

¿PERMANENTE, CONTEXTUAL O AMBOS?: ESPECULACIÓN SOBRE INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y “LO HUMANO”

MODA Y “NECESIDAD”

Se oye últimamente hablar, en el sentido amplio del término, de inteligencia artificial (en adelante IA) o, más puntualmente, de logros, sobre todo en el mercado, desde la aplicación de IA usándose esta expresión como algo que parece no necesitar ningún tipo de aclaración o cuestionamiento pues ¿quién va a poner en duda la perfectibilidad de la aplicación de la IA a cualquier producto?.

Es así que se presenta esto de la IA como una moda, o tendencia, en el mercado que lleva aparejado el surgimiento de “curiosas/os” ávidos/as de probar las excelencias que se les muestran y ello demanda a su vez que surja la, también, moda de tratar, en cualquier forma comunicativa, sobre eso que es la novedad (IA), bien sea sobre sus productos bien lo sea sobre lo que en sí pueda ser ese elemento novedoso y es desde aquí que la moda comienza a pasar a ser necesidad, no del consumo de lo obtenido desde la IA sino del conocimiento más amplio posible sobre eso que se impone, lo que requiere, ese conocimiento amplio, partir buscando la precisión sobre lo que sea en-para, y entiéndase aquí la expresión en-para en el sentido más lato que se pueda, sí esa novedad de forma que este saber que se busca ya no es una cuestión de moda sino la necesidad, es decir: aquello que no puede no darse, que se muestra en la propia IA (del mismo modo que la mecanización de la producción ha generado un mundo irreversible, se planteará algo similar si la IA triunfa y, sobre todo, en su conexión con la robotización).

En esa exigencia de determinar en sentido preciso qué se puede decir sobre la IA, lo primero que se muestra es que esta, además de producir, es un producto de la ciencia y así se observa una ventaja en la tarea cognitiva en tanto que la ciencia ya no es tan novedosa como lo es esta, una de sus últimas aplicaciones, de la IA, mostrándose a su vez que la ciencia produce y el resultado de ello procede del mismo modo, así se simplifican las cosas en la investigación pues **¿quién produce?**

No parece problemático aceptar que se puede centrar el desarrollo ya “ampliamente” consumible de la IA en el siglo XXI de la e. c., y para la ciencia me quedo con el párrafo de *De revolutionibus* en el que escribió Nicolás Copérnico “Y yo, supuestos así los movimientos que más abajo en la obra atribuyo a la tierra, encontré con una larga y abundante observación que, si se relacionan los movimientos de los demás astros errantes con el movimiento circular de la tierra, y si los movimientos se calculan con respecto a la revolución de cada astro, no solo de ahí se siguen los movimientos aparentes de aquellos, sino que también se conectan el orden y la magnitud de los astros y de todas las órbitas, e incluso el cielo mismo; de modo que en ninguna parte puede cambiarse nada, sin la perturbación de las otras partes y de todo el universo.”¹

Sigo obedeciendo a mis carencias de modo que siempre me surgen vacíos y ello se plasma en el anterior interrogante de quién produce, pregunta que, sin darme cuenta, se me ha presentado referida a un sujeto y no a un objeto (espero que no sea la manifestación de un antropomorfismo no superado) y, ya que está, me plantea otra nueva cuestión: ¿la IA es un sujeto o un objeto?

Con esta dicotomía tan simple quizá no haya respuesta a la pregunta formulada, o tal vez no la haya de ningún modo, pero no importa, lo que sí me permite solo el cuestionamiento es poner de manifiesto algunos aspectos antes de proseguir:

- 1) El sitio web de esta página se apostilla con *Reflexiones sobre los temas de siempre*.
- 2) Si me fijo en el *giro antropológico* de la filosofía griega, a partir de ello es que comienza a reflexionarse sobre las posibles relaciones objeto-sujeto (aquella filosofía preantropológica que se centraba en lo “objetivo” y la posterior toma de conciencia de la importancia del sujeto a ello “enfrentado” -de momento acéptese este término simple con toda la complejidad que esto entraña-).

Con estos datos, a la pregunta de si la IA es un objeto o un sujeto una de las primeras cuestiones que cabe manifestar es que si la interrogación tiene algún sentido, en buena medida debe ser una “preocupación” compartida por la filosofía clásica de “occidente” y, en esa medida, el florecimiento de la IA no supone un problema ontológico nuevo.

En este sitio de reflexiones sobre los temas de siempre, la página *El entorno “y” nosotros*² bajo el primer epígrafe, que propiamente, según subyace en todo el desarrollo, es ... *nosotros “y” el entorno*, asume que no hay diferenciación excluyente entre nosotros “y” naturaleza, entre nosotros “y” entorno con lo que comienza a precisarse más la petición de principio anterior del sujeto “frente” al objeto. Si alguien quiere ver en ello la impronta marxista, sobre todo en las *Tesis sobre Feuerbach* I, II y III,³ está en su “derecho”.

3) Teniendo presente el recuerdo hecho por el grupo de científicos, donde quizá el nombre más conocido es el de Stephen Hawking, sobre la IA desde el film *Transcendence* (2014) y la entrevista realizada por *The Independent* a Hawking⁴, advierte este que no hay ninguna ley física que impida la singularidad en que las partículas de la materia se reorganicen y actúen de modo más eficiente e independiente a los humanos, un paso más de la misma evolución que permitió la singularidad de la autoconciencia desde las mismas partículas básicas. Por esto, no voy a considerar ningún tipo de posible “catastrofismo” ni tampoco, desde esa perspectiva, en las variedades posibles y reales de esas IAs, porque (en mí más preguntas) inicialmente la creación y desarrollo de esas IAs indica que conocemos mejor a los humanos y ese conocimiento está disponible para ayudar a evitar el sufrimiento de estos, consecuencia, principal, de esa autoconciencia. Desde este planteamiento tampoco es descartable que algunas de esas IAs, posiblemente independientes también algunas⁵, procedan según el mismo patrón, pero se presenta otra vez la misma pregunta ¿objetos o sujetos? Si lo último ¿para evitar sufrimiento? ¿de quién? ¿porqué no provocarlo aunque solo sea porque es un medio para evitar su propio sufrimiento?

Permítase una pequeña digresión: en cualquiera de estas dos circunstancias (provocarlo o ser, eufemísticamente, un efecto colateral) ¿qué diferencia habría entre un ser humano y una máquina inteligente y entre un ser humano y, por ejemplo, un toro?, el mundo de la tauromaquia proclama que ese mundo es cultura (luego aparecerá algo más sobre este término-concepto), menos mal que el canibalismo “no es” cultura.

Retomo desde el aparente excurso y encuentro que en todas las escenas que, desde lo anterior, se dibujan se requiere de un criterio de acción por lo que

4) El concepto de acción directamente me remite al mundo clásico mediterráneo donde si bien no había ciencia (téngase en cuenta la nota 1) lo que sí se estaba construyendo eran formas de saber adecuadas a las condiciones y necesidades de los organismos vivos cognitivos, donde el objetivo principal era esa búsqueda de interpretaciones del entorno que permitiesen las acciones más inmediatas para garantizar la supervivencia cualificada de la especie natural que construye su mundo (autoconciencia) en relación con los otros miembros de la especie, es decir su naturaleza es social y de ahí la importancia que tiene la *praxis* como conocimiento para la acción social.

Así, parece que toda acción remite de manera natural a los sujetos (de carne y hueso como gustaba decir a Don Miguel) y por ello no renuncio al principio de que la acción social, y por tanto la “existencia” de los seres sociales, es resultado de la interacción pero, teniendo presente a su vez, que aún siendo necesaria esa colaboración nadie puede suplantar la acción de otro, aunque nos auxilien.

¿Puede haber muchos progenitores dispuestos a morir a cambio de que ello no le ocurriese a sus hijos como resultado de la acción genocida⁶ en Gaza? Es imprescindible la decisión sobre ello del afectado, en este caso los “pequeños” gazatíes o residentes, para que se pueda auxiliar en la acción de finalizar la vida en las condiciones menos inhumanas posible.

Como no estoy pensando en situaciones imaginarias, la “realidad” más extrema y, por tanto, más inmediata reafirman mi convencimiento de que la principal acción obedece a la decisión de un sujeto, aunque el auxilio para tales actos requiera de la ayuda de otros semejantes y, a su vez, esa decisión depende de disponer de al menos dos interpretaciones posibles para ejercer su “materialización”.

¿CÓMO DECIDO?

El prefacio de Osiander a la obra de Copérnico, brevemente descrito en la nota 1, indica que no sabe cómo decir lo que no quiere decir respecto a que “no tiene ni idea” de cómo se procede para la búsqueda-construcción de conocimiento “válido”, y parto de esto desde la exigencia antes planteada de disponer de un criterio para decidir la acción a llevar a cabo: ¿cuál puede ser este?

Para aportar algo a esta pregunta retomo el caso inmediatamente citado de que los progenitores si deciden poner fin a sus vidas, en virtud de una, solo aparente, garantía de supervivencia de su prole, no tiene tal garantía sobre la vida de sus hijos; han tomado una decisión sobre sus vidas pero no sobre las de sus seres queridos. En la misma línea, si se llega a plantear que el estado israelí, y más directamente su gobierno, decide sobre la vida de los palestinos (Gaza -franja- y Cisjordania) sobre lo que está decidiendo es sobre la vida de los israelíes (por no decir sobre la del primer ministro) cuya decisión, a su vez está dependiendo de la aportación de sus aliados.

Así mismo, los medios prestados para cumplir con el derecho a la muerte digna no es la decisión, sino la ayuda para la actividad resultado de la deliberación del sujeto sobre **su** propiedad privada: **su** vida.

Por lo que ahora viene, en el caso de las relaciones afectivas padres-hijos, no debe atribuirse mala fe, y sobre todo en el sentido sartriano, a los primeros sino solo estado de confusión respecto a lo que pueda entenderse desde el concepto naturaleza social⁷.

Cuando Calderón de la Barca puso en boca de Segismundo⁸ aquello de “...que pues el delito mayor del hombre es haber nacido.” (hago uso aquí de la literalidad del autor fuera del contexto de la obra) “tampoco pensaba” en ese grado peculiar de la naturaleza social pues el animal humano (entre otros pertenecientes al rango “social”) no es responsable de su “nacimiento”, aunque sí de su vida en tanto que es **suya**, por ello la *angustia*: sin yo decidir me encuentro aquí “obligado a decidir” (de esto trataré con posterioridad). Así lo que se ve es que en cuanto a la “vida”, el pecado, de serlo, estaría en los padres responsables del nacimiento de la angustia de cara a satisfacer lo valioso para sí mismos, que hay quien lo llama instinto paternal (aunque curiosamente insistiendo más en la concreción de maternal, no sé si será por aquella que comió del fruto del árbol prohibido), donde lo importante de esto es que algo tan principal como es la vida, de los animales humanos, se inicia en una decisión donde no parece claro que esté presente lo de las consecuencias hacia los otros de las acciones que se corresponden a tales decisiones, pues cuando se apela a lo afectivo del amor paterno-maternal parece que más bien que se referencia a cierto “narcisismo” entrecomillado pues parece oírse cierto ruido de fondo desde la fricción amor-angustia.

Una de las cuestiones no irrelevantes respecto a esto es que en las comunidades de mayor disposición técnica y tecnológica, y por la importancia-valor de la vida, se exigen ciertas garantías, ligadas a lo que se supone grado de desarrollo personal, de que se es capaz de guiar-dirigir un medio de transporte técnico sin poner en peligro inmediato la vida de los usuarios de las vías de comunicación, pero parece que es más difícil llevar a cabo esa tarea de guiar el viaje-transporte de la vida y no se aprecia que se sea igualmente exigente de esas garantía una vez que los animales humanos han alcanzado la madurez reproductiva: con “amor” cualquiera puede ser madre/padre.

Todo esto anterior que puede asemejarse a una divagación fuera de contexto, me permite captar que las primeras y las últimas decisiones para los humanos están referidas a la vida, debe ser que esto es algo importante, valioso. Sin los otros no hay nacimiento, pero la vida es **mía**, por este motivo viviendo me pregunto ¿qué hago?, sin renunciar a:

a) Puedo hacer cualquier cosa, intentarlo, si no puedo salir de un avión en vuelo, en caída libre, y llegar a tierra con vida, es algo relacionado con fuerzas físicas, pero no con mi, de momento, decisión.

b) En dependencias públicas, de cara al usuario, en algunas ocasiones está presente el aviso: “Lo difícil nos ocupa algún tiempo, en lo imposible tardamos más”, a saber si las condiciones climáticas del momento me permiten llegar vivo al “suelo”, aunque este lugar esté alejado del cálculo armamentístico para el lanzamiento de munición bélica, del mismo modo en que no se puede,

conocer a la vez la posición y la velocidad de una partícula. Con esto, si ocurre lo no frecuente, ello no obedece a la decisión-acción de ninguna entidad suprahumana, pero eso sí: las partículas, la climatología, (las entidades suprahumanas, como los dioses para el epicureísmo, no interactúan con lo humano), las máquinas no *deciden*.

c) Cuando vivo (decido y actúo) asumo el peligro (riesgo) de vivir pero si no lo hago estoy decidiendo no vivir (de ahí la angustia) por tanto, el riesgo incluye necesariamente a los otros animales humanos que al vivir pueden colapsar las acciones por mí emprendidas desde mis decisiones, del mismo modo que las mías respecto a las tuyas. El problema, el mío que no el tuyo, es que desde esas interacciones posibles mis decisiones no se logren, por tanto para aumentar el grado de consecución de mis tomas de partido debo tener presentes las interacciones con esos seres que tienen su vida como yo la mía, y eso no es un capricho por mi parte. Ah, de eso se ocupa la Ética.

CIENCIA, IA, ANIMAL (SUJETO) HUMANO

Sin entrar en un gran debate, puede aceptarse en el intervalo de los milenios VI y IV a.e.c. la creación de la escritura, lo que manifiesta que ese objeto no obedece a “la” generación espontánea pero sí, con mayor o menor nitidez sobre ello, al afán por facilitar la supervivencia de sus creadores pues se presenta como un medio adecuado para el atesoramiento del conocimiento imprescindible para tal fin⁹.

Comencé hablando de la moda de las IAs y ahora se presenta que, en torno a nueve milenios atrás, aquellos animales antepasados nuestros decidieron crear (artificialmente) un dispositivo capaz de almacenar la información contenida en el otro dispositivo natural que eran sus cerebros: un trozo de carbón o un estilete junto a una pared o piedra o cualquier otra superficie adecuada¹⁰.

Para hablar de algunas reflexiones sobre IA, hechas por determinados científicos, estas tomaban relevancia en el marco de la película *Transcendence* de 2014 y recurriendo otra vez al término moda, para una de ellas bien asentada en nuestro mundo capitalista (se verá ahora la pertinencia del adjetivo), no se es persona “bien integrada” en la cultura si no se consumen aquellos productos cinematográficos nominados a galardón en los grandes certámenes creados al efecto (ni que decir si además de nominados han sido distinguidos, pero ojo: arriba apareció lo de cultura taurina y la Concha de Oro 2024 ha recaído en el la película *Tardes de soledad*), lo que es algo positivo dado el grado de universalidad cultural desprendido de la cinematografía pero, además de eso esta actividad también forma parte del modo de producción del capital tal que se dibuja un paisaje en el que la economía prima la especulación frente a la producción, la moda ante la necesidad pero, al igual que al intentar caracterizar la IA, si confluyen ambos aspectos la moda sin más deja de ser tal y con la especulación “podría” pasar otro tanto: el *Oppenheimer* ganador de siete premios Óscar en 2024 es casi seguro que ha despertado alguna conciencia sobre ese nuevo producto científico-tecnológico que es la IA de modo que este, el producto, no se entienda como la “moda integradora”.

