la investigació ha de ser invertit en la comprensió d'aquestes perspectives. Hem de reflexionar seriosament sobre la millor manera de reduir els riscos i accelerar les aplicacions beneficioses. També necessitem fòrums on la gent pugui discutir de manera constructiva el que s'ha de fer, i un ordre social on les decisions responsables puguin ser implementades.

5.- La reducció dels riscos existents i el desenvolupament dels mitjans per a la preservació de la vida i la salut, de la mateixa manera que l'alleujament dels greus patiments i l'anticipació amb saviesa en les millores humanes s'han de dur a terme com una prioritat urgent.

6.- Les decisions han de ser orientades per responsables amb una visió incloent i moral, considerant amb tota serietat tant les oportunitats com els riscos, respectant l'autonomia i els drets individuals, i mostrant solidaritat i preocupació pels interessos i la dignitat de totes les persones del món. També hem de considerar la nostra responsabilitat moral envers les generacions que existiran en el futur.

7.- Advoquem pel benestar de tots els éssers que senten, inclosos els éssers humans, els animals no humans, i qualsevol existència d'intel·ligència artificial, o forma futura de vida modificada, o qualsevol altra intel·ligència que l'avanç tecnològic i científic pugui originar.

8.- Estem a favor que els individus disposin d'una àmplia elecció personal sobre la forma en què desitgen portar les seves vides. Això inclou l'ús de tècniques que puguin ser desenvolupades per millorar la memòria, la concentració i l'energia mental, així com teràpies per a la prolongació d'una vida útil, i fins i tot, la possibilitat de poder triar qualsevol tecnologia per a la reproducció, o si es desitja, tenir la llibertat de sotmetre a un procediment criònic. Aquestes i moltes altres tecnologies seran possibles per dur a terme modificacions i millores en els éssers humans.

Segons els transhumanistes les NBIC (Nanotecnologia, Biotecnologia, Tecnologies de la Informació i de la Comunicació i Neurocognitives) seran les que ajudaran a realitzar tots els canvis que siguin necessaris per tal d'anar més enllà de les limitacions humanes i convertir-nos en posthumans. Ara és el moment, afirmen els transhumanistes, que l'ésser humà pot decidir el camí de la seva evolució i s'ha d'aprofitar de la millor manera possible. És en aquest sentit que defensen la *criogènia* (congelació del cos amb la finalitat que la persona pugui ser guarida quan aparegui algun remei), el *mind uploading* (possibilitat de fer una còpia de seguretat de la informació que guardem en la ment per copiar-la en un nou cervell: nosaltres moríem, però no els nostres pensaments), els *nanorobots* per esmenar errades cel·lulars, etc. Els ingredients de les profecies transhumanistes són entre d'altres les següents:

a) Fi del naixement amb les tècniques de clonatge i autogènesi. Amb la clonació es podria programar la fabricació d'infants amb la conseqüent desaparició de la reproducció sexual que ja no seria necessària. El biòleg i filòsof Henri Atlan proposa la data del 2030 per al primer

úter artificial. L'ectogènesi permetria la incubació del fetus fora del cos de la mare.

b) Fi de les malalties i del dolor aplicant la biotecnologia i nanomedicina a la millora del cos humà. Aquesta és una de les idees defensades per un dels fundadors del moviment transhumanista David Pearce¹¹ que defensa l'imperatiu hedonista com una obligació ètica racional per a minimitzar o eliminar per complet el patiment. Proposa l'estabilitat hedònica (*hedonistic treadmill*) a partir de tres opcions: el cablejat cerebral o *wireheading* (no gaire segur); les drogues de disseny utòpic que actuen sobre els centres de dolor (pot tenir efectes desagradables); i, finalment, la enginyeria genètica (encara no es viable però ho serà aviat i tindrà efectes duradors) aplicada a la línia germinal i la teràpia somàtica.

c) Fi de l'envelliment amb la modificació de les cèl·lules mare i els telòmers. Recentment, els científics de l'Escola de Medicina de la Universitat de Stanford han trobat un nou procediment per augmentar de forma ràpida i eficient la longitud dels telòmers humans, les tapes protectores en els extrems dels cromosomes que estan vinculats amb l'envelliment i la malaltia. Per altra banda, Aubrey de Grey gerontòleg biomèdic anglès, està treballant en el desenvolupament de la *Senescència Negligible Engineritzada*¹² - una estratègia de reparació de teixits que rejuveniria el cos humà i permetria una esperança de vida indefinida. Per aconseguir-ho, ha identificat set tipus de danys a teixits causats per l'envelliment que han de ser reparats mèdicament.

d) Fi de la mort no volguda gràcies a les tècniques d'*uploading* o teledescàrrega de la consciència en materials inalterables (com per exemple el silici) o bé creant un avatar, com el del projecte 2045 del multimilionari rus Dmitry Itskov¹³.

Com podem comprovar pels transhumanistes l'home viu les seves darreres hores per desfer-se finalment de la seva carcassa natural, el cos i assolir la immortalitat.

Tot i això, fan falta realment aquestes millores, és necessari perfeccionar-nos? La tècnica ho pot reparar tot? Es pot reparar tot el cos humà com si fos una màquina? És desitjable viure mil anys? No hi ha el risc d'oblidar la dimensió significativa i simbòlica que ens fa humans? Aquestes són alguns dels interrogants que plantegen L. Alexandre i J-M. Besnier en el seu darrer llibre: *Les robots font-ils l'amour? Le transhumanisme en 12 questions*¹⁴. Enfront totes aquestes qüestions i els reptes que suposen, els autors es plantegen si no serà necessari redefinir de manera radical el que entenem per humanitat.

Impredictibles: més enllà de les fronteres?

Per últim i a tall de conclusió, una altra de les característiques que defineix l'essència humana és la impredictibilitat. No podem predir la nostra conducta ni pensaments al cent per cent. Tampoc podem predir el que serà de nosaltres en el futur. En la majoria dels animals la determinació instintiva marca les seves accions i la seva vida. En el cas dels humans, ja no podem dir el mateix. Tot i que també estem en part determinats per l'herència del codi genètic, els darrers estudis sobre el genoma humà han obert nous camins cap a la incertesa. En part les modificacions en el genoma restaran llibertat respecte al sexe dels fills, els trets corporals o fins i tot, conductuals, però per altra part proporcionaran també llibertat en l'ampliació de la vida i el seu fi.

¹¹ Pàgina web de David Pearce: <<https://www.hedweb.com/>> [Consulta: desembre 2016]

¹² Sens Research fundation: <<http://www.sens.org/>> [Consulta: desembre 2016]

¹³ "2045" Strategic Social Initiative. Disponible a: <<http://2045.com/>> [Consulta: desembre 2016].

¹⁴ Alexandre, Laurent i Besnier, Jean-Michel (2016), *Les robots font-ils l'amour? Le transhumanisme en 12 questions*, Dunod, France.

No sabem gairebé res de com serà el nostre futur, ni quines poden arribar a ser les fronteres que delimitaran la humanitat. Potser arribarem a superar les limitacions humanes i ens convertirem en posthumans, en una mena de cyborgs, meitat orgànics i meitat màquines.

Manfred E. Clynes i Nathan S. Kline van ser els primers a proposar el concepte *cyborg* per definir un complex organitzatiu que incorporava controls homeostàtics artificials i autònoms sobre els processos orgànics des de l'interior dels organismes. El *cyborg* seria el resultat d'una simbiosi entre l'home i un conjunt d'elements exteriors de manera que el resultat funcionés equilibradament com si es tractés d'un sol organisme. L'objectiu era millorar la condició humana per poder sobreviure en entorns hostils, com podien ser els ambients extraterrestres.

Donna Haraway en el seu *Manifest Cyborg*¹⁵ primerament, introdueix i defineix el *cyborg* com: un organisme cibernètic (mecànic); híbrid de màquina i organisme (fusió d'elements biològics i xips electrònics). Amb tot, caldria distingir entre els *cyborgs* mecànics o robots-androides i els *cyborgs* orgànics. Els primers serien màquines semblants als humans i els segons humans millorats amb elements tecnològics.

Les recents prediccions anuncien la vinguda del posthumà amb el triomf de la intel·ligència post-biològica. Segons un dels màxims representants del nou pensament posthumanista de la singularitat, Ray Kurzweil, serà l'humà qui esdevindrà una màquina pensant i no els ordinadors els que prendran el poder. L'humà aspira a imitar les màquines per aconseguir alliberar-se de les seves limitacions. Si l'humà ha de ser perfeccionat és per damunt de tot per mostrar-se digne de les màquines que ell mateix ha inventat i que estan al seu voltant. La coevolució de la tècnica i de l'humà es convertirà en un imperatiu per tal de no distanciar-nos de les màquines i del seu poder.

Els pronòstics optimistes de Ray Kurzweil¹⁶ apunten a l'any 2045 moment en què la intel·ligència artificial serà realitat i el biològic haurà perdut la partida. Serà aleshores quan tindrà lloc l'emergència del cos humà 3.0, un cos equipat d'ordinadors gairebé invisibles que captaran les senyals dels entorns virtuals. Els ordinadors estaran dins del nostre cos i del nostre cervell gràcies als *nanobots* o *nanotubs*¹⁷ que interactuaran amb les nostres neurones biològiques, eliminaran toxines, destruïran agents patògens, milloraran el nostre benestar físic, etc. L'humà es transformarà en un *cyborg*, en un híbrid biològic (cervell) i mecànic (pròtesis electròniques).

Convertir-nos en posthumans és l'última frontera de la humanitat? El perill de sotmetre'ns al temible imperatiu tècnic anunciat per Jacques Ellul s'haurà fet realitat? Però, què té de dolent aquesta transformació? No hem volgut des de sempre millorar la nostra condició i anar més enllà de totes les fronteres?

¹⁵ Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (New York; Routledge, 1991), p.149.

¹⁶ Pàgina web personal: <<http://www.kurzweilai.net>> [Consulta: gener del 2017]

¹⁷ Conjunt hexagonal d'àtoms de carboni que poden ser organitzats per formar qualsevol tipus de circuit electrònic.

Construir, habitar, pensar (de otra manera)

La arquitectura entre la ecología política y el fondo gastado de la modernidad

Luis ARENAS

Universidad de Zaragoza

1. La séptima de las “Tesis de la filosofía de la historia” de Benjamin recoge una frase que se ha hecho justamente famosa: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie”. Como es bien sabido, con esa frase Walter Benjamin pretende censurar la sistemática y acrítica empatía que el historiador aquejado de *historicismo* mantiene con aquel que ha sido declarado vencedor en cualquier embate de la historia, ya sea del arte, de la ciencia o de la política. Benjamin nos recuerda que algunos de esos objetos que con indisimulado orgullo llamamos “bienes culturales de la humanidad” (pirámides, templos, catedrales, esculturas, palacios, etc.) se levantan sobre las espaldas de un dolor y un sufrimiento olvidado tanto o más que sobre el genio de quienes las idearon. Son testigos que se yerguen, dice Benjamin, sobre “la servidumbre anónima de sus contemporáneos”.

En otro texto que Benjamin dedica al historiador y coleccionista de arte marxista Eduard Fuchs (“Historia y coleccionismo”) reitera casi con idénticas palabras la misma idea y añade que el materialismo histórico tiene problemas serios para aceptar esa concepción que entiende la cultura como una suerte de colección de fetiches a los que rendir pleitesía. “El coleccionista —nos recuerda Benjamin en otro señalado lugar— siempre tiene algo de adorador de fetiches”.

Para los hombres y mujeres de nuestra época, detrás de cada una de las grandes infraestructuras infrautilizadas, megaproyectos urbanísticos fallidos y edificios deslumbrantes carentes de uso y función que podemos encontrar diseminados por nuestra geografía se esconde aún abierta la herida de un fracaso político y social todavía demasiado cercano y

demasiado doloroso. Cada una de esas megaconstrucciones nos recuerdan a diario el alto precio que otros han tenido y tienen aún que pagar por la disparatada *hybris* de algunos. Nos recuerdan que también esos proyectos se erigen en buena medida sobre “la servidumbre anónima de *nuestros* contemporáneos”.

En cierto modo, aeropuertos como el de Ciudad Real o el de León, centros culturales cerrados o semiabandonados como el Centro Niemeyer de Avilés o la Ciudad de la Cultura de Galicia o proyectos como el Campus de la Justicia o la red de carreteras radiales de la Comunidad de Madrid, entre docenas de ejemplos posibles, son documentos de una barbarie menos sangrienta que la que evocaba Benjamin pero no menos irracional. Pero lo peor de todo: constituyen hoy un mudo testimonio de una época y de un modo de habitar que un día nos pareció deseable: tales proyectos eran los *heraldos del progreso* que habría de llegar con ellos.

Cuando Benjamin reflexionaba en sus “Tesis de la filosofía de la historia” sobre la cultura y la barbarie, Europa aún no se había convertido en el manto de cenizas y de destrucción en que se convertiría cinco años después. En todo caso, en 1940 ya debía ser suficientemente palpable para Benjamin la amenaza que se cernía sobre él y sobre su época. Benjamin moriría unos meses después de escribir el texto que comentamos. No pudo escapar de la persecución nazi y prefirió quitarse la vida en la frontera de Port Bou. Paradójicamente, para poder comprar el pasaje que confiaba le llevaría hasta la salvación en Estados Unidos, Benjamin tuvo que deshacerse de uno de sus más preciados *fetiches*: el Angelus Novus de Paul Klee, que había adquirido en 1921. De él dice Benjamin lo siguiente:

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso¹.

2. Pocos años después de escritas esas páginas, el 6 de agosto de 1951, Heidegger y Ortega y Gasset fueron convocados entre otros arquitectos, sociólogos y teóricos de la cultura al Segundo Coloquio de Darmstadt. Darmstadt, capital del Ducado de Hessen, había sido arrasada por las bombas de los aliados como buena parte de Alemania y era preciso reflexionar sobre el tipo de reconstrucción que la ciudad y el país precisaba. Todavía humeaba en la arquitectura alemana la polémica entre los “tradicionalistas” como Paul Bonatz, Peter Grund o Ernst Neufert y los “modernos” como Hans Scharoun, Bruno Taut y Hans Schwippert y esos ecos estuvieron presentes como telón de fondo en el Segundo Coloquio de Darmstadt, que contó con la presencia de todos ellos². El título de aquel encuentro fue “El ser humano y el espacio” y la contribución de Heidegger a ese encuentro fue su famosa conferencia “Construir, habitar, pensar”.

¹ Benjamin, W., “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1989, p. 183

² Cf. Nagel, U. P. W. “El silencio de José Ortega y Gasset”, en *RA: Revista de arquitectura*, nº. 4, 2000.

Allí Heidegger reclama llevar a cabo una meditación pausada y alejada de las urgencias de la inmediatez sobre qué significa “construir”. Heidegger nos recuerda que el hecho mismo de construir es ya una manera de habitar un lugar. Sólo los que ya de hecho *habitan* un lugar se ven conminados a dar forma humana a ese lugar erigiendo construcciones. Y del mismo modo que solo los seres humanos *mueren* porque solo ellos tienen *un mundo* (*Welt*) —frente a los animales que tan solo cesan de existir porque para ellos lo único que existe es un entorno (*Umwelt*)— cabría decir que solo los humanos *habitan* porque solo para ellos el lugar es algo más que un hábitat o un ecosistema.

Ese algo más que nos distingue de los animales tiene que ver, según Heidegger, con el hecho de que habitar constituye siempre un intento de enfrentarse a una dimensión inextricable de nuestra condición humana que Heidegger denomina la Cuaternidad (*das Geviert*). Construir, en tanto que modo indisoluble del habitar, es decidir mantener una cierta y precisa relación entre estos cuatro elementos: cielo, tierra, divinos y mortales:

Esta unidad de [los cuatro elementos] la llamamos la Cuaternidad. Los mortales están en la Cuaternidad al habitar. Pero el rasgo fundamental del habitar es el cuidar (mirar por). Los mortales habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia³.

Por más que no sea ese el primer plano dominante en el texto de Heidegger, el subtexto implícito que recorre de un extremo a otro estas páginas es indisociable de la reiterada crítica de Heidegger a la Modernidad entendida como “la época de la imagen del mundo”⁴. Una época que ha convertido al ser humano en mero sujeto, al conocimiento en mera ciencia, al sabio en mero investigador y a la praxis en mera actividad empresarial. La superación de ese paradigma pasa, pues, por abolir no este o aquel aspecto de la época sino toda una metafísica que define a Occidente desde el siglo XVII y cuya esencia radica en que convierte el mundo en imagen, en simple representación.

La invitación que se desprende de estas y otras páginas de Heidegger es, en suma, una invitación a que la relación con lo ente cambie; que la relación con la naturaleza deje de ser una basada en el control y la planificación, en el aseguramiento de sus recursos bajo el imperio de la técnica y la metáfora del señorío (“ser dueños y señores de la naturaleza” como reclamaba la temprana Modernidad de Bacon en adelante) y pase a ser considerada bajo la idea del *cuidado*. “El construir como habitar —dice Heidegger— se despliega en el construir que cuida (*pflegt*), es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios”⁵. Ese cuidar (mirar por) constituye según Heidegger “el rasgo fundamental del habitar”⁶.

Para Heidegger es evidente que la dimensión de ese “cuidado” desborda el ámbito estrictamente antropológico y ese desbordamiento es el que permitiría releer las palabras de Heidegger en una clave ecológico política: no son solo los humanos aquellos que hay que tomar en consideración en el hecho de construir, sino el íntimo parentesco que sella la relación de la Cuaternidad: cielo, tierra, divinos y mortales. En todo acto de construir (esto es,

³ Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 132. Para un minucioso análisis del papel de la arquitectura como mediación técnica desde la perspectiva heideggeriana, cf. Fogué, U., *Ecología política y economía de la visibilidad de los dispositivos tecnológicos de escala urbana durante el siglo XX. Abriendo la caja negra*, Tesis doctoral, Madrid: UPM, 2005, esp. cap. 3.

⁴ Cf. Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 1995.

⁵ Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 130.

⁶ Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar”, cit., p. 131.

de habitar) hay implícita una cierta manera de relacionarnos con aquello que no es exclusivamente humano pero en lo que lo humano está inscrito; una manera de considerar nuestra relación con lo que nos envuelve, con la naturaleza (el cielo y la tierra) y también con aquello que consideramos sagrado (el espacio de lo divino). Construir desde el horizonte de la Cuaternidad significa no olvidar que es “la tierra la que sirviendo sostiene”; que es el cielo el que marca “el camino arqueado del sol” y “lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace”; en fin, es no olvidar que los dioses reclaman también su espacio entre nosotros, en el territorio de lo sagrado. Olvidar ese anclaje de lo humano con la tierra, el cielo y lo indisponible (otro nombre para los divinos) distorsiona el sentido recto de lo que implica el acto de construir-habitar.

3. Pero el vínculo que une el habitar con la tierra estaba a punto de cortarse. Que el habitar humano hubiera de estar ligado necesariamente a la Tierra es lo que vino a ponerse en duda el 4 de octubre de 1957. Ese día la Unión Soviética ponía en órbita el primer satélite artificial de la historia. El acontecimiento tiene un alcance que va más allá de lo estrictamente técnico o científico. Tiene un alcance antropológico-existencial. El Sputnik I supuso que por primera vez un objeto diseñado y creado por humanos era capaz de abandonar el planeta y asomarse a la inmensidad del espacio sideral. Con ello se cumplía la promesa que medio siglo antes hiciera uno de los padres de la astronáutica moderna, el ruso Konstantín Tsiolkovsky. En efecto, Tsiolkovsky dejó escrito en su epitafio: “La Humanidad no permanecerá siempre atada a la Tierra”. Gagarin en 1961 y Armstrong, Aldrin y Collins, pocos años después confirmarían esos sueños del visionario ruso.

El hecho impresionó de tal manera a Hannah Arendt que es de él del que se sirve para arrancar una reflexión en torno a la *condición humana*. Arendt comenta al respecto lo siguiente:

La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío [...] de un dios que era el Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?⁷.

El asombro y la perplejidad que Arendt refleja ante ese olvido de la *madre Tierra* es total: ese ansia de abandonar la tierra —“la única capaz de proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio”— constituye, a su juicio, el resultado más nítido de la alienación que define al Mundo Moderno, una alienación caracterizada por una doble huida, según Arendt: una huida “de la Tierra al universo y del mundo al yo”⁸.

A partir de ese momento la Tierra ha dejado de ser el único lugar donde a los humanos les es dado un posible habitar y —como haciendo buena la ecuación heideggeriana entre construir y habitar—, Tsiolkovsky, el primer científico en tomarse en serio al Jules Verne de *De la Tierra a la luna*, es acreedor también del título de *primer arquitecto* de los espacios siderales. La prueba de ello son los bocetos que dejó para la construcción de una nave con cámara presurizada [figura 1] o sus diseños de jardines artificiales con acceso a la luz del sol para que a través de la fotosíntesis las plantas renueven el oxígeno que respiran los seres humanos dentro de las naves orbitales [figura 2].

⁷ Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 4.

⁸ Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 18.

Boceto de nave con cámara presurizada

Boceto de posible uso de plantas en el espacio

Como los de Tsiolkovski, los sueños más ambiciosos de la Modernidad (de Marx al posthumanismo) se han forjado sobre una concepción mecanicista de la naturaleza: el supuesto de que en la naturaleza todo es susceptible de ser reducido a acciones y reacciones de acuerdo con el principio de conservación de la masa/energía. El mundo mecanicista se deja atrapar por la hipótesis de Laplace no menos que por la ley de la palanca de Arquímedes. Según el primero, todo evento futuro es predecible de acuerdo con las leyes de Newton en la medida que es el resultado de los choques de las partículas presentes a partir de su posición y momento concreto. Por ello el demonio de Laplace tendría ante sus ojos no solo el futuro sino también cualquier instante del pasado del universo. Por su parte la ley de la palanca reza que

“la potencia por su brazo es igual a resistencia por el suyo”, de modo que, tal y como nos lo transmite Pappus —acaso de un modo apócrifo—, lo que Arquímedes habría venido a decir es en definitiva esto: “Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo”. En ese universo mecanicista el pasado es simétrico al futuro como las fuerzas lo son a las resistencias: no hay fuerza que sea invencible si disponemos de la energía necesaria para revertirla.

Pero ese universo mecanicista se erige sobre el olvido de otra ley fundamental de la naturaleza: la segunda ley de la termodinámica, tan básica y cierta como el primer principio de conservación de la energía pero de consecuencias incalculables para todo lo vivo.

4. El primero en intentar sacar las conclusiones económicas del segundo principio de la termodinámica fue el economista rumano Nicholas Georgescu-Roegen en su obra de 1971 *La ley de la entropía y el proceso económico*⁹. Georgescu-Roegen fue vivamente consciente de cómo la concepción mecanicista de la naturaleza impregnaba no sólo las ciencias naturales sino que también era el supuesto no problematizado sobre el que se construían ciencias humanas como la economía.

En efecto, los modelos de la economía neoclásica asumen el proceso productivo como un flujo circulante, aislado y continuo entre producción y consumo regulado por la ley de la oferta y la demanda. Y este principio —clave de toda economía de mercado— es, si se considera bien, estrictamente equivalente a la ley de la palanca: la fijación de los precios descansa en una ecuación que tiene en un lado “la potencia por su brazo” (la oferta en el mercado) y en el otro “la resistencia por el suyo” (la demanda efectiva). Cuando los dos términos se igualan (y el postulado de la economía es que será inevitable que esto suceda en un mercado de competencia perfecta), habremos alcanzado el punto de equilibrio: la palanca no se inclinará a ninguno de los dos lados.

Georgescu-Roegen, que pasa por ser el padre de la bioeconomía, señala los dos principales errores que presenta un modelo semejante. Por un lado, desde el punto de vista *objetivo*, los aportes que la naturaleza realiza al proceso productivo en términos energéticos y materiales quedaban relegados una vez más a la condición de meras externalidades, en definitiva: *quantité neglizable*. Se asumen como datos de partida y, en todo caso, solo se toma en consideración desde el punto de vista económico el trabajo que implica su extracción, elaboración o incorporación al proceso productivo. El supuesto sobre el que descansa la economía es que la energía y los materiales que requiera la producción aumentarán en la medida que así lo exija el desarrollo del proceso económico sin otros límites que los propios establecidos por la ley de la oferta y la demanda. En definitiva, por decirlo heideggerianamente, la *técnica* económica asume la Naturaleza como un *ilimitado depósito de existencias* a cuyo aseguramiento y control dedica la economía sus esfuerzos sin contar con que ese flujo de existencias (de energía y de materiales) es precisamente *el presupuesto y el límite* que condiciona todo el proceso productivo.

Pero el otro error del modelo económico mecanicista no es menos grave y descansa en este caso en el lado *subjetivo*. Del lado del agente, la racionalidad económica era reducible a una mera función de utilidad: la que se establecía entre los *deseos* del agente y sus *creencias* respecto de los medios con que alcanzar tales deseos. Con ello el mecanicismo que dominaba la visión del mundo físico en las ciencias de la naturaleza hallaba su correlato exacto en la concepción del *homo oeconomicus*, un modelo antropológico-general que adelgazaba hasta la extenuación al agente económico real despojándolo de toda determinación histórica, racial,

⁹ Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996.

lingüística, sexual o cultural y donde la conducta del agente económico quedaba privada de cualquier consideración con respecto a obligaciones morales, sociales o religiosas.

Si no otro, a Jeremy Bentham le corresponde el mérito de haber expuesto con no poca claridad y determinación el alcance de este modelo al reconocer que incluso la obligación que vincula al hombre a sus promesas no es otra cosa que la subordinación de un interés menor a otro mayor. Lo único que cuenta para comprender la acción del agente es un principio heurístico que anticipa que la agencia humana, *si es racional*, vendrá determinada por el intento de maximizar la función de utilidad (lo cual, como es obvio, significa descartar como *irracional* cualquier conducta que no se vea guiada por ese principio). La complejidad de la vida moral acaba por verse reducida así al resultado de un algoritmo, el *felicific calculus* benthamiano, que toma como únicos *vectores* relevantes la intensidad, duración, certeza, proximidad, fecundidad o pureza de los placeres que la acción promete al sujeto. A partir de ese instante se trata de aplicar el mero *calculemus!* leibniziano. Dice Bentham:

Haga una cuenta del *número* de personas cuyos intereses parecen estar el juego, y repita el mismo proceso con respecto a cada una. *Adicione* los números que expresan los grados de tendencia *buena* que tiene el acto [...]; haga esto nuevamente en relación a cada individuo respecto del cual la tendencia es *mala* en general. Haga el *balance*: si se inclina del lado del placer, mostrará la *buena tendencia* general del acto respecto del número total de la comunidad o individuos a quienes concierne. Si se inclina del lado del dolor, la *mala tendencia* general con respecto a la misma comunidad¹⁰.

