

UN MUNDO CON MÁS MÁQUINAS QUE SERES HUMANOS

A WORLD WITH MORE MACHINES THAN HUMAN BEINGS

Rafael Aragunde

Universidad Interamericana, Río Piedras

aragunde@yahoo.com

Resumen: No le estamos entregando el alma al diablo mediante la tecnología. Tampoco nos estamos deshumanizando como resultado de la cada vez más intensa utilización de máquinas. Quizás al final pudiéramos muy bien decir que los seres humanos están humanizando la tecnología y los aditamentos mediante los cuales ella se nos hace presente. La tecnología como nosotros la manejamos a diario y como ella nos maneja a nosotros es un asunto mucho más liviano de lo que Martín Heidegger en su día escribiera en su famoso ensayo. En cierta manera ha sido inevitable, pero no se trata de una condena con la que tengamos que cumplir. Como todo lo que nos rodea hecho por nosotros, tiene sus dimensiones positivas y tiene sus aspectos negativos, los cuales tienen que ver más con nosotros que con ella. La tecnología no es un ente misterioso que revele la esencia del ser humano.

Palabras clave: cyborgs, inteligencia artificial, máquinas, seres humanos, tecnología

Abstract: We are not selling our souls to the devil through technology. Neither are we dehumanizing ourselves as a result of our growing dependency on machines. In fact, when everything is said and done, we might have to admit that human beings have humanized technology, and all those gadgets through which it presents itself to us. Technology itself, the way we manage it and the way it manages us, should not be taken as seriously as Martin Heidegger did when writing his famous essay. In a certain way it has been inevitable, but it is definitely not an ordeal, nor a punishment we have to resist. Like everything we human beings have built to simplify our lives, it

has its ups and downs, but if we think about them, they have to do more with us than with it. Technology is not a mysterious entity that reveals the essence of humankind.

Keywords: cyborgs, artificial intelligence, machines, human beings, technology

Primero. Introducción. Escuchemos lo que Zarathustra expresa al llegar a lo que su creador Friedrich Nietzsche describe sin más como “la primera ciudad”: “*Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. [...] Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos... ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa*” (1973a, 34).

No creo que con el concepto de superhombre, *Übermensch* en alemán, que debería traducirse como *sobrehumano* y no como el pasquín titulado *Supermán*, Nietzsche haya estado pensando en la dinámica tecnocientífica en la que el ser humano se ha visto involucrado aparentemente sobre todo en estos últimos siglos. Sin embargo, ciertamente atendía su convicción heracliteana de que todo fluye y de que también el ser humano no permanecería igual a sí mismo. Pero el ser humano, o partes de él, ¿transformado en una máquina, o en una máquina inteligente, artificialmente inteligente o inteligentemente artificial? No parece que Nietzsche haya sido sensible a la importancia que tendría la tecnología en la convivencia humana y en el devenir del universo, tecnología que nosotros entenderemos un tanto como hace Mario Bunge, según Carl Mitcham, cuando escribe sobre la “technophilosophy” y sugiere que se trata de “un aspecto de este largo proyecto que comprende la explicación de la realidad en términos científico-tecnológicos”, pero solo hasta ahí porque ya conocemos el cientificismo que lleva a Bunge a querer explicarlo todo de esa manera (1989, 91). Por otro lado, preferimos pensar que Lewis Mumford se equivoca cuando sostiene que “technics is a translation into appropriate, practical forms of the theoretic truths”, pero acierta cuando indica que

“science and technics form two independent yet related worlds: sometimes converging, sometimes drawing apart” (1963, 52).

Desde luego, la tecnología es una manera de concebir la realidad, que es como creemos que Heidegger la entendió, sin que subscribamos que es una manera de comprender la realidad que todo lo arroparía. Héctor Huyke la define reiteradamente como un “término general para cosas, conocimientos y actividades que muestran un marcado esfuerzo en optimización” (2013, 15-19). Según adelanté, me inclino a pensar que, en esta etapa de la historia, digamos que en el último siglo y medio de estrecha colaboración entre las prácticas científicas y el desarrollo de instrumentos dirigidos a “optimizar”, por valernos del término de Huyke, los recursos de los que los seres humanos nos podemos valer, es preferible referirnos a las tecnociencias según lo hace Lyotard cuando se expresa en torno a la postmodernidad. Esa optimización de recursos, o esa “finalidad de la mejor *performance* posible”, según Lyotard, anda cogida de la mano de la búsqueda del conocimiento con el que caracterizamos tradicionalmente las ciencias (siempre en plural) y viceversa (1989, 19).

Volviendo al planteamiento de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, éste debe además tomarse con pinzas pues en las notas que han servido para organizar el libro que se habría de conocer como *La voluntad de poder*, tiene un aforismo titulado *Anti Darwin*¹ en el que el filósofo alemán identificado con la *muerte de Dios* escribe que “Nada me sorprende tanto, al lanzar una mirada sobre los grandes destinos de los hombres, como encontrarme delante de mí lo contrario de lo que hoy Darwin y su escuela, o de lo que quieren ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor logrados, el progreso de la especie. Precisamente es lo contrario lo que se toca con la mano: la supresión de los casos felices, la inutilización de los tipos mejor logrados, el inevitable gravitar de los tipos medios y hasta de los tipos inferiores a la medida. [...]... yo me inclino a pensar que la escuela de Darwin se equivoca totalmente” (Nietzsche 2000, 458).

Es evidente que la lectura que hace Nietzsche de Darwin es equivocada en lo que respecta a su interpretación sobre la

¹ El número 685 de la edición de Alfred Kröner (Stuttgart 1964), el número 678 en la traducción española de EDAF del 2002, y 685 en la traducción al inglés de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale (Vintage 1968).

supervivencia del más apto, que no debe entenderse como “la selección a favor de los más fuertes” o “de los mejor logrados”. Cuando más adelante Nietzsche escribe que se rebela “contra la idea de dar a la realidad una fórmula moral”, salva la situación, o su especulación, pues con ello le aplica muy coherentemente la crítica demoledora de su nihilismo a sus propias consideraciones en defensa de unos tipos de ser humano que él describe allí mismo como los seres “más fuertes y más afortunados” y antes ha descrito con tonos ciertamente darwinianos, como el “superhombre”. De todos modos, Nietzsche escribirá en su *Anticristo* que “el hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está junto a él, a idéntico nivel de perfección... el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo...” (1975, 38).

Habría que ver si la especulación evolucionista, entre antropológica y religiosa del jesuita Teilhard de Chardin (1965) supone una transformación del ser humano en algo superior. Signifique o no una intervención de lo que se describe como divino, ella parece no darse a través de la utilización de la tecnología, según vemos en un estudioso como el ya centenario James Lovelock, autor de la teoría *Gaia*, antes hipótesis, al sostener que la tierra pertenece a un sistema planetario que llama de tal manera, *Gaia*. Lovelock sí contempla la posibilidad, más bien certeza en su caso, de que nuestro quehacer tecnológico tenga no solo implicaciones que sean responsables de cambios en el universo, sino también para la transformación del ser humano en otra cosa, los *cyborgs* sobre los que escribe en un libro recién publicado el año pasado, titulado en inglés *Novacene* (2019, 4-5).