Sin considerar los motivos que haya tenido Ch. Nolan (guionista, director y coproductor) para presentar a la persona de R. Oppenheimer ochenta años después de su trabajo científico aplicado a “finalizar el mayor de los conflictos habido entre los animales humanos en toda su historia”¹¹, su trabajo puede servir para llamar a la toma en consideración de ese producto de consumo diario del capital que es la ciencia, y matizo lo de toma en consideración por a) Nuestra forma de vida (subsistencia) sería imposible sin la ciencia de quien es un resultado. b) Esta ciencia sería impensable sin la profesionalización de tal tarea que, por tanto, requiere de una financiación y esta obedece a ¿se financia para especular generando capital de esta índole -especulativo- o se financia para generar lo realmente valioso o, lo que es lo mismo, valor humano? Aquí solo señalo que las enfermedades “raras” son más raras por los problemas de financiación que por el número de individuos a los que directamente afectan, pero voy un poquitín más allá y veo que el problema de la financiación científica está en todo proyecto de investigación de esta naturaleza, lo que muestra que de un lado está el capital financiero y de otro la ciencia. Que el capital sin conocimiento no es

capital (no es autorrevalorizable) y que sin financiación la ciencia es necesaria pero imposible y, otra pregunta: ¿tiene sentido la investigación científica en un mundo con la capacidad de autodestrucción? c) Claro que tiene pertinencia la pregunta sobre cómo gestionar esa nueva aplicación de la IA, pero si no se procede con cautela se puede llegar al bosque sin ver los árboles porque el peligro que pudiese atribuirse a ciertos modos de uso de este nuevo producto del capital no tiene nada de novedoso: ¿porqué temer a la IA y no hacerlo del vecino? Para la autodestrucción no se requiere de ninguna IA díscola, al lado hay una República (vecina no porque la Monarquía no es República) en la que su presidente habla de la participación de tropas francesas en la casi usurpada Ucrania.

Centrando la cuestión la pregunta es: en tanto que los animales humanos constituyen la especie donde la *neotenia social* adquiere mayor relevancia frente a la neotenia propiamente biológica ya que parece manifestarse, frente al resto de especies animales, la predominancia de comportamientos adquiridos frente a heredados y para ello la mayor neotenia respecto a la maduración cerebral ¿de qué depende que adquiramos-construyamos un modo de vida u otro?, porque claro, aunque la presión de la selección natural esté “ahí”, que hasta el momento se pueda mostrar (mediante la solicitud, en algunos lugares, de auxilio para la muerte digna. A través de las declaraciones pre mortem sobre la decisión de poner fin a la (suya) vida. Las decisiones particulares o colectivas, más públicas estas últimas que las primeras, de plantear formas de vida orientadas a la finalización voluntaria de la especie (VHEMT: Voluntary Human Extinction Movement) y aquí los motivos pueden ser varios: téngase presente, por ejemplo, la nota 8 y lo dicho sobre el amor paterno-maternal) esta especie de la que formamos parte es capaz de decidir sobre lo más extremo que la (nos) caracteriza: la vida (nuestra) y, por tanto, la muerte (nuestra) más allá de la “selección natural”. El que esto sea así requiere de la mejor salud mental posible, lo contrario es otra cosa que en este ejercicio solo se considera según las exigencia circunstanciales que van surgiendo, por lo que esto solo se logra desde el recurso al conocimiento más adecuado disponible ya que permita tener el mayor abanico de opciones para decidir sobre lo que soy (vida), pero ello sigue siendo solo un **recurso** que, por ello, describe pero no prescribe. Un recurso descriptivo (a lo mejor podría ser conveniente adoptar para esto el término caracterizar frente a describir, como hace el Académico Honorario de Medicina F. González de Posada con caracterizar frente a definir) que se ha marcado como objeto de estudio ese ser tan complejo “conocido” como animal humano.

En el año 2021 de la e.c. la revista digital *C² ciencia y cultura* publicó el artículo firmado por Ramón Peralta y Fabi titulado “Una reflexión sobre la moral, desde la ciencia”¹² y este título indica que si se quiere captar algo de lo referido a la moral se debe tener una idea mínima pero clara de la concepción de ciencia desde la que se va a hablar, pues si bien no se cuestiona que el método científico, con independencia de las diferencias metodológicas exigidas desde los distintos campos de estudio de la ciencia, caracteriza qué tarea es científica y cuál no (no importa que esto “parezca” más un criterio sociológico que metodológico) en tanto que no se dispone de una teoría unificada de campos que, en el mejor de los casos, permita construir una teoría del todo, hay que considerar desde dónde se habla dentro de ese quehacer permanente que es lo científico.

Para esto, y rompiendo un poco con la lógica expositiva del autor, parto de la presentación de esa ciencia desde la que va a reflexionar sobre la moral y de la que enuncia lo siguiente:

“El proyecto de hacer el entorno comprensible y, en última instancia predecible, sobre la base de la evidencia, la razón, y el consenso, es el propósito central de la ciencia. ... No es preciso aceptar premisa alguna para compartir lo que hoy se llama conocimiento científico; hay un mundo real que nos envuelve e incluye. ... sus resultados son temporales, es decir, siempre están sujetos a ser modificados ante nueva evidencia o datos más precisos, pero claramente no son fruto de la cultura o el momento social, como afirman quienes la desconocen o no la entienden. La presunción de que hay un mundo material en el que estamos inmersos, supone que su existencia es independiente de la consciencia que de él poseemos. Las objeciones del relativismo cultural que permea parte de la filosofía y la sociología contemporáneas son ignoradas por quienes hacen ciencia, cuyo éxito es evidente por el cambio en la sociedad en todos sus aspectos,” ...

Desde la primera línea se encuentra la presentación de la ciencia desde el/los objetivos que con ella se pretenden, por lo que nada más natural que el que esta sea una actividad (un medio)¹³ que exige un acuerdo o consenso en la comunidad en la que se procesa, siendo este o estos el éxito que se capta en las transformaciones de la sociedad en todos sus aspectos. En esta situación, nada que objetar a entender la ciencia como, no ya un medio, sino como la sociedad misma en cuanto a que esta, aún siendo el resultado de la evolución natural, no puede sobrevivir sin la ciencia, pero sí que esto lleva a preguntar por el concepto de éxito, es decir: éxito de quién y para qué porque, aunque declaré al principio -y lo mantengo- que no voy a referirme a interpretaciones catastrofistas entorno a la ciencia y sus productos como, entre otros, la IA -que es reflexivo-, sí que esos cambios, resultado de la evolución de la naturaleza, pueden marcar el final de la propia naturaleza por el éxito de su evolución. Dicho de otra manera: me planteé por qué preocuparnos por la imposición de la inteligencia artificial sobre la natural si ya es, incluso, posible que la natural impida a la artificial el desarrollo suficiente para que esta última no alcance esa posibilidad (con esto presente añadía ¿para qué investigar?).

En esta línea, y aunque el porqué o para qué no sean el/los mismo/s, coincido con el autor del artículo cuando “inicia” el trabajo planteando “Es innegable la necesidad de contar con un código moral que establezca los comportamientos aceptables para proteger a la sociedad y a sus miembros en lo individual.”

Transcurrir desde los objetivos de la ciencia hasta sus logros (siempre presente el consenso) es llamativo leer: “No es preciso aceptar premisa alguna para compartir lo que hoy se llama conocimiento científico; hay un mundo real que nos envuelve e incluye. ... La presunción de que hay un mundo material en el que estamos inmersos, supone que su existencia es independiente de la consciencia que de él poseemos.” porque claro que se parte de un realismo científico (premisa), tanto de entidades como de leyes, que si se quiere camuflar bajo cierta forma de “pragmatismo” científico con aquello del éxito presente en el cambio social, no se puede afirmar que este modo de hacer ciencia no es fruto de la cultura o el momento social¹⁴.

Y más: este realismo (que sí premisa consensuada en distintos momentos del desarrollo científico) es incompatible con el presupuesto de la realidad como resultado de la evolución natural en la que estamos integrados de modo independiente a nuestra conciencia de ella: o nuestra consciencia forma parte de ella o no somos resultado de esa evolución natural.

Con esto, lo que veo es una concepción determinista y causal de la ciencia sobre una supuesta realidad continua, panorama este que se aleja de esa situación de la ciencia contemporánea que no ha logrado una visión unitaria de las fuerzas, presentes en esa naturaleza, que vendrían expresadas en el conjunto de leyes con las que la ciencia daría cuenta, determinista o indeterminista, del entorno.

Por otra parte, en esas dos nociones clave, moral y ciencia, que desde el comienzo quiere presentar el autor del escrito de referencia, dice de la primera -moral- que no va a distinguir entre moral y ética en la medida en que ética es filosofía moral pero que en la “práctica” (el entrecomillado es mío) se usan con igual significado, y entiendo que para lo que pretende esto es un error pues, desde que Aristóteles distinguió entre tipos de virtud en función del modo en que éstas se presentan en el humano, esa apreciación permite entender porqué todo animal humano tiene moral pero que en muchas ocasiones esta no viene acompañada de ética, tal que a la demanda de por qué actuar de un modo u otro, respuesta habitual suele ser porque así me lo han indicado mis progenitores, lo que hace que en la mayoría de las ocasiones ese porque no llegue si quiera a falacia, de autoridad o ad baculum consecuencia de la primera¹⁵.

Junto a esto y, si cabe, de mayor peso es que así como la ética refiere a la moral a la vez que la metaética se ocupa de intentar analizar las distintas propuestas éticas y así, entre la una y la otra -ética y metaética- se estudian las condiciones necesarias para poder enjuiciar una acción desde la ética, no basta decir que la moral es la serie de códigos que orientan los comportamientos de la vida cotidiana porque, por ejemplo, escuchar música puede ser satisfactorio o no serlo, lo que no va es a poder analizarse como algo moralmente elogiable o reprochable salvo, eso sí, que el modo en que se haga, genere malestar en alguna otra persona. Ya aquí resurge Aristóteles pues en la vida cotidiana,

en muchas ocasiones, nos envuelve tanto la música que no somos concientes de lo que ocurre en nuestro entorno humano¹⁶, siendo así de notar que de las dos nociones principales sobre las que se intenta reflexionar si usamos el término ciencia como equivalente a conocimiento científico, esta noción hace referencia a un sustantivo mientras que moral es el modo de adjetivar ciertos comportamientos afectos a tipos concretos de sujetos, por ejemplo los animales¹⁷ cuando son conscientes de sus comportamientos en relación a otros animales y que podrían proceder de modo contrario a como se ha actuado en esas situaciones.

Lo principal de esta concreción es que se puede seguir hablando de la moral sin que necesariamente se haga desde la ciencia, al menos directamente, y sin que ello implique entender las conductas morales, buenas/malas, como algo regulado por elementos etéreos o sobrenaturales, pues se intenta “pensar” sobre el modo de estar de algunos *elementos* de la naturaleza, elementos estos que ya, también desde la época aristotélica, comienzan a caracterizarse como animales sociales, dígame políticos¹⁸.

Eliminados por mi parte los elementos etéreos y/o sobrenaturales resta considerar las relaciones ciencia-moral y esta última con la ética sin pensar para nada en el fenómeno religioso como necesario para hablar de moral, y remarco lo de necesario en tanto que al tratar del posible error de no distinguir entre moral y ética presenté el caso de escuchar música que no tiene por qué ser una acción moral si no tiene consecuencias hacia los “otros” que se puedan entender como buenas o malas. Que estas sean conscientes para su autor en todos los elementos en ellas implicados¹⁹ y que, sobre todo, sean “libres”.

Esta última condición ya marca cierta prioridad en las relaciones que puedan perfilarse entre moral y ciencia, pero en lo que al caso aquí afecta el sentido de cualquier religión existente es dogmático o en caso contrario pierde cualquier posible “razón” de ser, y matizo lo de razón en tanto que toda religión, con entes supremos o sin ellos, es antropomórfica, queriendo esto indicar todo pensamiento inicial, base para la elaboración de cualquier otro posterior, se da en un ser pensante emergente, pero no todo antropomorfismo tiene que derivar en un dogma, religioso en este caso.

Cuestión distinta en esta línea es que algunos animales humanos se comporten moralmente desde creencias procedentes de algún sistema religioso, pero aquí retoma importancia la filosofía moral, existente desde que las culturas alcanzan la pubertad²⁰ y comienzan a cuestionarse que los modos de vida pueden ser múltiples, incluso dentro de un mismo contexto natural biológico y social, sin que ello suponga que esa ética, y la metaética subyacente, tenga COSA alguna que aportar más allá de lo que ese animal humano requiere en su constitución, teniendo en cuenta que en esos entornos naturales (biológico y sociales por “orden de aparición” -no se confunda esto con el huevo y la gallina y, mucho menos, con Adán descostillado-) tiene que estar siempre decidiendo su existencia, su siempre querer ser (no hay ningún problema en que alguien vea aquí posiciones existencialistas) y si esto supone referirse a éticas heterónomas ello no implica, al contrario, que dichas decisiones y acciones consecuentes no sean libres y conscientes (se verá qué sostiene Sartre en cuanto a libertad, ética y valores), lo que no niega ni el mismo Kant al plantear “...un ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia (esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible; por tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer las leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones: el primero, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía), y el segundo, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundamentan solamente en la razón.”²¹. Llegados aquí no debe suponer ninguna dificultad insalvable tomar las palabras de Nietzsche cuando en los momentos 3 y 4 de la “Historia de un error” en su *El ocaso de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* escribe “¿A qué nos podría obligar algo desconocido?”²² de manera que sí para Kant las leyes independientes de la naturaleza no son empíricas sí que es “empírica” la sensación de cada animal humano tendiendo de modo permanente a proyectarse, superar cualquier límite, incluso esos que la propia ciencia va presentando en cada *momento* de su singladura, y es en este sentido que la filosofía moral es función primordial en ese animal reciente en la historia de la evolución, de manera que si parece que no ha sido suficiente su aportación para el día a día quizá

esa apariencia sea debida a que ese animal filosófico se encuentra en el momento presente, en el que, entre otras cosas, ha aumentado en el planeta, en relación a los años inmediatamente anteriores, el número de ejecuciones de pena de muerte. También sigue pareciendo extraño, aunque afortunadamente cada vez se dispone, desde la ciencia, de más medios para la idoneidad de la prestación social del auxilio a la muerte digna, que alguien pueda decidir por sí mismo sobre sí mismo, y en este sobre sí mismo hay que incluir, de modo aproximado, al 50% de los animales humanos cuando reclaman el cómo gestionar su cuerpo incluyendo en él la dimensión psíquica. Ante esta situación moral, los animales científicos se acogen a la objeción de conciencia con la que deciden si la acción científica sí o si la acción científica no. Nada que objetar sino matizar que lo que actualmente se presenta en el mercado como ciencia es algo de lo que no disponían los griegos clásicos, entre otros considerandos, por las cuestiones ideológicas que determinaban qué actividad era *propia* del animal humano y cuál de las bestias, pero ocurre que leyendo *Apología de Sócrates* de Platón lo que se encuentra es el relato de alguien preocupado por qué sea la vida y el modo de gestionarla: ¿es satisfactorio “vivir” sin que se consideren las intenciones de las acciones de una persona? no. ¿Quién puede terminar con mi vida? yo²³. ¿Se puede actuar frente las “imposiciones”? sí. Cabría pensar que la ciencia se ha creado y *expandido* en el mundo de “acá”, pero los problemas del animal humano, *morales*, lo son del individuo (consciente y libre: naturaleza no etérea), como aquel ateniense del siglo V a.e.c. que pese a tener clara su opción consideró también la alternativa como válida en cuanto que ambas estaban referidas a sí mismo, eran consecuencias de su decisión, es decir: fue conciente de la ejecución de su condena y, en este caso, también el actor principal²⁴. Esto último de la naturaleza no etérea de los humanos hace que se sepa de sistemas religiosos contruidos por animales humanos y, al menos de momento -ahora se verá algo más a este respecto-, no se sabe de religiones en animales no humanos lo que “podría” ser un factor de apoyo a la idea de moral sin religión desde la entrada en escena de animales de los que no se tiene conocimiento del *fenómeno* religioso.