Como se ve, una vez más la mirada moderna resuelve también los conflictos de la vida moral sometiéndolos a la ley de la palanca: la potencia por su brazo (los placeres) y la resistencia por el suyo (los dolores). De acuerdo con esta fría lógica cuantitativa, es evidente que todo, también la relación con la tierra y nuestro modo de habitarla, quedará ahogado —por decirlo con las palabras del *Manifiesto comunista*— “en las aguas glaciales del cálculo egoísta”. En efecto, desde esta mirada utilitarista, ¿qué valor cabe concederle a la tierra, según Bentham? Oigamos la respuesta:

¿Por qué razón es valioso, por ejemplo, un objeto que poseemos, la propiedad de la tierra? A causa de los placeres de toda clase que le permiten obtener a un hombre y lo que viene a ser lo mismo, los dolores de toda clase que le permiten evitar¹¹.

No hay rastro, como se ve, de la Cuaternidad heideggeriana. Tampoco de la *maternidad* arendtiana. La tierra ha sido despojada de toda consideración cualitativa para ser reducida a pura extensión geométrica y mero interés egoísta. Geometría cartesiana y moral utilitarista: dos caras de una misma Modernidad que ve la naturaleza como ilimitadamente disponible. Tanto si se trata de una reserva natural, el lugar de descanso de nuestros ancestros o el espacio sagrado concedido a los dioses, la tierra ha dejado de tener otro valor que el que le otorga ser contemplada *sub specie requalificationis*.

A diferencia de Heidegger —y, por tanto, lejos de toda ganga metafísica y de toda tentación cripto-teológica—, Georgescu-Roegen entendió que desatender las consecuencias del segundo principio de la termodinámica constituía incluso antes que un error filosófico, un imperdonable error *científico* que era urgente corregir. Como se sabe, lo que el segundo

¹⁰ Bentham, J., *Los principios de la moral y la legislación*, Buenos Aires: Claridad, 2008, p. 37.

¹¹ Bentham, J., *Los principios de la moral y la legislación*, Buenos Aires: Claridad, 2008, p. 38.

principio de la termodinámica afirma básicamente cabe expresarlo de modos muy diversos: que la entropía en el universo no cesa de aumentar; que el mundo discurre inexorablemente en la dirección de un progresivo aumento de la dispersión; que el calor transita solo en una dirección; que el universo se enfría, etc. Las metáforas para expresarlo son inagotables pero en todos los casos la consecuencia es la misma: el orden y el equilibrio (el que representa, por ejemplo, la vida biológica) son excepciones con fecha de caducidad en el universo.

Lo que el segundo principio de la termodinámica deja, pues, claro es que *sí existe* el cambio cualitativo, para el que, sin embargo, el mecanicismo moderno no había reservado un lugar en su imagen del mundo. La simetría entre pasado y futuro que daba forma a la indiferente flecha temporal de la mecánica moderna se revelaba ahora, a partir del descubrimiento de Carnot, como dotada de *un determinado sentido*. Todo proceso energético —por más que de acuerdo con el primer principio de la termodinámica deje inalterada la cantidad de materia y energía total en el universo— hace que una parte de esa energía *deje de estar libre y disponible* en el futuro. Esa energía indisponible sigue existiendo pero es ahora energía *disipada*, esto es, perfectamente inútil a efectos de su utilización.

La importancia de todo ello para el proceso económico es decisiva: de no existir entropía, los recursos podrían ser perpetuamente reutilizables: el combustible podría ser empleado una y otra vez, los edificios no precisarían de restauración a lo largo de los siglos y nuestros indumentos jamás mostrarían los jirones del tiempo. Lo cual significaría tanto como reconocer que se podría poner punto y final a la escasez de la vida humana. De ser ello así, la economía (entendida al modo tradicional como “la asignación de recursos escasos entre diferentes usos alternativos”) habría dejado de tener sentido: ya no habría escasez que gestionar.

Pero la entropía existe y, como recuerda Georgescu-Roegen, “la base material de la vida es un proceso entrópico”, lo cual significa que “toda estructura viviente se mantiene a sí misma en un estado cuasi estacionario absorbiendo baja entropía del entorno y transformándola en alta entropía”¹². Y, como Georgescu-Roegen señalará, esas estructuras vivientes consiguen prolongar su estado de equilibrio dinámico sólo a costa de hacer aumentar más rápidamente la entropía del sistema en su conjunto. La vida solo logra perdurar a costa de generar dispersión, desorden y entropía a su alrededor. Ilya Prigogine generalizará bajo el concepto de “estructuras disipativas” esas estructuras autoorganizadas que permiten alcanzar un cierto orden gracias a un aporte continuo de energía externa al sistema.

Pero entonces el *proceso económico* puede ser visto ahora como un ejemplo más de *proceso entrópico*. En efecto, como señala Georgescu-Roegen:

Puesto que el proceso económico consiste materialmente en una transformación de baja en alta entropía, es decir, en desechos, y, dado que esa transformación es irrevocable, los recursos naturales han de constituir necesariamente parte de la noción de valor económico¹³.

A partir de ese instante la economía ha de ser vista desde una mirada más amplia, la de la ecología política, que necesita hacerse cargo de la interdependencia entre la esfera de lo individual, lo comunitario y el mundo natural. La naturaleza, que hasta entonces había sido vista como una mera externalidad del proceso económico incluso en Marx (“solamente a

¹² Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996, p. 55.

¹³ Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996, p. 64.

través del trabajo, a través de la agricultura, existe la tierra para el hombre”, afirma Marx en los *Manuscritos de París*¹⁴), pasa a exigir ahora un lugar prioritario en la economía. El planeta Tierra debe ser visto como un sistema “casi cerrado” en términos termodinámicos en la medida que el único intercambio que realiza con el exterior (si descontamos el polvo estelar llega al planeta y los escasos artefactos que la humanidad ha puesto en el espacio) lo constituye la energía que recibe del Sol, una energía que, junto con el *stock* de recursos naturales, ahora determina el límite de cualquier proceso neguentrópico, también el de la economía.

Con pasmosa serenidad Georgescu-Roegen irá extrayendo las consecuencias de ese hecho incontestable que marca los límites superiores de cualquier proceso de crecimiento económico. Están, por un lado, los *desechos*, que constituyen un hecho físico inexorable: del mismo modo que la propia energía del Sol y el resto de recursos naturales constituyen un punto de partida necesario *al comienzo* del proceso económico, los desechos se rebelan *como inevitable resultado final* de todo intercambio energético como de hecho lo es cualquier intercambio económico. ¿La consecuencia? Un aumento de los intercambios energéticos implica un correlativo aumento de los residuos, de modo que un crecimiento continuado de la producción económica mundial arrojará necesariamente un aumento de lo que, en términos termodinámicos, puede ser visto como mera *energía disipada*: existente, real pero indisponible. Los datos que manejamos al respecto confirman esa estricta correlación entre crecimiento del PIB y crecimiento de la energía a nivel mundial [figura 3]. La economía sólo crece en la medida que se inyecta más energía al sistema productivo. Dado que esa energía del sistema no puede superar en promedio la energía que llega a la Tierra a través del Sol (y que incluye la acumulada en las energías fósiles, que en último término son eso, *restos fósiles* de organismos vivos antiquísimos y, por tanto, organismos que un día estuvieron sostenidos por la luz del Sol), en un sistema cerrado como la Tierra y superados los umbrales de regeneración y absorción de residuos del sistema, esos residuos se irán acumulando convirtiendo en última instancia al planeta en un progresivo basurero global. Todos los esfuerzos que hagamos por ahorrar energía, por reutilizar, reciclar o reducir los impactos de los procesos productivos sobre la naturaleza podrán minimizar esa energía disipada, pero en todo caso se toparán con un límite —el de la propia entropía— más allá del cual no cabe ir.

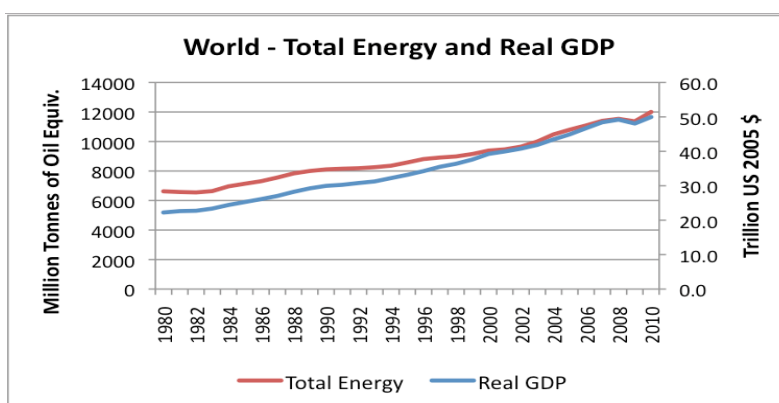


Figura 3. Evolución de la correlación entre PIB y gasto energético
(Fuente: Gail Tverberg, <https://ourfinetworld.com/>¹⁵)

¹⁴ Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza, 2001, tercer manuscrito.

¹⁵ Gail Tverberg, <https://ourfinetworld.com/2011/11/15/is-it-really-possible-to-decouple-gdp-growth-from-energy-growth/>

Pero, por otro lado, está el problema *demográfico*. Este problema, planteado en lenguaje termodinámico, presenta el siguiente aspecto: un aumento progresivo de la población del planeta significa un aumento proporcional de la entropía y, por tanto, una reducción de la energía y recursos disponibles por persona y unidad de tiempo. Incluso si no cedemos al optimismo de algunos científicos sociales como Roger Revelle —fundador del Center for Population Studies en la Universidad de Harvard— que llegó a cifrar el número de personas que el planeta podría soportar en 40.000 millones¹⁶, no es difícil conceder que la Tierra pueda albergar aún algunos miles de millones de personas más que los siete mil millones que ahora soporta. Pero incluso dando por hecho todos esos presupuestos, la pregunta que Georgescu-Roegen se formula seguiría teniendo sentido: “¿durante cuánto tiempo?”¹⁷. El aumento de población y el incremento en consumo de recursos no renovables es aún posible, sin duda (aunque, como Revelle señala, obviamente para que la población mundial pudiera seguir creciendo sería necesaria una estricta dieta vegetariana de 2500 kcal y un consumo energético por persona más parecido al de los países en desarrollo que al que acostumbra a darse en el Primer Mundo). Pero desde el punto de vista termodinámico, dado que el stock de recursos terrestres no renovables (coltán, uranio, carbón, petróleo, gas, etc.) es limitado por amplias que pudieran llegar a ser aún sus reservas, cualquier aumento de población y/o cualquier aumento de consumo implica una reducción equivalente de las posibilidades de existencia de generaciones futuras. Y al contrario: el descenso de la población y/o el decrecimiento económico supone un acto de generosidad que consiste en *hacer sitio en el futuro* a generaciones con las que compartir la Tierra. La conclusión es evidente y Georgescu-Roegen la expone con meridiana claridad:

Si pasamos por alto los detalles, podemos decir que todo niño nacido ahora significa una vida humana menos en el futuro. Pero también, que todo automóvil Cadillac producido en cualquier momento significa menos vidas en el futuro¹⁸.

5. Las implicaciones de una observación como ésta nos trasladan del ámbito de la economía al terreno de la reflexión ética, dos esferas cuya continuidad debió de ser evidente para una época ya lejana en la que la economía constituía aún una parte significativa de las denominadas *ciencias morales*, algo que, desgraciadamente, hace tiempo que dejó de ser evidente para nuestro tiempo.

Nadie quizá como Hans Jonas ha sido capaz de elevar a conciencia la naturaleza de este hecho incontrovertible: que la dinámica que abraza la Modernidad y su ideal de progreso contiene una utopía implícita que hoy más que nunca se hace necesario someter a revisión crítica. Esa utopía —que tiene como *telos* último el establecimiento de un paraíso en la Tierra— ha mostrado hasta hoy una peculiar ceguera con respecto a la cada vez mayor acción destructiva que ese progreso se inflige a sí mismo y a las sociedades que lo abrazan con

¹⁶ Cf. Revelle, R., “The resources available for agriculture”, en *Scientific American* (1976), Sept., pp. 165-78. Las estimaciones de Revelle se hacen bajo el supuesto de una utilización de los recursos de producción alimenticia perfectamente eficiente. Más sorprendente aún es la estimación que lleva a cabo el demógrafo italiano Massimo Livi-Bacci, quien en su *Storia mínima della popolazione del mondo* (Bologna: Il Mulino, 1998) eleva la cifra a 150.000 millones de personas.

¹⁷ Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996, p. 66.

¹⁸ Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996, p. 377.

ingenuo entusiasmo. Como recordaba Benjamin, esa utopía es ciega a las ruinas que el progreso deja a sus espaldas. Sin embargo, para los hombres y mujeres de nuestra época, la *fe en el progreso* (tanto el económico como el tecnológico) ha pasado a ser, como corresponde a todo verdadero acto de fe, algo que ningún dato, ninguna realidad, ningún pronóstico puede venir a poner en duda. Cuestionar esa fe en el progreso ha acabado por ser la suprema *herejía* de nuestro tiempo.

Pero frente a esa fe se hace necesario recordar algo ya casi evidente: que las fuerzas desatadas por ese progreso parecen haber escapado de nuestras manos. Las ruinas del pasado que contemplaba amontonadas el Ángel de la Historia de Benjamin palidecen cuando se toma en consideración el potencial de ruina que la ciencia y la tecnología despliegan hacia el futuro. La escala del poder de que hoy dispone la humanidad —y que va desde el poder de crear la vida en el laboratorio¹⁹ hasta el de destruir toda la vida existente sobre la faz de la Tierra— hace que la sabiduría moral encerrada en largos milenios de reflexión ética hoy resulten ridículamente impotentes para los desafíos que enfrenta la especie.

Se precisan nuevos imperativos morales; un tipo de reflexión ética que, de entrada, ya no puede asumir como obvia, como hicieron tiempos pasados, la continuidad de nuestra especie sobre el planeta. La naturaleza de ese poder y sus posibles efectos alteran por completo las claves en que se había venido situando la sabiduría moral de antaño. Hoy nuestro interlocutor moral en buena medida *no está aún entre nosotros*: son, como mínimo, las generaciones futuras que habrán aún de nacer y con respecto a las cuales resultan irrelevantes nociones centrales de la ética moderna como “reciprocidad”, “simetría”, “intersubjetividad” o “reconocimiento mutuo”. En efecto, ¿qué tipo de ética cabe construir allí donde nuestros derechos y deberes se proyectan sobre algo *que aún no existe* como son las generaciones del porvenir? El absurdo que encierra *esperar reciprocidad de un futuro en el que ya no estaremos* señala los límites de los programas de fundamentación moral tal y como han sido concebidos hasta la fecha.

Ante este problema Hans Jonas ha intentado ofrecer una orientación que vale la pena tomar en serio. Su propuesta pasa por proponer una reinterpretación del imperativo categórico en una clave que, pese a su semejanza con las formulaciones kantianas, se instala ya en una clave decididamente no-moderna. Es lo que Jonas propone bajo la idea del *principio responsabilidad* y que en sus distintas formulaciones cabe exponer así:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; o, expresado negativamente, “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; o, simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”²⁰.

¿Qué derechos tiene sobre mí lo no nacido? La mera formulación de la pregunta resulta abismática para la perspectiva moral, que con ella parece quedar atrapada en los absurdos ya superados de la vieja escolástica. La pregunta metafísica por antonomasia (“¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?”) se ve ligeramente desplazada a esta otra, no menos abisal pero plena de sentido: “¿Por qué *debe existir* el ser (humano) y no más bien la nada?”.

¹⁹ Cf. VV.AA., “Design and synthesis of a minimal bacterial genome”, en *Science*, vol. 351 (2016), 25-3-2016, p. 1414.

²⁰ Jonas, H., *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Madrid: Herder, 1995, p. 40.

El imperativo categórico kantiano descansaba en el supuesto de que su violación comprometía a la razón en tanto que implicaba alguna clase de *contradicción lógica* de la voluntad consigo misma. Pero, como señala Jonas, “sin incurrir en contradicción alguna puedo preferir tanto para mí como para la Humanidad un fugaz relámpago de extrema plenitud al tedio de una infinita permanencia en la mediocridad”²¹. ¿Cómo afrontar ese dilema? Esa constituye probablemente una de las preguntas centrales a las que una ética del presente ha de responder.

6. ¿Tienen todas estas consideraciones tan aparentemente alejadas de lo concreto algo que ver con la arquitectura? En la medida al menos que la arquitectura tenga hoy aún algún interés en establecer una relación compleja con el contexto natural, social y cultural en que se halla inserta, mi convicción es que sí. Una de las tareas que le corresponde a la arquitectura hoy sería contribuir a ese necesario y generalizado ejercicio de autocritica respondiendo a la siguiente pregunta: ¿Qué forma debería adoptar hoy un principio de responsabilidad en la arquitectura?

El filósofo Ludwig Wittgenstein estableció en sus *Aforismos* una enérgica aunque sutil distinción entre *verdadera* arquitectura y *mera* construcción. Decía Wittgenstein: “La arquitectura es un gesto. Del mismo modo que no todo movimiento en un cuerpo significa expresión, tampoco toda construcción significa arquitectura”²². Con ello apuntaba a que lo que desborda la mera construcción y convierte algo en arquitectura (entendida ésta como término de valor) es su voluntad de “eternizar y sublimar algo”²³. Lo que la arquitectura *expresa* en el fondo —digámoslo ahora heideggerianamente— es el intento de cristalizar una determinada concepción del habitar y, con ello, el engarce que cada época establece con la Cuaternidad: su manera de materializar el vínculo entre cielo, tierra, divinos y mortales. Detrás de las pirámides de Egipto o del Templo griego de Atenea, no menos que detrás de las Unités d’habitation de Le Corbusier o de la cabaña de Thoreau se arriesga una apuesta en forma tentativa a la pregunta por el lugar del hombre en el cosmos. Como Heidegger señala, “las construcciones mantienen (en verdad) a la Cuaternidad. Son cosas que, a su modo, cuidan (miran por) la Cuaternidad”²⁴.

Pero si Heidegger está en lo cierto al afirmar que todo construir está ya inscrito en un determinado modo de habitar, ello implica que un cambio en la mirada de la arquitectura será imposible sin antes asumir una tarea prioritaria: la de ensayar un modo de habitar diferente, menos dominador, opresivo, patriarcal, colonial y depredatorio con el cielo, la tierra, los divinos y el resto de mortales del que ha constituido la norma durante ese breve parpadeo de la historia humana que llamamos Modernidad capitalista. Esa Modernidad arrancó con la convicción epistemológica de Bacon y Descartes de que la naturaleza constituía un mero objeto de posesión y utilización al servicio del ser humano; extendió esa dominación a la política, haciendo de la colonialidad el modo de relacionarse con cualesquiera otras culturas y pueblos no europeos; continuó con la conversión de la tierra en una mercancía más del intercambio económico capitalista por parte de la economía clásica, como denunció Polanyi con escándalo; y parece haber llegado a su fin en los sueños visionarios del posthumanismo en el momento en que la propia condición humana aparece como un objeto más susceptible de

²¹ Ibid.

²² Wittgenstein, L., *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid: Espasa-Calpe, 2007, § 242, p. 93.

²³ Wittgenstein, L., *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid: Espasa-Calpe, 2007, § 396, p. 129.

²⁴ Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar”, cit., p. 139.

manipulación sin reservas en lo que se refiere a lo más íntimo de su código genético. Como pareció entender la Escuela de Frankfurt, el dominio de la naturaleza que alienta la concepción moderna es solo la otra cara de una moneda que tiene acuñado en su envés el dominio de unos seres humanos por otros.

Lo que la ecología política trata de enseñarnos es que todo ello es indisociable de la manera en que nos representamos a nosotros mismos y nuestro lugar en esa naturaleza. El modo de construir y de habitar ha de ser diferente si consideramos —como hace John Locke en el *Segundo tratado del gobierno civil*— que “la tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia”²⁵ a si, como afirma un proverbio indio, entendemos que “la Tierra no es una herencia que recibimos de nuestros padres, sino un préstamo de nuestros hijos que custodiamos”. La arquitectura que se despliega a partir de una consideración del ser humano bajo el modelo abstracto del Modulor lecorbusieriano —estricto correlato arquitectónico del *homo oeconomicus* en economía: un sujeto sin raza, sin edad, sin género, sin dioses, sin familia— no será la misma que aquella arquitectura que sea consciente de que, en su condición de *arrojado al mundo*, el ser humano habita ya en el horizonte de una lengua, una cultura y una tradición determinada. La pretensión de que esa abstracción sea “aplicable universalmente a la arquitectura y a la mecánica” —como rezaba el título de la obra de Le Corbusier²⁶— ha pagado el precio de una considerable exclusión y violencia simbólica y, en muchos casos, física en buena parte del orbe. De todo ello como mínimo la arquitectura debería haber aprendido que *el lugar* es mucho más que una superficie sobre la que construir.

Con ello se trata de apuntar que la idea misma de “naturaleza” (tanto humana como física) es un lugar de conflicto entre discursos, prácticas y relaciones sociales concretas en pugna. Contra el supuesto positivista de una naturaleza previa a toda construcción social e inalterada por los discursos que de ella elaboramos, es preciso reconocer que la idea de “naturaleza” es el territorio de una disputa ideológica (*ideológica* no en el sentido de “falsa conciencia” sino en el de representación socialmente compartida); la “naturaleza” no es ese fondo sobre el que la vida social se inserta como en un escenario previamente dado, sino el lugar de una disputa cuyo desenlace determinará el terreno de una u otra ecología política. Que esa representación no es neutral ni políticamente inocua resulta evidente a partir de la transformación del orbe terrestre que la Modernidad capitalista ha llevado a cabo en los últimos doscientos años de hegemonía y las implicaciones sociales que destapan las crisis ecológicas que enfrentamos.

El doctor Tyrell, el diseñador y constructor de replicantes en la película *Blade Runner* —en una confirmación, una vez más, del segundo principio de la termodinámica— le dice a su criatura, ese *postmoderno* Prometeo: “La estrella que brilla el doble dura la mitad de tiempo, y tú has brillado mucho, Roy”. Tal vez la Modernidad y sus mitos (del mito del progreso hasta el del crecimiento sostenible, pasando por el del individualismo y el del posthumanismo y su esperanza de cortar amarras con nuestra lenta y pesada condición carnal) hayan brillado tanto que estemos ya ante sus últimos estertores. Todo parece apuntar a que el crecimiento exponencial de riqueza, población y desigualdad que han conocido las sociedades capitalistas en los últimos doscientos años (y hoy hablar de sociedades capitalistas es tanto como decir las sociedades humanas *tout court*) se ha producido gracias a factores que hoy empiezan a no poder darse por descontado, como la abundancia de energía barata disponible.

²⁵ Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza, 1994, cap. 5, § 26.

²⁶ Cf. Le Corbusier, *El Modulor: ensayo sobre una medida armónica a la escala humana aplicable universalmente a la arquitectura*, Barcelona: Poseidon, 1976

La Cuaternidad heideggeriana tal vez sea tan solo un modo posible entre otros de recordarnos la íntima copertenencia entre el mundo natural que nos rodea (Tierra y Cielo) y el mundo social, simbólico y espiritual (los Divinos y los Mortales); de hacer evidente cómo esos cuatro elementos, indisociables entre sí, “forman una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente”²⁷. La primera ley de la ecología es la que nos recuerda que todo está relacionado con todo²⁸. Se trata, pues, de adoptar esa perspectiva holista con respecto al proyecto arquitectónico: pensar de otro modo nuestra relación con la naturaleza y con los demás seres humanos para estar en condiciones de habitar de otro modo. Habitar de otro modo para poder llegar a construir de otro modo. En definitiva, se trata de construir, habitar, pensar, sí, pero de otra manera.

²⁷ Heidegger, M., “La cosa” en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 140.

²⁸ Las otras tres leyes informales de la ecología, según Barry Commoner, serían estas: “Todas las cosas van a parar a algún sitio”, “La naturaleza sabe más” y “Nada procede de la nada”. Cf. Barry Commoner, *The Closing Circle*, Nueva York: Knopf, 1971, 37-41.

Sección temática 5:

Filosofía de la historia

Krausismo y Filosofía de la Historia

Daniel RUEDA GARRIDO

Colegio Salliver

1. El Ideal krausista en la Filosofía y la Historia

1.1. Filosofía

El Ideal krausista expresa un equilibrio interno proporcionado por la dialéctica entre la idea y la realidad. La idea es el principio absoluto, lo más real, en tanto que racional. El ideal es la adaptación de la idea a la realidad según su esencia: la razón. La realidad, como la vida, es para el krausismo no un producto acabado sino en continuo proceso, evolucionando y progresando infinitamente. Este progresar infinito de la vida en tanto que realidad racional, y en última instancia idea real, lo asemeja a la concepción aristotélica del pensamiento, el cual «siempre progresa hacia sí mismo», también la idea efectivamente corporeizada en la vida progresa hacia sí misma, profundizando y dando de sí gradualmente a la esencia humana. Cada cambio experimentado por el ideal, desde estos presupuestos, no es algo cualitativamente distinto del estado anterior, sino un consumir exigencias de la propia humanidad. Es así el ideal como una visagra que facilita la relación dinámica entre ambos planos y permite el paso del deber al ser y la adaptación conspicua del ser al deber. Los distintos aspectos de esta dialéctica lo estudian las disciplinas mayores, a saber, Filosofía, Historia y Filosofía de la Historia. Cada una de estas disciplinas versa sobre una particular relación entre sendos elementos anunciados. La relación entre la idea y el ideal es la Filosofía. La función de esta es fundamental en el sistema krausista de las ciencias. En tanto que ciencia primera o ciencia de las verdades eternas es la encargada de alcanzar la ley general que une a todas las ciencias y a la realidad toda, organizándolas orgánicamente para su realización y desarrollo.

En este fundamental organismo, todas y cada una de las Ciencias parten de un principio cierto para conocer la ley o fórmula general, y sobre esta otra en la esfera de su atención, comparan y ordenan estas leyes, hasta hallar la ley común sobre las particulares, en cuyo punto la Filosofía, aplicando a todas la actividad uniforme del Espíritu en inducción, deducción y construcción, les da la semejanza fiel del organismo del mundo (Sanz del Río, 1869, 322).