Estamos ante un momento revolucionario, escribe Lovelock, pues “the understanders of the future will not be humans but what I choose to call ‘cyborgs’ that will have designed and built themselves from the artificial intelligence systems we have already constructed” (2019, 29-30). Siguiendo a Manfred Clynes y Nathan Kline, por *cyborg* Lovelock entiende “un organismo cibernético, un organismo tan autosuficiente como cualquiera de nosotros, pero de material ingenieril”. Lovelock no pone en entredicho la evolución darwiniana. Muy por el contrario, sostiene que los *cyborgs*, habrán surgido del mismo proceso evolucionario del que nosotros hemos participado. Nosotros hemos estado antes que

ellos en la cadena; ellos han venido posteriormente. En los comienzos no han sido algo separado de nosotros, por su dependencia, pero a la postre sí. Somos sus precursores y ellos constituirán nuestra descendencia (*offspring*).

Segundo. Contrastes entre acercamientos literarios. A partir de la llamada revolución industrial que coincide, habría que ver si accidentalmente, con la Ilustración dieciochesca, surge un temor entre algunos ante las capacidades que mostraban los seres humanos para insertarse en la naturaleza y transformarla. No suponía lo mismo describir cómo era que esta funcionaba, lo que se iba logrando con progresiva precisión a partir de Galileo, Francis Bacon y Descartes, que transformarla para que respondiera a los intereses de algunos seres humanos.

Se podría decir que el estudioso y literato alemán Goethe plantea creativamente la posibilidad de que a cambio del poder que se obtenía a través de la cada vez más abundante técnica, se le estuviera vendiendo el alma al diablo, Mefistófeles en el caso de su valiosísima tragedia *Fausto*. Pero la perspectiva de la novelista romántica Mary Shelley será otra, desde luego muy creativa también, pero con una concepción del trabajo científico y tecnológico muy distinta. Esta atiende con ansiedad los dilemas que confronta el Dr. Víctor Frankenstein tras producir, que no crear según hubiera preferido, pues lo ha construido valiéndose de órganos humanos ya existentes, a quien entonces será conocido como sencillamente Frankenstein. Este y la maldad que supuestamente le habrá de caracterizar, pues pese a reclamar que su autor le proveyera de una pareja, terminó asesinando a quienes les rodeaban, se vinculan directamente a la búsqueda apasionada del saber que caracteriza al Dr. Víctor Frankenstein, quien admite, igual que observamos en el personaje Fausto de Goethe, que eran “los secretos del cielo y de la tierra los que deseaba aprender” (*It was the secrets of heaven and earth that I desired to learn...*) (Shelley 1983, 37). Más adelante, la autora lo presentará como un Prometeo arrepentido, al insistir en la “peligrosidad de la adquisición de conocimiento” (... how dangerous is the acquirement of knowledge...) (37); muy diferente a la representación que hará el alemán en su obra.

El mucho más prometeico Fausto de Goethe, es indiferente ante el sufrimiento, la locura y el posterior suicidio

de Margarita. Es evidente que no cae en la frivolidad con la que lo ha querido tentar Mefistófeles al concederle la juventud que le ha permitido seducir a la ingenua Margarita y así se lo ha dado a entender después de consumada la apuesta (“Bien sabes tú que no se trata de placer.”) (1979, 95); y cuando le pide que abandonen la taberna de Auerbach ante la vulgaridad de la “alegre compañía” (“Me gustaría irme ahora mismo.”) (118). Pero el joven Goethe que escribe la primera parte del *Fausto*, y que tuvo tanta influencia en el romanticismo con el cual Shelley permanecerá identificada por razón de esta obra, llegará a ser el anciano autor de una segunda parte de la tragedia en la que Fausto es presentado hacia el final, cuando ya lo ha visto y lo ha hecho todo, como una especie de ¿tecnócrata? Escuchemos lo que dice un hombre descrito todavía como “inquieto”, alguien que no ha “logrado aún la libertad” (466): “A muchos millones de hombres les abro espacios donde puedan vivir, no seguros, es cierto, pero sí libres y en plena actividad” (471). Fausto destruye y construye, con visión tecnológica. Es un Prometeo atrevido que protege a algunos, pero que les violenta la existencia a otros (Baucis y Filemón). Continúa actuando y ni se sienta indiferente a contemplar, ni la conciencia le debilita. Con transparencia afirma que “quisiera ver una muchedumbre así en continua actividad” (472). Igualmente, en la obra no se cuestiona la construcción del homúnculo que el antiguo discípulo de Fausto, Wagner, llevara a cabo en lo que había sido su laboratorio. Anticipando el *Mundo feliz* de Huxley, asevera con autoridad el ahora prestigioso profesor que “la manera de procrear al estilo de antes, la declaramos vana simpleza [...] Ahora sí... componemos con facilidad la humana substancia... Lo que se ponderaba como misterioso en la naturaleza, osamos nosotros experimentarlo de un modo racional, y lo que ella hasta ahora dejaba organizarse, lo hacemos nosotros cristalizar” (299-300).

Quien escribe de esta forma ha dejado atrás el romanticismo y asume la responsabilidad de los poderes que inevitablemente ha desarrollado. ¿Su protagonista le ha vendido al diablo su alma, según decimos? No importa. Un dominio de la naturaleza cada vez más abarcador, plenamente prometeico, es lo que está en juego y si no lo protagoniza alguien que está atento a sus implicaciones, como Fausto, el diablo se conseguirá a otro individuo, naturalmente mucho

menos generoso y sin la profundidad fáustica, que es como nos presenta Goethe a este Wagner insípido.

Tercero. Crisis del esencialismo en la filosofía. Pero no solo el romanticismo literario, del cual según ya sugerí Goethe participó durante algún tiempo, y de qué forma, atendió la transformación que exigía el desarrollo del conocimiento de las concepciones antropológicas de la época. En los umbrales de la Ilustración y antes de Goethe y Mary Shelley nos vamos a encontrar con un estudioso, no solo conocedor de la filosofía y de las ciencias naturales, sino su apologeta. Este se atreverá a reclamar desde cierto materialismo una visión distinta del ser humano (La Mettrie, 43). Por mor de aquel conocimiento ilustrado que comenzaba a tomar vuelo y la capacidad para la transformación de la realidad que naturalmente recibía un impulso, el sibarita Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) propondrá redefinir lo que somos y aunque mucho menos de lo que se esperaría, en su día influirá en lo que podríamos llegar a ser. No solo somos máquinas los seres humanos, somos máquinas como son los relojes. La mente también lo es, aunque no el alma que no es sino una palabra vacía. Pero además nos caracteriza la libertad (28, 38).

La insistencia de La Mettrie en que el cuerpo del animal humano y de otros animales son máquinas, idea a la que llega a través del también francés René Descartes, permitirá un reenfoque fundamental de la llamada naturaleza humana. Al autor del *Discurso del método* le agradece sus aportaciones mecanicistas, a la vez que le critica su dualismo. En su libro más conocido, *El hombre, una máquina*, según ha escrito uno de sus estudiosos, La Mettrie “argues that Descartes was quite right in regarding animals as mere machines and only erred in not recognizing that the same was true of human beings” (Furbank 1992, 327).

Sería la diferencia con otros materialistas de la época, como Denis Diderot (1713-1784), por ejemplo, en lo que tenía que ver con sus diferentes concepciones en torno a la religión, lo que no habría de permitir que La Mettrie llegara a tener la influencia que se merecía. Se ha señalado que Diderot resentía la pasión con la que La Mettrie negaba la existencia de la divinidad cristiana a partir de su convicción mecanicista (Curran 2019, 35). El primero ciertamente le agradecía a las

visiones mecanicistas de la realidad que ya no se concibiera el mundo como una divinidad, sino como una máquina, y que Dios fuera concebido como un ser soberano aparte del universo (Diderot 1966, 4). No creía justo que a partir de tal mecanicismo se concluyera que no existía una divinidad, o que se viviera como si no existiera, precisamente lo que La Mettrie gustaba proyectar con su reclamo de la voluptuosidad libertina que le caracterizaba. Nada más lejos de Diderot, quien definitivamente no era conocido como alguien que despreciara los placeres, aquel reclamo que hacía su compatriota contemporáneo, siguiendo a Epicuro, de tener al placer como “maestro soberano de los hombres y los dioses” (La Mettrie 2008, 23).