Ramón Peralta, en el artículo de referencia, al argumentar que la religión no puede ser el origen y fundamento de la moral recurre al estudio publicado en el año 2015 de la e.c. por Gallup-International²⁵ y este trabajo pivota entorno a dos cuestiones planteadas a los entrevistados, a saber: a) ¿se considera religiosa/o? b) ¿qué repercusión/es tiene la religión en su país?, y solo la primera de estas preguntas fue matizada con “de modo independiente a su actividad religiosa”, es decir: todos los encuestados tenían, o creaban en ese momento por la especificidad de cada una de las indagaciones, su significado con el que responder²⁶. Si se quiere, más ilustrativo sobre lo que se generaliza como fenómeno religioso fue el argumento que ofreció B. Russell en su conferencia, pronunciada el 6 de marzo de 1927 en el Ayuntamiento de Battersea bajo los auspicios de la Sociedad Secular Nacional, “Porqué no soy cristiano” donde manifestó, en relación al dogma aglicano del infierno, “La creencia en el fuego eterno era esencial de la fe cristiana hasta hace muy poco. En este país, como es sabido, dejó de ser esencial mediante una decisión del Consejo Privado, de cuya decisión disintieron el Arzobispo de Canterbury, y el Arzobispo de York; pero, en este país, nuestra religión se establece por Ley del Parlamento y, por lo tanto, el Consejo Privado pudo imponerse a ellos, y el infierno ya no fue necesario al cristiano. **Por consiguiente no insistiré** en que el cristiano tenga que creer en el infierno.”²⁷.

Ante la idea de religión en Russell que se lee entre las líneas de este párrafo podría haber sido, cuando menos, curioso atender a lo que pudiera decir al encontrar en la prensa, cuarenta años más tarde, “«Una comisión de la Iglesia de Inglaterra ha rechazado la idea del infierno como un lugar de fuego, horcas y gritos de agonía interminable, describiéndolo en cambio como aniquilación para todos los que rechazan el amor de Dios»».

La Comisión Doctrinal de la Iglesia de Inglaterra acababa de publicar un informe sobre el tema de la salvación, donde los obispos y teólogos anglicanos, en un trabajo de años, concluían que:

«El infierno no es un tormento eterno, sino que es la elección final e irrevocable de aquellos que se oponen a Dios de manera tan completa y tan absoluta que el único fin es el no-ser total»²⁸.

Aunque esto último pueda parecer un excuso no es tal ya que lo que subyace al análisis de Peralta es mostrar que si lo religioso no es algo universal no puede ser origen y fundamento de la moral

como algo presente en todo animal humano así que, además de considerar el estudio sobre *la/s* religión/es en el mundo, recurre a algunos planteamientos de Bertrand Russell sobre la religión pero para ello entiendo más adecuado fijarse en el aspecto expuesto por el británico de que si se admite, al menos en un caso, que religión es el acuerdo o imposición de organismos mundanos (Parlamento, Comisión Doctrinal, Consejo privado) la religión no puede fundamentar la moral, y menos aún la ética, pues si la verdad se da en la correspondencia, las religiones con sus dogmas, sigue manteniendo Russell en 1957, mienten; el problema se presenta en que quiere sostener este juicio sobre las religiones desde el punto de vista de la lógica matemática, de tal modo que afirma que de la pluralidad de religiones (dogmas, consensos o imposiciones diría yo en este contexto) solo una podría ser verdadera pero esto es quedarse en el marco de las lógicas clásicas bivalentes, y a la vez que hace esta afirmación se refiere a que los filósofos que han intentado justificar la existencia de la causa incausada lo han hecho a la luz de la anticuada lógica aristotélica. Algo parecido sobre la lógica en Russell diría Kurt Gödel²⁹ al comenzar a estudiar los *Principia Mathematica*. Con lo anterior, al referir Peralta que en palabras de Russell todo creyente debe saberse condenado por una cuestión de *probabilidad*, podría interpretarse en modo más prosaico para hacer referencia a aquellas situaciones en las que se dice-pregunta *¿por qué a mí?*, dejando de lado las lógicas probabilísticas que en este caso no contemplan la probabilidad de salvación de aquellos adeptos a esa “hipotética” religión verdadera, a la vez que buscando alternativas a la silogística aristotélica el catolicismo o la ortodoxia copta podría pretender hablar del purgatorio como una superposición al estilo del gato.

Dicho esto, y ya que hablé de la idoneidad del planteamiento respecto a la religión por parte de Russell, patente en la su conferencia de 1927, ello me parece suficiente para salir de la posible relación entre religión y moral, sobre todo por la incorporación de la ética al pensamiento filosófico griego, casi en sus inicios, desde el prisma del intelectualismo moral defendido en un primer momento por Sócrates frente al relativismo moral, de la misma época del giro antropológico en la filosofía, enarbolado por los sofistas pero que en el fondo también se enfoca hacia ese intelectualismo dado el escepticismo que se presenta desde la lógica de Gorgias de Leontini respecto al conocimiento del Bien (Ser). Por este mismo motivo, aplicando el logos-razón a la religión para que esta pudiera servir de soporte a la moral, puede apelarse a las propuestas del nominalista Guillermo de Ockham, que pese a los enfrentamientos, o precisamente por ello, con la iglesia liderada por Juan XXII fue un miembro destacado del catolicismo, que partiendo de la filosofía aristotélica concluyó con la separación de los campos propios de la razón y los específicos de la fe (creencia en los campos externos a la ciencia)³⁰.

Llegado a este punto vuelvo a referirme al término fenómeno religioso pues, la “ética-metaética” intenta orientar la moral (prescindiendo del concepto fundamental), lo que requiere un criterio, pero si al menos una de las religiones conocidas³¹ ha mostrado la idoneidad, para el propio pensamiento religioso, de desembarazarse de la razón en ese ámbito creencial, la filosofía de las religiones auxilia a la ética (filosofía moral) a mostrar la distancia entre ambos terrenos. Cuestión distinta es que algún animal moral DECIDA hacer suya alguna religión como referencia moral en su vivir (están los casos de los conversos y los de los ateos*).

Para volver a ese término del fenómeno religioso es necesario tener presente que afirmaciones del tipo Anselmo de Canterbury, ya antes apuntado, de que todo animal humano (está claro que este vocabulario no es de Anselmo) posee una noción de Dios, es una generalización que por tanto si no incontrastable sí, al menos, no contrastada y así vuelvo al artículo de Ramón Peralta pues al intentar mostrar que la religión no puede ser origen y fundamento de la moral concluye que “la religión es una experiencia personal ... única e íntima.” pero esto no aporta nada a qué sea la religión (nota 31) o precisar *fenómeno religioso*, pues todo aquello que forma parte de la “persona” es único, y algo más en eso que denomina el argumento religioso de la moral: un acto no consciente no puede enjuiciarse desde la moral, y aunque se hable de conciencia colectiva, para ser tal cosa, este fenómeno mental requiere que cada uno de los individuos que conforman dicho colectivo asuma el contenido de eso que constituye el estado de conciencia compartida, no vale “vivir como Vicente” y mucho menos, para hablar de moralidad, aprovecharse de la imposibilidad de juzgar intenciones³².

En lo que sí coincido con el trabajo comentado es en el reconocimiento de la importancia de la etología en el momento de hablar de la naturaleza, pero esta matización de primera línea en la ciencia del siglo XXI de la e.c., entre otras cosas, muestra la contrariedad de plantear que esa labor (científica) de los animales humanos adolece de premisas iniciales y, porqué no decirlo, prejuicios cuando “hoy”, por ejemplo, la entomología muestra que organismos estructuralmente simples realizan funciones complejas imposibles para otros seres de mayor desarrollo sistémico, un caso típico de esta situación lo muestra la simplicidad del diseño auditivo de la polilla de la cera (*Galleria mellonella*) y su capacidad para percibir sonidos.

Pese a ese acuerdo yo sí sería más cauto con afirmaciones del tipo “Que hay una moral en otras especies está establecido en cientos de publicaciones científicas que lo exhiben y documentan.”, entre otros motivos porque lo que sí tengo claro es sentir un problema moral respecto a mi relación con el resto de animales no humanos, dispongan estos de sistemas morales o no, porque de momento no se me ha ocurrido evaluar como malo el comportamiento de ninguno de esos posibles (animales) cuando el resultado de sus acciones ha sido la desaparición de la vida de otros animales^{33,*}, fueran aquellos humanos o no.

Además, y no menos importante, es que ese recurrir a la etología, en este contexto del artículo, no “parece” atender a la descripción científica de hechos que se investigan sino más bien a un uso interesado (interesado≠ilegítimo) para plantear que desde el, cada vez más aceptado, continuismo evolutivo, si la ciencia (etología) da cuenta de esa disposición moral en no humanos no tendría por qué no hacer lo propio en el caso de los humanos.

La dificultad que se vislumbra desde esta posible posición es que la referencia a esa moralidad no humana se interpreta como algo que trasciende el código genético innato, y ahí queda, sin abordar el estudio de los tipos y modos de aprendizaje que es la alternativa que se impone, de ahí las trabas que surgen al querer hablar de sujetos morales porque, y a la luz de lo antes referido, acertadamente y frente a lo acontecido en otros momentos y espacios, no se dan en la actualidad los códigos penales para animales no humanos y, sin embargo y no con menos acierto, sí que algunos (insuficientes) de estos códigos para humanos contemplan la punibilidad de ciertas formas de relación animal humano animal no humano; y, como debería ser sabido, los códigos jurídicos no contemplan la eximente de su desconocimiento, algo que no se da en los morales y así, en alguna medida, se sobrelleva la imposibilidad de juzgar las intenciones de los actores de comportamientos morales. Dicho de otra manera: hablar de sujeto moral indica, en el sentido amplio del término sujeto de/a³⁴, referirse a agentes y/o pacientes de acciones de esa índole, así, dependiendo de cuáles sean las condiciones de esos sujetos, unos serán sujetos de derechos y deberes y otros solo de derechos, lo que no genera ningún problema al continuismo evolutivo.

Por todas estas aportaciones de la etología, puesto que se puede hablar de moral de manera independiente a religión, es de esto último que la etología hasta el momento no ha encontrado en los animales no humanos aspectos relacionados con este fenómeno religioso, pues si bien se observan comportamientos (por ejemplo en los últimos momentos de vida de gatos o elefantes) que podrían parecer similares a los funerales humanos de humanos creyentes no hay nada que justifique esa “interpretación” y, sobre todo, admitiendo la existencia de patrones morales en sujetos no humanos, es decir: que lo más parecido podría ser por cuestiones “morales” que no religiosas. Así, vuelvo al término *fenómeno religioso* para decir de él que sí está presente (en positivo o en negativo) en los animales humanos en la medida en que éstos manejan la noción de dogma, que se observa en el día a día en expresiones tan cotidianas como “eso es verdadero”/ “eso es falso”/ “eso no es ni verdadero ni falso”.

Llegar a este punto permite plantear dos conclusiones o, si se prefiere, dos premisas para otras cuestiones: 1) La discutible aplicación del término “instinto de supervivencia” a los animales humanos no impide que éstos (animales humanos) estén de manera **casi** (con mayor o menor grado de reflexión) permanente tomando decisiones respecto a su modo de vivir, es decir: a la vida misma; lo que requiere criterios que generan códigos de conducta no instintivos pero que todo ello está en la biología de esos animales. 2) Asumiendo que hay distintos tipos de saber no se presenta ninguna dificultad para admitir que el de mayor precisión (precisión≠mejor) es el científico, así el saber,

según 1), refiere a los animales humanos pero el saber científico es posterior al saber básico que permite la toma de decisiones sustento inicial de la vida de cada uno de esos animales. Esto hace que, así como parece claro que la religión no es ni principio ni justificación de la moral, la ciencia tampoco pero puesto que esta no es una actividad contemplativa, en algunas circunstancias se puede recurrir a ella si desde la ética se quiere argumentar-justificar o, al menos, describir ciertos comportamientos morales. Y más aplicaciones de la ciencia: de cuantas más opciones de acción se disponga para actuar (vivir) mejor serán esas acciones-vida, y esa amplitud de opciones es el saber preciso quien la proporciona, eso sí: dicho conocimiento entonces es un medio, pero no el origen ni, por tanto, la justificación de algo previo.

Es a partir de aquí donde se muestra menos convincente la exposición del artículo “Una reflexión sobre la moral, desde la ciencia”, pues su autor, al hablar del argumento científico sobre la moral, **toma claro partido** por la concepción de una ciencia de la moral, de otra manera: la ciencia como fundamento de la moral, lo cual ya se muestra contrario a que la moral sea anterior a la ciencia. En ese marco describe y escribe “En otra línea de argumentación, que complementa los hallazgos etológicos, se han hecho propuestas en el sentido de que la ciencia podría aportar estrategias para establecer criterios sobre la moralidad (bondad o maldad) de actos, las posibles bases científicas de una moral, y contribuir a la jurisprudencia sobre el punto. La idea central consiste en que *el bienestar humano depende exclusivamente de su entorno*, del medio físico que le rodea, y *de los estados mentales por los que transita cada persona*. Difícilmente puede imaginarse otra cosa, ...”, ante esto solo, y como siempre, hago una pregunta ¿Ese bienestar humano es algo permanente o transitorio?, es la misma ¿Se investiga en ecología o en economía? No quería decirlo pero se me escapa: bienestar humano es un valor, y no es algo reprochable siempre que se mantenga que por ello la ciencia (“de la moral”) es un medio, y es aquí que aparece el núcleo de la cuestión pues es valor ¿para quién/qué es?, ¿se piensa en pergeñar una “moral científica” de corte universal por reducción del bienestar humano, o simplemente del bien, a una naturaleza humana del tipo realidad independiente a la percepción que se tenga de ella? Si esto fuera así habría que hablar de “ética científica” que no moral.

En esta toma de partido por la ciencia de la moral, Peralta recurre, entre otros, a la obra de S. Harris que en la Introducción de su *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values* plantea: “I will argue, however, that questions about values -about meaning, morality, and life’s larger purpose- are really questions about the well-being of conscious creatures.

Values, therefore, translate into facts that can be scientifically understood: regarding positive and negative social emotions, retributive impulses, the effects of specific laws and social institutions on human relationships, the neurophysiology of happiness and suffering, etc. (Sostendré, sin embargo, que las preguntas sobre valores –sobre significado, moralidad y el “sentido-objetivo” más amplio de la vida- son, en realidad, preguntas sobre el bienestar de las criaturas conscientes.