La filosofía es, según lo dicho, la ciencia que armoniza, da cohesión y unifica a las demás. Es la expresión de la unidad, la elevación hasta los primeros principios de la realidad y de la razón, de ahí su importancia. En este sentido prefigura la dialéctica del ideal (unidad – oposición – armonía), y la variedad en la unidad, como lo expresa Sanz del Río en su *Discurso inaugural*:

No cabe, pues, duda alguna de que en el orden intelectual hay una verdad de la cual dimanen todas las verdades, hay una idea que encierra todas las ideas; así nos lo enseña la Filosofía, así nos lo indican los esfuerzos, las tendencias naturales instintivas de toda inteligencia, cuando se afana por la simplicidad y la unidad; así lo estima el sentido común, que considera tanto más alto y noble el pensamiento, cuanto es más vasto y más uno (Sanz del Río, 1869, 322 – 323).

Ahora viene un párrafo largo sobre las bondades de la filosofía para el género humano, su misión de rectora de las demás ciencias y de la conducta del hombre. Como se ha dicho arriba, la filosofía conduce a las ideas eternas dando, en el ámbito de la vida particular, claridad de pensamiento y certeza de aquello que ha de contribuir al desenvolvimiento de la esencia humana en cada individuo; en el ámbito de la historia de la humanidad, aporta el sentido y la continuidad que los casos aislados niegan o al menos ignoran.

La filosofía convierte al hombre del mundo del sentido al mundo del espíritu, como a centro y región serena, en que reponga aquel sus fuerzas cansadas, recuente y pruebe sus medios de acción, proporcionándolos a las necesidades históricas, y levante su vista a los fines totales de la vida, oscurecidos y casi olvidados por los particulares e inmediatos. Distinguiendo nuestra naturaleza permanente de sus manifestaciones temporales, funda en el hombre sobre la ordenada relación de ambos elementos el plan de su conducta, el carácter sostenido de su persona y el acertado compás de su libre movimiento. Aún en la Historia más llana y uniforme necesitamos entrar frecuentemente en nosotros, escuchar al Dios invisible en el santuario de la Conciencia, donde no alcanza el sentido ni turba la pasión, para mantener claro el conocimiento, vivo el sentimiento, igual y sereno el contento de la vida (Sanz del Río, 1869, 260).

La visión de esta disciplina toma unas connotaciones mesiánicas en ciertos párrafos de los textos de Sanz del Río, tintadas de ese idealismo tan del siglo, sin embargo, este aspecto tan patente no ensombrece a su opuesto, el de la realización práctica en la vida. La conexión entre filosofía y vida es de una gran coherencia en los textos krausistas en general, e incluso en el pensador castellano, tan achacado de idealismo y de elucubraciones metafísicas, esta dirección de la filosofía se observa en todos sus textos, y no solo en aquellos que hoy se consideran mera traducción de Krause. Se puede entender que en la España moderna es una vez más en este campo del conocimiento, el krausismo el que innova con una dirección de estudios que años después tendrá cierto éxito: la filosofía de la vida.

Sólo de la razón sana y sistemática a la vez espera la Humanidad una ley de vida que autorice la convicción, y sosiegue el corazón, y encamine la voluntad, realizando en el hecho la armonía

fundamental de nuestro ser; que contando y estimando todas nuestras facultades, pueda levantar el espíritu a considerar los supremos objetos del pensamiento, la libertad, el deber, Dios, para entrar en sí ilustrado y fortalecido a utilizar en una sabia conducta el fruto del largo viaje y trabajo empleado (Sanz del Río, 1869, 260).

1.2. Historia

En la realidad histórica, en la sucesión de eventos, se puede observar la idea que los anima. El krausismo da un papel importante al acontecer histórico, puesto que es en él en donde se realiza la humanidad. Esto está en relación con las corrientes historicistas del siglo XIX. Lo histórico puede aportar una ley, pero esta ha de ser contrastada con los principios racionales. Este conocimiento de la realidad histórica que conforma el contexto o circunstancias de los individuos es fundamental para el acomodo de la idea, es decir, para la elaboración del ideal apropiado en cada momento y lugar.

En relación a los diversos modos de existencia que considera la Analítica¹, la Historia, como disciplina, necesita para el estudio completo de su objeto, aunar los conocimientos diversos que aportan las distintas fuentes: la razón (conocimiento de lo absoluto y de lo ideal), los sentidos (conocimiento de la variedad sensible) y, por último, la colaboración del entendimiento y la imaginación (conocimiento ideal – sensible):

La Ciencia de la Historia, como todas las ciencias particulares, es también formada según todas las fuentes y todos los modos de conocimiento, en cuanto es conocida primero absolutamente en la idea fundamental de la vida como propiedad de Dios; después es conocida eternamente como ideal eterno de la vida temporal; después es conocida sensible o históricamente, según su infinita determinación y su individualidad; por último, es conocida en la unión de todos estos modos de conocimiento, esto es, en conocimiento sintético o armónico, donde lo individual histórico es referido y juzgado según lo eterno o según la idea, y en consecuencia es conocido y proyectado el ejemplar histórico del presente, progresivo para el porvenir (Sanz del Río, 1871, 38).

La Historia como ciencia es «justamente descripción y narración de la vida» (1871, 37); la vida que muda en el tiempo, igual que mudan los ideales con que se va desarrollando no obstante el fluir continuo del hábito de eternidad y permanencia que insufla la esencia humana. Y es precisamente el conocimiento de esta continuidad lo que no puede pasarle de largo al historiador: «Las ideas son la luz que ilumina el ojo del historiador, si ha de ver claramente lo efectivo presente y componerlo en una imagen esencial y bella» (1871, 38).

Uno de los historiadores de mayor renombre del krausismo, Rafael Altamira, se empeña en dotar a la Historia de un carácter científico en lucha con la sentencia aristotélica sobre el conocimiento histórico: «no cabe ciencia de lo particular». Desde el ideal precisamente el conocimiento de lo particular, como hemos estudiado, se alza mediante las leyes eternas de la evolución histórica halladas mediante el conocimiento racional (intuición de lo real). Es este sistema el que le sirve para no contentarse con las meras generalizaciones que a la disciplina histórica se le atribuía tras la condena del estagirita, sino que entreveía una ciencia en el sentido preciso que se le daba al término, aquel que comprende lo particular bajo el conocimiento de leyes comprendidas por la razón:

¹ Se conoce con el nombre de Analítica la obra de Sanz del Río titulada *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis* (1860).

Para mí, particularmente, lo esencial del problema no está, sin embargo, en que el conocimiento histórico se conforme o no con la definición aristotélica de la ciencia y sea susceptible de abstracciones más o menos amplias, sino en que pueda alcanzar aquellas cualidades de verdad, certeza y evidencia que separan el conocer científico del vulgar (Altamira, 1936, 85)².

2. Filosofía de la Historia

Para completar lo dicho hasta ahora hay que reflexionar sobre la relación entre la idea de humanidad y la historia, o mejor dicho, la toma de conciencia sobre el sentido de los hechos. Característico del krausismo es ese observar los acontecimientos de la vida y de la historia desde un punto de vista *sub specie aeternitatis*. Se hace cargo de la realidad desde un determinismo evolutivo caracterizado por los signos del progreso y del bien de la colectividad. En este aspecto las actuaciones particulares se suponen juzgadas por la entera humanidad, al menos en tanto que esta se ve afectada por su beneficio o perjuicio. La humanidad es una idea absoluta o intuición pura en la que se integra a todos los hombres, tanto los presentes como los pasados y los futuros; no es por tanto exactamente una abstracción de la realidad, como si por inducción se hubiera llegado a la proposición general de la existencia de un grupo humano inferido de los casos particulares.³ La concepción de la filosofía de la historia del krausismo español ha de entenderse desde el determinismo del siglo XIX, asociado al Romanticismo, y sobre todo desde la elaboración de Herder del concepto lineal y progresivo de la Historia. La historia de la humanidad es la réplica a escala de la vida del hombre, y así lo dice Sanz del Río en la Introducción al *Compendio de la Historia universal* de Weber:

Si la historia de la humanidad ha de tener verdad real y semejanza con la de la Naturaleza, y si ambas han de caber bajo la Historia universal y llevarnos por este camino al conocimiento de Dios como el Fundador y Gobernador del Mundo todo y del nuestro en la tierra; la edad primera ha de preceder a la segunda en la vida como precede a la juventud la infancia (Sanz del Río, 1853, 10).

El sujeto de la historia es por tanto, para el krausismo, el hombre en tanto que humanidad, pero también desde luego lo es Dios en tanto que la primera está contenido en el segundo, la diferencia entre estas dos historias, en palabras de Teresa R. de Lecea sería «la diferencia entre dos clases de Historia: el concepto abstracto, idealizado de Historia, y el concepto “vivo” y dinámico de la Historia. De la primera el sujeto será Dios, el ser absoluto, intemporal; mientras que de la segunda únicamente podrá ser sujeto la Humanidad, como conjunto de individuos concretos, vivos y temporales» (1991, 159).

² El conocimiento vulgar es aquel que se contenta con las apariencias de los hechos aislados, en lugar de establecer principios y leyes que los comprendan y les den unidad y relación interna. En el reclamo de Altamira se puede apreciar la postura intelectual del maestro de Illescas, con aquellas palabras de su discurso inaugural, ya comentadas en este trabajo: «Nunca el conocimiento empírico solo establece principios, formula leyes, anticipa planes de vida: no da impulso ni movimiento si no está acompañado de la Ciencia, que lo ilustra, lo confirma, lo dirige (sic), así como la Ciencia necesita de los hechos para determinarse y aplicarse a la vida. Si nosotros no supiéramos anticipadamente que la Naturaleza obra según ley constante, fuera ocioso experimentar e indagar» (Sanz del Río, 1871, 311).

³ Se trata, como bien señala Teresa Rodríguez de Lecea, de un «conocimiento inteligible superior» y no producto de una abstracción del entendimiento, como escribe diáfananamente Sanz del Río: «Cuando pensamos en esta idea – la de humanidad –, no la inventamos de capricho ni abstraemos un concepto común a varios individuos; no formamos una noción abstracta, sino que reconocemos y atestiguamos nuestra Naturaleza común a todos... Es pues independiente la idea de humanidad de la reunión temporal de individuos humanos en un tiempo o historia particular» (Sanz del Río, 1904, 28).

La historia desde el krausismo se ve en un doble aspecto, en consonancia con el idealismo alemán: interior y exterior, como bien se ha estudiado ya por autores cuya aportación a la krausología es tenida por clásica, sin lugar a dudas así lo es en el caso de López Morillas y Jongh-Rossel⁴.

Esta historia interna /externa se ha analizado también en las versiones de autores cercanos al krausismo como Unamuno o Machado. Ya Julián Sanz del Río elogiaba esta distinción entre relatos históricos sobre un mismo pueblo y tiempo en el *Compendio de historia universal* del profesor alemán Weber, si bien, en ese caso, lo que distingue a una de otra es el que trate de la política, en el sentido de los grandes acontecimientos políticos (resultados) o la vida del espíritu del pueblo (causa):

La distinción que se hace en todo el Compendio entre la historia externa (política) y la interna (cultura, literatura, religión). Explicándonos en breve, diremos que la historia interna de un pueblo, se refiere principalmente a determinar las causas; la externa (sic) atiende a determinar y exponer los resultados de las causas. Un pueblo es como un hombre, el agente y causa de su historia, el padre de sus hechos, apoyándose siempre, a sabiendas o no, en su vida interior, y con esto está como el individuo a la cabeza de su historia en su nacimiento, florecimiento y fin más o menos prematuro, y en parte merecido por él mismo. Pues esta vida interior aunque tiene un fondo inagotable, la libertad humana bajo Dios, puede y debe precisarse por el historiador en los hechos históricamente verificables (Sanz del Río, 1853, 29).

Al hilo del contenido de las últimas líneas de la cita de arriba, no puede rehusarse algunas palabras al tema de la libertad y la providencia en la filosofía de la historia krausista. El ascender de la Humanidad a lo largo de las tres edades requiere el obrar humano así como la influencia de la divinidad (Dios):

Así llegan la humanidad y el hombre desde la primera edad simple (inocente), y desde la segunda edad opositiva a la tercera edad armónica, ayudados, es verdad, de Dios, y del orden divino, mediante influencias suaves, unas animadoras, otras salvadoras, otras severas y expiatorias; pero sin mengua de la libertad, y dejando cada vez harto campo para que pueda tomarlas o rechazarlas temporalmente el hombre, el pueblo, o la humanidad de un cuerpo planetario. Porque la providencia de Dios es siempre racional y total, y mediante esto y en esta razón, es también particular e individual, pero no esta sin aquella (Sanz del Río, 1904, 148).

De hecho, la historia de la humanidad se entiende como parcialmente el acontecer de Dios mismo: «[...] la Historia de la Humanidad supone la Historia de la Naturaleza, del espíritu y de Dios como el Ser supremo» (Sanz del Río, 1871, 39). Del mismo modo como se armonizan los opuestos en el sistema krausista, se trata, en este aspecto, de conciliar determinismo y libertad. Los sucesos históricos son el desarrollo progresivo de la idea divina, y sin embargo, para que esta idea vaya haciéndose realidad efectiva requiere de la libertad humana. Así, la

⁴ Así, por ejemplo, Elena M. de Jongh – Rossel expresa en *El krausismo y la Generación del 98* esta misma noción de la Filosofía de la Historia refiriéndose a la filosofía del krausismo alemán o pensamiento krausiano: «Krause establece una distinción entre historia externa e historia interna, considerando que es esta la verdadera. Esta interpretación supone un ideal de futura perfección humana en el que las crisis son efímeros paréntesis. No está de más señalar, como lo ha hecho López Morillas, que esa actitud que cunde por Europa en el siglo pasado, tiene sus antecedentes en el movimiento romántico, cuando se generaliza la distinción entre historia interna y externa» (1985, 163).

historia individual y la historia humana genérica se armonizan. El conocimiento de la idea en su evolución histórica se hace necesario, pero no suficiente, para la consolidación de los signos del tiempo mediante la acción libre humana. La libertad en el krausismo no se entiende como mera ausencia de coacción o presión al elegir entre diversas alternativas (libertad negativa), sino como libertad de hacer lo que se quiere hacer en el momento oportuno (libertad positiva), o lo que es lo mismo, el libre uso de sus facultades esenciales, lo cual está garantizado por la libertad negativa, que es por la que específicamente vela el Derecho.

En la historia ven siempre oposiciones enfrentadas irremediabilmente, lo cual les acerca a las filosofías del movimiento⁵ (Heráclito decía que el mundo estaba en guerra constante). De esta oposición necesaria surge el progreso, de lo que se infiere que allá donde no se encuentre un opuesto, se da el estancamiento: «La historia del pueblo y del individuo crece más cuanto más sostenida y proporcionada es en los sujetos esta oposición» (Sanz del Río, 1853, 22). Esto enlaza con la ley de la historia que enerva dicha concepción, a saber, la ley organicista que entiende que la verdadera dialéctica es la que mantiene la lucha de sus puestos y no las reduce a una síntesis abstracta. Sus fases son: unidad, variedad y armonía:

Por esto a pesar de las apariencias sabe el historiador moderno que nuestra Europa que ha reunido muchas más oposiciones, más largas y más proporcionadas que ningún pueblo, está cercana a más grande florecimiento y a una nueva vida bajo la ley de armonía de estas mismas oposiciones y de todas ellas, para que se cumpla aquí también la ley de la Historia y del mundo: unidad simple, oposición, y unidad compuesta o armonía (Sanz del Río, 1853, 23).

Al igual que hay oposición entre los elementos de la vida, se establece un contrate de opuestos entre la idea de la historia y los hechos concretos; contraste, no obstante, meramente aparente, pues en el progreso y culminación última de la idea en la historia ambos planos encuentran equilibrio:

Entre estas ideas y el montón de hechos históricos, hay una contradicción aparente, no real. Frente al criterio racionalista que opone razón frente a historia, Sanz del Río, siguiendo a Krause, propone la fórmula idea frente a ideal. Éste no es la antítesis de aquella, sino sólo su actualización parcial. La idea es siempre idea de Dios, y, por tanto, algo aprioricamente inalcanzable; el ideal de la humanidad, en cambio, es la aspiración constante de llevar a plenitud la existencia humana (Suances Marcos, 2006, 84).

En el sentido de la cita reproducida, el equivalente en el krausismo a razón e historia es idea y realidad histórica; el ideal, como dice el profesor Suances Marcos, es la aspiración o el plan con que se desarrolla la idea en el acontecer temporal, de manera que en la historia efectiva e individual puede observarse la señal de Dios o de la idea, como marca o referencia de origen (el artista es conocido por su obra), algo muy importante para la concepción de la Filosofía de la Historia, disciplina que se conforma así, si se me permite el concepto, en una cierta teología material; en el desarrollo histórico se percibe el plan divino tanto como la finitud humana lo permite:

⁵ Por filosofías del movimiento o del cambio me refiero a aquellas que perciben en el mundo un constante fluir de opuestos (perspectivas, variedad, apariencia), representado por el elemento físico del fuego en la concepción de Heráclito, la más representativa de esta posición en la historia de la filosofía, y en enemistad con la de Parménides, la filosofía de la negación del movimiento o filosofía de lo permanente (la verdad, una e indivisa). El krausismo, como es obvio por lo dicho hasta ahora, desde su eclecticismo organicista, asume estas posturas enfrentadas y concilia a ambas.

Aunque limitados de todos lados en nuestra ojeada histórica, podemos, sin embargo, contemplar en la vida del Espíritu todo y de la Naturaleza toda, podemos conocer las señales de Dios como el artista eterno como el criador y el ordenador de la vida, y también en esta tierra y en la imagen limitada que proyectamos de su historia (Sanz del Río, 1871, 38).

Como apunta Capellán de Miguel en su estudio general del krausismo español, ese momento cumbre del progreso de la humanidad es la materialización del ideal:

Lo más interesante de la Filosofía de la Historia krausiana son dos elementos principales. En primer lugar, hay que destacar que se trata de un proceso claramente teleológico: toda la Historia de la Humanidad se encamina a un punto último cuya realidad es encarnada por el Ideal. Ese Ideal no es otro que la Alianza global de la Humanidad en la tierra, compuesta de todas las uniones parciales que ya ha expuesto previamente y que debían producirse en cada una de las esferas particulares de la vida al cumplir el hombre con el fin propio de cada una de ellas (Capellán de Miguel, 2006, 77).

No obstante, antes de la llegada del punto culminante postulado para la humanidad, esta idea que rige el mundo, como ley suprema, y que se identifica con el Ser Absoluto o Dios, es susceptible de ser conocido mediante las intuiciones de la razón, superando las limitaciones de la visión histórica o temporal que ofrecen los sentidos. Es así como se elevan sobre las teorías del movimiento o del cambio incluyéndolas en la unidad de la razón. A este aspecto tan importante de la doctrina krausista y de tan especial relevancia en el krausismo español, dedicó uno de sus volúmenes originales (no atribuible a ninguna obra previa de Krause) Sanz del Río, quien ilustrando el concepto expresado en las líneas de arriba dijo en su *Discurso inaugural del año académico 1857 – 1858*:

Todo dentro del tiempo pasa, todo es diferente, todo es arrebatado. La vida asoma un momento para dar en la muerte [...] Pero las oleadas del sentido, si turban el corazón, no ciegan la razón [...] Las nubes se recogen, y no dejan contemplar la unidad del mundo en medio de la variedad, la estabilidad entre la mudanza y el accidente (Sanz del Río, 1869, 261).

Bibliografía

Altamira, Rafael (1936), «La ciencia de la Historia», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Núm. 910 y 911, LX. 62-67; 82-85.

Capellán de Miguel, Gonzalo (2006), *La España armónica. El proyecto del Krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Jonhg Rossel, E. M. (1985), *El krausismo y la generación del 98*, Albatros-Hispanófila, Valencia.

Rodríguez de Lecea, M^a Teresa (1991), *Antropología y Filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid.

Sanz del Río, Julián (1853), «Introducción y ojeada sobre la historia antigua», en Weber, Georg, *Compendio de historia universal*, (Trad. Sanz del Río) Tomo I, Imprenta de Díaz y Compañía, Madrid.

Sanz del Río, Julián/ Krause K. C. F. (1860), *El sistema de la filosofía. Metafísica. Primera*

parte. Análisis, Imp. Manuel Galiano, Madrid.

Sanz del Río, Julián (1869), «Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico 1857-1858 en la Universidad Central», *RFLC* de Sevilla, Tomo I, pp. 242 - 249; 257 - 265; 307-312; 321-326.

Sanz del Río, Julián (1871), «Filosofía de la Historia. Idea y plan filosófico de la Historia», *RFLC* de Sevilla, pp. 36-42; 59-66; 97-105.

Sanz del Río, Julián / Krause, K. C. F. (1904), *Ideal de la humanidad para la vida*, Biblioteca Económica Filosófica, Madrid.

Suances Marcos, Manuel (2006), *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid.

Georg Lukács y Jean-Paul Sartre

Consideraciones a partir de un debate inconcluso

José MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ

Universidad de Guanajuato

En 1946, meses después de su famosa conferencia titulada *El existencialismo es un humanismo*, publica Jean-Paul Sartre su ensayo *Materialismo y revolución*, en donde explora la posibilidad de una “tercera vía” teórica entre el idealismo y el materialismo, con la finalidad de buscar un entendimiento entre el existencialismo y el marxismo. A mediados de 1947, Georg (György) Lukács inició la polémica con su escrito de respuesta, titulado *¿Existencialismo o marxismo?*

Intentaré hacer el recuento reflexivo de algunos de los elementos principales de este debate entre Lukács y Sartre para mostrar su productividad en ambos contendientes, y además mostrar su relevancia para marcar el rumbo posterior de la filosofía contemporánea, sobre todo en lo que se refiere a la relación entre el individuo y la sociedad, la ética y la política. A pesar de comenzar de forma un tanto ríspida y visceral -casi como un “diálogo de sordos”- las posiciones de ambos contendientes se irán enriqueciendo y existirá finalmente, sostengo, un aprendizaje mutuo.

En *Materialismo y revolución*, afirma Sartre,

El materialista, al negar su subjetividad, piensa que la ha disipado. Pero el ardid se descubre fácilmente: para suprimir la subjetividad, el materialista se declara *objeto*, o sea materia de ciencia. Pero, una vez que ha suprimido la subjetividad en provecho del objeto, en lugar de verse como una cosa entre las cosas, sacudido por las resacas del universo físico, se convierte en *mirada objetiva* y pretende que contempla la naturaleza tal como es absolutamente. Hay un juego de palabras con la objetividad, que tan pronto significa la cualidad pasiva del objeto que miramos, como el valor absoluto de una mirada despojada de debilidades subjetivas. Así el materialista, habiendo superado toda subjetividad y habiéndose asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea en un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. (Sartre 1971: 8)

Sartre pretende criticar tanto a la escolástica marxista soviética, como a algunos de sus representantes franceses, reinterpretando a un marxismo que todavía no conoce lo suficiente, pero también mostrando simpatía por los ideales revolucionarios. Este marxismo a criticar despreciaría la subjetividad y tendría un enfoque reduccionista del fenómeno humano, y en ocasiones un enfoque francamente fantasioso de la ciencia natural. Pero curiosamente el joven Lukács, en su libro de 1923, *Historia y conciencia de clase* -que Sartre no había leído en 1945- había hecho ya una interpretación del marxismo en clave hegeliana que realzaba el papel de la subjetividad y de la conciencia en el proceso histórico-revolucionario, rechazando la dialéctica de la naturaleza de Engels como un añadido positivista inadecuado para el marxismo.

Estos antecedentes ayudarían a fortalecer la contra-crítica de Lukács en esta polémica. Aunque ya había abandonado algunas de sus posiciones de 1923, el filósofo húngaro había leído de manera detallada los textos de Sartre, sin embargo la rígida posición que se ve obligado a mantener -como resultado del inicio de la guerra fría y de la polarización que generaba- no le permite mostrar de manera directa los puntos de acercamiento, sino que por el contrario, debía mantener la tesis de que el idealismo y el materialismo, el existencialismo y el marxismo serían irreconciliables sin más, de modo que sólo podría escogerse a una de las dos alternativas, cerrando el camino a todo posible entendimiento o búsqueda de una “tercera vía”, a toda síntesis conciliadora, tal como Sartre parecería pretender.

Lukács buscaría resolver una serie de problemas de fondo que tenía el propio marxismo, dentro del marco de una búsqueda de la dimensión histórica de la dialéctica, y que Sartre había señalado también.

En el dominio de la teoría del conocimiento, se destaca la búsqueda de la objetividad; en el plano de la moral se trata de salvar la libertad y la personalidad; desde el punto de vista de la filosofía de la historia, finalmente, la necesidad de nuevas perspectivas se hace sentir en el combate contra el nihilismo. (Lukács 1970: 10)

Tanto la teoría epistemológica del “reflejo” de Lenin, insuficiente y contradictoria, como la idea determinista de que el mundo de los hombres se reduce a “un sistema de objetos vinculados entre sí por relaciones universales” (Sartre 1971: 5) serían inaceptables para Sartre. El manual acerca del materialismo histórico y dialéctico que publicó Stalin le sirve para mostrar las contradicciones de un materialismo que busca explicar la necesidad del cambio, pero reduciéndola a un reflejo simplista de la realidad. Apela Sartre a la frase del propio Marx en los Manuscritos de 1844, que afirmó la necesidad de superar la antinomia del idealismo y del materialismo, resaltada en Francia por Henri Lefebvre. El carácter “dialéctico” del materialismo no resolvería los problemas teóricos, sino más bien muestra para Sartre que el materialismo, cuando se pretende dialéctico ingresa en el idealismo.