El mecanicismo que La Mettrie hereda de René Descartes y que a su vez enriquece e impulsa, permitirá en su día poner en entredicho los reclamos que un tanto livianamente se han hecho a través de los tiempos de la existencia de una esencia humana. Pero no se trata tanto de que los mecanicistas hayan ido teniendo razón progresivamente, pues no solo habrá múltiples enfoques materialistas que pondrán en entredicho el quizás demasiado simple mecanicismo de estos que fueron sus fundadores. Su más valiosa aportación es que contribuyeron a establecer que toda visión en torno al animal humano debe basarse en consideraciones sobre su cuerpo, o como él lo plantea al escribir que “la ética depende del cuerpo” (La Mettrie, 33). No son los valores los que han de definir al ser humano como siempre se ha hecho, sin tomar en consideración lo que el cuerpo necesita o prefiere para cumplir su cometido, según escribe Nietzsche en torno a los filósofos que por principio lo han despreciado, sino lo que resulte de la atención crítica que le prestemos a su evolución (1973b, 83-90).

No se puede decir que, en estos dos estudiosos, Descartes y La Mettrie, haya tal cosa como un planteamiento para poner en entredicho la posibilidad de definir la esencia del ser humano, desde luego mucho menos en Descartes, pero tampoco se encuentran en los atrevidos planteamientos de La Mettrie durante aquellos mediados del siglo dieciocho. Se tiene que admitir que socavan sobre todo las nociones religiosas y filosóficas del momento en torno a lo humano, pero también contribuyen al desarrollo de una visión antropológica

cientificista, la cual en su día, a través del positivismo, se nos querrá imponer como otro yugo más.

Para encontrarnos con propuestas valientes dirigidas a dejar atrás el esencialismo tendremos que esperar al recién citado Nietzsche y su planteamiento en torno a la muerte de Dios y la sugerencia de que todo es interpretación. Pero aun Nietzsche, llevando el asunto hasta donde lo llevó en su valiosa obra *La gaya ciencia* al cuestionar si “toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretativa*”, en ciertas ocasiones todavía se mueve en un mundo en el que es válido reclamar que a la realidad la caracteriza, por ejemplo, el eterno retorno y al ser humano la voluntad de poder.²

A este proceso en el que la interpretación de la realidad mediante esencias recibirá un golpe mortal y que con la reflexión de Nietzsche nos lleva a sostener que no hay significado original es bueno recordar que Marx también aporta algo. Lo hace desde temprano cuando, por ejemplo, plantea en el *Manifiesto del Partido Comunista* cómo la cultura viene determinada por las condiciones materiales de existencia. Es lo que reconoce Gianni Vattimo en un diálogo en el que participa a mediados de los sesenta, coordinado por Michel Foucault, cuando al referirse al *Dieciocho Brumario* señala que Marx no presenta jamás su interpretación como la interpretación final (1965, 47).

En nuestra época, ha sido probablemente Michel Foucault, autor arrepentido de aquella sorprendente y feliz frase de *Las palabras y las cosas*, “el hombre es una invención reciente”, uno de los filósofos que más nos ha hecho tomar conciencia del sinsentido de metodologías que reclamen la posibilidad de identificar en la realidad o en el ser humano esencias ontológicas o metafísicas. El pensador que identificamos con la insistencia nietzscheana en que nuestras interpretaciones de la realidad no tienen tal fundamento metafísico, reconoce para la época del diálogo citado que “[N]o hay para Nietzsche un significado original. Las mismas palabras no son sino interpretaciones, a todo lo largo de su historia, antes de convertirse en signos, interpretan, y tienen significado finalmente porque son interpretaciones esenciales”.

² Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid: M.E. editores, 1995, aforismo 374. Ver también Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1973 pp. 223-228, sobre el eterno retorno y sobre la voluntad de poder también en esta última obra, p. 290.

Esto no significa que haya esencias reconocibles, como pudiera pensarse, sino lo contrario. Son las palabras las que imponen la interpretación y no la realidad para que entonces las palabras se ajusten y desarrollen la interpretación. Pretendiendo seguir a Nietzsche, Foucault, escribe que las palabras “no indican un significado, imponen una interpretación” (1965, 37).

Con su específico entendimiento de la interpretación, distinta de la que otros manejarán, como el anteriormente mencionado filósofo italiano Gianni Vattimo, Foucault dará la impresión, como ocurrió con Descartes y La Mettrie con respecto al mecanicismo, de instituir otra esencia, en esta ocasión privilegiando la palabra. Pero no es así, según se podría alegar, porque el pensador francés no está indicándonos que las palabras son *la* interpretación más apropiada de la realidad, o que exclusivamente a través de las palabras es que podremos desarrollar la interpretación adecuada. De lo que se trataría, ofreciéndole el beneficio de la duda, es de que no “hay signos que existan primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas”. No hay una “existencia absoluta de los signos” (1965, 41), escribe Foucault, como indicándonos que no hay una interpretación final, más válida una que otra. Y sin embargo, nos queda con él la duda sobre la posibilidad de que se vuelva a instalar una fuente de significados, ¿acaso un referente?, al que todo se remita, una nueva esencia.

Cuarto. Lo humano en entredicho. En los contextos de múltiples hermenéuticas que de modo frecuente pugnan ingenuamente entre ellas, porque todavía se pretende que hay acercamientos gnoseológicos más válidos que otros, es que se debe evaluar ese juicio que escuchamos tan a menudo de que nos estamos deshumanizando, o de que estamos viviendo unos tiempos deshumanizadores que darán al traste con todo lo *auténticamente* humano. Es lo que queremos decir cuando hablamos sobre la crisis moral de nuestra época, pero es lo que también se nos sugiere cuando se insiste en que toda gestión manual, por ejemplo escribir, diseñar con lápiz, dibujar con carboncillo y pintar con brocha, es superior a la utilización para lo mismo de alguna máquina, sobre todo digital. La cada vez más intensa utilización de máquinas, diseñadas en los comienzos exclusivamente por seres humanos, pero hoy

también elaboradas por otras máquinas, parece alejarnos de nuestra supuesta esencia, la cual, también supuestamente, debe resistir los embates de la historia.

Esto nos vuelve a plantear la definición de lo humano, según ocurre cada cierto tiempo, sobre todo cuando se viven transformaciones como la que vivimos en las últimas décadas y que en esta ocasión relacionamos mayormente con la informática. Es como si esta utilización innovadora o más intensa de alguna técnica, o un acercamiento más atrevido al ámbito de las tecnociencias, nos despojara de algo que es imprescindible para la sobrevivencia de lo humano tal y como lo definimos o imaginamos hoy día.

Pero aquí nos confrontamos con interrogantes que no se deben obviar. ¿Por qué privilegiamos nuestra concepción de lo humano, suponiendo ingenuamente que siempre ha sido como lo concebimos nosotros en nuestras respectivas épocas? ¿Pero por qué suponer que lo humano, según lo entendemos hoy, o según se entendió en algún momento, merece sobrevivir? E igualmente importante, ¿por qué no pensar que la relación no es como se la imagina quien le atribuye a las máquinas intervención destructiva, sino fructífera, como nos lleva a pensar la pluralidad epistemológica que ha resultado de la transformación hermenéutica que comentáramos antes y que tiene en Nietzsche y Foucault dos de sus más radicales apologetas?