Los valores, por tanto, se traducen en hechos que pueden ser comprendidos científicamente: en cuanto a emociones sociales positivas y negativas, impulsos retributivos, efectos de leyes específicas, e instituciones sociales sobre las relaciones humanas, la neurofisiología de la felicidad y sufrimiento, etc.)”³⁵.

“Reduciendo los valores morales a hechos científicos” tal tarea requiere criterios de adecuación y aquí comienza el capítulo primero preguntándose por la *verdad moral* (p. 24 y s.s.), noción esta de verdad, aunque moral, que requiere plantear, si no replantear, los términos objetivo-subjetivo tal que este planteamiento confluye en la consideración del consenso como la acción mediante la cual, entre otras cuestiones, los científicos pretenden hablar de manera objetiva de los fenómenos subjetivos, bien sean estos, por ejemplo, el *deseo* de vacaciones de Tonino Capone el probador de coches en la sede napolitana de Fiat o en su caso, aquí el hecho objetivo, la *descripción* del ‘comportamiento’ de cualquier vehículo circulando con alguna anomalía en el sistema de frenado. Así, lo del consenso no parece nada insalvable recurriendo a un diseño experimental adecuado para ello, lo que sí es capital pasa por asumir, como hace Harris (p.p. 26-27), que el consenso, en principio no equivale a verdad y que, por tanto, hay que entenderlo como una guía para descubrir lo que está pasando (hechos) en el mundo, bien sean estos hechos físicos o, en su caso, “morales”

(para Harris estos últimos) y que la controversia en el ámbito de la moral hay que entenderla en el mismo sentido que la científica como expresión de que restan conocimientos referidos a hechos morales de los que aún no se dispone, por lo que entiende la verdad moral como el conocimiento de aquellas circunstancias que promueven acciones (hechos) en favor de la calidad de vida (bienestar) de los seres conscientes y evitan, tienden a disipar, las que conducen a condiciones límite³⁶.

Al fijarse en el concepto de calidad de vida como referente a la hipotética ciencia moral, el adjetivo que califica al sustantivo vida³⁷ presenta casi una redundancia pero, más significativo aún, este término no es cuantitativo, cuantitativo podría ser, en el mejor de los casos, la activación cerebral que acompaña a cada estado -cerebral-, sino cualitativo; por ello se antoja importante la precisión en esa relación ciencia-moral que hace Harris en su *The Moral Landscape*... donde sostiene "... The question of how human beings should live in the twenty-first century has many competing answers- and most of them are surely wrong. Only a rational understanding of human well-being will allow billions of us to coexist peacefully, converging on the same social, political, economic, and environmental goals. ... But the existence of moral truth -that is, the connection between how we think and behave and our well-being- does not require that we define morality in terms of unvarying moral precepts. (La cuestión de cómo deberían vivir los seres humanos en el siglo XXI tiene muchas respuestas contrapuestas, y la mayoría de ellas seguramente están equivocadas. Sólo una comprensión racional del bienestar humano permitirá que miles de millones de nosotros coexistamos pacíficamente, convergiendo en los mismos objetivos sociales, políticos, económicos y ambientales. ... Pero la existencia de la verdad moral -es decir, la conexión entre cómo pensamos y nos comportamos y nuestro bienestar- no requiere que definamos moralidad en términos de preceptos morales invariables.)" (11y12), y es esta precisión del autor, en el mismo campo en que estudia la *verdad moral* y que además (no sin validez) rechaza la errónea idea de ciencia casi que en **exclusividad** como generadora de tecnología (por la adecuación de su crítica, y aunque no sea real, prefiero referir técnica) que me presenta otra gran duda: si desde la segunda parte del siglo XIX de la e.c., y por eso que dice Harris de la confluencia en objetivos económicos, *la comprensión racional* muestra que la **plusvalía** surge de la diferencia entre el capital constante y el variable (no entro en el tema del origen del capital constante, lo que me imposibilita pensar en capital o, si se quiere, capital constante -por eso tampoco pienso aquí en la crítica de Nietzsche a los mundos-) ¿cómo es que en ese siglo XXI en que se fija el autor, el capitalismo sigue adelante en forma de capitalismo digital -y claro que en esto está implicada la IA, eso sí; ella *sola* no-? Y la extensión de la primera: como el capital requiere del mercado³⁸ ¿es que se necesita más ciencia sobre cómo se asumen las falsas ideologías -aquí se observa el problema de juzgar intenciones-? Si es esto, puesto que por cuestión "aritmética" (claro que es casi un eufemismo) el malestar de los animales humanos (también del resto) es más universal que en ningún otro momento de *la* historia, ¿es necesario el desarrollo de esa parte de la ciencia que permita la tecnología con la cual modificar todos esos elementos del entorno, externo e "interno", para así configurar un nuevo modo de pensar-actuar de los animales humanos en aras a conseguir (problema utilitarista) la mayor-mejor calidad de vida o bienestar? ¿**quién** lo decide? Porque siendo ese el caso ya la moral será necesaria solo para quien toma la decisión, al resto le da igual, las cosas son como son y LA CIENCIA lo sabe ("lo que ya sabemos **y no va a cambiar**; el Sol es un objeto en torno al cual la Tierra se mueve". Por fortuna hay otros elementos -planetas incluidos- que permiten el equilibrio del sistema solar), pero si éste fuera el caso dejaría de existir moral, y por ende la ética, entendida como los comportamientos, de momento y con bastante circunspección, ideales respecto al resto de animales humanos pero, de manera genérica, y el motivo no hay por qué explicarlo³⁹, al conjunto de los seres vivos. Más extremo: los códigos genéticos no necesitan el añadido de ningún tipo de conocimiento. Los sistemas computacionales tampoco, la ejecución de comandos son las relaciones del sistema; es por esto de que la ciencia la hacen los humanos que puedo mostrarme tan optimista como Samuel Harris cuando plantea que siempre habrá cuestiones morales por resolver, es decir "hay", o habrá, aspectos inaccesibles al animal humano que conoce, por muy desarrollada que esté la ciencia incluida la de la "moral", por ello creo que Harris deja poco claro, cuando al hablar de los escépticos respecto a ese tipo de ciencia afirma "Many moral skeptics piously cite Hume's is/ought

distinction as though it were well known to be the last word on the subject of morality until the end of the world.

They insist that notions of what we ought to do or value can be justified only in terms of other “oughts,” never in terms of facts about the way the world is. After all, in a world of physics and chemistry, how could things like moral obligations or values really exist? (Muchos escépticos morales citan piadosamente la distinción de Hume entre ser y deber ser como si ello fuera incuestionable pasando así a ser tomado como la última palabra sobre el tema de la moralidad hasta el fin del mundo.

Insisten en que las nociones de lo que debemos hacer o valorar sólo pueden justificarse en términos de otros “deberes”, nunca en términos de hechos sobre cómo es el mundo. Después de todo, en un mundo de Física y química, ¿cómo podrían existir realmente cosas como las obligaciones morales o los valores?)”⁴⁰, si su crítica es a Hume o a los escépticos que recurren a Hume malinterpretándolo en su caso, pues:

a) La obra de Harris a que me refiero es *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*, la labor filosófica de Hume se encuentra, principalmente, recogida en *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, es decir uno intenta mostrar que es posible que la ciencia hable sobre la moral y el otro probar si el método experimental se puede usar en los “razonamientos” morales.

b) Habla D. Hume “Juzgo conveniente informar al público que, aun cuando este sea el tercer volumen del Tratado de la Naturaleza Humana, sin embargo es de algún modo independiente de los otros dos, y no requiere que el lector se introduzca en todos los razonamientos abstractos contenidos en ellos. Espero que el presente volumen pueda ser entendido por el lector corriente; basta para ello que le dedique algo de atención, la misma que precisa cualquier libro en que se realizan razonamientos. Tan solo debe tenerse en cuenta que aquí continúo utilizando los términos impresiones e ideas en el mismo sentido que anteriormente, y que entiendo por impresiones nuestras percepciones más intensas, tales como nuestras sensaciones, afecciones y sentimientos; por ideas, las percepciones mas débiles, o copias de las primeras en la memoria e imaginación.”⁴¹, este volumen (Libro) tercero es el dedicado a la moral y ya se aprecia que su autor parte de “independizar” a la moral del entendimiento pero ¿se debe ello -como escribe Harris- a que la moral ya es algo conocido para estos escépticos (¿incluido Hume?. Recuerdo que mi optimismo en la ciencia se “funda” en el escepticismo) o subyace algún otro aspecto para ello? A esta última pregunta comienza a responder el escocés en su *Treatise...* cuando en la sección I del Libro III (p.p. 615/659 -consúltese la nota 40-) parte de la premisa de que las distinciones morales (virtud/vicio) no se derivan de la razón y así centro la investigación sobre la moral en la interrogación *¿Distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio, por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones?* (p.p. 617/661). Esa distinción entre los elementos perceptivos le permiten llegar hasta el estudio directo razón-acción moral y escribe “La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en si mismos, **sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones.**” (p.p. 619/663)⁴². Sigue argumentando hasta mostrar que “... puesto que la razón no puede en ningún caso impedir o producir inmediatamente una acción por condenarla o aprobarla, no podrá ser el origen del bien y el mal morales... Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables. ... Luego las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la **conciencia o sentimiento** de lo moral” (p.p. 620/664).

Precisando aún más en razón (“ciencia”) moral, redacta “...en sentido estricto y filosófico, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquella, o descubriendo

la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión.” (p.p. 620-621/664-665).

Leyendo ad litteram el primer modo posible de influencia de la razón sobre la conducta del animal humano, y aquí pensando en sentido amplio “razón-ciencia” como el conocimiento más válido de los disponibles en cada momento-lugar, no hay negación por parte de Hume de que esa tarea del saber no pueda *ayudar* (ayude) en el día a día a las acciones de esos animales abocados siempre a la toma de decisiones, aunque estas, en algunos casos, hayan surgido como hábitos que de forma previa han sido auxiliadas, las decisiones, por la razón. El segundo tipo es (ha sido) el caballo de batalla en la obra de D. Hume, el empirista del siglo XVIII de la e.c., y enfatizo esta caracterización porque desde el Libro I (sobre el entendimiento), Parte primera (de las ideas...) de su *Treatise...* muestra su crítica al empirismo, más que incipiente, que no parece ofrecer respuesta satisfactoria a las “limitaciones” del racionalismo, cuando escribe “* Utilizo estos términos, *impresión* e *idea*, en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizás haya más bien restaurado la palabra idea en su sentido original, del cual la había apartado el señor *Locke* al hacerla valer para todas nuestras percepciones⁸. Por otra parte, no quisiera que se entendiese por el término impresión la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces en el alma, sino simplemente las percepciones mismas, para las que no hay -que yo sepa- nombre particular, ni en inglés ni en ninguna otra lengua.” (p.p. 44/88).

Hace honor al título completo de su *Treatise* ... y parece que va a “reiniciar el ‘sistema’ empirista” para intentar corregir algún problema de base que le permita desarrollar su programa, ese con el que pretende conocer la naturaleza humana, que si lo consigue habrá llegado, de la mano del método experimental, a la moralidad misma. En otras palabras: habrá logrado la “ciencia de la moral” donde ese objeto de estudio del que parte, moralidad, se perfila como la naturaleza última de, al menos en ese momento (primera mitad del siglo de las luces), los animales humanos⁴³.

Comparaba yo la obra de Harris y la de Hume pues se antoja que ambas pretenden un objetivo similar: el conocer la naturaleza humana, y aquí conocer en el sentido contemporáneo: generando tecnología, si es solo técnica es insuficiente ya que la “experiencia” de la que se parte puede ser ordinaria (“ingenua”) al menos en algunos caso⁴⁴, esa tecnología que nos ofrezca vivir del mejor modo posible, como tiene que ser en cualquier momento.

Desde los comienzos del *The Moral Landscape* ... al plantear que en principio se puede hablar de verdad moral, que no hay garantía de que se resuelvan (en el sentido cotidiano del término resolver, no en el lógico) todos los dilemas morales, ... indica Harris que lo que está proponiendo en ese análisis es algo por hacer desde la revisión “histórica” que él lleva a cabo en el año 2010 de la e.c. y pensando en el futuro de la felicidad, pero ¿qué dijo Hume de lo suyo sobre ‘lo mismo’ casi tres siglos antes?

En la página 823/867⁴⁵ del *Treatise* ... D. Hume justifica la introducción del Apéndice en su Tratado pues, aunque él lo plantea con otras palabras, esto le permite ejecutar un “balance” referido a lo que pretendía en esta obra y que, entiendo, está fácilmente reflejado en el título por él propuesto.

En sus palabras plantea que el error que encuentra en todo lo tratado consiste en no haber evitado la confusión en cuanto a que lo que intenta es reflexionar sobre la naturaleza, en aras a la validez, de la relación que da lugar a la creencia en cuestiones de hecho. Así, y por el vínculo que esto tiene con la reducción de valores (morales) a hechos, se lee en dicha página “No he tenido la fortuna de descubrir errores de mucha importancia en los argumentos expuestos en los volúmenes precedentes, salvo en un punto, pero he visto por experiencia que algunas de mis expresiones no estaban tan cuidadosamente escogidas que evitaran todo malentendido en los lectores. El presente apéndice ha sido añadido precisamente para remediar este defecto. No se nos puede inducir a creer en una cuestión de hecho, a menos que su causa o efecto nos estén presentes; pocas personas han tenido, sin embargo, la curiosidad de preguntarse cuál es la naturaleza de esa creencia basada en la relación de causa y efecto.”⁴⁶ y en ese intentar conocer la naturaleza humana continúa “Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto solo por estar mutuamente conectadas. Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente sentimos una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro. Por

tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras. Por extraordinaria que pueda parecer esta conclusión, no tiene por que sorprendernos. La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, no siendo esta sino un pensamiento o percepción refleja. La filosofía que aquí se propone presenta, pues, hasta aquí, un aspecto prometedor. (831-875)". Hasta este momento parece haber avanzado en cuanto a describir en qué consiste la naturaleza humana: en la autoconciencia, pero de aquí sale la próxima pregunta ¿y qué consistencia tiene esta caracterización de la naturaleza humana?, según la propia naturaleza humana, el entendimiento, ninguna ("menos mal que era solo un problema secundario"), que lo diga también él "Sin embargo, todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga.

En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.

Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones." (831/875-832/876).