Pero si el materialismo es una *actitud humana*, con todo lo que este concepto comporta de subjetivo, de contradictorio y de sentimental, que no se lo presente como una filosofía rigurosa, como la doctrina de la objetividad. He visto muchas conversiones al materialismo: se entra en él como en religión. Podría definirlo como la subjetividad de quienes se avergüenzan de su subjetividad. (Sartre 1971: 21)

Al referirse a esta polémica, Juan Manuel Aragüés en su libro *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, afirma que Lukács reconocía un cierto fundamento a la crítica sartreana, y esta coincidencia le servía para poder dirigir sus dardos contra el marxismo vulgar, como el de Plejanov o Bujarin, que consideraba el determinismo económico de la conciencia humana como una fatalidad mecánica. Esto demostraría -afirma- la “gran habilidad de Lukács para poder desarrollar un marxismo ‘diferente’ bajo la apariencia de un plegamiento a la ortodoxia estalinista” (Aragüés 2005: 137). En esto tiene razón, pero lo que Aragüés no señala, es que las acusaciones contra Sartre de ser nihilista, subjetivista e irracionalista, son ajustes de cuentas de Lukács con su propio pasado, al que desea conjurar, y no sólo un simple plegamiento a la ortodoxia soviética.

También Lukács acierta sus dardos, a pesar de su postura dogmática frente a la URSS, cuando muestra que con la ontología existencial de *El ser y la nada* no podría fundarse un actuar colectivo, organizado y consciente en el mundo -tal como la práctica política- puesto que en esta obra habría partido de un subjetivismo extremo en donde -por decirlo en términos famosos- “el infierno es el otro”, con una perspectiva casi hobbesiana. Pero yerra en su pronóstico de que las ideas de Sartre puedan convertirse en la ideología de la reacción. Aragüés mismo -que se sitúa del lado de Sartre en esta polémica- reconoce que estos postulados hipersubjetivistas debían disolverse, y rastrea algunos elementos en los escritos de Sartre que van en esa dirección, sobre todo en lo que corresponde a los escritos póstumos de los años 40, en los que considera que las objeciones contra Sartre serían satisfechas.

De cualquier modo, al final de la tercera parte de *El ser y la nada* Sartre habría comenzado a construir la noción de nosotros-sujeto como composición de subjetividades. En *Cahiers pour une morale* (1948) Sartre intentaría construir, bajo el concepto de *ayuda*, “la construcción de un nosotros ontológico apoyado sobre un proyecto colectivo, la superación de la necesidad (besoin)” (Aragüés 2005: 145). Efectivamente, Sartre enfrentará la tarea de ajustar teoría y práctica a partir de su compromiso militante dentro de una izquierda independiente y no oficial. En *Materialismo y revolución*, Sartre había avanzado hasta esta posición:

Un ser contingente, injustificable, pero libre; enteramente sumergido en una sociedad que lo oprime, pero capaz de superar esa sociedad por sus esfuerzos para cambiarla, he ahí lo que pretende ser el hombre revolucionario. El idealismo le mistifica en el sentido de que le amarra a derechos y valores dados, le oculta su poder de inventar sus propios caminos. Pero el materialismo también le mistifica al robarle su libertad. La filosofía revolucionaria debe ser una filosofía de la trascendencia. (Sartre 1971: 41)

Para Sartre el materialismo sería cómplice del amo burgués porque acaba concibiendo al trabajador como una máquina y como un objeto en términos “tayloristas” y “conductistas”, por lo que el obrero tendría que liberarse tanto de la perspectiva burguesa como de ese materialismo marxista manipulador y controlador, comprometiéndose en una lucha colectiva por la libertad. En su texto de 1952, *Los comunistas y la paz*, Sartre ya busca una nueva dialéctica que sea capaz de hablar de la individualidad y de la singularidad, y no reducirla directamente a relaciones universales.

Un hecho concreto es, a su manera, la expresión singular de relaciones universales, pero sólo puede ser explicado en su singularidad mediante razones singulares: si se quiere deducirlo de un saber absoluto pero vacío se pierde el tiempo... (Sartre 1965: 170)

La pobreza y explotación del obrero y la deshumanización en que lo introduce la automatización serían las causas del impulso hacia un “humanismo de la necesidad”, en el que se reivindica el derecho de ser hombre, en un proceso en que el hombre estaría por hacerse libremente (Sartre 1965: 227).

Podríamos decir que tanto la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, como la *Estética* y la posterior e inacabada *Ontología del ser social* de Lukács tendrían en común la búsqueda de un marxismo no dogmático en el que obtengan un lugar más adecuado y digno la subjetividad humana, la personalidad, la cultura, el humanismo y la libertad. En el caso de las primeras dos obras citadas habría que lograr esto aunque para ello sea necesaria la introducción de conceptos o esquemas nuevos o ajenos al marxismo. Si bien son obras que en su momento -y aún hoy- desarrollan aportes teóricos interesantes y significativos, muchos autores coinciden en que los intentos de ambos autores serían insuficientes, serían ensayos en parte infructuosos por estar todavía demasiado encorsetados, ser poco críticos, poco abiertos o estar circunscritos a los defectos tradicionales del marxismo de la época. Hay que asumir, además, que ha sido el Lukács denominado “herético” de *Historia y conciencia de clase* el que fue ampliamente reconocido por Sartre, Merleau-Ponty y en general el “marxismo occidental” que él inauguró con este libro. El diálogo entre Sartre y Lukács no se reduce a la consideración de esta polémica e interesante obra de juventud, en donde el concepto de totalidad dialéctica ocupa el centro de atención, sino que se sitúa en la pretensión del primero de una superación de la noción de totalidad tal como había sido concebida hasta entonces.

Habría que señalar que tanto M. Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* y en *Signos*, como Sartre en los escritos póstumos y en la *Crítica de la razón dialéctica*, se lanzan contra el mito de la *totalidad absoluta*, dirigiéndose hacia una relativización. Aragüés señala que a partir de los póstumos de los años 40 Sartre reivindica la “destotalización de la totalidad” (Aragüés 2005: 185), sosteniendo una crítica a cualquier pretensión de *retotalización*, como ocurriría en los grandes sistemas (Descartes, Kant, Hegel) que -según Sartre- “habrían intentado cerrar el mundo y se quedarían en el estadio del puro orgullo ciego.” (Sartre 1996: 145).

En el póstumo *Verdad y existencia*, la libertad del individuo en cuanto reivindicación de la libertad de los otros, sería parte del proceso que implicaría una destotalización: mi verdad o la de mi grupo tendría que estar abierta a la verdad del otro o de los otros como un complemento necesario; mi ignorancia se colmaría con la iluminación del otro. “Así, por el hecho de que el espíritu es totalidad *destotalizada*, hay siempre verdad de un grupo para otro grupo o *un* individuo.” (Sartre 1996: 156). Esta relación ontológica -que convertiría a Sartre en un filósofo de la intersubjetividad- sería tanto epistemológica como moral, pues para el existente como proyecto libre la verdad de la conciencia es moral, puesto que es una autoelección existencial que se autoproporciona reglas (Sartre 1996: 121). Tanto aquí como en *Materialismo y revolución* Sartre afirma la importancia de la *actitud* o de la autoelección existencial, tanto como una noción de verdad existencial, pero tengo que señalar aquí que curiosamente ésta búsqueda de una base existencial perteneció también al joven Lukács, -ese que ha sido tildado de “idealista”- como se muestra en *Táctica y ética*, en donde Lukács afirmó en 1919 que la meta del comunismo sería la construcción de una sociedad en la que la elección moral reemplace a la imposición de la ley en la determinación de todas las actividades, el compromiso político aparece aquí como un compromiso existencial auténtico.

Lukács en su *Estética* parte de una consideración filosófica cuya base es la vida cotidiana, otorgando un espacio propio a las objetivaciones culturales y artísticas muy distinto al del marxismo dogmático, G. Lichtheim señala que en la *Estética* el arte articula la autoconciencia

de la especie humana, siendo la imagen mimética de un mundo “objetivo” de valores, al mismo tiempo el arte sería una interpretación y representación de la realidad bajo la forma de imágenes tomadas de la personalidad humana, de modo que sostendría una guerra en dos frentes: “contra la decadencia occidental, por un lado, y contra la extrema simplificación soviética, por otro” (Lichtheim, 1973: 192), es decir, contra un decadentismo que, en su opinión, estaría en la base de la filosofía de Sartre.

El pensador francés -que pareció ignorar esta significativa obra- afirma al principio de su *Crítica de la razón dialéctica* que Lukács estaría lejos de partir del hombre concreto y sostendría concepciones dogmáticas o apriorísticas. “El intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando los hechos *antes* de haberlos estudiado” (Sartre 1963: 29). Lukács habría sido sometido a juicio junto con todos los demás marxistas, de todos colores y sabores -considerados dogmáticos- que no sabrían apreciar el proceso social como una “totalidad singular”, por lo que “en lugar de una búsqueda totalizadora tendríamos una escolástica de la totalidad” (Sartre 1963: 29); ellos serían capaces de construir una categoría universal a partir de un solo acontecimiento concreto, sin preocuparse por diferenciar.

Sartre sin embargo, no evitó las críticas de los que consideraban insuficiente la perspectiva de esta obra sobre la razón dialéctica, como una síntesis no lograda precisamente de los dos enfoques que quería armonizar. Ya Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* le reprochó que habría despojado a las categorías marxistas de su sentido genuino, colocándolas bajo la luz de su filosofía, de modo que no habría podido salir de una filosofía basada en el *cogito* cartesiano, con una interpretación extremista y “ultra-bolchevista” (Merleau Ponty 1974: 109). Para W. Desan seguiría habiendo una perspectiva hobbesiana en la perspectiva de la lucha violenta a la que obliga la escasez, con una sobreestimación de la escasez como causa de todos los conflictos, una perspectiva cartesiana que partiría de la conciencia solitaria y una defensa forzada y panfletista de la causa comunista. La actividad de los individuos -en donde todos aparecerían como similares- generaría una totalización a través de su praxis, pero ésta acabaría fácilmente sofocada por el grupo que se “serializa” y se institucionaliza, convirtiéndose en un poder extraño, perdiendo así el individuo su soberanía, al mismo tiempo que aparecería el otro como un *alter-ego* que pierde precisamente su unicidad. No parecería posible una posibilidad de síntesis entre la libertad creadora absoluta que propugna y el marxismo original (Desan 1971: 341).

W. Odajnik apoya la opinión expresada por Desan acerca de que el intento de Sartre conduciría a un maniqueísmo en el que, por ejemplo, el grupo se autonomiza, negando al individuo la subjetividad que estaría en la base de la acción social, siendo la *Crítica de la razón dialéctica* un “hijo ilegítimo que ni los marxistas ni los existencialistas reconocerían como propio”, por lo que sería más semejante al marxismo que al existencialismo (Odajnik 1966: 264). P. Chiodi, desde una interpretación marxista más cercana a la fuente hegeliana - como sería la de Lukács- considera que se trata en el fondo de una concepción trágica, pesimista e idealista de la condición humana, que propugnaría que la desalienación sería inalcanzable, confundiendo una situación histórica particular de desaliento con la estructura de la existencia sin más, un estado sin posible remoción (Chiodi 1969: 211). Para J. L. Rodríguez, “la pretensión de la obra del 60 no puede culminar adecuadamente, puesto que el individualismo propio del existencialismo no es conciliable con una inteligibilidad socio-histórica de carácter dialéctico” (Rodríguez 2004: 345), “la impertinencia de las categorías dialécticas de necesidad-finalismo, sobredeterminadas por la apuesta a favor de la superación

necesaria-finalista, resultan difícilmente articulables con la defensa del absoluto de la libertad y ni siquiera con la reivindicación de una praxis libre... la apuesta a favor de la libertad del existente y de una posible socialización de la misma no puede encontrar fundamento cuando la misma invoca las categorías dialécticas del orden hegeliano.” (Rodríguez 2004: 347)

Lukács había afirmado en *Significación actual del realismo crítico*, que el ateísmo de Sartre “no concibe el alejamiento de Dios del mundo de los hombres como una liberación, como lo concebían Epicuro o los ateos de la burguesía revolucionaria, sino como un abandono del mundo por Dios, como soberanía del desconsuelo de la vida, de la falta de significado de toda finalidad humana en un mundo semejante” (Lukács 1963: 55). F. Riu afirma que Sartre habría mezclado en forma inadecuada su idea metafísica de la libertad con la política marxista, pues buscaría que el revolucionario luche por un orden mejor y por nuevos valores, pero al mismo tiempo temería una vuelta a cualquier tipo de valor, por lo que “su único valor deberá ser el constante traspaso de la situación dada... el *perpetuum movile* de una revolución permanente” (Riu 1968: 76), todo esto en un esfuerzo ininterrumpido, sin término. F. Jeanson en cambio, ofrece una interpretación más favorable de lo que llama la “desesperanza saludable” de Sartre, en la que el único absoluto después de la pérdida del absoluto sería la apuesta o la elección mediante la que nos creamos a nosotros mismos libremente, defendiendo el “loco optimismo de ese pesimista” (Jeanson 1968: 347) que caminaría hacia el compromiso entre seres contingentes y finitos, hacia una relación más auténtica con los otros y hacia un encuentro con los otros que nos ayudaría a conformarnos. Todo esto en un movimiento que debería conducir hacia la reciprocidad, la lucha contra la injusticia y la universalización.

Lukács fallece sin concluir su *Ontología del ser social*. Al igual que Sartre, nunca terminó el libro de ética que se proponía escribir. Esta ontología se fundamenta en el proceso de trabajo y en los actos intencionales conscientes. El concepto del trabajo, haciendo una interpretación de Marx, sería la categoría central en la que todas las otras determinaciones se manifiestan *in nuce*, como “el átomo de la sociedad misma” (Lukács 1971: 22) y el modelo de toda actividad consciente teleológica. Los valores derivarían y se conformarían de acuerdo al proceso de trabajo:

en la aserción del trabajo más simple surge ya el problema de la utilidad y no utilidad, de la adecuación y la no adecuación de un concepto de valor. Cuanto más se desarrolle el trabajo, tanto más amplias llegarán a ser las representaciones de valor implicadas, tanto más sutilmente y en un plano tanto más elevado se situará la pregunta de si una cosa es adecuada o no para la autoproducción del hombre dentro de un proceso que cada vez se hace más social y complicado. Aquí radica, a mi parecer, el fundamento ontológico de aquello a que damos el nombre de valor. (Lukács 1971: 38)

El paradigma del trabajo, base de la ontología social del último Lukács, consiste en la aplicación del modelo estructural de la actividad del trabajo a todas las otras clases de actividad humana, lo que llevaría a Lukács a un tipo de cartesianismo basado en la acción intencional del sujeto individual.

El último Lukács se opondría igualmente al marxismo economicista, inspirándose también en la filosofía de Epicuro. El filósofo húngaro hablaba de una “casualidad insuperable” en la evolución irregular de la historia, y esto se debía a que existirían *alternativas* abiertas a los individuos que pueden cambiar el curso de la historia. El azar ocupa un lugar no despreciable en lo que llamó su “concepción alternativa del socialismo” (Lukács 1971: 183), aunque enmarcada a menudo en categorías que oscurecían las consecuencias de este planteamiento.

Este es uno de los lugares en que encontramos las consecuencias teóricas del debate con Sartre y del diálogo con su propio pasado influido por Kierkegaard, puesto que la alternativa social modificaría al propio sujeto e incrementaría la autonomía en un proceso dialéctico de interacción social que media entre la economía y la cultura. En el ser social los valores serían la base de las posibles alternativas individuales y de su toma de posición. Comenta M. Ballesteros que es aquí donde Lukács “retiene *conceptos filosóficos* de la reflexión de Kierkegaard; ‘el hombre en cuanto hombre no es nunca un ser biológico ni puede ser separado de su realidad concreta’ ” (Lukács 2007: 39).

Mientras que para A. Infranca y M. Vedda esta obra póstuma de Lukács representa una de las más ambiciosas propuestas de reconstrucción filosófica del marxismo (Lukács 2004), para Agnes Heller, la mejor discípula de Lukács, esta obra sería un “fiasco”, una obra de senectud que no poseería la genialidad de muchas de las obras anteriores del maestro. En este proyecto habría aceptado sin más “el arsenal conceptual del *diamat* (materialismo dialéctico) oficial porque esto formaba parte precisamente de la fe en el absoluto”, mientras que antes por su espíritu crítico se había abstenido “de formular algo positivo en forma de sistema filosófico con estas categorías” (Heller 1984: 177). Sin embargo, estos comentarios, como los comentarios críticos a Sartre que hemos señalado, no son suficientes para que dejemos de beber en estas fuentes del pensamiento contemporáneo, pues los caminos casi sin salida del pasado nos enseñan muchas cosas acerca del rumbo hacia el que debemos dirigirnos en el presente, es decir, acerca de nuestras futuras alternativas, sobre los próximos ejercicios de libertad que será necesario emprender a partir de un posible compromiso con los más pobres, los explotados, los colonizados, los desvalidos y los victimizados.

Señalaré aquí dos puntos de coincidencia entre nuestros filósofos, que se habían entrevistado en 1949 (Nicolas Tertulian, en *Georg Lukács y el estalinismo* describe el mejoramiento paulatino de las relaciones entre los dos filósofos). En 1956, ante la invasión soviética de Hungría en que Lukács -como Ministro de Cultura- es encarcelado, Sartre participa en un texto colectivo condenando estos hechos bárbaros: *El crimen de Hungría y los intelectuales libres*, anunciando una ruptura definitiva con el Partido Comunista Francés. En el significativo año de 1968, ambos se pronuncian por la necesidad de una democratización radical, Sartre ante miles de estudiantes parisinos anuncia, el 20 de mayo, “una nueva concepción de una sociedad basada en la plena democracia, una conjunción de socialismo y libertad” (Cohen-Solal 2005: 597), mientras que Lukács escribe un libro -aunque publicado años después- donde propone un proceso de democratización *en, a partir y desde* la vida cotidiana, que figure como un *tertium datur* que supere los extremos del estalinismo burocrático, por un lado, y de la democracia burguesa, por el otro, un proceso inspirado en la autogestión y en la libre opinión pública.

La democracia socialista tendría que afirmarse para el húngaro “en la vida cotidiana”, desarrollando estos hábitos y formas de convivencia más allá de la violencia, la coacción y la opresión, en un proceso socio-teleológico que transformaría cualitativamente la base de la vida misma (Lukács 1989: 98). Se acentuarían finalmente en ambos autores los objetivos -más actuales para nosotros que sus perspectivas utópicas irrealizables- de cambiar la vida, de crear nuevas subjetividades, de defender la libertad y de evitar el daño.

Consideraré finalmente dos aspectos significativos de ambos pensadores, que serían pertinentes para la filosofía social contemporánea y que merecerían ser rescatados del olvido. En primer lugar, el comentario que hace Lukács en una entrevista en el año 1966, acerca de la impresión que le causó en su niñez el pasaje de la *Iliada* en el que se lamenta que Héctor sea derrotado por Aquiles, pues éste era una mejor persona que no merecía ese desenlace fatal, “el

destino de Héctor, o sea, el hecho de que el hombre que sufre la derrota tenga la razón y sea el héroe bueno, se convirtió en determinante de toda mi evolución posterior.” (Lukács 1969: 43). En los análisis sobre la evolución del drama moderno del joven Lukács, señala M. Vedda “el hecho de que, al caer, el héroe trágico revele una intensidad vital que no poseen los hombres corrientes, implica una enérgica acusación hacia el mundo real... el encumbramiento del vencido está puesto al servicio del enjuiciamiento de los vencedores; el orden ya caduco representado por el héroe trágico se revela, pues, moralmente superior al orden nuevo *en el momento mismo de la decadencia*.” (Lukács 2015: 15) Todo esto abre la perspectiva de una ética que se identifica con las víctimas, como la de W. Benjamin. En segundo lugar, cuando Sartre señala -acercándose y anticipándose a la perspectiva de E. Levinas, J. Derrida y P. Ricoeur- en una de sus últimas entrevistas a propósito de la obligación moral lo siguiente:

Porque en mis primeras investigaciones... buscaba la moral en una conciencia sin reciprocidad o sin otro... y, hoy en día, considero que todo lo que le pasa a una conciencia en un momento dado está necesariamente ligado a... la existencia del otro. Dicho de otro modo, toda conciencia... se constituye ella misma como conciencia para el otro. Y a esta realidad, a este sí mismo considerándose sí mismo para el otro, teniendo una relación con el otro, es a lo que llamo conciencia moral. (Sartre 2006: 40)

Bibliografía

- Aragüés, Juan Manuel, 2005, *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Chiodi, Pietro, 1969, *Sartre y el marxismo*, Oikos-tau, Barcelona.
- Cohen-Solal, Annie, 2005, *Sartre 1905-1980*, Edhasa, Barcelona.
- De Rougemont, Denis, *et al*, 1956, *El crimen de Hungría y los intelectuales libres*, Asociación mexicana por la libertad de la cultura, México.
- Desan, Wilfrid, 1971, *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, Paidós, Buenos Aires.
- Fernandez Buey, Francisco, 2003, *Poliética*, Losada, Madrid.
- Heller, Agnes, 1984, *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona.
- Infranca, Antonino, 2005, *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Herramienta, Buenos Aires.
- 2007, György Lukács. *Ética, estética y ontología*, A. Infranca y M. Vedda (Compiladores), Colihue, Buenos Aires.
- Jeanson, Francis, 1968, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Kadarkay, Arpad, 1994, *Georg Lukács: vida pensamiento y política*, Alfons el Magnánim, Valencia.
- Lefebvre, Henri, 1961, *El marxismo*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Lichtheim, George, Lukács, Grijalbo, 1973, Grijalbo, Barcelona.
- Lukács, Georg (György), 1963, *Significación actual del realismo crítico*, Era, México.
- 1969, *Conversaciones con Lukács* (H. Holz, *et al*), Alianza, Madrid.
- 1970, *La crisis de la filosofía burguesa, ¿Existencialismo o marxismo?*, trad. de A. Llanos, La Pléyade, Buenos Aires.

- 1971, *Conversaciones con Lukács* (Holz, Kofler, Abendroth), trad. de J. Deike y J. Abásolo, Alianza, Madrid.
- 1981, *Gelebtes Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 1989, *El hombre y la democracia*, Contrapunto, Buenos Aires.
- 2004, *Ontología del ser social. El Trabajo*, edición de A. Infranca y M. Vedda, Herramienta, Buenos Aires.
- 2005, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, El cielo por asalto, Buenos Aires.
- 2007, *Marx, Ontología del ser social*, edición de Manuel Ballester, Akal, Madrid.
- 2015, *Acerca de la pobreza del espíritu y otros escritos de juventud*, edición de Miguel Vedda, Gorla, Buenos Aires.
- Mendívil, José, 2009, *La condición humana. Ética y política de la modernidad en Agnes Heller*. Universidad de Guanajuato/Conacyt, Guanajuato.
- 2015, “Dos aspectos del pensamiento de G. Lukács: de la utopía estética a la democracia política”, en Avila, M. y González, E. (Coord.) *Estudios plurales de filosofía contemporánea*, Universidad Autónoma de Querétaro.
- 2015, “Escepticismo, ética y alteridad. De Jean-Paul Sartre a Richard Sennett”, en Guerra Palmero, M. J., Hernández Piñero, A. (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1974, *Las aventuras de la dialéctica*, La Pléyade, Buenos Aires.
- Odajnik, Walter, 1966, *Marxismo y existencialismo*, Paidós, Buenos Aires.
- Riu, Federico, 1968, *Ensayos sobre Sartre*, Monte Avila, Caracas.
- Rodríguez, J. L., 2004, *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Bellaterra, Barcelona.
- Sartre, Jean-Paul, 1963, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vol. Losada, Buenos Aires.
- 1965, *Problemas del marxismo (Situations VI)*, Losada, Buenos Aires.
- 1968, (et al) *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid.
- 1971, *Materialismo y revolución*, trad. de B. Guillén, La Pléyade, Buenos Aires.
- 1973, *Alrededor del 68 (Situations VII)*, Losada, Buenos Aires.
- 1983, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris.
- 1966, *Verdad y existencia*, trad. de C. Amorós, Paidós, Barcelona.
- 2006, *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980* (B. Levy) trad. de I. Herrera, Arena Libros, Madrid.
- Tertulian, Nicolas, *Georg Lukács y el estalinismo*. Recuperado el 10 de Enero de 2017 de <https://marxismocritico.com/2015/02/25/georg-lukacs-y-el-estalinismo/>

De la frontera a la intemperie

Un recorrido filosófico por las diferentes formas de habitabilidad

David PORCEL DIESTE

IES Jerónimo Zurita (Zaragoza)

Introducción

La historia demuestra que no siempre ha sido el mismo el motivo para hacer habitable el mundo. La apropiación humana del entorno ha obedecido a razones diferentes y se ha realizado con vista a fines distintos. Así, encontramos diferencias significativas entre, por ejemplo, las construcciones del hombre del antiguo Oriente, cuya organización en torno a un lugar sagrado responde a un afán de mantenerse abierto a lo trascendente, y las del hombre moderno, constituidas a partir de un punto de apoyo que sirve de soporte a todo lo demás. Más adelante examinaremos la razón de aquella diversidad y su repercusión para el hombre actual. Por el momento, a modo de introducción, nos interesa resaltar el hecho de que *no* siempre ha sido el mismo el deseo que ha movido al ser humano a habitar el mundo, sino que, más bien, conforme ha predominado una cosmovisión u otra, han variado los fines y motivos por los que habitarlo. En este sentido, no creemos en realidades intemporales para hacer comprensible la habitabilidad del mundo, algo así como un mismo impulso primigenio y constitutivo del ser humano, subyacente a cualquier esfuerzo o proyección. Más bien, creemos en la existencia de experiencias y cosmovisiones cambiantes, históricas, que explican la diversidad de fines y de formas de habitabilidad.

En efecto, las creencias con las que contamos para habitar el mundo, los medios de los que disponemos o los valores con los que lo juzgamos, no son sino una consecuencia de una

determina manera de vernos o de experimentarnos: ¿Acaso el hombre del antiguo Oriente, a través de sus construcciones, hubiera podido afanarse en mantener vivo el contacto con los dioses si no se hubiera sentido, primeramente, como un ser exiliado, apartado de ellos por alguna falta ancestral?, ¿o el hombre moderno hubiera podido confiar en el poder de la razón para sostener sus edificaciones de no haberse visto como un náufrago perdido en la infinitud del océano? Hay por tanto experiencias históricas que nos definen y que, por ello mismo, constituyen nuestro límite, más allá del cual no cabe la acción ni la proyección: por un lado, en tanto que definen al individuo que se halla más acá de la frontera, dotándolo de una identidad y de una cultura; por otro lado, en tanto que conforman la barrera que no puede franquearse y marcan el límite dentro del cual aquél debe moverse. El resultado de tales movimientos da lugar a lugares habitables, transitables, y por ello mismo fronterizos, más allá de los cuales no hay lugar para la acción ni el pensamiento. No es este el momento de examinar el conjunto de experiencias históricas que ha recorrido la historia de la humanidad y de sus culturas, ni su influencia a lo largo del tiempo. Sin embargo, creemos urgente una clarificación de aquellas experiencias fundamentales con vistas a entender mejor el sentido y la diversidad de las diferentes formas de habitabilidad con las que el ser humano se ha ido apropiando del medio. De esta manera, tal como ahora nos proponemos, un análisis de la influencia de dichas experiencias sobre el ser humano puede ayudar a entender mejor el sentido de nuestras construcciones y las posibilidades de habitabilidad del hombre actual.