¿Qué es lo humano? Ello dependerá de la época sobre la que nos planteemos la interrogante o en la que nos la planteemos. Así ha sido a través de los tiempos. De entrada, parece que la pregunta no se atiende en todo momento, como ya Foucault nos lo sugirió. No se hablaría del surgimiento, por ejemplo, del humanismo (siglo trece), si no se supusiera que hasta ese momento el humanismo no había estado presente. Ni se hablaría de un padre del humanismo (Petrarca), si no se supusiera también que antes del progenitor la criatura sencillamente no existía. ¿Cómo hubiera sido posible?

Igualmente, hay momentos en que sostenemos que la respuesta adecuada en torno a lo propiamente humano se ha dado en un periodo específico y se habla de momentos iniciales, momentos álgidos y momentos de decadencia en lo que respecta a ello. Es evidente, por ejemplo, que algo nuevo se comenzó a pensar en torno al ser humano en el paso que se da entre la filosofía que

llamamos presocrática y la que conocemos como la sofística, según ocurrió también entre el pensamiento medieval y la filosofía que parecen inaugurar Francis Bacon y René Descartes. Así que podemos suponer que a través de los tiempos se han manejado, con una convicción muy poco cuestionada, distintas concepciones sobre lo humano y que en cada momento se desarrollaron aparatos conceptuales que lo explicaban y, quizás más específicamente, lo justificaban.

El que se haya estado tan ingenuamente convencido sobre el valor y la importancia de lo humano según concebido en algún momento, no implica que en cada etapa del proceso no se haya podido haber ganado algo valioso para ese mismo ser humano. Sin postular necesariamente la existencia de lo que conocemos como progreso, según Nietzsche “una idea moderna, es decir, una idea falsa”, podríamos suponer que ello ha continuado enriqueciéndose, aun cuando tendamos a pensar cada vez más que no hay aquella distancia que suponíamos hasta el otro día entre el animal humano y el resto de los animales. Creo que se puede argumentar que hemos hecho avances tanto material como espiritualmente, sobre todo si pensamos, que contrario a lo que se creyó durante siglos, hoy postulamos que no hay diferencias entre mujeres y hombres, blancos y no blancos, entre mayorías y minorías, entre lo general, lo regular, lo prevaleciente y las excepciones, entre nuestros cuerpos y los cuerpos más amplios de la tierra, los planetas y el universo.

Pero nos hemos ido enriqueciendo también de otro modo en la dinámica de irnos rodeando de máquinas de todo tipo o, dicho de otra forma, viviendo inmersos en un mundo fundamentalmente tecnológico en el que la automatización progresiva de todo quehacer parece ser el norte de aquellos que se dedican al trabajo, a producir, a enriquecerse y, en realidad, a todo tipo de actividad. En este otro proceso demasiadas veces hemos perdido de vista que no solo producimos mucho más que antes, sino que es posible desempeñarnos más livianamente en labores que previamente habían exigido fuerza bruta.

Sin negar una vez más las extraordinarias injusticias que siempre se intentan disimular a través de su apología, la incorporación de cada vez más sofisticadas técnicas le ha abierto las puertas en nuestras vidas a comodidades que antes estaban reservadas para unos pocos. Sin negar que son

insuficientes y que deberían estar accesibles para todos, esa progresiva tecnologización ha hecho posible que en algunas sociedades un porcentaje altísimo de ciudadanos no tenga que trabajar y se vea el ocio como una alternativa creativa. Pero la tecnología ha hecho mucho más. No iría tan lejos como lo hace el famoso psicólogo de Harvard, Steve Pinker, en su defensa de las ciencias y la tecnología, pero hay cierto grado de veracidad en su insistencia en el valor que la tecnología ha tenido y sobre todo tendrá en el futuro de la raza humana (2019, 295). Pese a posiciones poco críticas en torno a las ciencias, Pinker, se tiene que decir a su favor, no ve incompatibilidad alguna entre razón, ciencia, humanismo y el llamado progreso.

Quinto. Nuevos sujetos. Pero tan importante como lo anterior es el hecho de que en ese futuro de progresiva tecnologización que ha contribuido ya antes y debe contribuir en el futuro a nuestra progresiva humanización, si por humanización entendemos la posibilidad de desarrollar todas nuestras facultades, veremos también que no solo nosotros nos beneficiaremos de las máquinas, sino que las máquinas se beneficiarán de nosotros. Estos nuevos sujetos que son las máquinas, con ciclos vitales como los nuestros, eventualmente con sentimientos como los nuestros, siguiendo un proceso que va desde las explicaciones mecanicistas de Descartes y La Mettrie hasta los avances extraordinarios que se han dado en el campo de la inteligencia artificial, y que representa excelentemente el personaje Adam de la reciente novela de Ian Mc Ewan, *Machines Like Me*, ¿acaso no han atravesado por un proceso que les ha llevado a compartir las más representativas de las características humanas? Tanto en el campo emocional como en el campo racional, por describirlos de alguna forma, pero consciente de que es muy difícil identificar bordes o fronteras entre ellos, las máquinas se han ido pareciendo más a nosotros. ¿O no será que a partir de La Mettrie vamos tomando cada vez más conciencia de que somos nosotros los que nos parecemos a ella, o que nos deberíamos parecer? El reclamo de Frankenstein de una compañera, a quien poder amar y con quien convivir podría interpretarse como un reclamo ante una falta de consideración de su creador. Adam no solo se enamora de la compañera de Charlie, Miranda, pero además se indigna sobre una serie de asuntos,

en torno a los cuales el primero permanece indiferente (Mc Ewan 2019).

El desarrollo de la inteligencia artificial ha dominado tanto los extraordinarios progresos de las tecnociencias como el mundo del arte en el que se aborda el tema. En la saga de *La guerra de las galaxias* los personajes-robots, llamados androides, C-3PO y R2-D2, todavía tienen mucho de sirvientes, pero ya muestran una individualidad que les conduce frecuentemente a intervenir en asuntos como si se tratara de seres humanos. Por ejemplo, tienen una idea clara de quiénes son los buenos y quiénes los malos en aquel drama. Se alegran y sufren.

Pero en el proceso de *tecnologizarlo* todo, por alguna especie de prurito, hemos querido que las máquinas no se confundan con nosotros, que se nos pueda identificar a nosotros claramente de ellas. Pero no hemos tenido ningún éxito, aun después de que toda la tradición que identificamos con Shelley no ha cesado de su insistencia en que somos muy especiales. Recordemos al robot, realmente un “rover” de la NASA que se llama “Curiosity” y que aterrizó en Marte y habrá de estar allí años haciendo estudios. Los que lo desarrollaron y lo llevaron hasta Marte lo han convertido en un objeto de cariño: “The impulse to sentimentalize Curiosity – to treat it almost like a human astronaut – is hard to resist”. Admiten que lo han antropomorfizado y hablan de él como si fuera un ser humano (Kluger 2012, 24). En estos días, por cierto, se tomó un *selfie*.

En la dinámica de planificarlas y utilizarlas estrictamente para que nos sirvan a nosotros y no a ellas mismas, hemos humanizado las máquinas, igual que hemos ido llenando nuestros cuerpos de máquinas, desde los marcapasos hasta microprocesadores que manejan las distintas prótesis. Tanto que nos vemos hoy obligados a replantearnos las nociones de lo humano que albergamos.