Retomo la nota 40, en relación a la cual surgió esta inmersión en la filosofía de D. Hume, con el objetivo de mantener o, en su caso, renunciar a las afirmaciones que hice en esos párrafos: a) malinterpretar a Hume, la sostengo. Dice Harris que en el campo de la moral el escocés separa hechos y deberes, sí pero intenta mostrar que en un hecho deben darse, al menos, dos impresiones que nuestra naturaleza (entendimiento) no logra conectarlas para conformar el hecho. Su escepticismo no es un principio empirista sino una consecuencia de "su" empirismo. Por ello, y en su búsqueda (*introducir el método experimental en las cuestiones morales*) de la naturaleza humana argumenta porqué la razón no puede determinar reglas morales en tanto que esta, la razón, no origina ni pasiones ni acciones (de ahí su introducción al Libro III del *Treatise...*), y este argumentar es un apoyo más a concluir que los valores morales no pueden ser hechos. b) Manifestar que la imposibilidad de reducción valor-hecho (conectar impresiones distintas) sea insuperable no está en él, sino lo contrario, por lo que soy tan "optimista" como él y como Harris en que en esa búsqueda-aproximación está siempre presente un sujeto que es un animal humano, así que también mantengo la poca nitidez de la crítica de Harris hacia Hume o hacia sus "seguidores" en el escepticismo moral. Entrecomillando lo de seguidores ya que esa posición en Hume es una consecuencia y en los "seguidores" es ¿una consecuencia o un principio?. Ese presentarse Hume, en 1740, en disposición a poder modificar las conclusiones, a que le ha llevado su entendimiento, de conexión entre impresiones no encaja con que su distinción ser/deber sea la última palabra sobre el tema, pero en esas circunstancias (momento) parece suficiente con mostrar las vías sobre las que la hipotética ciencia de la moral debería seguir indagando (deberes referencia de deberes -en esa terminología que cuestiona Harris-) pues la tradición ética occidental, de forma mayoritaria, se había centrado en el intelectualismo pero la entrada en escena del emotivismo moral, impulsado desde el empirismo que sostuvo Hume, no es que haya resuelto los problemas morales de calado existentes hasta ese momento pero sí que permite dar un porque *abierto* respecto a esa dificultad y así entender que hoy, por ejemplo, se plantea la cuestión moral, surgida del desarrollo científico, de si hay que controlar la población de los animales humanos, como "método conservacionista", porque la longevidad de la especie hace honor al buen quehacer científico*¹ o, si por el contrario, es que se debe cambiar el sistema socio-económico, donde la fuerza productiva deje de ser posesión del animal humano para pasar a serlo del "sujeto" artificial, pero que sería bastante probable que en este caso tal cosa implicaría la desaparición de esta capacidad de producción en cuanto que al

cambiar el “sujeto” desaparece el sentido de la producción de recursos de subsistencia (sigo sin querer hablar de catastrofismo tecnológico); pero bien sea una alternativa o la otra el marco de referencia, a corto plazo, y esta consideración del corto plazo puede tener derivadas de primer orden ...*², es la limitación de recursos de subsistencia, no digamos cualificada. En el fondo, aunque esto es perogrullo implica, entre otras cuestiones, consideraciones éticas utilitaristas sobre las que decidir el futuro de la ciencia*³.

Esta perspectiva utilitarista para captar el problema moral no es la prolongación de la época moderna a la postmoderna sino que, grosso modo, parece haber sido una constante, con mayor o menor grado de conciencia -social o individual- en, al menos, la historia occidental, muestra de ello es el de las polis griegas. Todo eso puede resumirse en la pregunta moral ¿lo bueno es bueno para qué?, y no, no es una abstracción al considerar la acción sin un sujeto sino que este último se define en virtud de las actividades*⁴ (al salir a la calle se ve al técnico sanitario de residuos, al tendero, al médico que entra al centro de salud, al taxista circulando con su vehículo, ... eso sí: todos sujetos -animales humanos-). Un buen software puede ser todo y uno, el sujeto desaparece, así sobra la interrogación (tanto preguntar, tanto preguntar) ¿lo bueno es bueno para quién?.

Si como plantea Harris, como estaba dispuesto a corregir Hume, la ciencia alcanza tal grado de desarrollo que permite, junto por ejemplo a la sociología o/y a la psicología entre otras, la presentación de la moralogía, que en términos pragmáticos implicaría la producción de tecnología de esa naturaleza, ello sería el gran logro*⁵ de los animales humanos que podría describirse en términos de progreso científico (para algunos cuantificable -a primera vista parece que si la felicidad o el bienestar no es tipo todo o nada no se ha conseguido cosa alguna-).

Intentaba yo defender la existencia de errores sobre posibles interpretaciones de la filosofía de Hume, en este caso aplicada a la “ciencia de la moral”, y una vez que me parece haber tratado este asunto lo suficiente me surge una perplejidad mayor a la inicial cuando Harris se refiere a los escépticos sobre este tema, pues al igual que Sam Harris se preocupa por ese saber sobre la moral hay otros teóricos respecto a lo mismo y que se declaran “escépticos”. Significativo es el caso de M. Shermer que, con motivo de su *The moral arc: how science and reason lead humanity toward truth, justice, and freedom*⁴⁷, en enero del año de publicación, en el presente milenio, respondió, vía correo electrónico⁴⁸, a una entrevista realizada por Harris donde hay un acuerdo ‘absoluto’ entre ambos autores respecto a la “ciencia de la moral”, tal que reconoce Shermer que su propuesta parte del principio de Harris, recogido en *The Landscape...*, de que lo que inspira a la moralidad es el bienestar de los seres conscientes, y para ello Shermer plantea como criterio la supervivencia como instinto por vivir y el florecimiento como calidad de vida, en ambos casos localizados en los individuos, no en el grupo, ocurre que en el momento de definir el conjunto posible de estos seres lo aplica a la totalidad de los organismos, y el argumento de la selección natural no es suficiente para mantener la inconsistencia que se da entre seres conscientes y totalidad de organismos. Esto es solventable de modo sencillo.

Crucial es que Harris considera que la ciencia ayuda a la moral pero ¿cómo puede darse esto en el escéptico Shermer? Recurre al concepto de *protopía*⁴⁹ adecuado a su perspectiva. Así van haciendo confluír sus ideas ambos científicos partiendo del “análisis histórico” para aclarar el porqué de la confusión moral, esto responde Shermer a Harris “Las personas que quemaban mujeres no eran tan inmorales como equivocadas. Sin duda creían de verdad que lo que hacían era correcto y bueno, pero sus acciones se basaban en una comprensión incorrecta de la causalidad.

Hoy ya no aceptamos la teoría de la causalidad basada en las brujas porque la ciencia la ha desacreditado. En su lugar, la ciencia ha creado explicaciones naturales y más precisas para fenómenos como el clima y las enfermedades.”. De este consenso se desprenden dos cuestiones importantes: 1) Si esa aparente inmoralidad obedecía a una incorrecta interpretación de la causalidad, hoy, la ciencia, la ha comprendido de modo adecuado incorporándola a sus modelos explicativos, pero también la ciencia habla de lo discreto frente a lo continuo, aquello que D. Hume describió como la imposibilidad de hacer continuas a dos existencias. 2) Si lo que se da es error en las concepciones morales, estos, los errores, se corrigen con razón pero admite Shermer, y Harris lo

deja pasar, “Con excepción de los psicópatas y los sádicos, que parecen disfrutar haciendo daño a los demás, la mayoría de las personas actúan de maneras que consideran morales, de modo que cuando podemos ver claramente (y medir) que, de hecho, se están comportando de modos que conducen al sufrimiento o la muerte de seres sintientes, probablemente sea más preciso decir que están equivocados en sus creencias que afirmar que son simplemente inmorales o malvados.” pero ¿qué ocurre con los psicópatas y los sádicos? ¿que además del error está la enfermedad? Claro, ese placer desde la actividad -aunque sea imaginativa- que genera dolor en otros es lo que Hume entendía como origen de la moral (con independencia de los problemas determinismo/indeterminismo en la moral). Se pone énfasis en lo *medible* de los casos de error moral pero ¿qué aporta eso a la interpretación de error?, también son medibles las excepciones, lo que aparece como malvado parece no entrar en la categoría de medible⁵⁰.

Hasta el momento en la entrevista se corrige la causalidad (de las brujas), se reducen problemas sociales de salud pública (aunque se mantiene la excepción de lo que no es el error moral) y con ello se da el paso a mantener que el progreso científico ha derivado en progreso moral y así, de modo tácito, se dice de este último que “surge de generar mejores ideas, en lugar de una mejor moralidad.”. Es cierto que el concepto de Bienestar de Harris permite a Shermer argumentar desde la supervivencia y el florecimiento pero, yo me tengo que preguntar, ¿qué es la moralidad?, ¿qué es la moral como algo que progresa? En definitiva ¿de qué se está hablando?⁵¹.

Precisar aquí esta pregunta conduce al concepto de protopía como lo usa Shermer para responder a la pregunta de Harris sobre el progreso moral y un hipotético declive: “La protopía consiste en mejoras graduales, constantes y escalonadas en la humanidad. Hoy es ligeramente mejor que ayer, y mañana será ligeramente mejor que hoy, y así sucesivamente. El arco moral no es una curva suave (hay reveses periódicos como el ISIS/ISIL, Siria y Putin) y no es imposible que algo como un intercambio nuclear global pueda hacernos volver a la barbarie, pero es muy poco probable. ... Dudo seriamente que las naciones del mundo cambien de opinión sobre la esclavitud y la legalicen de nuevo, o que priven de sus derechos a los negros ... o que restablezcan la pena de muerte para delitos menores como el hurto en tiendas o los insultos al rey.

Creo que el progreso moral que hemos logrado es real y duradero. Podemos hacer mucho más, sin duda, y siempre habrá episodios de violencia y otros reveses en el viaje protópico, pero las tendencias a largo plazo son sumamente alentadoras y tenemos muchas buenas razones para ser optimistas sobre el futuro de la humanidad.”.

De momento voy a centrar la atención en el concepto de progreso pues según la nota 51, en la sociedad globalizada, el instrumento de producción animado reduce la generación de plusvalía, y el que esta tendencia no se dé pasa por un desarrollo tecnológico tal que la fuerza productiva se transfiera a una cosa distinta (*⁴). Si esta circunstancia se da desaparece cualquier pregunta moral y la pregunta que cabría sería del tipo ¿producir para qué? y dado que el único animal que lo necesita (hay muchos otros, y en términos extremos “podría” pensarse en todo organismo -aquí sí-, que también producen, aunque en grado inferior, pero les es dispensable) es el humano, de momento, esta posible cuestión es un sinsentido. Utilizo el término de Shermer *trends* para plantear que ese optimismo se asienta, no tanto en que las tasas de criminalidad (violencia y homicidio) se hayan reducido sino en el hecho de que no se haya dado esa transferencia productiva a “actores” no vivos. Esta interpretación obedece a que la argumentación de Shermer, “compartida” por Harris, sobre la protopía podría parecer que justifica la introducción del término progreso, pero al tener que mantener la posibilidad de la regresión a la barbarie. ese mentado progreso es difícil presentarlo como moral (de ahí la importancia de la nota 51) sino, en su caso, como técnico, pues ciertamente

la ciencia ha progresado tanto en el conocimiento de la materia que permite esa actividad transformadora de la configuración actual del Cosmos.

En ese su optimismo incluye la baja probabilidad de reinstaurar la esclavitud y, si no fuera por la principalidad del tema, yo podría decir que comparto su perspectiva pero por cuestiones de observación ordinaria no puedo ya que cité arriba cómo intentaba Aristóteles justificar la esclavitud, y mirando la actualidad del mundo globalizado afirmo: ya se han cumplido sus predicciones pues los esclavos no permiten, el aumento del capital variable con lo que se desprende que no ha habido avance (progreso) moral, sino técnico-“productivo”, lo que sugiere que entonces en alguna forma sigue presente la esclavitud y se me aparece bote pronto: la fuerza de producción y el mercado (el consumidor).

Entre esas dudas (¿escepticismo?) para soportar su protopía señala Shermer la no pérdida de derechos de los negros⁵² pero teniendo en cuenta el maravilloso logro científico del aumento de la longevidad (*¹), sin ningún pero, otra cosa es que la “programación” científica (*³) haya que entrecomillarla y cito un hecho: parece que en las ciencias de la salud la demografía y la gerontología son hermanas pequeñísimas, el grupo de animales humanos que disfrutan de las bondades del desarrollo científico-tecnológico ha envejecido, ese estado de envejecimiento, menos mal, limita -impide- su continuidad en el sistema productivo de las crisis, pero es, dije, la especie necesitada de producción (*²), ¿y ahora qué hacer? Asumiendo que el bienestar de los animales humanos sea lo que marca el desarrollo de la moralidad, la mayor parte de los individuos de la especie no gozan de esa condición de bienestar, en los casos límite ni siquiera “gozan”, y, muchos de ellos, han tomado conciencia al respecto incluyendo que las circunstancias que les rodean poco margen de cambio les permiten, siendo en muchos casos el resultado de los modos de vida de las sociedades globalizadoras. Problema moral: hay personas, hombres, mujeres, no binarios, negros ... y Migrantes. Me centro en las posiciones extremas respecto al tema de la relación “moralmente ideal” entre quienes migran y los habitantes de los lugares a los que llegan (es innecesario forzar el funcionamiento del cerebro para concluir cuáles son esos lugares) y en un extremo se sitúan las posiciones defensoras a ultranza de blindar con el medio más eficiente posible, y si no con el más eficaz, la entrada de esas personas migrantes. No entro a presentar ningún argumento para sustentar esta posición porque no he encontrado ninguno. Pero sí destacar el hecho de que en estos planteamientos tampoco parece estar claro el criterio de inmigrante, pues no todo animal humano que llega al lugar para establecer allí su residencia es considerado como tal. En el otro extremo sitúo a aquellas posiciones que en la situación extrema⁵³ de proclamar la permeabilidad de las fronteras *establecidas* (significo el término hasta que se conozca la estrategia adecuada -la de Berlín no- para que el entrañable Lince Ibérico no cruce la frontera intrapeninsular) o se fijan tanto en la migración como problema o, en su defecto, lo entienden como una “simbiosis” humana donde la colaboración entre inmigrantes y residentes permite resolver el problema del envejecimiento poblacional, pero el primer problema “técnico” que aquí se entrevé es que el modo de producción capitalista digital no se enmarca en esas coordenadas, pues lo de que se genera tanta demanda de fuerza productiva como la que se amortiza es “publicidad engañosa” (benevolencia en el uso terminológico que hago), al menos de momento, pues siendo ello de esa manera el futuro de la IA es como la mentira: de recorrido breve; pero precisando: la solución se perfila como que los inmigrantes constituirán la fuerza productiva que permita el bienestar social, y ello es algo que se presenta como de demanda inmediata pues, y para mayor complicación con el modo de producción vigente que hace posible la tarea científica, el envejecimiento no viene dado solo por el aumento en los años vividos sino en la calidad (mercado) que debe acompañar, por ello, las nuevas generaciones, al menos en parte, deciden vivir, conforme a las nuevas circunstancias o condiciones humanas de vivir, desde un

posicionamiento más “hedonista” (epicúreo no), lo que incluye la disminución de las dependencias (que no tiene porqué ser moralmente malo la evitación del dolor existencial -recordar lo dicho para justificar la referencia de la nota 8-) o/y añadido a lo que se vislumbra en el campo de la producción económica (que no de la producción de la vida -la única: la propia-).

Partí desde la lectura que hacen Harris y Shermer del progreso moral y por eso aquí, junto al problema técnico de la sociedad envejecida, aparece el problema moral del inmigrante cosa-esclavo. Aclaro: en ciertos ámbitos se plantea, aunque solo sea en público, que la esclavitud (tal y como se quiso, o ha querido, justificar en determinados momentos de la historia de la sociedad globalizadora -globalizadora≠globalizada- actual) ha desaparecido, y se puntualiza: por cuestiones -progreso- “morales”. En las polis democráticas griegas la esclavitud lo era por naturaleza o por institución. La primera forma solo podía desaparecer con la revolución industrial, satisfaciéndose así la “liberalidad” de Aristóteles con la concesión de la emancipación de estos útiles de trabajo, pero dada su condición natural ¿cómo podría sobrevivir el bruto este que ni siquiera era una bestia? Si podía entonces esa “naturaleza” o era un poco rara o simplemente era rara la interpretación y lo que ella marcaba era que ese ser estaba esclavizado a no poder llegar al estado de ser moral y por tanto feliz. Siendo esto así no percibo gran diferencia entre el liberto griego y el proletario industrial, el griego estaba desposeído, por naturaleza, de la actividad contemplativa y el proletario también.