La «experiencia del exilio» como condición de habitabilidad en la antigüedad

Una de las fuentes más provechosas para alcanzar el conocimiento del fondo emocional del hombre del pasado es el mito. Como señala el historiador Mircea Eliade, una de las tareas fundamentales del historiador de las religiones consiste en iluminar el fondo emocional y sentimental que subyace en los mitos antiguos, pues ello no sólo proporciona un conocimiento de la cosmovisión antigua, sino de la manera como el hombre actual ha llegado a formarse la imagen de sí mismo¹. Asumiendo este punto de vista, por el que se considera a los mitos como expresiones o manifestaciones de la cultura reinante, el autor entiende que muchos de los mitos orientales son una respuesta a una experiencia histórica constituyente del antiguo Oriente. Se trata de la «experiencia del exilio», por la que el individuo, como consecuencia de una falta inicial, se ve a sí mismo como un ser arrojado a un mundo que originariamente no es el suyo, en el que no ha nacido y que espera reencontrar. Mientras eso no sucede y tiene que vivir en el exilio, el hombre religioso se ve sujeto a la necesidad de construir nuevos espacios habitables, instaurando lo que el historiador denomina «Cosmos»: lugares habitables, familiares, separados de regiones desconocidas y temibles, y que permiten un punto de comunicabilidad con la región de los dioses de la que aquél procede. Muchos de los mitos orientales, como la “leyenda de Parsifal y la búsqueda del Grial” o el “mito de Indra y Visnu”², responden al deseo del hombre oriental de reencontrarse con lo Real, lo Absoluto o lo Verdadero, y muestran que es la voluntad de comunicarse con lo divino lo que explica la tendencia del hombre religioso a fundar reiteradamente «Centros» del mundo, que adoptan la forma de ciudades, templos o moradas. El hombre oriental, apartado del mundo de los dioses, necesita ahora vivir abierto a lo trascendente, con la mirada siempre puesta en lo divino: “En

¹ Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, versión de Carmen Castro, Taurus, Madrid, 1999, pp. 36-41.

² Para una descripción de la “leyenda de Parsifal y el Rey Pecador”, puede verse Eliade, Mircea, op.cit., pp. 58, 59; para la del “mito de Indra y Visnu”, Eliade, Mircea, op.cit., pp. 66-69.

suma, esta nostalgia religiosa expresa *el deseo de vivir en un Cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del Creador*³.

Dicha experiencia explica la estructura y la organización de las antiguas sociedades orientales, todas ellas constituidas en torno a un centro de culto, así como la separación drástica entre el espacio constituido por la acción humana del espacio donde no es posible la vida. El «Cosmos» es lo ordenado, lo transitado, lo legislado, donde es posible tanto la vida sagrada como la vida cívica. Es el lugar dentro del cual el individuo puede desarrollarse en todas las facetas de la vida. Frente a él se encuentra el espacio caótico, poblado de larvas, de demonios, de «extranjeros», donde la vida es imposible. De esta manera, la experiencia del espacio sagrado, antesala del mundo divino, hace posible la fundación del mundo habitable, que se separa del «Caos» y se erige siempre en torno a un «Centro» que permite el tránsito hacia lo trascendente. Así, el hombre religioso oriental, sintiéndose como un ser arrojado a la vida terrenal, se ve impelido a constituir un lugar santo desde el que dar una orientación a la vida y seguir alimentando su sed de Absoluto⁴.

La mitología de la falta y la salvación se instala a través del orfismo en el pensamiento grecolatino. Filósofos de la antigua Grecia como Empédocles o Platón, muchas veces a través de los mitos que recogen de la tradición oriental, dan testimonio de la nostalgia de Absoluto, inseparable a la «experiencia del exilio», así como del desarraigo que supone para el ser humano vivir fuera del mundo verdadero. Algunos mitos representativos, como el “mito del carro alado” que encontramos en *Fedro*⁵, ejemplifican la necesidad de vivir abierto a lo trascendente y el empeño por reencontrar el mundo perdido. Lo mismo que reflejan los mitos orientales, la vida en el mundo sensible representa en el pensamiento platónico la vida alejada de lo Verdadero y la condena a vivir en el exilio. Esta concepción de la caída y de la salvación de las almas la asume con todas sus consecuencias el pensamiento cristiano. Como defiende el historiador Miguel Herrero de Jáuregui en *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, si bien el orfismo introduce en Grecia la idea de que el alma está encerrada en el cuerpo como castigo por una falta primordial, son Platón y Empédocles los que realmente influyen en la concepción cristiana del pecado original y en su visión del alma como un ente inmortal en oposición a la naturaleza corpórea⁶.

Precisamente, la visión del ser humano como un ser esencialmente pecador, heredera del orfismo, subyace a la construcción de las ciudades cristianas, que ahora adquieren un fin claramente redentor. Como revela la compleja visión bíblica y cristiana de la ciudad, las ciudades aparecieron en medio de planicies desérticas –imagen del infierno– como consecuencia de un castigo bíblico anterior al diluvio, de manera que Caín y sus hijos fueron los fundadores de las primeras ciudades antediluvianas⁷. Ahora bien, a diferencia de como ocurre en la antigüedad, para el hombre cristiano cobra una especial importancia en la imagen de sí mismo la conciencia del pecado ancestral cometido por uno de sus semejantes. Y es que, como señala de Jáuregui, la noción cristiana del pecado original cometido por los primeros hombres, Adán y Eva, no es equivalente en la antigüedad al pecado antecedente cometido por los antepasados de los hombre, los Titanes: mientras que los cristianos son culpables por

³ Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil, Editorial Labor, Barcelona, 1994, p. 61.

⁴ Eliade, Mircea, op. cit., pp. 59-61.

⁵ Véase Platón, *Fedro*, trad. E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1997, pp. 340-352.

⁶ Véase Herrero De Jáuregui, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 85-91.

⁷ Véase Azara, Pedro, «Los orígenes míticos de la ciudad: héroes y santos patrones», en *De la polis a la metrópolis*, Eds. Manuel Menéndez Alzamora y Hugo Aznar, Abada Editores, Madrid, 2015, p.10.

solidaridad moral con Adán y Eva, en tanto que son de su misma naturaleza, los antiguos, al nacer de los restos de los Titanes fulminados, “heredan de ellos una impureza física de la que necesitan purificarse, no una responsabilidad moral que exige redención”⁸. La fundación de la ciudad cristiana adquiere así un fin claramente redentor y salvífico.

De este modo, observamos que en religiones tan distantes en el tiempo, como el hinduismo, el orfismo o el cristianismo, la naturaleza de sus construcciones, erigidas en torno a un mismo «Centro», responde a la visión del ser humano como un ser apátrida, expulsado del mundo celestial y condenado a vivir en el exilio, respecto del cual el hombre mantiene un vínculo lo suficientemente poderoso como para pretender su reencuentro, ya sea a través del conocimiento o de la acción. El resultado de dicha búsqueda es la creación de un «Cosmos», de una ciudad, de una cosmogonía. La inteligencia y la voluntad se han puesto al servicio de la necesidad de habitar un mundo al que originariamente no se pertenece, creando para ello nuevas condiciones de habitabilidad que siempre se erigen en torno a un lugar santo.

La «experiencia del naufragio» como condición de habitabilidad en la modernidad

El derrumbamiento del paradigma medieval motivado por las nuevas evidencias científicas y los profundos cambios sociales sumerge al hombre occidental en un estado de inestabilidad e incertidumbre que le prepara para una nueva experiencia histórica. La revolución científica acometida por Copérnico, Kepler, Galileo, conlleva a la pérdida de los referentes éticos y religiosos que hasta al momento habían guiado al hombre occidental. La autoridad de los grandes relatos como el del *Génesis* se quebranta y todo lo que hasta el momento se había creído firme, seguro, comienza a tambalearse: “Y, miremos por todas partes, todo se derrumba a nuestro alrededor”, exclama Montaigne en los albores de la modernidad⁹. El individuo se encuentra ahora solo, sin el auxilio de la ley divina, contando con su sola fuerza para reinventar la historia y el porvenir. Si, como luego proclamará Nietzsche, “Dios ha muerto”, ya no hay pecado, castigo, ni ayuda posibles. Y si ya no es posible la vida en el exilio, tampoco lo es la creación de un «Cosmos» que habitar o de una cosmogonía que narrar.

En esta situación de duda e inseguridad el hombre moderno se convierte en el náufrago que busca un agarradero al que asirse, constituyéndose la «experiencia del naufragio» como el nuevo suelo desde el que aquél va a impulsar y a realizar las futuras construcciones. Del mismo modo que la experiencia del exilio había motivado en el hombre antiguo la creación de un «Cosmos» que habitar, erigido siempre en torno a un «Centro» desde el que comunicarse con los dioses, ahora la experiencia del naufragio impulsa en el individuo moderno la búsqueda de un punto de apoyo desde el que construir la ciudad, la ciencia, la historia. La forma de habitar del náufrago se convierte así en la forma propia de habitabilidad de la modernidad, consistente en la búsqueda de puntos de apoyo que sirvan de agarradero o de sostén. Por ello, en dicha época cobra una especial importancia el interés por racionalizar el mundo, ya sea a través de la ciencia, de la historia o del urbanismo. Desde ese momento, el conjunto de edificaciones, imaginarias o arquitectónicas, responde a un mismo plan de hacer inteligible el mundo a partir de una serie de principios o fundamentos¹⁰.

⁸ Herrero de Jáuregui, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 2007, p. 315.

⁹ Para una profundización de la influencia del pensamiento de Michel de Montaigne en la modernidad puede leerse el prólogo de Tullio Gregory en De Montaigne, Michel, *Ensayos (selección)*, trad. María Dolores Picazo y Almudena Montojo, Círculo de lectores, Barcelona, 1996, pp. 9-31.

¹⁰ Como señala el arquitecto Joan Calduch Cervera, “Desde la obra de Tomás Moro pasando por la ciudad fortificada de Alberto Durero, la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella hasta la *Nueva Atlántida* de Francis

Se ha dicho con razón que el individuo moderno vuelve a la razón, a la virtud cívica, para asentar desde ellas los nuevos proyectos y guiar a las nacientes disciplinas del conocimiento hacia el saber universal. Sin embargo, si bien el papel de la razón es decisivo para entender la naturaleza y los fines de las nuevas construcciones, el sujeto moderno ya cuenta con el «ser» bajo sus brazos. El «ser», antes que la razón, constituye el verdadero punto de apoyo desde el que el sujeto moderno va a impulsar y a sostener sus edificaciones. Por ello, la metafísica, como señala Ortega y Gasset¹¹, antes que una disciplina o una forma de conocimiento, es una «forma de estar» en el mundo consistente en un ocuparse con las cosas con vistas a su conocimiento y aprovechamiento. El filósofo español interpreta acertadamente la pregunta por el ser como una respuesta a determinadas necesidades vitales y con vistas a la consecución de resultados concretos: la metafísica no obedece, como presumía Aristóteles, a un desarrollo espontáneo y natural de la razón, sino a la imperante necesidad de vivir.

Asumiendo el punto de vista orteguiano, entendemos que es el «ser» y no la razón, el soporte fundamental que necesita el sujeto para saber a qué atenerse en la realización de sus proyectos. Por ejemplo, antes de construir sobre tierra firme, el sujeto se pregunta por el «ser» de la tierra con vistas a asegurarse de sus buenas condiciones de habitabilidad; por lo mismo, si la tierra bajo sus pies pierde firmeza y le *falla*, lanza la pregunta por la naturaleza de tales temblores con vistas a poner remedio a la situación de inestabilidad. En definitiva, la actividad metafísica es el movimiento natatorio y el «ser» el salvavidas al que el hombre moderno se aferra para realizar sus construcciones y proyectos vitales. Por ello, el sujeto, en su afán de buscar un agarradero al que asirse para elevar sus construcciones, imaginarias o tangibles, descubre en el «ser» el límite más allá del cual ya no cabe la acción ni el pensamiento. Su manera de relacionarse y de situarse en el mundo pasará por preguntarse por el ser de las cosas, tratando siempre de conocer la naturaleza de las mismas y actuando conforme a dicho conocimiento. De esta manera, lo mismo que el hombre antiguo, en el exilio, ve en el «Cosmos» el límite que lo separa del caos, de lo informe, de lo temible; el individuo moderno, náufrago en medio de la inmensidad del océano, mira el «ser» como la frontera que lo separa del «no ser», de lo que no puede soportar ni ser soportado.

La «vida a la intemperie» como condición de inhabitabilidad

Tanto el hombre antiguo como el hombre moderno encuentran fuertes motivos para habitar el mundo: el primero, para encontrar amparo en una situación de desarraigo; el segundo, para encontrar un punto de apoyo al que sujetarse en pleno naufragio. La situación dramática en la que ambos se encuentran explica la urgencia y el esfuerzo por habitar el mundo. Sin embargo, como veremos a continuación, determinados fenómenos están apartando al ser humano de esa situación de precariedad y dramatismo que servía de acicate para emprender la construcción. El hombre actual, integrado en las grandes formaciones tecnológicas y conectado a un mundo

Bacon, todas las utopías clásicas relacionan una sociedad idealizada que funciona perfectamente, con una ciudad construida con criterios racionales y que responde de un modo totalmente adecuado a las necesidades de sus habitantes.”, en «Elucubraciones arquitectónicas: de la utopía moderna a la posmoderna», *De la polis a la metrópolis*, Eds. Manuel Menéndez Alzamora y Hugo Aznar, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 208, 209.

¹¹ Ortega y Gasset desarrolla la concepción de la Metafísica como un hacer del hombre, consistente en buscar una orientación vital, en *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, Obras completas, Tomo VIII (1926-1932), Obra póstuma, Taurus, Madrid, 2008, pp. 555-659; y en *Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-1934*, Obras completas, Tomo IX (1933-1948), Obra póstuma, Taurus, Madrid, 2009, pp. 49-122.

global que avanza según leyes propias¹², pierde la *posición* desde la que había hecho habitable el mundo, instalándose en una nueva forma de estar alejada del exilio y del naufragio.

Hemos visto como algunas de las experiencias históricas más influyentes que han imperado en la tradición, como el exilio y el naufragio, han impulsado la creación de diferentes formas de habitabilidad. El conjunto de construcciones que se han realizado desde la creación del «Cosmos» en el antiguo Oriente hasta la de la ciudad moderna responde al afán de hallar seguridad ante una situación de inestabilidad. En efecto, lo mismo que el exiliado busca reencontrar amparo y calor en el exilio, el náufrago necesita de un punto de apoyo para sostener sus construcciones. Sin embargo, la desaparición de lo divino, en primer lugar, y la indisposición para el naufragio, más recientemente, hacen inviable el impulso necesario para la construcción de dichas formas de habitabilidad. Ahora el «Cosmos» y la «ciudad» dejan paso a la «vida a la intemperie», desnuda, expuesta al poder transformador de un mundo tecnificado que integramos y nos integra¹³. Lo grave del asunto es que, a diferencia de las formas de inseguridad del exilio y del naufragio, la «vida a la intemperie», por su propia naturaleza, acarrea la imposibilidad de la proyección y de la construcción. Como veremos a continuación, el «estar a la intemperie», constitutivo de nuestro tiempo, resulta de la imposibilidad de habitar el mundo y es, al mismo tiempo, condición de su inhabitabilidad.

Veámos que el valor de la metafísica como saber que pregunta por el «ser» consiste precisamente en que, cuando algo *falla*, ofrece al sujeto un punto de apoyo desde el que iniciar el conocimiento y la acción reparadora. La metafísica es el movimiento natatorio y el «ser» el salvavidas al que aferrarse en pleno naufragio. La pregunta por el ser obliga al hombre moderno a adoptar una posición ante el mundo y a tener que idear nuevas posibilidades de acción. Sin embargo, el «ocultamiento del ser»¹⁴, al que asistimos hoy en día, conlleva irremisiblemente a una pérdida del referente desde el que construir y habitar el mundo. En efecto, el «ocultamiento del ser», visible por doquier, supone la pérdida del soporte en que apoyarse para proyectar planes de acción, prevenir tal o cual amenaza o, sencillamente, asumir una determinada actitud ante el mundo y los otros. En este sentido, cabe

¹² Ernst Jünger en *El trabajador* (1932) ya vislumbra que el modo como se organiza la sociedad gremial es muy diferente al modo como lo hace el tipo del «trabajador», representante de la nueva impronta que adopta el siglo XX: “Pero hay una gran diferencia entre la manera como, por ejemplo, los gremios antiguos adjudicaban a alguien una actividad y la manera en que hoy se especializa el trabajo. En el primer caso el trabajo es una magnitud estable y divisible, en el segundo caso es una función que se pone en relación de modo total con otras funciones.”, en Jünger, Ernst, *El trabajador*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1993, pp. 101, 102 Al respecto, para una mayor comprensión del concepto metafísico de «trabajo», considerado por Jünger como la manifestación visible de la nueva Figura (*Gestalt*) del siglo XX, puede verse de Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Band 8, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981; *Über den Schmerz*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980; *Typus, Name, Gestalt*, Band 13, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 134-173.

¹³ Nicholas Carr defiende la tesis de que, en tanto que usuarios, no nos comportamos como meros integrantes del mundo tecnológico, sino que es éste quien nos integra imponiéndonos sus pautas, ritmos y reglas. El poder transformador del mundo tecnológico se manifiesta en el hecho de que la manera de pensar, de sentir, de querer, está cambiando con ocasión del uso masificado y continuado de los medios tecnológicos. Al respecto, puede verse Carr, Nicholas, *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, trad. Pedro Cifuentes, Taurus, Madrid, 2011.

¹⁴ En “La pregunta por la técnica” (1953), Heidegger ya advierte del peligro de que todo cuanto existe se presente en el estado de desocultamiento bajo la forma de «existencias», con las consecuencias que ello supone: en primer lugar, que no haya lugar para otras formas de desocultamiento, con lo que se ve amenazada la verdad misma; en segundo lugar, que el hombre mismo sea «provocado» a desocultar todo como recurso, de modo que acabe en el seno de ese modo de desocultar provocante. Véase Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 9-32.

reseñar que la crisis que está viviendo en nuestros días la metafísica no se refiere sólo a la metafísica en cuanto forma de conocimiento, sino en cuanto forma de estar en el mundo¹⁵. Y es que hoy en día la metafísica, en tanto que «forma de estar» por la que el hombre mantiene una actitud teórica respecto del mundo, preguntándose por el «ser» de esto o de aquello, está siendo desalojada por otra forma de estar basada en la (auto) imposición al rendimiento y a la productividad. El hombre occidental ha pasado de ser un animal metafísico a un animal productivo¹⁶.

Tal es la transformación del mundo que produce la tecnología, puesta siempre al servicio de la exhortación capitalista al aumento de rendimiento, que aquella no se define por un cambio de valores, sino por una nueva forma de valorar y de pensar que parece *no* incluir el pensar metafísico. En efecto, donde todo se vuelve computable, evaluable y controlable¹⁷, los errores son errores que están previstos o para los cuales hay respuesta, y entonces ya no dan ocasión a la pregunta por el «ser» en busca de alguna solución o plan de acción. El técnico, ya sea operario, supervisor, funcionario o directivo, funciona como mero testigo y corrector de errores en virtud de directrices preestablecidas por el propio sistema del que forma parte. Funciona como visor y supervisor, convirtiéndose en un aparato registrador de efectos obtenidos por las diversas técnicas. Entonces, si nada *falla* o lo que falla tiene ya preestablecida la solución, la «pregunta por el ser», la «verdad» y el «saber» no tienen cabida o resultan prescindibles. Como advierte el filósofo coreano Byung-Chul Han: el lenguaje universal de la técnica no esconde nada, ninguna verdad que haya que extraer. Es pura positividad, pura exterioridad, pura transparencia, de forma que no se requiere del esfuerzo científico para «arrancar», «extraer» o «trabajar» la verdad¹⁸.

Lo que acelera el tránsito a esta nueva situación es que el pensar metafísico encuentra freno en la demanda cada vez más apremiante del pensar analítico, funcional, cuya naturaleza no consiste tanto en «preguntar» o «decir» como en «solicitar» o «responder» a las demandas del sistema, siempre con vistas al aumento de rendimiento. El aspecto decisivo, problemático, es que la invasión del lenguaje operativo hace que todo el pensar sea un pensar encadenado al sistema técnico de operaciones, esto es, funcional, confinado a los circuitos que impone la técnica, y entonces *deje de existir aquel otro pensar (metafísico) que lo piense como pensar «operativo»*, es decir, que pregunte por su «ser». En efecto, si en el mundo tecnificado la condición para existir es ejecutar alguna función y no hay función alguna encaminada a definir la *totalidad* del proceso, entonces el hombre, incapaz ya de dar un nombre al *todo*, pierde la oportunidad de saber a qué atenerse respecto del mundo y de diseñar planes de acción para actuar en él. La consecuencia es que ya no podemos comportarnos como el náufrago que espera encontrar un punto de apoyo desde el que construir, sino que, lejos de erigirnos como dueños de nuestro porvenir, nos vemos irremisiblemente encarrilados a las

¹⁵ De ahí que los intentos filosóficos, pedagógicos y políticos de recuperar o deslegitimar la metafísica están condenados al fracaso, porque inciden en el aspecto teórico de la metafísica, o en la metafísica como disciplina de conocimiento, cuando, antes que nada, la metafísica es una «forma de estar» en el mundo, que, como tal, precisa de unas condiciones objetivas para su constitución y permanencia.

¹⁶ Esta tesis la encontramos desarrollada en Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, trad. Arantazu Saratzaga Arregi, Herder, Barcelona, 2012.

¹⁷ Lo cual supone convertir todo cuanto existe en «recurso»: “Recursos humanos, recursos económicos, recursos energéticos, recursos agrícolas, suelo urbano disponible, etc. Se explotan los recursos naturales, pero también los seres humanos pueden ser explotados, es decir, vistos y tratados como meros recursos disponibles para abastecer energía y sacar un rendimiento.”, en Esquirol, Josep M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 56.

¹⁸ Véase Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2014, pp. 61-69.

vías de la disciplina y la obediencia que impone el mundo tecnificado. En este sentido, el problema *no* es sólo que nos hallemos expuestos a los acaecimientos del exterior, sino que, como consecuencia de la pérdida de la posición que exige el pensar y el preguntar, no podamos prepararnos para el poder transformador del mundo.

En definitiva, el hombre de hoy ya no tiene la oportunidad de buscar un agarradero, y no porque se haya quedado sin brazos, sino porque ya no existe la posibilidad para el naufragio. A diferencia del hombre moderno, que contaba con el «ser» para impulsar desde él sus proyectos y levantar sobre él sus construcciones, el hombre actual se encuentra con que no puede buscar a qué atenerse en su afán de proyectar y construir¹⁹. Vive demasiado predeterminado como para sentir que algo se tambalea a sus pies o para tener que buscar por su cuenta y riesgo el ser de algo. Inmerso en las grandes formaciones tecnológicas imbricadas en otras mayores, formando parte integrante de ellas, al individuo sólo le cabe actuar respondiendo a las demandas procedentes de aquéllas, entre las cuales *no* se encuentra el «preguntar» ni el «construir»: ¿Qué necesidad hay de descubrir la naturaleza de algo si el sistema del que se forma parte ya tiene preestablecido qué hacer en cada momento y para cada ocasión? *¿Y qué necesidad hay de construir el mundo si ya no hay con qué habitarlo?*²⁰ En este sentido, la pérdida de referentes desde los que construir y habitar no es sino una consecuencia del modo de estar propio de nuestro tiempo. Nos hallamos, más que nunca, *expuestos* a los requerimientos y condicionantes de los sistemas tecnológicos de los que formamos parte, fuera de la *posición* que exige el pensar y el preguntar.

Conclusión

La vida a la intemperie es, por tanto, condición, pero también consecuencia de la inhabitabilidad del mundo. Instalado en esta nueva de «forma de estar» en el mundo, por la que el individuo *no puede* saber a qué atenerse en su relación con las cosas, el ser humano se ve impedido para forjar fronteras a su alrededor. Vive, a diferencia de sus predecesores, a cielo abierto, descubierto, expuesto a lo que acontezca, pero sin posibilidad de construir. Lo mismo que quien va a la deriva siendo arrastrado por la corriente de un río o quien acude al médico para descubrir qué le pasa y éste le confiesa que no sabe a qué hacer para afrontar su problema, quien vive a la intemperie se encuentra desamparado, a merced de fuerzas ajenas, fuera del alcance de sí mismo y de los otros. Por ello, allí donde no hay ocasión para la búsqueda y la construcción, sólo queda recuperar aquella *posición* desde la que poder hacer habitable el mundo. En este aspecto, juega un papel decisivo la intervención de «lo otro», de

¹⁹ Tampoco en el campo de la ética encontramos un agarradero al que sujetarnos para juzgar o valorar la legitimidad de las acciones. Ya no estamos en disposición de apelar a la voluntad kantiana, puesto que el *querer* mismo cae dentro de la lógica de la solicitud y es reducido a un objeto más de manipulación o de solicitud. Es decir, no es la voluntad la que determina cómo actuar (Kant), sino que es el campo de acción lo que determina a la voluntad a querer esto o aquello. Ahora es el sistema técnico del que formamos parte lo que nos sujeta y decide cómo debemos pensar y qué debemos decidir.

²⁰ Aunque por diferente camino y en un sentido distinto, Heidegger llega a la misma conclusión: “Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar.*”, en Heidegger, Martin, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 119.

aquello que se encuentra sustraído del poder transformador de la técnica y que no responde a las demandas de la misma.