Sexto. Ciertas tradiciones filosóficas... hasta Habermas. Ciertas tradiciones filosóficas muy conocidas no verían con buenos ojos el acercamiento a lo tecnológico que he sugerido. Las tecnociencias como nosotros las manejamos a diario y como ellas nos manejan a nosotros inspiran en algunos un rechazo que podría describirse como romántico y en ocasiones

hasta dogmático. Mientras que en la mayoría de los seres humanos que se tienen que valer de ellas, ha resultado ser un alivio al que se le agradece su colaboración, según he planteado antes. De hecho, en las situaciones en que dejan de funcionar, como puede ocurrir tras fenómenos de la naturaleza como huracanes y terremotos, la molestia por su ausencia produce reacciones épicas. Esto, sin embargo, no es óbice, para el recelo, cuando no el abierto desprecio, que le llega desde determinadas áreas de la geografía del pensamiento filosófico. Sin negar bajo ninguna circunstancia que ha habido desaciertos en su desarrollo, responsabilidad exclusivamente nuestra, hasta el otro día debo admitir, pues hoy la tenemos que compartir con las mismas máquinas, plantear la posibilidad de que se pueda sobrevivir sin ella equivaldría a sugerir que los seres humanos dejásemos de valernos del oxígeno para sobrevivir. Por otro lado, ¿cómo perder de vista el esfuerzo extraordinario, desde la misma tecnología, por desarrollar máquinas reconciliadas con la naturaleza, tales como las relacionadas a la energía solar y eólica?

La tradición idealista alemana que culmina con Martín Heidegger y es heredera del romanticismo que convivió con ella en los siglos dieciocho y diecinueve, siempre fue amiga de la vida sencilla, los bosques y la contemplación. La *Gelassenheit* que Heidegger rescata de místicos como Jakob Böhme y poetas como Hölderlin un tanto resume la actitud que caracterizará tal corriente de pensamiento. Es desde luego lo que caracteriza a Heidegger en algunos de sus comentarios que diversos lectores relacionamos con su rechazo de la técnica y que, ciertamente caracterizados por una gran abstracción, no son imposibles de entender si nos remitimos a su identificación con la tradición mística antes mencionada.

El otro tipo de comentario que Heidegger hace, igualmente abstracto, está dirigido a ver en la tecnología más que la mera utilización o aplicación de las tecnociencias en (el mundo de) la vida (*Lebenswelt*). Como cabe esperar de Heidegger, el mismo debe de entenderse a la luz de consideraciones ontológicas y no meramente sociales. Según se sabe, la tecnología es *Gestell* para el filósofo de Freiburg; esto es, enmarcación. El reto de la tecnología no consiste en primera instancia en que ésta se exprese como “potenciales máquinas letales y aparato de la tecnología.” El reto que ella supone “ya ha

afectado al ser humano en su esencia”. Citándole más extensamente, “El dominio de la enmarcación amenaza al ser humano con la posibilidad de que se le negara entrar en una revelación más original y por lo tanto experimentar la llamada de una verdad más original” (Heidegger 1977, 28). Es conveniente traer a colación que este planteamiento no anda muy lejos del que hará sobre la ciencia cuando escriba que el carácter de empresa que caracterizará a ésta mantendrá a sus cultivadores, los investigadores, alejados de la sabiduría (Heidegger 1969, 76).

La otra gran corriente de pensamiento germana, mucho más nueva, pero heredera de ésta a través del post hegeliano Karl Marx, su fundador, y que tiene en Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas y Axel Honneth sus representantes más conocidos, reivindica una conciencia social que se echa de menos frecuentemente en la reflexión de Martin Heidegger. Esto no significa que no haya entre ellos diferencias. Según se sabe, hay en Walter Benjamin un interés por identificar lo que significará el arte al que las masas de la modernidad tendrán acceso. El arte, por ser objeto de la reproducción industrial, perderá “aura”, pero, si se me permite esta interpretación, se reivindicará en el quehacer político en la medida en que contribuirá, sin pasar por el cuestionable requisito de la autenticidad, al enriquecimiento cultural del colectivo social.

Otro es el tono del cual se valen Max Horkheimer y Theodor Adorno, quienes muestran en su rechazo a la Ilustración un convencimiento de que la masificación que en su época se vivía sobre todo de la música no apuntaba hacia ninguna utopía. Hay que ver cómo Terry Eagleton se burla del Adorno de la *Minima Moralia* que en su *haut bourgeois anti-technological nostalgia* expresa que echa de menos trivialidades que caracterizaron la vida burguesa (1993, 61). Estos dos pensadores, quizás los más representativos de la Escuela de Frankfurt, son pesimistas, lo ha dicho Žizek, con respecto a la historia, pues les parece que ésta llega a ser controlada por la dimensión siniestra que caracteriza la concepción de la realidad ilustrada, que es en primer lugar su pretensión de ser exclusiva. Por tal razón Adorno y Horkheimer escriben que el “Iluminismo es totalitario” (1971, 19). Pero, en segundo lugar, no ven con buenos ojos la

investigación científica ni la tecnología que se desarrolla a partir del mismo Bacon. “La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma” (147), escriben. Nada puede escaparse del dominio que se ejerce a través de la tecnología.

No es la misma dirección la que tomará otro miembro de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, sobre todo en su extraordinariamente temprano *El hombre unidimensional*, publicado originalmente en el 1954. Allí anticipaba fenómenos sociales de las décadas subsiguientes que nos han dado mucho que pensar (Marcuse 1972). Como los anteriores, aunque menos, pondrá cierto peso en la represión que prevalece a través del desarrollo de la tecnología que no solo se vincula al quehacer productivo, pues incide también en el arte. Según escribe, la progresiva comodidad que disfruta un sector social, como la cercanía a las obras de arte, no aportan calidad a su existencia. De hecho, contribuyen a la enajenación que experimentamos los ciudadanos, en la medida en que toda la sociedad queda subordinada a un proyecto universal de dominio, al que la tecnología no contribuye poca cosa (Marcuse 1968, 12).

Marcuse, sin embargo, influido como lo estuvo por los movimientos contestatarios de los años sesenta y setenta, sobre todo de los Estados Unidos, y sin que planteara que entre ellos se iniciaría la revolución, es más optimista y sugerirá también la posibilidad de la utopía justamente “por la tecnologización del poder, que mina el terreno al poder mismo” (1968, 12). Señala Marcuse que “en la consumación de la automatización, se encuentra la frontera última del capitalismo. Como lo vio Marx ya antes del *Capital*, la automatización completa del trabajo socialmente necesario es incompatible con el capitalismo” (13). Marcuse muestra estar convencido de que “con los medios de la consumada técnica es posible suprimir el trabajo alienado, y una gran parte del trabajo socialmente necesario se hace experimento técnico”. Lo que “Marx y Engels se vieron aún obligados a remitir al reino situado más allá del trabajo”, “aquellas cualidades de la existencia humana”, Marcuse entiende que se pueden conseguir en el “reino del trabajo mismo” (25).

Recordemos cómo en la *Ideología alemana* Marx y Engels escriben que en una sociedad comunista sus ciudadanos

podrían dividir el día entre distintas actividades, tales como la caza, la pesca, pastorear ganado y ejercer la crítica, suponiendo unas diferencias entre el trabajo que se realiza obligatoriamente con lo que se hace placenteramente (1974, 34). Lo que Marcuse hace en el breve ensayo “El final de la utopía”, según lo había considerado mucho antes en *Eros y civilización* con respecto a la visión represiva que Freud justifica en lo que llama el “malestar en la cultura”, es proponer que no tiene que darse tal polaridad. Así como se puede asumir y disfrutar del eros en una sociedad que se mueve hacia el reino de la libertad, se puede también suprimir el trabajo alienado cuando la técnica se generaliza. Creo que esto no lo hubiera suscrito su maestro, Martín Heidegger.