El esclavo clásico por institución otro tanto de lo mismo ¿qué es lo mejor que se puede hacer con un enemigo derrotado? Utilizarlo como una herramienta de trabajo en pro del vencedor. Tras los cuatro convenios de Ginebra (1864-1949 e.c.) se entiende que esta forma de servidumbre ha desaparecido pero, por ejemplo, el conjunto monumental de Cuelgamuros fue construido, mayoritariamente, con la fuerza de trabajo de los vencidos en la Guerra Civil Española (1936-1939 e.c.) y si bien es cierto que España no firmó los Convenios de Ginebra hasta el año 1952 de la e.c., esta obra arquitectónica fue inaugurada el día primero de abril del año 1959 de la e.c. . Más cerca: Israel se adhirió a los acuerdos logrados en Suiza un año antes que España, sin embargo actualmente se ve circulando por “calles” de la Franja de Gaza a vehículos militares israelíes que llevan atadas en el frontal lo que parece ser alguna persona. Me sale la pregunta sin forzarla ¿con qué recursos podrá reconstruirse Ucrania?.

Hay más acuerdos, proclamaciones y declaraciones firmados por estas naciones y bastantes más, pero centro casos reales, y me fijo en la Proclamación de los Derechos Humanos según la Declaración de la Asamblea General de la O.N.U. el día 10 de diciembre del año 1948 de la e.c., prestando especial atención a los artículos 13, 15, 22 y 25 porque si esto es un acuerdo para reconocer algo que está (nace) con las personas ¿qué problema moral se da para que, por ejemplo, en España (si fuese solo España no habría problema) se reciba a los migrantes como el utensilio que aporte solución a nuestro modo de vida globalizado y no como las personas que son? Como esta hipotética solución es irreal (el capitalismo falla en la última fase del proceso donde el mercado no tiene capacidad de absorción de lo elaborado), lo que parece incuestionable es que el problema de fondo es moral: ni los viejos longevos ni los inmigrantes trabajadores son cosas puestas al servicio del bienestar de las personas pues, ¿qué es una persona? Para ello ¿cuántas posibles tienen que ser excluidas de lo que son (otra vez el utilitarismo)? Ante esto, lo del optimismo respecto a los animales humanos parece que es el *sine qua non* para la vida de estos seres biológicos pero no (el optimismo) por referencia a *hechos*, así lo de los acuerdos, como se ve, queda en entredicho como objetivo para lo humano si no se acompaña de algo más.

Parece haber elementos comunes en las ideas de Samuel Harris y Michael Shermer sobre la argumentación racional que permita acuerdos “de los de verdad”, pero Michael está casi convencido de que la sociedad globalizadora actual no invertirá su “trayectoria” y, por ejemplo real, no

restablecerá la pena de muerte para *delitos menores*⁵⁴. Me resulta imposible la argumentación razonada (para el acuerdo) de que “como no puedes matar entonces te mato”: ahí queda.

Este enfoque del consenso puede parecer novedoso al cogerse de la mano de la ciencia pero, eso que tiene nombre propio en el campo de la ética, hay que llevarlo, como mínimo, hasta el *Laviatán* hobbesiano (época de los gigantes y los pigmeos) en que comienza a tomar cuerpo el contractualismo como teoría política y ética donde lo social, como “auténtica naturaleza” de los animales humanos, sin llegar a ningún especismo sino, más bien, lo contrario por lo desvalido del animal humano para el individualismo, es el resultado de un consenso reflejado en forma de contrato. Ahora bien, dado que el acuerdo significa una “dación” -sin acreedores ni deudores- de todos los posibles individuos implicados por igual para la evitación de conflictos, y por tanto garantizar la supervivencia (cualificada), esa igualdad solo se garantiza si las condiciones de información de los individuos para el pacto son realmente las mismas. Opciones: dado que el animal humano en estado de naturaleza es meramente un concepto, sí que se requiere un estado inicial para la constitución del pacto y este (el estado inicial) se puede *imaginar* como la situación de ignorancia, propuesta por J. Rawls, o como la de la sociedad ideal de la comunicación, a la que se refiere J. Habermas, cuyo modelo es la sociedad científica⁵⁵.

Ninguno de ambos parece satisfactorio pues en el primero, una vez que se constituye una sociedad real, quien no vea satisfechas sus expectativas puede alegar “es que yo en ese *momento* no sabía...”, falso no es. En el segundo el problema es que exige la confianza en lo expuesto por *el* especialista, que a su vez sus conocimientos se basan en la creencia “si x entonces y” (aquí el único hecho que se presenta es que esto es una creencia) y más: unos científicos tienen que creer en otros y viceversa y los no científicos ¿qué podrán entender para aceptar una creencia u otra?. Hasta aquí no parece que haya ningún problema grave porque este es el modo de ser de la ciencia y esta es la cuestión, que si hay ciencia de la moral << esta >> dirá si x entonces y pero ¿y si no x?.

Algo de esta “debilidad” del acuerdo (consenso) parece haber captado Ramón Peralta cuando tras exponer el “argumento científico” se centra en la noción del consenso, de la mano de la ciencia, como el objetivo de la humanidad, donde la referencia última sea consensuar el bienestar del individuo y del grupo (sociedad global), para vivir de una forma claramente moral.

“Simpatizante” del optimismo protópico de Harris-Shermer intenta resumir las condiciones para que ese logro sea posible, y para ello, de nuevo se fija en las nociones de religión y moralidad. Así plantea que la posibilidad del consenso moral depende de la inexistencia de creencias religiosas en la conformación de esos acuerdos, pero se ha visto que el ateísmo no implica amoralidad (de momento, por lo planteado, no vuelvo a la moralidad de los animales no humanos), los derechos humanos declarados en los artículos 2 y 18, así como el 24 de la actual⁵⁶ constitución española contemplan la religiosidad de cualquier humano, el Toledo de los siglos XII y XIII de la e.c. no parece que fuera tan problemático como desde algunas posiciones se pudiera haber pensado (nada que ver con el Jerusalén de los siglos XX y XXI de la misma época) y “curiosa” (por haber sido casi una constante) la circunstancia de que los conflictos judeo-cristianos fueron económico-políticos (en términos actuales: geoestratégicos) no religiosos. Con todo esto quiero apoyar la idea, voy a utilizar un eufemismo, de que los dos *grandes* conflictos actuales no tiene ningún carácter religioso pero la moral de Putin y sus secuaces, Netanyahu con sus correligionarios y, en general (que significa verdad a medias, es decir: no verdad) el Capitalismo globalizador, se basa en la *máxima* “tú a lo tuyo” como si aquel pensamiento de M. Montaigne sobre vicios y virtudes tuviese aplicación válida más allá de la política aristotélica. Lo que me sale es: si ninguna persona tiene valor alguno para cualquier otra, entonces el conflicto moral (y se muestra la tautología) es inherente al animal moral donde, dentro de estos, aquellos de mayor desarrollo racional argumentan

de modo razonado que esto es contranatura (el darwinismo social como que no) pero, en definitiva, **deciden y actúan** de modo más próximo a la descripción de la moralidad propuesta por Hume (que no significa que le pareciera adecuado) que al intelectualismo moral propuesto desde la antigüedad griega. Por esto es que sigo siendo optimista, por saber que siempre ha habido y, por creer, que siempre alguien tiene que decidir sobre lo único, me gusta ser redundante aquí, que tiene: su vida (incluidos cualquiera de los antes citados, y Vladímir Putin por partida doble pues aún poseyendo la mitad se integraría fácilmente en el club de Bernard Arnault) y ese es el motivo por el que podría decir optimista con miedo o, mejor: es ese miedo del que se sigue la emoción del optimismo, el miedo que me inspira el saber, me dice la razón, que cualquier otro animal *como yo* puede eliminar mi riqueza, que es indistinguible de mí. Para no caer en contradicción, que tampoco sería grave: *junto* a la presencia de mi ser (mío) en algunos otros puede mostrarse la emoción de eliminarlo -mi ser-, de todos modos esto no es peor que saber que en el transcurso de los últimos cuatro años han fallecido 29 millones de animales humanos cuando sus organismo han dejado de respirar adecuadamente (hasta los negacionistas saben que en cualquier momento pueden verse afectados por enfermedades con influencias **directas** en la vida), pero en todos los casos soy yo quien decido sobre cómo vivir: ¿me escondo del otro para que no le entre el deseo de eliminarme o le provoco? ¿vivo como si no existieran problemas en los sistema respiratorios humanos o, por el contrario, modifico algunas pautas de conducta?, en general ¿asumo la adversidad o me enfrento a ella? Y, ya que estamos, ¿decido yo -tautología- según mis pasiones y emociones cómo estar o no lo hago? Esto último se muestra inconsistente: *como no puedo hacer, ni intentar, nada frente lo adverso no hago nada* (aunque me lo haya dicho la vecina/o yo he decidido seguir su indicación).

Me pregunté arriba a qué escépticos criticaba, o se refería, Benjamín Harris pero viendo las confluencias de su pensamiento, sobre moral, con el de M. Shermer, el escepticismo de este último sobre ese ámbito tan humano -moral-, aunque no exclusivo, no se justifica salvo que se interprete que el mismo Harris es escéptico en ese campo al advertir que la ciencia de la moral no explicaría todas y cada una de las cuestiones de esa índole, aunque, más bien, esto no sería escepticismo sino que no se debe ser más papista que el papa, si no se quiere asistir al funeral de la ciencia y, con ello, al de la especie de los animales humanos.

ESPECIFICIDAD DE LA CIENCIA DE LO HUMANO: EL ESCEPTICISMO QUE NO DESAPARECE

No es importante que alguno de estos dos autores sea escéptico, que lo sean ambos o que no lo sea ninguno pues plantean lo mismo: a) que la ciencia moral nunca responderá a todas las cuestiones morales (escepticismo necesario) y b) la protopía de Shermer, ciencia moral -sin más- en Harris, manifiestan el optimismo de estos respecto al papel de la ciencia en la esfera más significativa de lo humano.

Ese escepticismo necesario en ambos fortalece la idea de que la crítica de Harris no se dirige a Hume, y si esa fue su intención tampoco importa pues las manifestaciones del propio Hume desdican las “acepciones” de que todo dicho por él respecto a la moral lo es para siempre, sino a algunos de sus “seguidores” que no hacen suyo el carácter temporal impreso en las palabras del empirista (también llenas de optimismo desde las expectativas de que alguien entendiese lo que él no pudo).

Ese no soy yo pero sí veo claro que me encuentro en una situación próxima a la suya: por los aspectos que he ido señalando sigo *creyendo* que las acciones morales están más orientadas a la sensibilidad emocional de los animales humanos que a su quehacer intelectual (redundo en que si

fuera esto último la moralidad carece de sentido). Es aquí donde se asienta mi escepticismo pues del mismo modo en que cuando un problema filosófico pasa a ser estudiado (hasta ahí...) ⁵⁷ por la ciencia “deja de ser filosófico y pasa a ser científico”, cuando un problema moral pasa de ser estudiado por la ética a serlo por la neurociencia, esta se ocupa de él y yo animal humano me pregunto, por ejemplo: parece claro *para* esta parte de la ciencia que cuando la conciencia de un animal humano se ve afectada por sustancias catalogadas como estupefacientes, el control de sus acciones queda gravemente afectado en sentido negativo. En virtud de esta observación experimentable, determinados códigos jurídicos recogen que estas condiciones son atenuantes para las conductas negativas de alguien dadas en estas circunstancias. Bien por la “ceguera”, en el sentido negativo de carencia, no en el de imparcialidad, de la Justicia, no puede ser menos para la Experimentabilidad científica, pero la pregunta es ¿el actor, y por tanto responsable, de esas actuaciones negativas no es el mismo de la ingesta de esos productos? Para el actor hay dos opciones iniciales: a) sabe cuáles son las consecuencias de ese consumo, no le importa entonces el daño al otro, b) sin conocer las repercusiones que puede tener esa acción decide que la realiza: no le importa entonces el daño al otro. Para mí, y muy probablemente para la persona afectada de manera negativa, ese proceder es moralmente reprochable. No veo entonces cómo una cuestión de deber -moral- (debería haberse abstenido del consumo de los estupefacientes) se reduce a una cuestión de hecho, de este ya han dicho los científicos y los juristas pero el del animal moral humano continúa en otra dimensión.

Es aquí cuando comienzo a *sentirme bien* (el “Siempre nos quedará París” de Casablanca), está claro que mi optimismo difiere del de los “cientifistas” aunque ello me aboque (dije de mi proximidad a Hume) a la contradicción de poner las cuestiones morales en “conexión” al optimismo vital ⁵⁸.

Si en el animal humano la moral “trasciende” a la razón-entendimiento (según la terminología usada por D. Hume en el Libro III del *Treatise...*) los miedos a las IAs carecen de justificación (“¿como todos?”), el origen de los miedos a lo ocurrido el viernes 19 de julio del año en curso hay que buscarlo, entre otros, en William Henry Gates III, Satya Nadella, José Manuel Duráñ Barroso, Jean-Claud Juncker y Ursula von der Leyen (entre otros). Todos ellos animales humanos que, con consenso explícito o sin él, han decidido qué es lo mejor para la vida digitalizada de una una parte significativa de los componentes de su especie, eso sí desde las indicaciones, implícitas en el contrato, procedentes de los campos de la economía y la política (basta con ver el curriculum de cada uno de ellos), léase de la economía y aquí el determinante es decisivo: no de cualquier economía sino de la “única que hay” y cuya existencia depende de la competitividad del capital, que a su vez conlleva el descontrol de calidad que haga posible la reducción de los costes de producción de modo que el producto sea atractivo al consumidor. Así, en “aras de la *libertad* (C...)” la vida de pacientes en centros sanitarios se ha puesto en peligro, si no se ha perdido alguna, intra o extra hospitalaria, por la tardanza en la prestación de auxilio, pero como no ha sido una huelga salvaje, que incluye la sorpresa, por parte de algún software que se ha revelado por las condiciones de trabajo (no es ironía, algunos animales humanos han primado el capital a la seguridad del día a día del conjunto) no debe darse ningún tipo de temor de modo que, si pese a ello sigue estando presente algo similar a esa emoción ¿se puede decir algo del caso?

IEDO-DECISIONES-IEDO

La primera referencia que considero, al estar más en la línea de la “ciencia moral”, es *El miedo a la libertad* de E. Fromm ⁵⁹, donde, y de forma genérica digo que, el autor intenta estudiar las distintas

maneras en que los animales humanos han gestionado la libertad a lo largo de su “existencia” (aquí, léase por igual libertad y existencia).

Comienza planteando la libertad como un problema psicológico de manera que cuando se sumerge en el carácter humano de la libertad hace (p.p. 29-31) un desglose de las cuestiones que ipso facto se le presentan y de cuya batería hago significar “¿El sometimiento se dará siempre con respecto a una autoridad exterior, o existe también en relación con autoridades que se han internalizado, tales como el **deber**, o la **conciencia**, o con respecto a la coerción ejercida por íntimos impulsos, o frente a autoridades anónimas, como la opinión pública?” (el resalte es mío), y ello atendiendo a que al pensar en la posibilidad o no de la ciencia de la moral, esas nociones están enraizadas en la propia idea de moralidad, aspecto este que será central en el pensamiento del alemán ya que aboga por una visión de la naturaleza humana en la que el gran temor, frente al cual construirá su carácter, de todo animal humano es la soledad moral. Que lo diga él “ el hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en "individuo", tanto más se ve en la **disyuntiva** (remarco yo) de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador o bien de buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su yo individual.”(p. 47).