En efecto, en la situación de extrema precariedad en la que nos encontramos, la salvación depende únicamente del auxilio de «lo otro». «Lo otro» es lo in-calculable, lo no-solicitado, que sigue sus pautas y leyes propias. A veces lo otro puede presentarse en forma de *fallo*, de colapso o amenaza *totales*, y entonces el individuo necesita conocer la naturaleza de aquello que falla, colapsa o amenaza a nivel global. Por ejemplo, una amenaza natural, un colapso informático o el terrorismo global son fenómenos que ponen de manifiesto la presencia de «lo otro», y despiertan en nosotros la necesidad de saber a qué atenernos respecto de ello con vistas a construir: un sentido, una explicación, un refugio. En tales casos la *totalidad* misma nos impele a preguntar por el ser, nos pone de nuevo en la tarea de buscar la naturaleza de aquello que se manifiesta por doquier para encontrar un lugar seguro. No hay escapatoria. No hay hueco por el que pueda escurrirse la pregunta por el ser. Pero lo «otro» también puede adoptar la forma de «sacrificio», de «donación», que realiza el maestro pensando en el discípulo, o el amante en el amado. El maestro que pone al hombre generosamente en el camino de la «experiencia del misterio», a través del arte, de la filosofía, de la ciencia, o incluso de la técnica, despierta en él cierto extrañamiento que lo pone en el camino de la pregunta, la búsqueda y la construcción. El maestro nada contracorriente, contra la exigencia de transparencia propia de las sociedades actuales, e intenta aproximar a quien lo escucha al misterio que esconde la Naturaleza, al fondo mágico de la técnica, instándole siempre a preguntar por el ser de esto o de aquello. Su tarea consiste en poner al espectador ante el Misterio para luego permanecer en él. De ese modo el espectador se ve impelido a buscar y a preguntar, recuperando con ello su condición de náufrago que busca llegar a tierra firme, de habitante y residente de mundos imaginarios.

En definitiva, el mundo debe retroceder para dar oxígeno al sujeto, para dejar hueco al «ser», y es «lo otro» quien puede hacer que retroceda. Si bien no podemos volver a la metafísica, sí podemos esperar que ella vuelva a nosotros, por lo que la actitud del hombre contemporáneo no debe ser la de la búsqueda, sino la de la «espera». Dicha actitud es la que *puede* librar al hombre actual de la situación de inseguridad en la que se encuentra, lo mismo que la creación del Cosmos libró al hombre religioso del sentimiento de desarraigo y el hallazgo de un punto de apoyo apartó al sujeto moderno de la inseguridad del naufragio. Sólo de esta manera el ser humano puede recuperar aquella posición desde la que hacer habitable el mundo y recobrar así la confianza en los mundos habitados.

Bibliografía

Azara, Pedro (2015), “Los orígenes míticos de la ciudad: héroes y santos patrones”, *De la polis a la metrópolis*, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 8-16.

Calduch Cervera, Joan (2015), «Elucubraciones arquitectónicas: de la utopía moderna a la posmoderna», *De la polis a la metrópolis*, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 207-265.

Carr, Nicholas (2011), *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Taurus, Madrid.

De Montaigne, Michel (1996), *Ensayos (selección)*, Círculo de lectores, Barcelona.

Eliade, Mircea (1999), *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid.

- Eliade, Mircea (1994), *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor, Barcelona.
- Esquirol, Josep M. (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona.
- Han, Byung-Chul (2014), *En el enjambre*, Herder, Barcelona.
- Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.
- Heidegger, Martin (2001), “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 107-119.
- Heidegger, Martin (2001), “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 9-32.
- Herrero de Jáuregui, Miguel (2007), *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid.
- Jünger, Ernst (1993), *El trabajador*, Tusquets, Barcelona.
- Jünger, Ernst (1981), *Typus, Name, Gestalt*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Jünger, Ernst (1980), *Über den Schmerz*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Ortega y Gasset, José (2008), *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, Taurus, Madrid.
- Ortega y Gasset, José (2009), *Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-1934*, Taurus, Madrid.
- Platón (1997), *Fedro*, Gredos, Madrid.

La historia interminable o Contra el fin de la historia

Una aproximación fenomenológica al concepto de Historia

Elisa FERNÁNDEZ BASCONES

Universidad de Sevilla

El fin de la Historia

“Sucedee que nos hemos quedado sin historia. ¿Significa esto que la historia haya alcanzado su fin? Pues sí y no. Depende. Depende de lo que entendamos por “fin”. Si en fin es la finalidad, desde luego no hemos logrado el fin de la historia. Pero la historia está ya, estalla, en su fin. Ciertamente, si el fin es el final, estamos en el fin de la historia. Y justo porque ya no creemos que la historia tenga una finalidad”¹. Así comienza *El hombre sin historia*, apéndice a modo de epílogo de la obra *La historia sin cielo*, de José Antonio Marín Casanova. En ella se nos muestra cómo la Historia llega a su fin precisamente cuando aquello que la hizo nacer, perece: la idea de un sentido, de una finalidad. El planteamiento que funda esta idea es la contingencia de la historia, que no siempre ha existido, y que de hecho hoy ha dejado de existir. Los griegos, explica Marín, no tenían historia, simplemente tenían naturaleza. El lugar que en el imaginario griego ocupaba la naturaleza es el que ocupaba la historia en el imaginario judeocristiano. El griego se imaginaba a sí mismo en términos naturales, tenía conciencia cosmológica, se explicaba a sí mismo cosmológicamente. Por eso no necesitaba la

¹ Marín Casanova, José Antonio, *La historia sin cielo*, Grupo nacional de editores, Sevilla, 2005, p. 121.

historia, y no sólo no la necesitaba sino que no la podía concebir. La conciencia histórica surge dentro de la mentalidad religiosa, y va ligada a algo inconcebible para el griego: la idea de creación. Marín desarrolla esta idea afirmando que “cuando la tierra era estable o sólida, cuando quedaba ser, la historia se presentaba como historia de salvación, como metarrelato capaz de englobar en su seno de sentido unitario (en su fin como finalidad) cualquier historia particular, legitimando así el dolor, la desdicha y el resto de males: la historia englobaba la transparencia del mal”².

El griego, dice Marín, concibe el tiempo de manera cíclica, cósmica, natural: en un círculo. Lo que hace el pensamiento bíblico es trazar una tangente, abriendo una línea que tiene un origen, la creación, y un final, un *eskaton*. La mirada ya no está vuelta al mero presente sino hacia el futuro. Lo propio del hombre semejante a dios es que domina sobre la naturaleza. Esta naturaleza es la tierra de dominación, en la que la esperanza es el futuro. Así, la Historia, hija de la concepción religiosa de la temporalidad, tiene su origen en la creencia en la creación y en la esperanza de la redención, eventos que inauguran una temporalidad lineal que tiene un origen y una meta. Pero el fin de la historia del que habla el autor no se debe a la realización de esa meta, sino, muy resumidamente, a dos factores. Por un lado, a la ruptura de una concepción lineal del tiempo a causa de la tecnología, que inaugura la experiencia de la simultaneidad. Por otro, al hecho postmoderno de la caída de los metarrelatos, que se traduce en la pérdida de la fe en una redención, en una caída del sentido. Así, la historia llega a su fin cuando se pudre la semilla que la hizo germinar. Aunque realmente estos dos factores confluyen, siendo la tecnología la que posibilita la caída del sentido. Como el profesor Marín explica, “en efecto, puede entenderse el polémico “fin de la historia” como el fin del sentido de la historia, de la historia como tiempo dotado de sentido, acaecido cuando la tierra, teatro de la historia, se hace inestable por obra de la tecnología, pues ésta no sólo ha vuelto líquida la solidez de la tierra, sino que tiene el poder de acabar con ella, de destruir el escenario sobre el que el hombre ha contado su historia”³.

Las argumentaciones acerca de la historia por parte del profesor Marín, que han sido aquí pobremente resumidas, aportan muchísima luz a la comprensión de nuestro tiempo, un tiempo que no puede concebirse al margen de los desarrollos tecnológicos, pues son estos mismos los que posibilitan que haya tiempo: “la época ésta en que del ser no nos queda nada es la época donde la autocomprensión humana se logra a merced de la técnica. La técnica ha abierto un espacio interpretativo que se ha despedido de (el valor de) la historia Y es que el concepto de historia ha vivido de la posibilidad del sentido, de la experiencia pasada, presente o prometida del sentido”⁴.

Y sin embargo, es posible que dichos argumentos sean recibidos con cierta confusión desde un punto de vista *experiencial*. La expresión “fin de la historia” de alguna manera no conecta con nuestra experiencia vivida, experiencia vital y con sentido (aún) de la historicidad. Quizá sea porque esta historia de la que se habla cuando se apela a su fin haya prescindido estratégicamente de la posibilidad de otro sentido de la “historia”, pues le importa ante todo una teoría acerca de la historia más que la vivencia (aún) de la historicidad a ras de suelo, en el fondo de cotidianidad del mundo de la vida..., por más que lo que esté en juego en ese suelo no sea un metarrelato ni una “Gran Historia” ni un “Gran Sentido”.

² Marín Casanova, José Antonio, *Contra natura*, Ediciones Paso-Parga, Sevilla, 2009, p. 150.

³ *Ibíd.*, p. 149.

⁴ *Ibíd.*, p.151.

O, más que olvidado, puede no haber incidido más en este otro sentido de historia que pretendo sugerir. Porque de hecho el profesor Marín, en algún sentido, abre la posibilidad de otra historia, una Historia sin cielo (pero historia, al fin), afirmando que la que muere es la Historia *Universal*:

Dicho maximalistamente: suprimida la naturaleza, suprimida la historia, la historia universal. Ya no hay un punto de vista único, una sola perspectiva sino que la historia uni-versal se desmultiplica en historias sin número, en una pluralidad de historias: la historia, “naturalista” o esencialista, abre paso a la historicidad, a las muchas historias, a la –en expresión de O. Marquard- “historia multiversal”. La historia queda devaluada. Es el final de la historia (el final del fin como finalidad)⁵.

Realmente, que la historia haya llegado a su fin *depende* no solo, como decíamos al principio en palabras de Marín, de lo que entendamos por “fin”, sino también de lo que entendamos por “historia”. Quizás sea necesario insistir en las consecuencias del fin de esa determinada historia de la que habla el profesor, y haya que dejar un espacio de lucidez para una filosofía de la historia que atienda o “escuche” la historicidad en el horizonte o seno del *mundo de la vida*. Esta relación entre la historicidad y el mundo de la vida sería una relación en la que en el seno u horizonte del mundo de la vida comparece el sentido “historicidad”. Ciertas situaciones, ideas, etc., son expresamente vividas como históricas, y con un sentido histórico. No se trata, en tal caso, de un mundo de la vida radicalizado, que en su doxa prescindiera de la historicidad (esto podría ser un nivel muy básico del *Lebenswelt*), sino justamente de un mundo de la vida que se sabe vital *también* porque se sabe inserto en un devenir, en una trama de historicidad. Por tanto, no es descabellado pensar que la caída del Metarrelato de la Historia, en lugar de aniquilar la experiencia de la historicidad lo que hace posible es la liberación para la expresión experiencial de microrrelatos, para historicidades concretas, locales, intracotidianas...acorde, por otra parte, con la dimensión “postmoderna” del mundo de la vida.

Posibilidad de otra Historia

Uno de los recursos de la filosofía de la historia para acercarse a la Historia es la Historia conceptual como una estrategia de análisis de la misma a través de los conceptos. Resulta interesante en este sentido distinguir entre *concepto* e *idea*: la historia conceptual supone una crítica a la historia de las ideas, que, a juicio de Koselleck, son estáticas eternas, permanecen a través de los siglos, se mantienen estables, mientras que los conceptos están vinculados a la experiencia, y el contexto influye en su significado, de manera que los conceptos de un mismo *término* van cambiando a lo largo del tiempo, en función de las *circunstancias*. Esto no quiere decir que los conceptos vengan determinados por su uso, sino que son el resultado de la mentalidad de una época. Duso afirma al respecto que “la historia conceptual no es una historia de las palabras y no se resuelve en un análisis de la manera en que se usaron los términos que designan realidades sociales o políticas en las diversas épocas, aun cuando el análisis del uso de las palabras puede resultar útil en una historia conceptual. A menudo palabras diferentes indican un mismo contenido y palabras idénticas indican, en diferentes contextos, objetos que no están emparentados entre sí”⁶.

⁵ Ibíd. p.152.

⁶ Duso, Giuseppe, *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, Siglo XXI, México, 2005,

Se entiende por *Historia conceptual* la disciplina que tiene como objetivo el estudio de la evolución de los conceptos a través de la historia. Como bien explica Daniel Swinburn en la introducción a su entrevista con Javier Fernández Sebastián, la historia conceptual

Podría definirse como una historia de las palabras claves que ayudan al historiador a construir su relato de hechos. Las palabras, al igual que las sociedades, también cambian y enfrentan transformaciones que a veces las tornan irreconocibles para una misma generación de ciudadanos en el transcurso de una vida. Los historiadores a veces tienden a dar por supuesto que conceptos claves de sus relatos tienen un significado actual similar al que tenían dos siglos atrás, lo que provoca claramente un uso anacrónico de éstos⁷.

Disciplina fundamental, así pues, la de la Historia conceptual para la toma de conciencia de la propia evolución histórica de los conceptos e ideas, también ellas, muy a pesar del discípulo de Sócrates, sometidas al paso del tiempo; y como mediadora de todo intento posible (o imposible) de diálogo con el pasado. Koselleck, uno de los teóricos de la historia más influyentes, también hace una definición de la historia conceptual en este sentido: “A la historia conceptual le compete medir y estudiar esta diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales del conocimiento”⁸.

Pero no es difícil darse cuenta de que la expresión *Historia conceptual* bien podría tener otro sentido que no es propiamente el de *historia de los conceptos*. De manera parecida a la distinción que hace el Dr. Marín Casanova⁹ ante la expresión *conocimiento de la realidad* entre el sentido objetivo del genitivo (entendiéndose la realidad como objeto de conocimiento) y el sentido subjetivo del genitivo (entendiéndose la realidad como sujeto de conocimiento), podríamos entender la historia conceptual no ya como historia *de los* conceptos sino como historia *a base de* conceptos. De hecho, si continuamos la frase de Koselleck citada anteriormente, éste afirma: “En este sentido... la historia de los conceptos es una especie de propedéutica para una teoría científica de la historia; la epistemología de la historia conduce a la Histórica”¹⁰.

De manera que nos encontramos con el hecho de que se corre el riesgo de que la Historia sucumba bajo la metodología científica, quede reducida a relaciones conceptuales, olvidándose la dimensión *vital* de la misma. Esto es, bajo mi punto de vista, lo que ha provocado que se pueda hablar de Fin de la Historia: fue aquella Historia Universal, aquella Historia como metarrelato, la que fue segregada por un cierto pensamiento acerca de la historicidad vivida, y acabó autonomizándose, dejándose llevar por el entusiasmo especulativa (Teodicea, Hegel, grandes movimientos emancipatorios...), de manera que es posible que se haya desatendido en cierto modo el surgimiento de la *historia multiversal* que mencionamos antes.

Proponemos aquí otro concepto de Historia que no sea venga definida por una finalidad que ha llegado su fin, acabando con ella, una sospecha que (en mi opinión) subyace bajo la intuición de que algo “no encaja” del todo en idea de “Fin de la historia”. Planteamos la

p.13.

⁷ <http://ciudadideas.blogspot.com.es/2011/10/historia-conceptual-una-nueva-mirada-al.html>.

Visitado por última vez: 17/06/16.

⁸ Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 334.

⁹ «En los antiguos, se reparaba en el lado objetivo del genitivo: lo que preocupaba de la ciencia de la realidad era el objeto de conocimiento, la realidad. En los modernos, se reparaba en el lado subjetivo del genitivo: lo que preocupaba de la realidad era el sujeto de conocimiento, la ciencia». Marín Casanova, José Antonio, 2009, p.13.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 334.

posibilidad de que la crisis de la idea de Finalidad, de Redención, no sea sinónimo de fin de la Historia. Como decíamos anteriormente, esta idea se podría intuir del título del libro del profesor Marín, *Historia sin cielo*: sin cielo, pero historia (aunque sea, y precisamente porque es, una *historia* con minúscula). El cielo, entendido como fin, como esperanza, deja de ser condición de posibilidad de la Historia cuando es concebible una historia sin cielo. Los conceptos, decíamos, no están determinados sino abiertos a la posibilidad de nuevas comprensiones. Si la Historia se puede entender a través de los conceptos, esto significa que ella misma, como concepto de “Historia”, está abierta a diversas interpretaciones.

Experiencia y Expectativa

Koselleck propone, en su obra titulada *Futuro pasado*, un acercamiento a la Historia a través de un par de conceptos: experiencia y expectativa. En relación a estos conceptos, su objetivo es mostrar cómo la coordinación entre ellos se ha ido modificando a lo largo de la historia, poniendo de manifiesto que el tiempo histórico carece de contenido y cambia con el mero transcurrir. Entiende así “experiencia” y “expectativa” como categorías formales, es decir, sin contenido predeterminado. Su tesis consiste en explicar la Historia con este par de conceptos como condiciones de posibilidad de la misma:

Ya del uso cotidiano del lenguaje se desprende que, en tanto que expresiones, “experiencia” y “expectativa” no proporcionan una realidad histórica, como lo hacen, por ejemplo, las caracterizaciones o denominaciones históricas. Denominaciones como “el pacto de Postdam”, “la antigua economía de esclavos” o “la Reforma” apuntan claramente a los propios acontecimientos, situaciones o procesos históricos. En comparación, “experiencia y expectativa sólo son categorías formales: lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente, no se puede deducir de esas categorías¹¹.

Podemos encontrar, dice el autor, otros tantos pares de conceptos que han funcionado como categorías formales: señor-siervo, amigo-enemigo, guerra-paz, fuerzas productivas-relaciones de producción. La diferencia entre estos pares y el par experiencia-expectativa es que estos últimos están, de alguna manera, “saturados de realidad”¹², es decir, ya están llenos, tienen contenido, ya dicen algo, mientras que experiencia y expectativa son categorías más generales. Además, estos cinco pares categoriales se insertan bajo las condiciones de posibilidad de la experiencia y la expectativa: sin ellas son imposibles. Dice Koselleck que “la anticipación formal de explicar la historia con estas expresiones polarmente tensas, únicamente puede tener la intención de perfilar y establecer las condiciones de las historias posibles, pero no las historias mismas. Se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia”¹³.

La historia se desarrolla en función de ciertas experiencias y expectativas. Experiencia y expectativa constituyen, por tanto, las condiciones de posibilidad no solo de la historia, pues sin ellas ésta no existiría, sino de la filosofía de la historia. Es decir, funcionan como términos metahistóricos, pues sin ellas no se podría pensar:

¹¹ Koselleck, Reinhart, op. cit. p. 334.

¹² *Ibíd.*, 335.

¹³ *Ibíd.*, 335.

La historia concreta se madura en el medio de determinadas experiencias y determinadas expectativas. Pero nuestros dos conceptos no están solo contenidos en la ejecución concreta de la historia, ayudándola a avanzar. En tanto que categorías son las determinaciones formales que explican esa ejecución, para nuestro conocimiento histórico. Remiten a la temporalidad del hombre y, si se quiere, metahistóricamente a la temporalidad de la historia¹⁴.

Koselleck caracteriza la *experiencia* definiéndola como un “*pasado presente*”¹⁵, pues no reúne simplemente aquello que ha quedado atrás sino lo que ocurrió en un pretérito y que se hace presente, es decir, que se aparece, que “regresa” de alguna manera a la vivencia. El concepto de experiencia, afirma Koselleck, incluye elementos tanto racionales como irracionales o inconscientes, y puede referirse tanto a la individual como a la colectiva. El concepto de *expectativa*, por su parte, hace referencia a un *futuro presente*, a un porvenir que hacemos presente, apuntando a lo que está por descubrir. De la misma manera que la experiencia, abarca una dimensión racional en la que se incluirían la idea de proyecto o análisis, y una dimensión irracional que abarcaría las vivencias de temor, esperanza, etc.

La diferencia entre la *experiencia* y la *expectativa* radica en que aquella se da por pasada, y en tanto pasada es completa, terminada, mientras que la expectativa, por futura, siempre tiende a quebrarse en múltiples posibilidades. De ahí que hablemos de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”: el espacio es concreto, abarcable, contemplable, indubitable, mientras que el horizonte se caracteriza por lo indefinido y lo dudoso. Tienen, dice Koselleck, presencias distintas:

Ya se sabe que el tiempo sólo se puede expresar en metáforas temporales, pero evidentemente resulta más convincente hablar de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, que, al contrario, de “horizonte de experiencia” y “espacio de expectativa”, aun cuando estas locuciones conservan su sentido. De lo que se trata es de mostrar que la presencia del pasado es algo distinto de la presencia del futuro¹⁶.

La relación entre ambos conceptos es de interdependencia, *pues la expectativa no puede deducirse de la experiencia*, ya que corre el riesgo de errar, pero ha de fundamentarse en ella para evitar errar absurdamente. Cuando la expectativa se basa en la experiencia y es acorde a ella no genera nuevas experiencias. Es cuando está en desacuerdo cuando se generan: solo la ruptura del horizonte de expectativas puede generar experiencias verdaderamente nuevas.

Tras indagar en la Historia según Koselleck como combinación entre experiencia y expectativa podríamos definir quizás la Historia como *pretérito perfecto*, *presente continuo* y *futuro imperfecto*: experiencia determinada y expectativa siempre abierta, que se congregan vivencialmente. Koselleck dice que experiencia y expectativa son condiciones de posibilidad de la Historia: «nuestras dos categorías indican la condición humana universal; si así se quiere, remiten a un dato antropológico previo sin el cual la historia no es posible, ni siquiera concebible»¹⁷.

¹⁴ *Ibíd.*, 337.

¹⁵ *Ibíd.*, 338.

¹⁶ *Ibíd.*, 339.

¹⁷ *Ibíd.*, 336.

Un apunte heideggeriano

Lo que proponemos es que no sólo se trata de que experiencia y expectativa posibiliten la historia, sino de que precisamente por ser constitutivas del ser humano, habiendo experiencia y expectativa, hay historia, acorde por ejemplo a lo que Heidegger en *Ser y tiempo* entiende por *historicidad*.

Heidegger hace una distinción entre Historia como Ciencia e Historia como Realidad histórica. Entendiéndola como Realidad histórica, aparece la historia como «el específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir»¹⁸. Esta última es la que tiene que ver con el *Dasein* como existente en el tiempo. El *Dasein* viene constituido por su acontecer en el tiempo, siendo histórico en su ser mismo. El existente desarrolla su existencia a lo largo del tiempo, y esto es precisamente lo que impide que pueda escapar de un cierto sentido de la historia o la historicidad. Heidegger lo explica afirmando que

Uno no puede escapar de la historia. Historia quiere decir aquí lo pasado que, sin embargo, sigue actuando. Sea como fuere, lo histórico en cuanto pasado es comprendido siempre en una relación de eficacia-positiva o privativa- con respecto al presente (...) Además, historia no significa tanto el pasado en sentido de lo pasado, sino tener su origen en el pasado. Lo que “tiene una historia” está dentro del contexto de un devenir¹⁹.

Ante la distinción heideggeriana respecto al concepto de historia podríamos decir que el fin de la Historia al que se refiere el profesor Marín no se refiere ni al fin de la Historia como ciencia, ni tampoco al fin de la historia como realidad histórica, sino a la Historia Universal como Metarrelato, dejando la posibilidad de rescate de esa otra historia entendida al margen de su finalidad.

Por tanto, es esta “naturaleza” histórica, al modo en que lo diría Ortega, o ausencia de naturaleza y posesión de realidad histórica, lo que hace imposible que hablemos de fin de la historia en este sentido. La historia como modalidad de la vivencia del paso del tiempo se nos aparece “como sin fin”, ya que el ser humano no puede no desenvolverse históricamente. He aquí una reivindicación de la Historia como realidad histórica inevitable, en la que experiencia y expectativa como constituyentes del existente juegan un papel fundamental, apareciendo como recursos a partir de los cuales el hombre organiza y vive su existencia como ser histórico, por tanto, esa Historia sería una historia infinita, indestructible. Esta historicidad, sin embargo, no excluye aquel fin de la Historia como metarrelato, es más, casi vendría a saludarlo, en tanto aquella Historia Universal de la que se afirma su fin como metarrelato, lo que hace es liberar otra percepción, otra sensibilidad, otra vivencia respecto a la Historia.

¹⁸ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, RB., Madrid, 2004, p.366.

¹⁹ *Ibíd.*, p.365.

Experiencia y expectativa en el tiempo

Los términos de experiencia y expectativa, además, nos permiten acercarnos a otras épocas. Así, Koselleck hace un recorrido histórico en el que analiza el cambio en la coordinación entre experiencia y expectativa. Afirma que para los campesinos del siglo XVII existía un tránsito perfectamente equilibrado entre experiencia y expectativa, lo que supone, la permanencia en las mismas experiencias, la no ruptura del horizonte de expectativas. El cristianismo ataba las expectativas a la experiencia, el futuro al pasado. Esto lo refleja muy bien la dinámica de las profecías. Las profecías eran respecto al futuro; su frecuente incumplimiento lo que hacía era reforzar la siguiente profecía (“de la próxima no nos libraremos”), dándose unas expectativas insuperables por la experiencia. Además, la expectativa cristiana no llegaba nunca a enfrentarse con la experiencia terrenal, porque el tiempo que separaba a las profecías era demasiado amplio. El Renacimiento y la Reforma, en los ámbitos político y religioso se impuso mayor distancia entre experiencia y expectativa, precisamente porque éstas se rompieron. La expectativa cristiana quedó superada por un nuevo horizonte de expectativas, el terrenal. El Progreso supuso una concepción de la historia como continuo perfeccionamiento. La expectativa dejó de estar centrada en el más allá para focalizarse en el perfeccionamiento terrenal. El abismo entre pasado y futuro a raíz del progreso es cada vez mayor. De hecho, la Modernidad solo se pudo concebir desde que la distancia entre experiencia y expectativa empezó a crecer desmesuradamente. Koselleck utiliza el término *aceleración* como categoría para revisar dicho progreso. Podríamos continuar el análisis de Koselleck poniendo de manifiesto las distintas vivencias epocales de experiencia y expectativa. Cierta tendencia del romanticismo decadente, por ejemplo, suponía la quiebra de las expectativas en pos de la recreación de la experiencia, el pesimismo ante el progreso y la vuelta hacia un pasado mejor. De la misma manera, el Futurismo supuso el potenciamiento de la expectativa y la depotenciación de la experiencia.