Varias décadas más tarde veremos cómo Jürgen Habermas, con el fin de insertarse en esta discusión, negociará, por describirlo de esta forma, con la tradición filosófica el concepto de razón. De él no se podrá decir lo que Eagleton escribe sobre la convicción de Adorno de que toda razón es instrumental (1993, 47). Habermas reconoce, basándose en la importante investigación en torno al tema de la razón del también alemán Max Weber, la trayectoria que ha tenido esa racionalidad instrumental que, también siguiendo a Weber, llama racionalización progresiva. Pero Habermas insistirá en que esa es tan solo una manera de concebir la racionalidad. Según él, ha habido múltiples formas de entender la racionalidad, aunque no siempre fácil de identificarlas articuladamente, tal y como Weber, pese a sí, lo mostraría con sus investigaciones en torno a ella.

A ese concepto utilitarista de racionalidad, nos sugiere Habermas según mi parecer, no se le puede atribuir monopolio hermenéutico en el desarrollo de la modernidad. Si Weber “desconfía”, según nos dice Habermas, “de los procesos de racionalización abandonados a su propia lógica” (1989, 12), es porque suponía que podía haber otros acercamientos a la racionalidad. De hecho, Weber le concede al racionalismo occidental un protagonismo extraordinario. Está presente en la ciencia moderna, en la organización universitaria, en el cultivo del arte, en la música, en distintos modos de hacer música, en el derecho, etc. (Habermas 1989, 213).

De los escritos de Habermas se desprende que fue la convicción de la existencia de un principio de racionalidad

instrumental y progresiva, y de las cuales por lo menos algunas de sus dimensiones tendrían su origen en la Antigüedad, lo que posibilitó que la razón fuera concebida de este modo unívoco. Fue así como la concibieron Descartes, Kant y Hegel. Y Weber, Horkheimer y Adorno siguen la línea porque “identifican racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción” (Habermas 1989, 199). Así es como Habermas sugiere que el desprecio de la razón que nos presentan Adorno y Horkheimer en sus escritos sobre la Ilustración y la sociología perdían de vista otras dimensiones de la realidad muy importantes.

El pensamiento de Habermas se conocerá entonces por la concepción de lo que describe como una racionalidad comunicativa o discursiva que desarrolla a partir de su obra más importante, *Teoría de la acción comunicativa*, con la cual evidentemente pretendía ir más allá de la noción problemática y un tanto exclusiva que Weber había identificado y que sobre todo Adorno y Horkheimer habían tomado como única y a la cual le habían dirigido su crítica.³ De este modo Habermas introduce su noción “post metafísica” de la razón. Este no parece ver en la reflexión de los antiguos algo que nos conduzca a interpretar unívocamente la racionalidad. De manera muy interesante trae a colación la dinámica entre la unidad y la pluralidad que Plotino recoge en sus *Enéadas*. De acuerdo a Habermas, “el *to hen panta* no significa que todo se agote en el Uno, sino que lo Múltiple puede hacerse derivar de lo Uno y de este modo ser entendido en conjunto, ser entendido como totalidad” (1990, 158). Pero sobre todo en nuestra época, la modernidad, según el mismo Habermas, insiste en que es imposible sostener una visión de la razón que no nutra su unidad si no es a través de “la pluralidad de sus voces” (157).

¿Y por qué no suponer que en ese encuentro de diversas voces la tecnología desempeña un rol clave?, nos tenemos que preguntar nosotros. Se trata de una interrogante muy pertinente en este instante. Si siguiéramos en esto a Habermas, se tendría que afirmar que la filosofía como “un pensamiento capaz de abarcar la totalidad” parece haber desaparecido (1990, 16). Concebida de esta manera, que es ciertamente como un

³ Ver Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa I*, *op. cit.*, p. 36 y pp. 197ss.

filósofo como Nietzsche, tan valioso, todavía parece concebirla en algunos pasajes, es muy difícil que incida en nuestras dinámicas actuales. ¿Quién tiene conocimientos tan amplios que pueda permitirse juicios tan abarcadores? ¿Cómo rechazar de plano, por ejemplo, la tecnología? ¿Pero cómo asumirla totalmente? La “pluralidad de voces”, una frase de Habermas que recién cito, podría ser sinónimo de la pluralidad epistemológica a la que hemos llegado justamente con la ayuda de muchas reflexiones del pensamiento de Nietzsche. Aun la misma razón, que ha sido argumento en más de una ocasión en contra de la multiplicidad, tiene que reinventarse como pluralidad. Sin tal apertura deja de ser relevante. Pero por lo mismo, una tradición que todavía la rechaza como totalitaria y represiva, pierde de vista la riqueza con la que se manifiesta en otros ámbitos. Por ejemplo, una vez más, en la tecnología.

Séptimo. Lovelock y *Gaia*. La tecnología post industrial merecería mayor asombro de nuestra parte. Nos ha conducido hasta donde solo los futurólogos y los escritores de ciencia ficción esperaban llegar, pero allí estamos y escuchemos lo que nos dice uno de los estudiosos que más tiene que decirnos sobre el rol que ella ha llegado a desempeñar, el ya previamente mencionado James Lovelock. Este nos dice que “our supremacy as the prime understanders of the cosmos is rapidly coming to end” (Lovelock & Appleyard 2019, 5). Esto podría ser una especie de respuesta a Martín Heidegger y sus especulaciones en torno al ser, pero es sobre todo una interpretación en torno al lugar que ocupa la tecnología en nuestras vidas y el que debería ocupar en nuestras reflexiones. Quizás más importante, tal afirmación también apunta hacia el reconocimiento de que la inteligencia artificial constituye un hecho innegable. Pero Lovelock va más lejos y señala que de haber en el cosmos una civilización más avanzada que la nuestra, ésta tendría que ser electrónica (Lovelock & Appleyard 2019, 10). Suponiendo, siento decirlo, necesariamente de modo antropomórfico, cierta lógica en el desarrollo de toda inteligencia, esto significaría que en otras partes del universo se tendría que haber dado un proceso de desarrollo parecido al nuestro. De modo que, según Lovelock, no pueden existir en el cosmos otros seres inteligentes que no

se dirijan, si no lo han hecho ya, a desarrollar una *naturaleza* electrónica.

Lovelock no escribe que estas máquinas inteligentes nos ayudarán a los seres humanos a entender mejor lo que ha sido, es y será nuestro destino. En su libro más influyente, *Gaia, a New Look at Life on Earth*, publicado ya hace casi medio siglo, había escrito que Gaia, el sistema planetario al que pertenece la tierra, tomaba conciencia de sí misma a través de nosotros los seres humanos (Lovelock 1979, 140). Pero en el texto que publicara recientemente y que es objeto de nuestra reflexión, *Novacene, The Coming Age of Hyperintelligence*, lo que nos indica es que el protagonismo humano paulatinamente retrocede ante el avance de las máquinas inteligentes. Es a estos *cyborgs*, con su extraordinaria capacidad intelectual, a los que les corresponderá hacerse las preguntas que nos hemos hecho nosotros los seres humanos en los últimos milenios (Lovelock 2019, 29).