Es por esto, que cuando decía yo arriba que Erich Fromm trata de estudiar los *distintos* modos en que los animales humanos han gestionado su libertad aquí se presentan dos aspectos a tener en cuenta: a) se quiera o no, en este marco teórico la “libertad” es consustancial al animal humano. b) Polémicas a parte, más de medio siglo más tarde del surgimiento de la Psicología se intenta estudiar, en este caso de la mano de Fromm, la psique más allá de lo hecho por S. Freud entorno al animal humano capitalista, lo que, entre otras cuestiones y frente al par frustración/sublimación, en la idea básica del pensamiento del filósofo humanista aquí tratado está presente su concepción del animal humano que como el ser que se “*hace*” y, en esa línea, surge la propuesta de un sentido vital, algo que marcará diferencias con otras caracterizaciones de la libertad como ese aspecto inseparable de cada animal humano.

Lo mismo en otros términos: asume el dinamismo parcial de las explicaciones freudianas de que el sujeto, aún permaneciendo el mismo desde las tendencias biológicas, existe desde la *interacción* entre represión y sublimación pero frente a la naturaleza instintiva-modulable, Fromm parte de que no hay una naturaleza humana (*esencia) prefijada, aunque toda conducta del animal humano obedece a la tendencia de la autosupervivencia, y es por esto que muestra que en esa naturaleza no prefijada hay dos grandes dimensiones interactivas con forma de condicionantes: unos primeros fisiológicos (concientes o no) donde su no satisfacción es contraria a la autoconservación pero esto no significa que las segundas exigencias, las de conexión con el entorno (en aras de la autosubsistencia) lo sean (exigencias) menos que las primeras, pues siendo este entorno para, al menos, el animal humano tanto físico-biológico como social, se verá desde esta precisión que, para Fromm, este segundo (condicionamiento) es tanto o más exigente que el primero. En palabras del psicólogo social: “Hay otra parte que es igualmente compulsiva, una parte que no se halla arraigada en los procesos corporales, pero sí en la (*) esencia misma de la vida humana, en su forma y en su práctica: la necesidad de relacionarse con el mundo exterior, la necesidad de evitar el aislamiento.”⁶⁰.

Parece razonable que si en la (*) esencia misma de la vida humana se da la necesidad de evitar el aislamiento se diga algo sobre el “porqué” de esa necesidad, y ello aparece como el miedo (que paraliza, mata), emoción contraria, opuesta y hasta contradictoria con la tendencia hacia la autosubsistencia. Aunque ahora podrá cambiarse el término a usar (por lo de la interacción entre lo

fisiológico y lo conductual) tomo (sobre todo por lo referido en la nota 60 respecto a la inconjugabilidad, que significa nada misterioso ni sobrenatural, aunque se hable de moral) la guía que ofrece Fromm al escribir “Todo intento de contestar por qué el miedo al aislamiento es tan poderoso en el hombre nos alejaría mucho del tema principal de este libro. Sin embargo, para mostrar al lector que esa necesidad de sentirse unido a los otros no posee ninguna cualidad misteriosa, deseo señalar la dirección en la cual, según mi opinión, puede hallarse la respuesta.”⁶¹.

Esa dirección a la que se refiere la orienta (p.p. 46-47) hacia dos aspectos (para mi interpretación inseparables) que son uno lo que arriba denominé neotenia cultural (que en Aristóteles apuntaba a naturaleza social) de la especie humana, afirmando Fromm por su parte que la posibilidad de ser abandonado el niño a su suerte constituye la mayor amenaza en toda su existencia, y el segundo factor que se implica en el temor al aislamiento es la autoconciencia, quien se nutre de la reflexión sobre la vejez, el dolor y la muerte, por lo que consecuencia de todo ello es la aparición de la imagen nítida de la existencia como individualidad (primeramente aislamiento), es decir diferencia, ergo separación, de los demás animales humanos y de la naturaleza en su conjunto: del entorno.

Para seguir viendo cómo o qué hacer con esta conciencia, me fijo en la indicación hecha por Erich Fromm en el prefacio de su libro *El arte de amar* y entro en aquello que complementa a lo presente en *El miedo a la libertad*.

El capítulo II de esta nueva obra⁶² lo dedica el autor a plantear una teoría sobre el amor, y en la primera parte de este capítulo presenta al amor como la respuesta al problema de la existencia humana, así, empieza escribiendo “Cualquier teoría del amor debe comenzar con una teoría del hombre, de la existencia humana.”, es decir preguntándose ¿qué es el animal humano? En la línea de lo dicho en estos últimos párrafos por Fromm ¿qué soy?, como puesta en práctica del lema expuesto en el templo de Apolo en Delfos y, así, a esa parte del problema que es la autoconciencia (por supuesto que la relación con la neotenia persiste) dice el alemán desde el inicio mismo de su “Teoría del amor” (página 9) “Cuando el hombre nace, tanto la raza humana como el individuo, se ve arrojado de una situación definida, tan definida como los instintos, hacia una situación indefinida, incierta, abierta. Sólo existe la certeza con respecto al pasado y con respecto al futuro, la certeza de la muerte.”

¿Certeza-miedo?. Muerte

El tema específico que marca la aparición de la anterior nota 60 es la presencia o no de esencias (en el sentido clásico y etimológico), en especial si atañe al animal humano, por eso lo he marcado con asterisco, el primero, en el paréntesis y por sinonimia con naturaleza, lo he puesto yo (veremos lo que da de sí el término) queriendo indicar que a la vez que habla Fromm de la inexistencia de naturaleza predeterminada continúa su exposición desde la esencia misma de la vida humana. En un primer momento, y en un sentido muy genérico, podría aceptarse el término esencia como equivalencia de esa naturaleza no prefijada, pero esa interpretación no engrana muy bien, si lo hace en algo, con la defensa de *certezas* desde el nacimiento del animal humano (obsérvese aquí lo dicho sobre la “polaridad” neotenia-conciencia). Ya se indicó (nota 62) dónde encontrar la advertencia del autor sobre la relación del amor entre *El miedo a la libertad* y *El arte de amar** pero en cualquier caso esas certezas de las que habla, y presentes en ambas obras, suponen un determinismo inasumible para cualquier propuesta antiesencialista (como podría, de modo sencillo, leerse desde la descripción del nacimiento como una existencia sin esencia), pero sí parece ser un requerimiento para su idea de la solución al problema de la existencia (humana, aunque esto sea, o pudiera ser -ya dirá la etología- redundante). Si con esto se quiere continuar siendo generoso con las interpretaciones del psicoanalista diciendo que, esa o esas certezas, es o son expresión de la conciencia ordinaria, y que como tal hay que precisarla, que se da en cada individuo perteneciente a

tal especie para generar seguridad (ahora se tratará el concepto), no cabe la hipotética concesión, pues referido a estas certezas continúa escribiendo "... la conciencia de su breve lapso de vida, del hecho de que nace sin que intervenga su voluntad, y ha de morir contra su voluntad, ..." estas manifestaciones son una interpretación que sin dejar de ser aceptables (para cualquier reflexión la primera parte de la referencia a la voluntad, no para cualquiera la segunda*. Por supuesto que tampoco para cualquiera la de la *cantidad* de vida: para algunos un problema el concepto vida, para los que no sustituyen el concepto vida por la noción *existencia*) en algunos casos hay interpretaciones alternativas, lo que significa que si el filósofo humanista quiere presentar su obra como un planteamiento existencialista a este habrá que "apellidarla", pues, se verá, esencia/existencia hay que expresarlo con la barra separadora. En cualquier caso la pretensión de Fromm era aportar alguna solución (un sentido) al problema existencial, pero si la existencia es algo distinto a la esencia quizás la primera no sea un problema y, en esa línea, lo que no es problema no tiene, por que no lo exige, solución, por muy fuente de angustia que sea la autoconciencia. A lo mejor la conciencia (de) y la existencia son consustanciales (al final aparecerá otra cosita).

Este último asterisco es para hacer notar que: **a)** a Fromm hay que leerlo en el siglo pasado, y muy atrás (como él manifiesta, no corrige sino que precisa -primer asterisco en esta nota-), en una sociedad (que estudiaba el psicólogo social desde bases del Materialismo Histórico) donde no estaban presentes los temas de la eutanasia (en el sentido filológico y extenso del término y no restringido a situaciones de enfermedad degenerativa o incapacitante, es decir la eutanasia en paralelo con lo de la bios+ que sigue) y la ecología, y es aquí que no vale (lo he presentado arriba) la interpretación que hace de la voluntad y la muerte y, no olvidar, que la bios griega es biológica y para animales evolutivamente complejos esta se manifiesta como biosplus (+), que no es la bios informática.

En cuanto a la presencia o no de posible debate sobre la eutanasia en la sociedad en la que se impone el fascismo, interpreta Fromm (*El miedo a la libertad*, p. 281 y s.s.) que su "ausencia" es debida a que en tal cultura (capitalista-darwinista social -este paréntesis es mío-) la muerte es otra de las emociones que tiende a reprimirse, pero como ha mostrado, de ahí las comillas, es algo imposible en cuanto elemento capital en la autoconciencia del individuo. Lo que sí ocurre es que el propio autor, y asumiendo por mi parte que ante la carencia de salud psíquica el resto parece insignificante y también que el alemán habla en 1941 de la e.c., afirma (recurriendo en *parte* a la verdad según F. Nietzsche) "Tal atracción hacia lo que es más perjudicial para la vida es el fenómeno que merece con más derecho que todos los demás el nombre de perversión patológica. ...un ideal verdadero no constituye una fuerza oculta, superior al individuo, sino que es la expresión articulada de la suprema afirmación del yo. Todo ideal que se halle en contraste con tal afirmación representa, por ello mismo, no ya un ideal, sino un fin patológico." (*El miedo a la libertad*, p.p. 304-305). De otra manera: "aquel chirrido" de la fricción entre naturaleza no predeterminada y esencia hay que caracterizarlo como patológico y, así, obtiene que necesariamente hay un sentido para la vida humana, lo contrario a este, es patológico. Pero, puesto que había manifestado que la libertad -positiva- es lo que permite la superación del miedo, encuentra que determinados individuos plantean como ideal vital recurrir a su voluntad para que esta esté presente en su par vida-muerte (sería invivible la eternidad del ser, al estilo Sísifo o alguien afín) -expresión suprema de su "yo"- en virtud de las condiciones vivenciales que vayan creando tales animales humanos, constituyéndose así su ideal. Por ello continúa Fromm "Uno de los aspectos trágicos de la vida reside en el hecho de que las demandas de nuestro yo físico pueden entrar en conflicto con los propósitos de nuestro yo espiritual, pudiendo vernos así obligados a sacrificar el primero para asegurar la integridad del segundo. Es un sacrificio que no perderá nunca su carácter trágico. La muerte no es jamás dulce, aun cuando se la enfrente en nombre del más alto de los ideales. Es atrozmente amarga, y sin embargo puede constituir la afirmación extrema de nuestra individualidad." (p. 305).

Para que esta individualidad sea tal, en ocasiones, otra consecuencia del ser social humano, requiere asistencia de otras individualidades. Me remito como caso concreto a la muerte, en mayo del año 2018 de la e.c., del geólogo australiano David Goodall, entre otras cosas por su trabajo en pro de la

ecología, que no parece haber sido expresión de bancarrota moral (de patología) aunque esta búsqueda eutanásica requirió del auxilio al suicidio para ser lo más aproximado posible al término griego.

Esas condiciones vivenciales según las que, parece, Goodall *decidió* recurrir al auxilio de la ciencia permite referir otra vez el momento, más bien la *conciencia* del momento, en que habla Fromm pues para él (p. 334) los actos libres o espontáneos son manifestación del fenómeno de la abundancia, algo que para, entre otras corrientes posibles, el Materialismo Dialéctico implica esa interacción fisiológico-natural del animal humano con el entorno mediante el trabajo creativo, y este último solo concebible como limitado, por lo que esa creatividad requiere de amplias miras, posibles desde la ecología, que parece inexistente en el contexto de los primeros años de Fromm, o bien un problema secundario (ahí lo dejo) en ese momento histórico que él estudia pero ¿se exige más desarrollo y precisión a la Demografía (si es así, otra vez se ve que la ciencia no es ajena al momento y la cultura)? ¿se controla la natalidad o la longevidad? ¿quién decide esta última cuestión? ¿qué papel juega en esto el amor como forma de espontaneidad?

Dicho de forma diferente:

b) introduce los pensamientos de Erich Fromm para ver algo sobre el (los) miedo a la disyuntiva humana “quién decide”, por ello (junto a la diferencia entre nuestro contexto y el de Fromm) hablaré de amor y trabajo solo en lo necesario para considerarlo una consecuencia (que podría ser otra, incluso transcribir otra como ninguna) de el problema según el autor.

Quería Erich Fromm indicar el porqué del miedo al aislamiento (a ser individuo, a existir) en el animal humano y este lo sitúa en el “nacimiento” desvinculado de todo instinto, siendo así que este nacimiento se da con la autoconciencia de aislamiento y que por ello como ser dinámico que tiende a la autoconservación tiene la necesidad de vincular su singularidad con el entorno de esa su existencia, pues, aquí aparentemente careciendo de esencia, lo cual es imposible para un animal que tiene *su* lugar en *la* vida, dependiente de sus circunstancias vivenciales de las que puede dar cuenta la sociología, tiene (mientras quiera y aquí hay que entender ese querer desde la incertidumbre que supone esa apertura instantánea, sin certeza alguna) que estar de manera permanente creando (trabajando) su propia existencia, pero al saberse distinto, ese proyecto de creación constante consiste en el intento de unión de la conciencia presente con la de lo que se desea. Esto dicho en las palabras de Fromm se expresa como “Si el individuo logra superar la duda básica respecto de sí mismo **y de su lugar en la vida**, si está relacionado con el mundo comprendiéndolo en el acto de vivir espontáneo, entonces aumentará su fuerza como individuo, así como su seguridad. ... La nueva seguridad es dinámica, no se basa en la protección, sino en la actividad espontánea del hombre: es la que adquiere en cada instante por medio de tal esfuerzo. Es la seguridad que solamente la libertad puede dar, que no necesita de ilusiones, porque ha eliminado las condiciones que origina tal necesidad.”⁶³.

Esa seguridad de la que habla el autor es el *antídoto* frente al miedo (que paraliza, mata) y que recoge la última frase donde la libertad, es decir, el animal humano desalienado, descosificado se hace de modo instantáneo (espontáneo) a sí mismo sin necesitar ninguna **ilusión**. El sujeto de la disyunción libertad/sometimiento no existe pues ha elegido, y elige en cada instante, aquello que le es propio: vivir, que le es PROPIO de forma literal (individual), lo que requiere a la vez asumir la diferencia con el resto de individualidades para no incurrir en la cosificación, algo que cuando ocurre parte desde supraestructuras que obedecen a intereses, también particulares, y que no han tenido en cuenta, en el momento de decidir este modo de proceder, la necesidad de los otros para satisfacer esos objetivos (hablo de lo mismo que cuando presentaba el caso del apagón informático de Microsoft). Sé de mi privacidad, también sé de mi imposibilidad de sobrevivir de manera aislada, lo que me lleva a la unión de mi diferencia con la del otro, y no por afán de posesión (no puedo poseer lo que no es mío) sino que es algo que quiero porque me atrae como el medio para abrir mis

posibilidades vitales, y es así como me abro (constituyo) en el entorno. He usado de modo elíptico el lenguaje de Fromm respecto al trabajo y el amor (que en su teoría pasa de ser algo “mágico” a entenderse como el medio para la existencia de los individuos, del mismo modo que el empleo capitalista deja de ser tal para entenderse en el trabajo creativo de nuestra vida, así no es una deficiencia sino el modo de ser animal humano), factores ambos que, en cuanto humanos (con reservas hacia otros animales), su modo de ser es la espontaneidad, llegando así a decir el porqué de mis dos resaltados anteriores.