De la misma manera que pueden leerse, como hemos hecho, las épocas en términos de experiencia y expectativa, podemos hacerlo con la nuestra. Como hemos tratado de mostrar anteriormente, no dejamos de tener historia, pero tenemos historias distintas. Marín habló de una Historia sin cielo, refiriéndose a ese concepto de historia del que hablábamos en el que ésta viene marcada por una teleología. Hoy, refiriéndonos a otro tipo de historia, podríamos hablar de una Historia sin suelo.

Nuestra particular experiencia-del-pasado radica en que carecemos cada vez más de un Pasado-con-sentido: perdemos la memoria. Pero nuestro “alzheimer” no se resolverá por vía hospitalaria ni farmacológica, al menos por el momento. En un momento en el que la tecnología ha abierto todo tipo de posibilidades, la realidad es que, a pesar de la disolución de la idea de sentido y redención, las miradas no han sido redirigidas. Seguimos mirando al futuro, aunque quizá ya sin la esperanza que lo fundó, atrapándonos a nosotros mismos en un presente acelerado pero sin rumbo. La disolución de un futuro con sentido quizá tiene que ver con la incapacidad de proyección que supone una devaluación de la experiencia como condición de posibilidad de dicha proyectualidad. Se ha producido en nuestro tiempo una desvalorización de la experiencia. Sin entrar en los diferentes motivos de dicha devaluación, muchos han sido los que han reconocido esta crisis. En un texto emblemático al respecto, ya decía en fecha relativamente temprana Walter Benjamin:

Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes. En términos breves, con la autoridad de la edad, en proverbios; prolijamente, con locuacidad, en historias; a veces como una narración de países extraños, junto a la chimenea, ante hijos y nietos. ¿Pero dónde ha quedado todo eso? ¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido? ¿Acaso dicen hoy los moribundos palabras perdurables que se transmiten como un anillo de generación a generación? ¿A quién le sirve hoy de ayuda un proverbio? ¿Quién intentará habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia?²⁰

Quizá de esta crisis de la experiencia surja la insatisfacción y malestar generalizados, pues como dice Ortega «los tiempos de plenitud llevan la cara vuelta hacia atrás, miran el pasado que en ellos se cumple²¹». Lejos de cumplirse en nuestro tiempo un pasado, ha sido repudiado. Ortega afirma que para vivir a la altura de los tiempos hay que contar con el pasado, darle su sitio: «el pasado tiene una razón, la suya. Si no se le da esa que tiene, volverá a reclamarla y, de paso, a imponer la que no tiene»²². Necesitamos la historia como pasado. Sin contar con él, nos volvemos bárbaros y desagradecidos.

Como la planta a la que se le muere su raíz, quizá la decadencia de nuestro actual *mundo desbocado*²³, en términos de de Giddens, responda a la insolencia y osadía de creer que la experiencia estaba sobrevalorada, a «la ingenuidad y el primitivismo de quien no tiene u olvida su pasado»²⁴. Todo necesita fundamentos para sobrevivir en el tiempo. Renunciado a la experiencia renunciamos a ese privilegio del que hablaba Ortega en *Historia como sistema*, el privilegio de insertarnos en una trayectoria y saber nuestra existencia justificada por nuestro pasado. El saber histórico es una condición de posibilidad del futuro:

El saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización proyecta. No porque dé soluciones positivas al nuevo cariz de los conflictos vitales –la vida es siempre diferente de lo que fue– sino porque evita cometer errores ingenios de otros tiempos. Pero si usted, encima de ser viejo, y, por tanto, de que su vida empieza a ser difícil, ha perdido la memoria del pasado, no aprovecha usted su experiencia, entonces todo son desventajas. Pues yo creo que esa es la situación de Europa. La gentes más cultas de hoy padecen una ignorancia histórica increíble²⁵.

Es preciso puntualizar que la crisis de la que venimos hablando no es la de la Ciencia de la Historia, sino de la sensibilidad respecto a nuestra propia historicidad y, a la vez, crisis del prestigio de lo que la Historia nos enseñara, como “maestra de la vida”. Vivimos en un mundo que en su prisa olvida el camino recorrido, un mundo que, sin tradiciones intelectuales, ha perdido su foco y su dirección²⁶.

¿Un nuevo “Fin de la Historia”?

La dinámica histórica, que antes era pausada, anclada a lo pasado, ha sufrido una aceleración. Para una recuperación de la experiencia, desaceleremos, pongamos freno a esa

²⁰ Benjamin, Walter, *Experiencia y pobreza*, Taurus, Madrid, 1982, p.1.

²¹ Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Diario EL PAÍS, Madrid, 2002, p.68.

²² *Ibíd.*, 147.

²³ Giddens, Anthony, *Un mundo desbocado*, Grupo Santillana Ediciones, Madrid, 2003.

²⁴ *Ibíd.*, 142.

²⁵ Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p.43

²⁶ Giddens, Anthony, op. cit. p.57.

aceleración. Solo en un futuro dilatado tiene sentido la experiencia, la historia entendida, como pretende recuperar Koselleck, como *magistra vitae*²⁷.

Antes hablamos de la inmortalidad y eternidad de la historia como realidad histórica por su vínculo con la estructura misma del existente (Heidegger), manifestada en su inevitable desenvolverse en términos de experiencia y expectativa (Koselleck). Pero resulta que sí es posible el empobrecimiento de esas categorías, dándose en nuestra época una crisis de la experiencia. ¿Supone esto otra clase de "fin de la historia", entendida ahora como realidad histórica -que sería, en verdad, más grave que aquel otro fin de la historia, en la medida en que, aunque lo vivan indirectamente, no afecta de inmediato a nuestra experiencia de la historicidad como experiencia de sentido-?

Pero no es el caso. Nos parece que las nociones de experiencia y expectativa son decisivas para la realización y comprensión de la Historia y, a la postre, de su filosofía. Así, ante la crisis de la experiencia, la historia se hace cargo de la *experiencia de la crisis de la experiencia*. El signo de nuestro tiempo es la *crisis de la experiencia*. Luego es eso lo que nos caracteriza, es en parte por eso por lo que se nos recordará, cuando desde la historia conceptual que se lleve a cabo en el futuro se nos pretenda comprender. Desapareció la finalidad, la expectativa, pero también la experiencia, la tradición: fue en gran medida por esto por lo que Gadamer quiso recuperarla. Nuestra época "pasará a la historia" como la época no ya solo de la crisis de la expectativa, la época sin cielo, la época sin futuro, sino sobre todo como la época sin pasado, sin experiencia: he aquí nuestra *experiencia* de la historia.

La idea de este breve ensayo es poner de manifiesto que existe una dimensión de la historicidad que arraiga no tanto en *conceptos* como en el *mundo de la vida*. La propuesta de Koselleck de abordar la historia en términos de experiencia y expectativa pone de manifiesto que son estructuras constituyentes del existente, necesarias para desenvolverse en la temporalidad. Hay un prejuicio (en sentido hermenéutico) de la comprensión histórica que no es meramente de contenido, sino formal, y ese prejuicio se articula con la experiencia (del Pasado) y la expectativa (del Futuro). La propia tesis acerca del fin de la historia defendida por el profesor Marín Casanova que comentábamos al principio se inserta en una experiencia del pasado y una experiencia del futuro, aun en el caso de que ese futuro sea un no-futuro y el pasado se haya hundido. Lo que consigue Koselleck con sus dos categorías es que se pueda abordar la propia noción de fin de la historia. Cuando se habla de fin, también se está apelando a un futuro.

Las elaboraciones más especulativamente constructivas acerca de lo que debería ser el tema de una "Filosofía de la Historia" quizás debieran prevenir que se desatendiera el sustrato experiencial en que arraiga aún y probablemente para siempre la comprensión de nuestra historicidad, no debiendo prescindir una Filosofía de la Historia de este sustrato aunque luego vaya mucho más allá. Los microrrelatos o intrarrelatos entendidos como la experiencia existencial de la historicidad ya no tienen que deberse a un Metarrelato de sentido y finalidad, sino que apelan a las redes y realidades de sentido en que nos desenvolvemos cotidiana, cultural, localmente. Como el ejemplo que César Moreno pone en *La vida breve* al hablar de la serie *Cuéntame* como una serie que trata de la experiencia de la "Transición", pero no contada desde fuera, desde la perspectiva de una Historia Universal, sino desde dentro, en una *polifonía de doxas* (C. Moreno) (desde la voz narrativa de un niño que en la actualidad tendría cincuenta y pocos años) refiriéndose así:

²⁷ Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia, 2003, p.31.

A lo que podríamos llamar al menos provisionalmente, la memoria *dialogica* o *dialogico-generacional*. Aludo, con ello, a la posibilidad de que recuerdo, memoria y post-memoria se mantengan en proximidad. No se piensa aquí la memoria abierta a un pasado lejano ni respecto a un futuro casi eterno (inolvidable); no se trata de apelar a otro lejano y desconocido, sino de que la obra de la memoria transcurra inter-nos o in-vivo²⁸.

En la línea de esta historicidad experiencial de la que hablamos cuando hablamos de microrrelatos, en lugar de macro- o Metarrelatos, emerge en nuestro país, en estos tiempos que calificábamos de estar inmersos en una crisis de la experiencia, la problemática de la Memoria histórica, (debido a que, como dice Koselleck, «los acontecimientos pasados son definitivos, pero la experiencia de ellos puede ser cambiante, a nivel colectivo y a nivel individual»²⁹), como quizás un intento de recuperación del recuerdo, de la experiencia, de lucha contra el olvido. Solo en un mundo en el que hay historia, en el que *se vive* la historia tiene sentido hablar de memoria histórica, así como, por ejemplo, de una *responsabilidad* histórica de Europa para con los inmigrantes, o cuando se recupera la experiencia de la emigración española a Europa o a Sudamérica: se utiliza eso como experiencia para incorporar a nuestra expectativa la solidaridad para con los Venideros.

La memoria histórica no supone solo una preocupación por el pasado, sino también por el futuro: «así pues, ocurre como si la memoria debiese con frecuencia estar atenta no únicamente a lo que aconteció y que ya se ha consumado como pasado, sino también a lo que acontecerá y que llegará a ser digno de ser preservado»³⁰.

Quizá tengamos más cielo, y más suelo, de lo que cabía pensar. Y es desde este suelo de mundo de vida histórico desde donde la fenomenología piensa que podría surgir cualquier otra idea de la Historia, en mayor o menor escala, en diferentes dimensiones. Es por esto por lo que en el programa de la fenomenología se habla de un retroceso (Rückfrage) al mundo de la vida. Es decir, es en esta vivencia de la historicidad donde arraiga cualquier experiencia más o menos pensante, o especulativa, moderna o postmoderna de la Historia, sea para afirmarla o para proponer que pensemos su fin, y antes de que aparezcan nociones como “Universal”. La experiencia de la memoria histórica comienza a vislumbrarse en su legitimidad desde las ruinas del Metarrelato de la Historia, de esa Historia cuyo fin hemos pensado y en el fondo experimentamos, porque lo que se juega no es un Gran sentido, sino una intrahistoricidad en el mundo.

La cuestión es que se mantiene la experiencia de la historicidad no ya a pesar, sino gracias al fin del metarrelato de la Historia, una historicidad que se ha desembarazado de prejuicios y del gran sentido universal para aterrizar y, desde el mundo de la vida, dar cabida a miles de sentidos:

Ahora hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? ¿Quizá a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo. ¿A uno? ¡No! Más bien al suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños. Es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos. Si se requiere algo tan curioso como este salto, ha tenido que suceder algo que da que

²⁸ Moreno, César, “La vida breve. Memoria de lo efímero” en Oncina Coves, F. y Cantarino, E. (eds.), *Estética de la memoria*, 2011, Universidad de Valencia/MuVIM, Valencia, p.55.

²⁹ Koselleck, Reinhart, op.cit., p.341.

³⁰ Moreno, César, op.cit., p. 48.

pensar. De todos modos, desde una perspectiva científica, el hecho de que cada uno de nosotros haya estado alguna vez ante un árbol en flor es la cosa más intrascendente del mundo³¹.

Ha habido que pensar el fin de la Historia como Metarrelato para que tal vez podamos alcanzar (si nuestro propio mundo vital, tan hipertecnificado, nos lo permitiese....) una Historia con Suelo, una historicidad donde, ciertamente, vivimos y morimos.

Bibliografía

- Benjamin, W., *Experiencia y pobreza*, Madrid, Taurus, 1982.
- Duso, G., *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, 2005, México, Siglo XXI, p.13.
- Giddens, A., *Un mundo desbocado*, 2003, Madrid, Grupo Santillana Ediciones.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, 2004, Madrid, RBA.
- Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, 2005, Madrid, Trotta.
- Marín Casanova, J.A., *Contra natura*, 2009, Sevilla, Ediciones Paso-Parga.
- Marín Casanova, J.A., *La historia sin cielo*, 2005, Sevilla, Grupo nacional de editores.
- Moreno, C., *La vida breve. Memoria de lo efímero*, en Oncina Coves, F. y Cantarino, E. (eds.), *Estética de la memoria*, Universidad de Valencia/MuVIM, Valencia, 2011, pp. 45-57.
- Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 2002, Madrid, Diario EL PAÍS.
- Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, 2003, Madrid, Alianza Editorial.
- Koselleck, R., *Futuro Pasado*, 1993, Barcelona, Paidós.
- Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, Valencia, Pre-textos.

³¹ Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005, p. 35.

Memoria y olvido en nuestro régimen de historicidad

Rafael PÉREZ BAQUERO

Universidad de Murcia

Introducción

Tal y como planteaba Sigmund Freud y Marc Augé desarrollaba en *Las ruinas del tiempo* (AUGÉ, 2009), la memoria y el olvido mantienen una paradójica relación de influencia recíproca. Es decir, dada la relevancia que tiene la actividad rememorativa para la identidad, personal o colectiva, todo recuerdo trae consigo siempre un olvido; todo proceso de desocultamiento implica siempre un desplazamiento mnémico. A lo largo de las siguientes páginas vamos a defender que esta relación dinámica de co-implicación entre recuerdo y olvido adquiere su mayor expresión social bajo el marco de nuestro presente histórico. Situación que se refleja, como defenderemos, en nuestras prácticas políticas, culturales....

Al fin y al cabo, en el interior de nuestro horizonte temporal conviven dos procesos que, pese a parecer contradictorios, no dejan de retroalimentarse entre sí. Por un lado, una obsesión por los recuerdos del pasado siglo, asociada a una nueva cultura de la memoria, y acompañada por un *marketing* de la misma. Por el otro, una tendencia al olvido o a la amnesia colectiva, derivada de la interiorización subjetiva de los acelerados ritmos de consumo y obsolescencia de los productos y la información. Estas dinámicas subyacen a nuestras prácticas rememorativas, cuya función pasa a ser mucho más significativa cuando constatamos que la identidad, a cuya conformación contribuyen, no es nacional o local, sino cada vez más globalizada. Sus mecanismos de interacción con el pasado se expanden espacialmente a mayor velocidad. Y se produce una homogeneización de los medios masivos de comunicación, los ritmos de consumo, los cambios tecnológicos, así como una generalizada movilidad global. La obsesión por la memoria - y su tendente “museización” del pasado a

largo y a corto plazo - y la amnesia colectiva, se presentan como ideas regulativas de la relación presente con nuestro pretérito. Son polos en torno a los cuales gira nuestra actividad mnémica.

Es justamente la conjunción entre estos dos tipos de tendencias la que nos permite dar cuenta de algunos fenómenos relativos a la forma en que metabolizamos y ponemos en práctica los recuerdos traumáticos del pasado siglo. Hace posible, por ejemplo, explicar algunas de las contradicciones que subyacen a nuestra actividad mnémica. Especialmente a aquella que incide en la puesta en práctica de un deber de memoria. El título del artículo de Rick Lyman en el *New York Times* “Treatment of Migrants Evokes Memories of Europe’s Darkest Hour” – publicado el nueve de Septiembre de 2015 - constituye un síntoma respecto a las deficiencias de un período histórico que ha hecho de la memoria de la *Shoah* un pilar de su proyecto político y su sistema de derechos. Al fin y al cabo, este mismo período ha dejado en segundo plano y permitido el acaecimiento de eventos que guardan cierto grado de similitud con aquellos. Estas contradicciones, defendemos, no se agotan en el campo de la política, en la medida en que reflejan las modalidades a través de las cuales la memoria de nuestro pasado se articula en nuestro presente y alude, consecuentemente, al ajuste entre diferentes estratos temporales. Por tanto, cierta especificidad de este tipo de problemas le corresponde al estudio de la filosofía de la historia.

La particularidad de este proyecto es la de explicar estas tensiones haciendo uso, como matriz teórica, del concepto de “régimen de historicidad” que François Hartog desarrolla en su obra (HARTOG, 2007). Defenderemos el potencial heurístico de esta categoría para dar cuenta de las relaciones que mantenemos con nuestro pasado, para analizar cómo se han ajustado estas dos tendencias bajo un mismo modelo de articulación temporal, bajo un mismo cronotopo. A partir de aquel podremos revelar los hilos de continuidad entre la *obsesión por la memoria* y la tendencia a la *amnesia colectiva*.

En este sentido, mi exposición se dividirá en dos partes claramente diferenciadas. En la primera de ellas se tratará de exponer, de forma sintética, la caracterización del concepto de “régimen de historicidad”, a partir de su relación con las categorías metahistóricas de Reinhart Koselleck. En segundo lugar, concretaremos la configuración de esta categoría, diseñando las líneas de nuestro particular cronotopo, que Hartog ha definido como *presentismo*. A partir de esta noción proyectaremos las características de nuestra cultura de la memoria.

De la metahistoria al “régimen de historicidad”

La semántica de los tiempos históricos desarrollado por Koselleck en *Futuro-pasado* (KOSSELLECK, 1993) había establecido la existencia de dos categorías estrictamente formales que dan cuenta de las relaciones que cualquier colectivo mantenía con su pasado y con su futuro. Al fin y al cabo, los mecanismos con los que cuenta un grupo humano para conectar su actualidad con sus recuerdos y posibilidades son los que determinan los rasgos de su historicidad. El proyecto de Koselleck resultaba especialmente ambicioso, en la medida en que trataba de diseñar un marco metahistórico capaz de justificar que “el tiempo histórico no es sólo una determinación vacía de contenido, sino también una magnitud que va cambiando con la historia, cuya modificación se podría deducir de la coordinación cambiante entre experiencia y expectativa” (KOSSELLECK, 1993, 337).

Justamente estos últimos dos términos son los que determinan las categorías que, desde su óptica, subyacen a la articulación temporal de cada período y grupo humano. Defiende que todo colectivo debe establecer mecanismos para mediar las relaciones entre su pasado y su

presente y entre su presente y su futuro. La categoría metahistórica de “espacio de experiencia” da cuenta del primer conjunto de dinámicas, el “horizonte de expectativa” abarca a las segundas. Ambas refieren, respectivamente, a aquello que ha sido experimentado por el grupo - y que ha quedado depositado formando un bagaje colectivo-, y a aquello que se espera y se proyecta en el futuro. El “espacio de experiencia” es fuente de síntesis y unidad, pues permite dar coherencia a las experiencias fragmentarias del presente. Al contrario, el “horizonte de expectativa” nos abre a la pluralidad, a lo indefinido y a lo indeterminado.

El planteamiento de Kosselleck parece situar el valor histórico de cualquier evento en el interior de esta dinámica, en la medida en que todo presente adquiere su significado a través de su relación con un antes y con un después. Este argumento permite dar cuenta de la dimensión metahistórica de estas nociones: ninguna categoría histórica puede ser entendida o desarrollada abstrayéndose del marco derivado de su condicionamiento por las experiencias y expectativas del período histórico, en cuyo seno se desarrolló. No obstante, si bien es cierto que todo presente adquiere su historicidad a partir de su “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, tampoco podemos soslayar que las relaciones que se pueden establecer entre ambas no son similares en cada contexto histórico. Al contrario, existe un coeficiente de modificación entre ambas, que evoluciona y se modifica con el paso del tiempo. A partir de ahí es posible dar cuenta de la variaciones del tiempo histórico, de la determinación de las unidades temporales, a lo largo de un eje diacrónico. Vamos a reseñar brevemente los modelos de articulación de estas categorías, antes y después del momento histórico que hizo posible su separación conceptual: la modernidad. Atendamos a la siguiente idea que plantea Kosselleck

El mundo campesino, en el que hace 200 años estaban incluidos en muchos lugares de Europa hasta el 80% de la totalidad de las personas, vivía con el ciclo de la naturaleza. Si se prescindía de la organización social, de las oscilaciones de ventas [...], la vida cotidiana quedaba marcada por lo que ofrecía la naturaleza. La buena o mala cosecha dependía del sol, del aire, del clima y las destrezas que había que aprender se transmitían de generación en generación [...] Naturalmente, esta imagen está muy simplificada, pero es suficientemente clara para nuestro problema: las expectativas que se mantenían en el mundo campesino-artesanal que se ha descrito, y que eran las únicas que se podían mantener, se nutrían totalmente de los antepasados y también llegaron a ser las de los descendientes. Y si algo ha cambiado ha sido tan lentamente y a tan largo plazo que la ruptura entre la experiencia habida hasta entonces y una expectativa aún por descubrir no rompía el mundo de la vida que habían de heredar (KOSSELLECK, 1993, 344)

Este espacio histórico, como se sigue de la cita de Kosselleck, se caracteriza por un proceso de extensión del espacio de experiencia y de disminución del horizonte de expectativa. La identificación del futuro con la repetición del pasado, el ajuste de la evolución social con los ritmos de la naturaleza, el peso normativo de la tradición... son características de un período en el que el horizonte de expectativa queda prácticamente cerrado y no plantea ningún tipo de novedad respecto a lo contenido en el espacio de experiencia. No hay, en este sentido, un índice de variación que se ponga de manifiesto en la práctica histórica.

Ahora bien, el surgimiento de la modernidad implica la aparición de un tiempo-nuevo, asociado a la noción de progreso. Lo propio de aquel período es precisamente un intercambio de roles entre ambas categorías. Se produce una disminución del papel del espacio de experiencia – una deslegitimación del peso de la tradición, de valor normativo del pasado, una autonomía respecto a los ritmos de la naturaleza – y una dilatación del horizonte de expectativa, motivada por el potencial salvífico asociada a la noción de progreso. La asunción de que el futuro será diferente – y mejor – respecto al presente y al pasado, es el rasgo

característico de la temporalidad moderna. Una sensación de cambio que da lugar a un proceso de aceleración de la historia, bajo el cual las novedades se producirán cada vez a una velocidad mayor. Este cronotopo, este sistema temporal, constituye un particular régimen de historicidad. Ahora bien, su entrada en crisis da lugar al marco histórico desde cuyo seno trataremos de dar sentido a las dos tendencias que motivan esta comunicación. No obstante, acabamos de dar un salto, al vincular un modelo de articulación entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa” y la noción de régimen de historicidad, entre el planteamiento de Kosselleck y el de Hartog. Y este movimiento no deja de resultar problemático. Aunque ambos modelos teóricos son muy semejantes en la medida en que comparten objeto y el segundo hereda varios elementos del primero, debemos de matizar sus diferencias. Veamos para ello cómo el mismo Hartog plantea esta relación:

Según Koselleck, las dos categorías, de campo de experiencia y de horizonte de expectativa, tienen un alcance metahistórico, es decir que valen como condiciones de posibilidad de una historia. Pero él propone también un uso histórico de esto, por ejemplo, para percibir la formación de los Tiempos modernos (*Neuzeit*), de ese tiempo del progreso que cava cada vez más rápidamente la separación entre expectativa y experiencia. [...] El régimen de historicidad ayuda a explorar esa tensión, o, mejor, las formas diversas adoptadas por esa tensión, ayer y hoy, aquí y allá. En este sentido, participa de lo metahistórico, pero apunta a lo histórico. Es una herramienta, un artefacto, cuya finalidad es heurística. No es el punto de partida de una teoría de la historia, que no tengo ni el gusto ni, probablemente, las capacidades de construir. Si una historia no reflexiva no me interesa demasiado, siempre traté de reflexionar sobre la historia haciendo historia: una historia intelectual (HARTOG, 2007, 153).

En hilo con el párrafo citado, podemos entender la propuesta de Hartog como una contraparte empírica a la metahistoria de Koselleck. Destaca por su tentativa de introducir elementos procedentes de la antropología en el ámbito del tiempo histórico, con el fin de dar cuenta respecto a cómo las sociedades interiorizan, reaccionan y metabolizan su propio pretérito. Buena parte de la potencialidad de los estudios de Hartog para nuestros objetivos, consiste en el establecimiento de fechas que – simbólicamente- demarcan los diferentes sistemas temporales y nos ayudan a situar y dar sentido a sus prácticas rememorativas. Él mismo establece una delimitación temporal del régimen de historicidad moderno entre dos “fallas temporales”. La primera de ellas ocurrió en 1789, año de la revolución francesa. La segunda en 1989, año de la caída del muro de Berlín que fue continuada, dos años después, por el desplome de la Unión Soviética. No es difícil percibir en qué medida tanto el desarrollo como el ocaso de este sistema de articulación temporal está ligado a las ideologías progresistas y a la confianza en sus promesas y postulados. Tal y como defendía el filósofo alemán Walter Benjamin (BENJAMIN, 2012, 314), la creencia en la teleología progresista, en la promesa según la cual el futuro sería siempre diferente y superior al presente y a una tradición cuyos lazos era preciso cortar, se traduce en una identificación acrítica entre dos formas de progreso. Un axioma que está a la base de buena parte de las patologías asociadas a la modernidad: la identificación entre el progreso técnico – en términos instrumentales – y el progreso humano – en términos éticos. Al fin y al cabo, la interpretación de eventos del pasado siglo – por ejemplo las dos guerras mundiales, el holocausto nazi, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki – como un progresivo desengaño respecto a aquella promesa de la ideología progresista, es un *leitmotiv* de buena parte de la bibliografía filosófica de la segunda mitad de aquella centuria. Obras como *Dialéctica de la Ilustración*, *Crítica de la razón instrumental* o *La obsolescencia del hombre* constituyen síntomas respecto al

resquebrajamiento de uno de los pilares del anterior régimen de historicidad. Ahora bien, la cuestión que surge es ¿cuál es el *régimen de historicidad* resultante tras este cambio histórico? ¿Cómo se articulan el pasado y futuro? ¿Cómo se relaciona nuestra memoria histórica con las expectativas de cambio? ¿Cómo repercutirán estos procesos históricos en el “espacio de experiencia” y “el horizonte de expectativa” de nuestro presente?