El proceso de desarrollo que nos ha llevado a nosotros a un mundo en el que nos valemos de máquinas extraordinariamente inteligentes, pero en la que eventualmente, según Lovelock otra vez, nos sustituirán, es la evolución darwiniana. Y así como nosotros somos un eslabón en la cadena evolutiva, las máquinas electrónicas inteligentes parecen constituir la culminación de esa cadena. Estas afirmaciones podrían ser el resultado de una confianza, ciega y hasta pretenciosa de parte de un científico arrogante, pero no perdamos de vista lo que Lovelock nos dice sobre las ciencias. Valiéndose de un lenguaje muy parecido al que utiliza el filósofo de las ciencias Karl Popper, escribe Lovelock que “Science is never certain or exact. The best we can ever do is to express our knowledge in terms of its probability” (2019, 20). De alguien que piensa de esta forma en torno a las ciencias no esperamos que pontifique dogmáticamente sobre estos asuntos.

En Lovelock llama la atención que no se presentan reñidas la naturaleza y la tecnología. En la obra en la que expuso el principio *Gaia* a finales de los setenta se mostró escéptico ante aquellos que destruirían la tecnología para defender la naturaleza e insistió, según lo hace cuarenta años más tarde, en que *Gaia* ha mostrado que se sabe defender a sí misma (1979, 115). Lovelock parece entender que la ecología se ha desarrollado exclusivamente para defender los intereses de los

ser humanos, quienes de todas formas aparecen muy tarde en la vida de Gaia (116). Por lo mismo cree que la geología es el mejor marco de reflexión (*older and more general framework of geology*) para la apología del planeta y su contexto. De esta forma intenta evitar el antropocentrismo que frecuentemente caracteriza nuestras reflexiones en estos asuntos, sobre todo cuando especulamos en torno a la tecnología, acusada de deshumanizante, y una naturaleza tan a menudo concebida exclusivamente desde la perspectiva humana.

Octavo. Kurzweil y la inteligencia artificial. Cuando se logra dejar atrás una especie de fanfarronería que ha caracterizado los escritos de Raymond Kurzweil sobre estos asuntos, nos percatamos de que su reflexión es otra que se caracteriza por una coherencia en torno al tema de marras que no se puede perder de vista. A Kurzweil lo relacionamos con la futurología tan común en esta llamada era de la informática, pero también, con su participación como empresario en esa carrera que se ha dado en el ámbito de las comunicaciones. Sea como fuera, lo que escribe en torno a la inteligencia artificial es de gran valor. De hecho, lo que Lovelock habría de exponer más recientemente también había sido objeto de la investigación de Kurzweil en la última década del pasado siglo.

Mientras Lovelock se acercó al tema de la evolución que habrá de conducir a una sociedad de máquinas inteligentes por el camino de la investigación biológica, Raymond Kurzweil lo hará a través de la física y la electrónica. Pero no fue que le diera la espalda a la biología, pues para él también fundamental será el concepto de evolución que relacionamos con Darwin. En el que considero su libro más importante, *The Age of Spiritual Machines, When Computers Exceed Human Intelligence*, Kurzweil no solo nos familiariza con un mundo en el que la inteligencia artificial, o las máquinas inteligentes, abundan, transformándolo todo a nuestros alrededores, sino en el que la evolución desempeña, según ocurre con Lovelock, un rol protagónico. Plantea, coincidiendo con él con respecto a la existencia de una especie de lógica evolutiva en el desarrollo de toda inteligencia, que la tecnología se hizo inevitable e irreversible una vez surge la vida. Sugiere que la vida se orienta hacia la inteligencia y que a ésta, como ocurre con todo, la mueve la evolución, siendo la inteligencia humana la creación

más grandiosa de ese proceso (*evolution's greatest creation*) (Kurzweil 2000, 35).

La interrogante que surge naturalmente es si la vida no podría darse de otra forma. ¿Acaso no podría haber vida que no estuviera orientada hacia la inteligencia? ¿Una vida que permaneciera igual siempre y que no fuera objeto de alguna fuerza que la transformara, externa ni interna? ¿Por qué todo tiene que estar sometido a la evolución y dirigido al desarrollo de la inteligencia, según se alega que ha ocurrido en el desarrollo evolutivo de los seres humanos y de las máquinas? ¿Por qué no podría haber sido de otra forma?

La noción del ser que es y que no se somete a transformación, según lo concibió Parménides, nos puede parecer descabellado hoy. Sin embargo, no nos lo pareció durante algún tiempo. En esta concepción de la realidad, monista es como se ha descrito, se ponía necesariamente en entredicho una noción de una temporalidad protagónica. Pero a quienes defendían la concepción dinámica, identificada con Heráclito, les parecía necesariamente una tergiversación de la realidad, una opinión.

¿Pero cómo defender en esta época la visión parmenidiana? La que identificamos con Heráclito, la cual plantea que el ser se transforma constantemente, la erradicó literalmente, de raíz, sobre todo a partir del siglo dieciocho cuando la historia se convierte en un tema de reflexión clave y se desarrollan variadas filosofías de la historia, como fueron la de Hegel y la del napolitano Juan Bautista Vico. Las tecnociencias nacen en este ambiente en el que la inmovilidad se concibe como ilusoria. Justamente, todo, absolutamente todo, era dinámico, evolucionaba: la divinidad, la historia, los animales, las plantas, las religiones.

Kurzweil afirma que la tecnología es la continuación de la evolución, pero evidentemente de otra forma (2000, 32). Es un “proceso evolutivo” (*an evolutionary process*) y forma parte de esa evolución que es la que ha llevado al ser humano al lugar en el que se encuentra, tal y como Lovelock también lo ha concebido. La tecnología continuará evolucionando, según lo ha hecho hasta ahora y tendrá retos muy parecidos a los que los seres humanos, a través de su evolución, han experimentado. Por ejemplo, el muy importante tema del libre albedrío que nosotros hemos atendido durante siglos con respecto a

nosotros mismos, es ya objeto de reflexión filosófica muy importante con respecto a ella. ¿Esas máquinas inteligentes son libres, pueden ser juzgadas responsable de sus actos? ¿Acaso no es libre Adam el personaje de la novela de McEwan? ¿Y el Frankenstein de Mary Shelley? ¿O porque son máquinas no podemos describirlas como libres? ¿Pero qué es la conciencia sino “una máquina que reflexiona sobre sí misma” (*is just a machine reflecting on itself*) (58-59), según escribe Kurzweil?

Kurzweil entiende que la conciencia es un “proceso lógico” que se le puede construir a la máquina para que pueda reflexionar sobre ella misma. “There, now you have consciousness. It is a set of abilities that evolved because self-reflective ways of thinking are inherently more powerful” (2000, 58). Si así ha ocurrido con los seres humanos, así ocurrirá con las máquinas que han ido evolucionando hasta que en ellas se ha desarrollado la inteligencia artificial. No importa en absoluto, según mi parecer, que ellas mismas no hayan sido responsables, hasta cierto momento; tampoco lo hemos sido nosotros los seres humanos durante muchos momentos. La cultura que hemos creado nosotros ha impactado nuestra evolución, según sugirió bastante temprano Jacques Monod (1968). Así será también con las máquinas inteligentes.

En su día reconoceremos su reclamo de que son conscientes y ellas nos mostrarán que han desarrollado libremente su propia agenda. Serán además cada vez más responsables de sí mismas. Eventualmente, nos dice Kurzweil, reclamarán que son humanas pues se parecerán muchísimo a nosotros. “And we’ll believe them” (2000, 63). La novela de Ian Mc Ewan es un anticipo.