La siguiente idea desarrollada por François Dosse refleja el cambio histórico del que tratamos de dar cuenta:

Se puede emitir la hipótesis de un nuevo cambio de historicidad a fines del siglo XX, resultante en cuanto a lo esencia de las decepciones engendradas por las expectativas escatológicas y sus efectos funestos. La idea de un tiempo nuevo alrededor de una ruptura radical con el pasado se vuelve sospechosa, ya sea que se encuentre ligada con la idea de la ilusión de los orígenes o que esté comprometida por tragedias inhumanas. De ellos resulta una crisis del futuro que se traduce por un porvenir imposible, forcluido, y esa opacidad repercute sobre nuestro espacio de experiencia (DOSSE, 2007, 139)

El boom de la memoria

Para clarificar previamente las premisas de las que partimos y las conclusiones a las que vamos a llegar, en las siguientes líneas desarrollaré, de la mano de François Hartog, las siguientes tesis:

- En el interior del régimen de historicidad moderno, el presente se definía en relación a su futuribilidad, es decir, a su capacidad para convertirse en algo indeterminado que difiere radicalmente de lo dado por el pasado.

- La ruptura de ese orden temporal trajo consigo la desaparición del carácter asintótico de aquel futuro, asociado a las promesas de la ideología progresista.

- Esta ausencia de futuro implica la vuelta a un pasado como fuente de sentido, que se traduce en la actual *cultura de la memoria*. Un retorno necesariamente fútil debido a la fragilidad y elasticidad de sus soportes materiales.

- Este doble movimiento – ausencia de futuro e imposibilidad de hacer del pasado un asidero estable – trae consigo la conformación de un tiempo histórico en el que el presente se haya saturado de sí. Al fin y al cabo, pasará a definirse en función de su papel de transición, no hacia un futuro prometedor, sino hacia sí mismo. Nuestro tiempo histórico es, por tanto, presentista. Partiendo de esta noción de *presentismo* podremos dar cuenta de la coexistencia de las dos tendencias, en principio contradictorias – *obsesión por la memoria y amnesia colectiva* – que definen nuestra relación con el pasado.

Con el objetivo de defender nuestras tesis vamos a analizar la actual cultura de la memoria desde tres horizontes teóricos diferentes. En primer lugar, a partir de la crisis de futuro y de la disolución de futuros-presentes. Posteriormente, en base a la tentativa de encontrar un asidero en los pretéritos-presentes. Finalmente, desde la óptica de la disolución del *tiempo histórico* en el *ahora*; rasgo definitorio de nuestro presentismo.

Respecto a la crisis de futuro no es preciso añadir mucho más a lo anteriormente desarrollado. El ocaso del régimen soviético en 1991, como modelo político e ideológico alternativo al occidental, problematiza la posibilidad de imaginar un cambio histórico radical. Da lugar a un panorama en el que resuenan las tesis del *fin de la historia* elaboradas por Francis Fukuyama (FUKUYAMA, 1992). No se trata únicamente de la constatación del fracaso del segundo mundo, del proyecto teórico asociado al comunismo. El rasgo más

sintomático era la aceptación generalizada de que nos encontramos en un contexto social incapaz de generar expectativas de cambio. El futuro utópico desaparece de nuestro horizonte como polo asintótico que orienta la teleología subyacente a nuestras prácticas históricas. Consecuentemente, deja de dotar de unidad y sentido de continuidad a nuestro tiempo; situación que da lugar a una sensación de anomía y desorientación generalizada. En base a aquella se proyectan prácticas sociales y culturales que responden a la intencionalidad de recuperar el pasado como foco de integración de nuestro presente. El pretérito se convierte en la base a partir de la que poder asegurar un mínimo de sentido y continuidad con nuestra tradición, en un mundo caracterizado por una fragmentación producto de las dinámicas inauguradas por los nuevos medios de comunicación, el ritmo de consumo, los cambios tecnológicos y la nueva movilidad global. La siguiente idea de Svetlana Boym refleja este cambio: “El siglo XX empezó con utopía y ha terminado con nostalgia” (BOYM, 2014, 26).

En esta línea, a partir de los años ochenta se ha producido un fenómeno que el historiador Jay Winter (WINTER, 2007) denominó *explosión de la memoria*. El culto al pasado, manifiesto tanto en el ámbito de la cultura, de la política o el *marketing*, constituye un síntoma de la nueva articulación temporal. Esta peculiar relación con el pretérito no se caracteriza únicamente por su contenido o por su intensidad, sino por su escasa extensión retrospectiva en el pasado. Ya que, a partir de estas fechas, se empieza a manifestar una *obsesión* por el pasado más inmediato, el de las décadas precedentes. En nuestro estudio nos vamos a centrar fundamentalmente en un tipo particular de objeto de recuerdo: el de los denominados acontecimientos *monádicos* o *traumas colectivos*, que permiten dar cuenta de la vertiente más política de estos planteamientos. La premisa que justifica esta orientación parcial es histórica. Fue, al fin y al cabo, el estallido producido por la memoria del Holocausto – de ello da buena cuenta la obra de Reyes Mate *Memoria de Auschwitz* en la que analiza esta nueva cultura (MATE, 2003) – el que en buena parte provocó, como reacción, el surgimiento del debate acerca de un nuevo giro cultural mnémico.

Por otro lado, este tipo de acontecimientos pueden llegar a adquirir la función de *mónadas*. El concepto de evento *monádico* tiene su formulación en las famosas tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin (BENAJMIN, 2012). En esta obra considera que este tipo de hechos constituyen el auténtico objeto de conocimiento historiográfico. La característica que la condición de *mónada* refleja es la de ser capaces de refractar la totalidad de una época histórica, en tanto que estos acontecimientos son el producto o el desenlace de sus tendencias. Por tanto, el evento *monádico* constituye el pilar en torno al cual es posible establecer una valoración de todo un contexto histórico, tanto histórica como ético-política. Al fin y al cabo, son muchos los historiadores y filósofos que han tratado el Holocausto como un *microcosmos* que daba sentido y culminación a prácticas políticas, sociales, culturales... de la época precedente.

El recuerdo selectivo y volátil

En las últimas décadas se han producido unas tendencias que nos permiten construir la idiosincrasia de esta nueva relación con el pasado. En primer lugar, un consumo masivo de elementos del pretérito, acompañado por un movimiento patrimonial que intenta recuperar las ruinas olvidadas, así como un constante historiográfica por convertir en histórico el pasado más inmediato. En segundo lugar, el carácter profundamente selectivo de esta obsesión por la memoria.

Este nuevo movimiento histórico es radicalmente transversal; abarca al ámbito de la

cultura, del arte, y de la política. Es precisamente en este último en el que se revela de manera más clara su carácter profundamente selectivo. Buena prueba de ello es que se haya convertido, de forma artificial, el recuerdo de un evento traumático como es el Holocausto nazi, en el paradigma de la nueva cultura democrática. Su memoria ha sido metabolizada como el negativo en base al cual nuestro sistema democrático intenta definirse a sí mismo; bajo aquel nuevo imperativo categórico formulado por Theodor Adorno: “Hitler ha impuesto a los seres humanos en su estado de ausencia de libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante” (ADORNO, 1975, 365).

Ahora bien, una vez que hemos constatado la emergencia de esta obsesión mnémica así como su carácter selectivo debemos de cuestionarnos si realmente este boom de la memoria reúne las condiciones para constituir de forma auténtica un anclaje de nuestro presente, huérfano de futuro, a un pasado estable y fuente de sentido. O lo que es lo mismo, debemos plantearnos si los contenidos mnémicos recuperados a partir de estas prácticas son realmente efectivos. Se trata de dar respuesta al desafío que plantea Andreas Huyssen en el siguiente párrafo que citamos:

Con todos estos fenómenos en marcha, parece plausible preguntar si, una vez que haya pasado el *boom* de la memoria, existirá realmente alguien que haya recordado algo. Si todo el pasado puede ser vuelto a hacer, ¿acaso no estamos creando nuestras propias ilusiones del pasado mientras nos encontramos atrapados en un presente que cada vez se va achincando más, un presente del reciclaje a corto plazo con el único fin de obtener ganancias [...], del entretenimiento instantáneo y de los placebos para aquellos temores e inseguridades que anidan en nuestro interior, apenas por debajo de la superficie de esta nueva era dorada, en este nuevo fin de siglo? (HUYSEN, 2007, 28).

Plantear la cuestión de la efectividad de los contenidos de nuestra memoria colectiva nos obliga brevemente a desarrollar ciertos rasgos propios de aquella. Tal y como defiende Jan Assmann en su artículo “Collective memory and cultural identity” y en su obra *La religión y la memoria cultural*, (JAN ASSMANN, 1995, 2008) todo el bagaje común de recuerdos compartidos por los miembros de un grupo humano está acompañado de mecanismos de coerción, que garantizan las ataduras y la cohesión interna del mismo. Ahora bien, no todo los contenidos que son acumulados en el inventario que constituye la memoria colectiva del grupo, tienen este potencial práctico. Para establecer un criterio que nos permita distinguir entre ambos, será preciso acudir a las tesis desarrolladas por Aleida Assmann en su ensayo “Reframing memory. Between individual and collective forms of constructing the past”. En esta obra establece una distinción entre el canon y el archivo (ALEIDA ASSMANN, 2007).

Formarían parte del canon todos aquellos contenidos mnémicos que mantienen tal vigencia cultural, que garantizan un potencial cohesivo en relación a la estabilidad del grupo. Este concepto se extendería a todos aquellos textos, monumentos, obras artísticas... que deben ser citados, leídos y reproducidos a través de diferentes prácticas sociales y culturales. El archivo en cambio designa a todos aquellos contenidos mnémicos que anteriormente formaron parte del canon, pero que ahora han sido olvidados, dejados de lado. Simplemente quedan depositados y almacenados en formato material para evitar que sus restos que pierdan con el paso del tiempo.

En este sentido, no resulta difícil constatar en qué medida en las últimas décadas, en el ámbito público, buena parte del canon de nuestra memoria colectiva está conformado por el recuerdo del Holocausto. Si bien es cierto que el proceso de canonización de esta memoria no ha sido homogéneo con el paso del tiempo, sino que ha dependido de factores externos –

políticos, sociales, culturales, historiográficos – que han modulado su presencia en el discurso contemporáneo. Son muchos los estudios que dan cuenta de esta problemática- entre los que más han sido tenidos en cuenta en nuestro trabajo se encuentran los de Wulf Kansteiner, Idith Zertal, o Enzo Traverso (KANSTEINER, 1994) (ZERTAL, 2010): El Holocausto ha pasado de ser considerado como un evento cuya excepcionalidad era objeto de debate – y asociada a aquella su posibilidad de ser objeto de representación histórica – a ser un evento cuyo carácter paradigmático y ejemplar respecto a las violencias totalitarias del siglo XX y XXI no se pone en duda. La cuestión que surge, por tanto, es si esta conversión de la memoria en una metáfora o filtro para interpretar el resto de crímenes, garantiza su potencial cohesivo, o si, en cambio se ha convertido en una *memoria secuestrada* privada de su valor de ejemplo universal. Esta última interpretación es la que defiende el historiador italiano Enzo Traverso en su obra *El final de la modernidad judía* (TRAVERSO, 2014). Allí plantea que ha sido la integración de este fenómeno en el interior de una trama histórica asociada con exclusividad al pueblo hebreo, la que ha inhabilitado su potencial como paradigma de la salvaguarda de los derechos humanos. Así, ha terminado convertido en el subterfugio a partir del cual un pequeño grupo aboga por sus derechos. La reducción de la memoria del Holocausto al mero valor ancilar respecto al sionismo, explica el agotamiento de su potencial crítico y de su función de anclaje de nuestro presente en aquel pasado. Su incapacidad para potenciar prácticas políticas concretas en relación a otros colectivos y la limitación de su función al mero ritual conmemorativo, dan cuenta de esta problemática. En este sentido, puede resultar muy significativo traer a colación la distinción realiza por Tzvetan Todorov entre memoria ejemplar y memoria literal.

El acontecimiento recuperado puede ser leído de manera literal o de manera ejemplar. Por un lado, ese suceso supongamos que un segmento doloroso de mi pasado o del grupo al que pertenezco- es preservado en su literalidad (lo que no significa su verdad), permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo. En tal caso, las asociaciones que se implantan sobre él se sitúan en directa contigüidad: subrayo las causas y las consecuencias de ese acto, descubro a todas las personas que puedan estar vinculadas al autor inicial de mi sufrimiento y las acoso a su vez, estableciendo además una continuidad entre el ser que fui y el que soy ahora, o el pasado y el presente de mi pueblo, y extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia. O bien, sin negar la propia singularidad del suceso, decido utilizarlo, una vez recuperado, como una manifestación entre otras de una categoría más general, y me sirvo de él como de un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. [...] El pasado se convierte por tanto en principio de acción para el presente. En este caso, las asociaciones que acuden a mi mente dependen de la semejanza y no de la contigüidad, y más que asegurar mi propia identidad, intento buscar explicación a mis analogías. [...] El uso literal, que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado. El uso ejemplar, por el contrario, permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro. (TODOROV, 2000, 26).

Hasta el momento hemos dado cuenta de las deficiencias de esta explosión de la memoria aludiendo a cuestiones relativas a sus contenidos – concretamente a su carácter parcial y selectivo – y a dificultades que derivaban de los mismos. Ahora es el momento de hacer referencia a cuestiones de tipo formal. Es decir, de analizar cuáles son los formatos o soportes de estos contenidos mnémicos y cómo afectan a la articulación y a la puesta en práctica de las actividades rememorativas. Es justamente en este ámbito donde se encuentra la clave para

justificar la coexistencia de las dos dinámicas que marcan el problema de nuestra comunicación. Es decir, el hecho de que el boom de la memoria esté acompañado de un boom del olvido.

La principal condición de los soportes de la memoria radica en el hecho de que remiten a fenómenos que no forman parte de nuestra historia contemporánea, es decir, que no pertenecen directamente a nuestra historia vivida, a nuestra historia del presente. Entendemos por historia del presente el estudio de los procesos de inmersión en una trama historiográfica de aquellos eventos que permanecen en la memoria viva de alguna generación contemporánea a su proceso de historiación. Ahora bien, la memoria del Holocausto nazi, por ejemplo, ya no pertenece a esta categoría, en la medida en que ya no quedan prácticamente testigos de aquellos eventos. Por esta razón, tanto sus contenidos como su valor cohesivo dependerán de los mecanismos de transmisión intergeneracional de aquellos fenómenos. Consecuentemente, las memorias que dan forma a esta obsesión mnémica no son memorias vividas, sino *memorias imaginadas*; condición que explica su fragilidad y dependencia de las estructuras de sus propios soportes.

Estos formatos mnémicos no se limitan al tradicional recurso al texto escrito o a las prácticas culturales, como lugares básicos de inscripción. Abarcan también a una pluralidad de medios que van a redefinir sus contenidos y su significado: los soportes electrónicos, los instrumentos del marketing, los medios de telecomunicación... No obstante, esta dependencia respecto a los formatos técnicos de nuestra memoria no es exclusiva de nuestro presente. Al contrario, la presencia de medios técnicos de inscripción y preservación de la memoria es una constante antropológica derivada de las limitaciones temporales de la propia actividad mnémica humana. En base a esta constante es posible entender en qué medida la memoria humana ha dejado recaer algunas de sus funciones en la memoria técnica. Y sólo así entenderemos cómo esta última ha podido modular las prácticas mnémicas de los colectivos.

Por tanto, debemos plantearnos ¿Cuáles son las transformaciones en las prácticas mnémicas humanas, derivadas de los actuales soportes técnicos de memoria y en qué medida difieren respecto a las de otro tiempo? Aquí debemos hacer referencia a la historia tripartita de técnicas rememorativas que Bernard Stiegler desarrolla en el segundo volumen de su obra *La técnica y el tiempo* (STIEGLER, 1996). En función del aumento de movilidad de los contenidos y soportes de la memoria, Stiegler establece una distinción entre las siguientes etapas.

La primera de ellas hace referencia a las técnicas de rememoración que permiten la independencia respecto a la historia oral, que exigía de una pervivencia diacrónica con el emisor del mensaje. Aquí debemos incluir no a canales de información concretos sino a lugares de inscripción como podrían ser templos o lugares de culto. Son depósitos de mensajes e información que se caracterizan por su estabilidad y total ausencia de movilidad, en la medida en que obligan al receptor del mensaje a desplazarse físicamente hasta aquello. Stiegler les da el nombre de *soportes duraderos*.

La invención de la escritura da pie a una nueva etapa en la transmisión y recepción de la información, en la medida en que es posible inscribir un mensaje en un objeto capaz de desplazarse desde el emisor al receptor. Son los soportes de los textos escritos, que Stiegler define como *móviles*, que se diferencian respecto a los estables en que pueden desarraigarse de sus contextos de inscripción. No obstante, aunque adquieran la condición de movilidad en el espacio, el contenido del mensaje sigue ligado de forma estable y definitiva al propio soporte.

Es justamente aquella última condición la que es modificada por la aparición de las nuevas

tecnologías y de los soportes mnémicos que aquellas proporcionan. Soportes que Stiegler define como *dinámicos*. Lo propio de este tipo de formato es que hace posible que el mensaje sea rápidamente leído, suprimido y revisado por el receptor del mismo, que instantáneamente se convertirá en un nuevo emisor. Consecuentemente, este tipo de formato elimina las distancias entre emisor, mensaje y receptor, entre escritura y comprensión. De la misma manera, acelera y masifica los procesos de transmisión de la información. Veamos brevemente cómo da cuenta Stiegler de la emergencia de este nuevo modelo.

En 1934, el grupo alemán BASF lanza al mercado el primer soporte magnético. El alcance de esta innovación es inmenso. En primer lugar, permite la conservación – y nuevas posibilidades de manipulación – del raudal de informaciones obtenidas en directo, las cuales se irían borrando a medida que se difundieran en las redes: la constitución de archivos analógicos se hace concebible. [...] Esta posibilidad de escribir y borrar sobre un soporte electromagnético permitirá, *como cálculo*, el tratamiento de la información a una velocidad que se aproxima a la de la luz. Esta tecnología será explotada después por las memorias informáticas periféricas de masa. (STIEGLER, 1996, 193).

Consecuentemente, el elemento definitorio de los soportes mnémicos propios de nuestro tiempo y de nuestra sociedad de masas es la máxima movilidad en dos sentidos. La movilidad del soporte en sí mismo, capaz de viajar a través de grandes distancias en un escaso período de tiempo. Y la movilidad del contenido respecto al propio soporte. Ahora bien, a mayor movilidad del soporte y del contenido, menor estabilidad y menor peso dejará su huella en la retina de aquel que recibe el mensaje. Es decir, la plasticidad asociada a este boom de la memoria implica la ausencia de su permanencia no sólo en la propia memoria técnica, sino en la memoria humana que configura el espacio de recuerdos comunes. Como ya hemos defendido, la memoria técnica es fácilmente accesible e inmediata, pero es extremadamente volátil. Así, la conjunción de la rápida accesibilidad a la experiencia de un pasado inmediato con la ausencia de la permanencia de su huella en la retina de nuestra memoria colectiva, nos ayuda a explicar la combinación existente entre los procesos de obsesión por la memoria y de amnesia colectiva.

Presentismo y amnesia colectiva

Además, este modelo de soporte técnico de memorias traslada las dinámicas subyacentes a los ritmos de consumo a los procesos subjetivos de retención mnémica; situación que no hace sino acuciar el carácter volátil y frágil de este tipo de contenidos. Prueba de ello es el paralelismo existente entre el proceso compra-uso-consumo y los mecanismos de retención de información respecto a eventos traumáticos, a través de un esquema de visualización-impacto-olvido. Este trasvase de mecanismos de metabolización del pasado inmediato sólo es posible debido a la plasticidad de los soportes y contenidos mnémicos y a la aceleración y masificación de los mensajes. El siguiente párrafo de Susan Sontag, a nuestro juicio, tiene la virtud de reflejar perfectamente estas dinámicas.

Las imágenes mostradas en la televisión son por definición imágenes de las cuales, tarde o temprano, nos hastiamos. Lo que parece insensibilidad tiene su origen en que la televisión está organizada para incitar y saciar una atención inestable por medio de un hartazgo de imágenes. Su superabundancia mantiene la atención en la superficie, móvil, relativamente indiferente al contenido. El flujo de imágenes excluye la imagen privilegiada. Lo significativo de la televisión es

que se puede cambiar de cana, que es normal cambiar de canal, sentirse inquieto, aburrido. Los consumidores se desaniman. Necesitan ser estimulados, echados a andar, una y otra vez. El contenido no es más que uno de esos estimulantes (SONTAG, 2010, 90)

Debemos llamar la atención sobre la idea según la cual “el flujo de imágenes excluye la imagen privilegiada”. Pues indica que la deficiencia de nuestros soportes mnémicos no deriva de la ausencia de información sino de su exceso, así como de su falta de estructuración para transmitir significados unívocos que sirvan de anclajes mnémicos estables, garantes de la consolidación de una memoria colectiva cohesiva. Volvamos nuevamente al ejemplo privilegiado desde nuestra memoria cultural: el caso del Holocausto. Durante las décadas posteriores al fenómeno, el problema que imposibilitaba la puesta en práctica de su memoria derivaba de la falta de información sobre el mismo, de la poca relevancia que había tenido desde la óptica del relato histórico y de la conciencia pública. Actualmente, las carencias de su recuerdo no derivan de su marginamiento al olvido, sino de su ubicuidad, de su transformación – parcial e interesada – en una *memoria civil* – fuertemente institucionalizada. Esta memoria ha perdido buena parte de sentido y que ha sido reducida a mera conmemoración al servicio de una pequeña élite.

Esta caracterización de las prácticas que dan fuelle a nuestra cultura de la memoria nos permite sacar conclusiones respecto a la configuración de nuestro régimen de historicidad dentro del cual es posible enmarcarlas. Al fin y al cabo, recuperando tesis anteriormente desarrolladas, durante la modernidad el presente se había definido en función a su estado de transición hacia un futuro diferente. El ocaso de este cronotopo tras los eventos históricos de finales de siglo trajo consigo la necesidad de buscar un nuevo asidero que diera estabilidad al tiempo histórico en el pasado. Ahora bien, los mismos soportes de aquella oleada mnémica han imposibilitado el anclaje en el pretérito como foco de estabilidad. Al fin y al cabo, el retorno al pasado no deja de constituir una apuesta inútil, en la medida en que es sometido a las exigencias y el formato que imprime el presente. Estas influencias se hacen explícitas tanto en los usos políticos de las memorias canónicas como en la obsolescencia e inmediatez de los propios recuerdos. La anécdota que narra Svetlana Boym al inicio de su obra *El futuro de la nostalgia*, constituye una metáfora de este tipo de problemas (BOYM, 2015, 25). La escritora rusa cuenta cómo una pareja de ancianos, tras volver a visitar Königsberg, el lugar de su infancia, se recrean entre las ruinas rememorando las experiencias allí vividas. Ellos pasean por las ruinas de un paisaje que sirve de anclaje a su identidad personal y a su propia visión de su pasado. Una vez que se acercan al río Pregoly, uno de los ancianos decide lavarse la cara en sus aguas tal y como hacía de niño. En ese momento las aguas del río, contaminadas durante años, le abrasan el rostro. La toxicidad de aquella fuente de memorias es un síntoma respecto a la imposibilidad de retornar a un pasado puro, al margen de su enclaustramiento desde las redes del presente.

En resumen, el pasado será incapaz de ofrecer un asidero. Por este motivo nuestro presente se define como transición, no hacia el futuro, sino hacia sí mismo, hacia la constante repetición de sus propios procesos. Esta es la marca característica del régimen de historicidad presentista que describe François Hartog. Un presente efímero, en la medida en que cambia y caduca rápidamente. Pero a la vez eterno, en la medida en que no hay horizonte temporal más allá del mismo. (CASTELLS, 2005, 200). Agota y contiene dentro de sí la totalidad del campo de lo posible. La “museificación” y “patrimonialización” del pasado es una respuesta a esta crisis del tiempo histórico, pero la tendencia al olvido que acompaña a sus prácticas mnémicas imposibilita la consecución del fin al que se dirigen. Esta hipertrofia del presente constituye el

substrato temporal en torno al cual adquiere su sentido y su fuelle la conjunción de las dos tendencias sociales y culturales que centran este estudio.

Bibliografía

- Assmann, Aleida, “Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past” en Tilmans, K., Van Vree, F. y Winter, J. (eds): *Performing the Past*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010
 - Assmann, Jan, “Collective memory and cultural identity” en *New German Critique* No. 65, Cultural History/Cultural Studies, Spring - Summer, 1995.
 - Assmann, Jan, *Religión y memoria cultural*, Lilmod, Buenos Aires, 2008.
 - Augé, Marc, *Las ruinas del tiempo*, Gedisa, Barcelona, 2009.
 - Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia” en *Obras completas. Libro I/ Vol. 2*, Madrid, Abada editores, 2012.
 - Boym, Svetlana, *El futuro de la nostalgia*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2015.
 - Catells, Manuel, *La era de la información. Vol I*, Alianza editorial, Madrid, 2005.
 - Dosse, François (ed), *Historicidades*, Waldhuter ediciones, Buenos Aires, 2012.
 - Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
 - Gumbrecht, Hans Ulrich. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010.
 - Hartog, François, “Sobre los regímenes de historicidad” en Dosse, François (ed), *Historicidades*, Waldhuter ediciones, Buenos Aires, 2012.
 - Hartog, François, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2007.
 - Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, FCE, Buenos Aires, 2007.
 - Kansteiner, Wulf, “From Exception to exemplum. The New Approach to Nazim and the “Final Solution”” en *History and Theory*, Vol, 33. No 2, May, 1994.
 - Kosselleck, Reinhart, *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
 - Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
 - Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración. Vol III*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
 - Sontag, Susan, *Ante del dolor de los demás*, De bolsillo, Barcelona, 2010.
 - Stiegler, Bernard, *La técnica y el tiempo. Vol II*, Argialezche Ira, Gipuzkoa, 1996.
 - Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*. Paidos, Madrid, 2000.
 - Traverso, Enzo, *El final de la modernidad judía*, Universitat de Valencia, Valencia, 2014.
 - Winter, Jay, “The generation of memory: Reflections on the “Memory boom” in contemporary historical studies” en *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research*, Vol. 1, no. 0, March 2007.
- Zertal, Idith, *La nación y la muerte: La Shoah en el discurso y la política de Israel*, Gredos, Madrid, 2010.