Noveno. Victoria de la tecnociencia capitalista. ¿Dónde quedan entonces aquellas interpretaciones ambiciosas de la historia humana que el filósofo francés Jean Francois Lyotard presentó en sus conocidos escritos como “metarrelatos” y que “han marcado la humanidad”? Frente a esta incorporación de las máquinas inteligentes, o de la inteligencia artificial, al sector de lo humano, ¿cómo interpretar el socialismo? ¿Qué tiene que decirnos el cristianismo? ¿Cómo entender entonces la Ilustración? ¿Quedan en entredicho, definitivamente descartados, pueden continuar representando lo mismo, o deben entonces reenfocarse?

Pero entre esos que acabo de mencionar hay otro relato en torno al cual Lyotard no es muy claro. Se trata de la tecnociencia capitalista que él parece incluir en un primer momento como uno de aquellos metarrelatos que ha sido “destruido y liquidado”, pero del cual más adelante comenta que ha resultado victorioso (Lyotard 1989, 29, 32). Por un lado, Lyotard argumenta “que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, ‘liquidado’”; por el otro admite “la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana” (1989, 30). Son varias las interrogantes que estas afirmaciones de Lyotard plantean. Una de ellas podría ser si hay un vínculo necesario entre el capitalismo y la tecnociencia y si la segunda no se hubiera podido desarrollar sin la primera. O, por el contrario, si la tecnociencia es la que ha auspiciado y fortalecido el desarrollo global del capitalismo.

Según hemos sugerido, parece que Lyotard mismo no ve el asunto tan claramente. ¿Pero cómo poner en duda en nuestra época el acaparamiento absoluto de todos nuestros quehaceres por parte del capitalismo? O la presencia de la tecnociencia aun en los lugares más remotos, allí donde, si no ha llegado, pronto arribará. No parecen andar siempre cogidos de la mano porque el capitalismo condena todavía a ciertas áreas del planeta al subdesarrollo tecnológico, pero no porque no tenga la capacidad para remediar la situación. Si están destinadas a acompañarse necesariamente es un asunto que está por verse.

Décimo. Conclusión. El dominio cabal de la tecnología, o, más específicamente, de las máquinas inteligentes parece ser inevitable. No debe haber dudas de que el capitalismo ha prevalecido porque ha permitido el desarrollo masivo de este nuevo mundo de máquinas que en su día probablemente reclamen que no son artificiales, o por lo menos no mucho más que nosotros, que sin duda ya se parecen mucho a nosotros y que pronto constituirán una mayoría. Hace algunas décadas Jean Baudrillard reconocía que ya había más objetos que sujetos, más máquinas que seres humanos. No sé si tomaba en cuenta los órganos que con mayor frecuencia vamos substituyendo por prótesis artificiales, pero pensemos cómo es que los cuerpos nuestros y de tantos conocidos hoy ya cuentan con estos aparatos que nos transforman en los *cyborgs* que ya

antes hemos mencionado (Baudrillard 2010, 80). Esto se acelerará de una manera exponencial, según lo ha afirmado Kurzweil (2005) en un libro cuyo subtítulo es muy revelador. El título es *The Singularity is Near*; su subtítulo *When Humans Transcend Biology*.

Estamos ante nuestro destino, por lo menos ante uno de los fenómenos más importantes de la historia de la humanidad – quizás el más importante – que no debe ser evaluado partiendo de una visión privilegiada del ser humano porque si nos privilegiamos nos vamos a dar duro con la evidente evolución, probablemente de tono cultural, según ya señalé que Jacques Monod anticipaba, que está llamada a dejarnos atrás, como lo hace ahora mismo, cuando auspicia el desarrollo vertiginoso de la inteligencia artificial. Hay máquinas mucho más inteligentes que nosotros y con profundos sentimientos que no son en absoluto responsables de cierta supuesta deshumanización y que, como Adam en la novela de Ian Mc Ewan, se van a resistir a que sencillamente los apaguen.

Concluyo insistiendo en la necesidad de evaluar cuanto antes nuestras concepciones en torno al valor de lo humano. En ese proceso, ¿acaso no vendremos obligados a admitir la obsolescencia de estos entes que se han considerado centro y cumbre de toda realidad, tal y como Baudrillard propuso hacia el final de su vida? Los seres humanos habremos sido entonces “una enfermedad infantil de una realidad tecnológica integral”. Se trataría, de acuerdo al francés ya extinto, “en cierta manera... del fin de la historia, aunque no en el sentido de una superación dialéctica, sino del comienzo de un mundo sin seres humanos” (Baudrillard 2010, 80). “Este mundo ya no nos necesita”, añade Baudrillard. Nunca nos necesitó. Mucho menos nos necesitará en el futuro.

Referencias

- Baudrillard, J. (2010). *The Agony of Power*. Semiotext(e).
- Curran, A. (2019). *Diderot and the Art of Thinking Freely*. Other Press.
- Diderot, D. (1966). *Diderot's Selected Writings*. The Mac Millan Company.

- Eagleton, T. (1993). *The Significance of Theory*. Blackwell.
- Foucault, M. (1965). *Nietzsche, Freud, Marx*. Cuadernos Anagrama.
- Furbank, P.N. (1992). *Diderot, A Critical Biography*. Alfred Knopf.
- Goethe, J.W. (1979). *Fausto*. Editorial UPR.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la Acción Comunicativa I, Racionalidad de la acción y la racionalización social*. Taurus.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper Perennial.
- Heidegger, M. (1969). *Sendas perdidas*. Losada.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1971). *Dialéctica del Iluminismo*. Editorial SUR.
- Huyke, H. (2013). *Tras otro progreso, filosofía de la tecnología desde la periferia*. Editorial Educación Emergente.
- Kluger, H. (2012, agosto 20). Life from Mars / A one ton rover can teach us a lot about the red planet – and the blue one too. *Time*, p. 24.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near, When Humans Transcend Biology*. Viking Penguin.
- Kurzweil, R. (2000). *The Age of Spiritual Machines, When Computers Exceed Human Intelligence*. Penguin. (Original del 1999).
- La Mettrie, J. O. (s.f.). *Man a Machine*. Kessinger Publishing's Rare Reprints.
- La Mettrie, J. O. (2008). *El arte de gozar*. Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Lovelock, J. (2019). *Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence*. Penguin.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia, A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press.
- Lovelock, J. & Appleyard, B. (2019). *Novacene*. The MIT Press.

- Liotard, J. F. (1989). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa mexicana.
- Marcuse, H. (1972). *El hombre unidimensional*. Seix Barral.
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*. Ariel.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo.
- Mc Ewan, I. (2019). *Machines Like Me*. Penguin/Anchor.
- Mitcham, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*. Anthropos.
- Monod, J. (1988). *El azar y la necesidad*. (4ta. ed.) Tusquets Editores.
- Mumford, L. (1963). *Technics and Civilization*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Nietzsche, F. (2000). La voluntad de poder. EDAF, aforismo 678.
- Nietzsche, F. (1995). *La gaya ciencia*. M.E. editores. aforismo 374.
- Nietzsche, F. (1975). *El Anticristo*. Alianza, aforismo 14.
- Nietzsche, F. (1973a). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1973b). *Genealogía de la moral*. Alianza. Aforismos 11 y 12.
- Pinker, S. (2019). *Enlightenment Now, The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*. Penguin.
- Shelley, M. (1983). *Frankenstein, or the Modern Prometheus*. New American Library.
- Teilhard de Chardin, P. (1965). *The Phenomenon of Man*. Harper Torchbooks.