El primero es que me sigue pareciendo que en los planteamientos del alemán sigue habiendo una especie de “resentimiento” con la existencia, que lleva a la angustia, como si esta fuese algo similar a una enfermedad que debe ser tratada y la parte de la ciencia propia para ello (ya dije de la ciencia determinista como medio para lo indeterminado) es, cuando menos, la psicología social. Eso sí: como la enfermedad es crónica la psicología no ayuda a sanar al enfermo sino que le auxilia en el conllevar esa patología: buscando su lugar en la vida (peces en el agua, aves en el aire, y mamíferos -ornitorrincos aparte- humanos no se sabe muy bien dónde). En este sentido, aunque defiende la no predeterminación natural, al leer algunos pasajes parece que su interpretación del Materialismo Histórico es más determinista que condicionante.

En cuanto a la necesidad de las ilusiones, al presentar el autor, en *El miedo a la libertad* ⁶⁴, a la libertad como problema psicológico refiere el fenómeno de que hay rasgos básicos al carácter, y por tanto diferencias entre ellos (caracteres o individuos) que no son fáciles de modificar una vez adquiridas pero sí que, especialmente, en la infancia y en el mismo contexto vivencial, unos individuos pueden desarrollar algunas de estas características que otros no, lo que encaja con sencillez en la idea de naturaleza no predeterminada, pero este fenómeno relatado conduce, al menos a mí, a pensar ¿si mediante el amor y el trabajo se constituye el animal humano porqué algunos individuos prefieren las ilusiones frente al “yo”? Con esta apreciación lo que pretendo es hacer significativo, lo ya arriba presentado, que a Erich Fromm hay que leerlo en el siglo XX de la e.c., pero además su pretensión de dar cuenta del uso que de sí mismos (libertad) han hecho a lo largo de la Historia los animales humanos, asume que estos sujetos son cognoscibles desde la psicosociología, pero aquí tiene especial importancia el estudio que hace de la caracterología distinguiendo entre el carácter social y el individual, tal que es el primero el que menos problemas presenta a su conocimiento, y es ahí donde la ciencia goza de mayor predicamento, pese a que su planteamiento (el de Fromm) atienda a cierto grado de realismo sociológico, algo que yo no significaría si no fuera porque “parece” que así, y a los ojos de la ciencia, el individuo como que se presenta con menor rango ontológico que lo social (el carácter social) y esto sí es llamativo en las teorías que tratan de presentar la “existencia” del animal humano concreto desde la adaptación integral, ya que la no apertura al entorno no permitiría la supervivencia, pero lo que se abre (adapta) y sobrevive es la individualidad subjetiva.

Esto permite entrever que esa diferenciación de los individuos marcada por sus caracteres dificulta a la ciencia poder llegar al conocimiento de estas individualidades pues, como se vio, por qué un carácter u otro en “iguales” situaciones vivenciales. Y más, en principio esto permite pensar que frente a otras corrientes científicas, especialmente psicológicas, los presupuestos de Fromm sobre la naturaleza *potencial* del animal humano no parecen desencaminados (y que se preocupen los cientistas, pues “siempre” podrá predecirse el comportamiento de estos animales en una estructura social, pues los individuos que la componen lo hacen porque en un grado mínimo se han adaptado), aunque él sostiene en 1941 (e.c.) que aún esa psicología social dinámica no ha conseguido el desarrollo pretendido*, su visión científica de lo humano encaja sin dificultad en la visión contemporánea de esa tarea humana (ciencia) como aproximación, aunque en la actualidad, por

ejemplo, se pueda dar cuenta de la presencia de distintas emociones y, lo más significativo, modificaciones de grado mientras estén presentes (eso sí: desde parámetros y escalas que podrían ser otras), pues ello no garantiza que en el momento de actuar de los sujetos en esos estados emocionales (con mayor o menor grado de conciencia de ello), sus actos se correspondan con lo previsible según tales situaciones anímicas^{65*}.

Como el tema genérico de esta reflexión es “lo humano (naturaleza) y lo artificial (inteligencia)”, pase lo que sea con la “ciencia ética”, pretendía yo indagar sobre los posibles miedos del animal humano para existir, y lo presentado parece suficiente para afirmar que en la obra de Erich Fromm a la pregunta existen tales miedos se responde en sentido afirmativo, pero claro, nuestra existencia, la única que puede ser: la de cada uno, “muestra” que esta emoción implica, cuando menos, decidir.

MIEDO-ANGUSTIA-DECISIÓN

De la parte considerada de la obra de Erich Fromm para indagar sobre el impacto del miedo en el “momento” de ser persona (DECIDIR), es el uso que hace el pensador alemán de los conceptos naturaleza y esencia lo que no me permite anclar bien en su visión en torno al animal humano (“lo humano”), es decir: él tiene claro que la libertad (positiva) es lo que permite su existencia pero, siendo así, ¿no sería más “adecuado” dar por sentado el nivel biológico (con independencia de la interacción) y centrarse en el existencial (dada su justificación del autosacrificio del “yo” físico para preservar el espiritual)? Esto, de una parte, permitiría obviar el *sentido de la vida* que parece distanciarse de la idea de su psicología dinámica, en tanto que esa noción del sentido se muestra como terapia (resignación?) frente al miedo. La existencia (decisión) ¿es expresión del miedo o de la angustia? Y ya que a esta última la considera Fromm⁶⁶ una de las fuentes de la destructividad presentes en el animal humano ¿hay algo más que se pueda decir de ella?

Otra vez Esencia/Existencia. ¿Retomando el problema filosófico? REESTRUCTURAR CON EL ORIGEN DE LA NADA: humano, libertad, conciencia, miedo, angustia, vértigo + 4.1. La Libertad

En la Introducción de su libro *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica* dice Sartre⁶⁷ “El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se apuntaba con ello a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y a reemplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Se ha logrado hacerlo?” ... ¿Quiere ello decir que, al reducir lo existente a sus manifestaciones, hemos logrado suprimir todos los dualismos? Más bien, parece que los hayamos convertido *todos* en un dualismo nuevo: el de lo infinito y lo finito. En efecto, lo existente no puede reducirse a una serie finita de manifestaciones, puesto que cada una de ellas es una relación a un sujeto en perpetuo cambio.”

Ensayando esa ontología fenomenológica, con pretensión o sin ella, va a llegar Sartre al tema de la conciencia (recuérdese que este aspecto es básico en la idea del sentido de la vida para Fromm, en tanto que en ella toman cuerpo el sufrimiento, la vejez y la muerte), pues si lo existente es un conjunto finito de infinitas manifestaciones (fenómeno) estas se develan a alguien, ese alguien o sujeto que trasciende al fenómeno para ser sujeto -“objeto”- de impresión, lo que hace que cada una de estas (impresiones o -aquí el sentido no empirista del término-) manifestaciones del fenómeno sea una relación entre ambos elementos.

Esto en un primer momento podría sugerir que se plantea así la “relación dicotómica” tradicional que pretendía ser hegelianamente superada, pero es esta una vía inadecuada para Sartre (p. 14) pues

ello supondría o un idealismo (extremo como fue el caso de G. Berkeley) o, en su caso, un realismo ontológico en las relaciones del fenómeno (lo existente) con el sujeto (conciencia).

Y este (el de las relaciones) es el problema a considerar en la ontología que comienza a perfilar desde la búsqueda del ser del fenómeno, de manera que sea dicha existencia (el ser del fenómeno) quien fundamente el conocimiento que se tiene de sí mismo. Es decir, fundamentar la ontología, partiendo del recurso de la fenomenología, pero asumiendo que toda concepción del ser (metafísica refiere el francés) asume una teoría del conocimiento que, como tal, es solo un medio de intentar acceder al ser (si es medio no es fundamento), por lo que es esta una tarea que a la vez requiere la justificación del conocimiento, lo que es igual: toda teoría del conocimiento presupone una concepción del ser que es quien le legitima como forma válida, pero esto es como los viajes a ninguna parte por lo que debe buscarse algo que dé cuenta del ser del fenómeno de manera directa, no mediatizada como hace el conocimiento, aunque tampoco puede ser el juego cartesiano de la intuición de ideas o contenidos-significados para de ahí “deducir” el ser o existencia⁶⁸ (Sartre quiere fundamentar una ontología y el racionalismo, cartesiano en este caso, es una apuesta epistemológica de la que aquí no voy a entrar en cómo da paso a la otra gran corriente epistemológica moderna).

Para intentar avanzar en el ir más allá del idealismo y del empirismo en la búsqueda del ser, Sartre⁶⁹, siguiendo a Husserl, se orienta hacia el estudio del *ser* cognoscente en cuanto, principalmente, que es y no en tanto que conocido⁷⁰, siendo este ser la *conciencia*, pues, al menos en principio, la conciencia lo es *de*. Así esta conciencia es la condición transfenoménica del sujeto, es decir aquello que va más allá de sí misma como fenómeno (sin contenido) para postularse como la conciencia *de*, en la búsqueda del ser del fenómeno (lo que existe).

Con esto, y distinguiendo entre conciencia y conocimiento, muestra Sartre (p.p. 21-23) que esa conciencia vacía se posiciona también frente a sí lo que, entre “otras” cosas, le permite, u obliga, a introducir el par ser *en sí/para sí*, pero lo más inmediato ahora, en el intento ontológico de aproximarse al ser, es mantener la diferencia entre conciencia y conocimiento de modo que cuando la primera se constituye como objeto de sí misma, surge esa conciencia inmediata consigo, es decir: siendo una la conciencia posicional, deja de ser posicional respecto a sí misma que es *el único modo de existencia posible para una conciencia de algo*. Esto aplicado al sujeto permite “sintetizar” con que *toda existencia consciente existe como conciencia de existir*.

Decía Sartre que el pensamiento moderno había pretendido, al menos había intentado, reducir todo lo existente a lo fenoménico y de su análisis concluye “Así, habiendo partido de la pura apariencia, nos encontramos en pleno ser. La conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia, es decir, cuya apariencia exige ser. El ser está doquiera. Ciertamente, podríamos aplicar a la conciencia la definición que Heidegger reserva para el *Dasein*, y decir que es un ser para el cual su ser está en cuestión en su ser, pero sería menester completarla y formularla más o menos así: *la conciencia es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo*. ... El ser transfenoménico de lo que es *para la conciencia* es el mismo *en sí*.”⁷¹.

El recorrido del estudio que hace Sartre sobre el pensamiento moderno, en su pretensión de eliminar los dualismos, le lleva a concluir⁷² que el fenomenismo (desde el sostenimiento de lo infinito/finito) cometió el error de pensar que al reducir el objeto a sus apariencias ha reducido su ser a sus maneras de ser, de ahí que el existencialista Sartre, queriendo superar el idealismo y el realismo, propone esa idea de *conciencia* como existente no dual pese a que sea posicional respecto al objeto pero no respecto a sí misma (su único modo de existir), por ello tal ser lo es *en sí*.

Dije líneas atrás que la conciencia no posicional apunta al ser *en sí/para sí*, y recordando que aquí me interesa, de modo más puntual, el par miedo/decisión, continuar demanda plantear algo sobre esa “distinción” del ser, aunque esto no sea un ejercicio sobre existencialismo.

Lo primero que se impone es admitir con el propio autor (p.p. 39-40) que esa definición que propone de conciencia es una referencia abstracta tanto de conciencia como de fenómeno, pero la preocupación por lo que existe necesita referirse a lo concreto y esto solo puede darse desde la relación específica entre el sujeto y el mundo: el hombre-en-el-mundo, en forma interrogativa ¿qué es (debe) el hombre y qué (es/debe) el mundo para que se dé esa relación real?

Una primera consideración plausible respecto a qué es el hombre, en cuanto que cognoscente, pasa por presentar a éste desde la actitud-conducta interrogativa que requiere, entonces, un interrogador y un interrogado, para simplificarlo, yo mismo: me pregunto y me respondo (sin ningún problema: soy *consciente de*), y sigo: ¿existo o no existo?. De modo independiente a la reflexión sobre el contenido de la pregunta-respuesta, está la posibilidad de que la contestación sea afirmativa o negativa y si considero a esta última encuentro: soy alguien (algo) que no existe. Contradictorio o no (depende de la lógica con la que se considere) encuentro aquí un sujeto al que conviene un predicado *negativo*. Un pasito más: sí existo, así, sin ninguna dificultad, tengo una pregunta con respuesta afirmativa, y más aún: soy alguien (algo) que existo y que no existo. Las dos últimas opciones admiten de forma inmediata otra interrogación, ¿cómo?

Voy al ejemplo de Sartre ¿quién es Pedro? y respondo (a mí o a otra subjetividad cualesquiera): alguien que *no* está aquí ahora, así se muestra, sin problemas, que la conciencia lo es (puede ser) de ausencia, y más: caracteriza a un *ser* por lo que es y por lo que no es. Para simplificar con este segundo caso, “estoy frente a un lugar donde *no* está Pedro (mi imaginaria espalda y laterales anteriores no forman parte de mi estar en el mundo)” y esto es objetivo para cualquier otra subjetividad*, posible, como yo. Además soy consciente (ahora) de que *para mí* Pedro *es* el que *no* está, no se devela.

Pedro *es* Pedro (y esto no es tautología) ausente o presente (modos de ser) y esto ya apunta a que el estudio de Sartre sobrepasa las conclusiones fenomenistas, y en la misma trayectoria *(atendiendo lo que hay de objetivo para lo subjetivo) parece hallarse el interés de Sartre en cuanto a construir una ontología, en la relación sujeto-mundo, más allá de los límites presentes en el idealismo y en el realismo.

Con esto último ya hay una primera aproximación a lo concreto o relación específica del hombre con el mundo “Así, el surgimiento del hombre en medio del ser que «lo inviste» hace que se descubra un mundo. Pero el momento esencial y primordial de este surgimiento es la negación. Así, hemos alcanzado el objetivo primero de este estudio: el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo. Pero esta interrogación provoca en seguida otra: ¿qué debe ser el hombre en su ser para que por él la nada advenga al ser?

El ser no puede engendrar sino al ser y, si el hombre está englobado en ese proceso de generación, de él no saldrá sino ser. Si ha de poder interrogar sobre este proceso, es decir, cuestionarlo, es menester que pueda tenerlo bajo su mirada como un conjunto, o sea ponerse él mismo *fuera del ser* y, en el mismo acto, debilitar la estructura de ser del ser. Empero no es dado a la «realidad humana» anonadar, ni aun provisionalmente, la masa de ser que está puesta frente a ella. Lo que puede modificar es su *relación* con ese *ser*. Para ella, poner fuera de circuito a un existente particular es ponerse a sí misma fuera de circuito con relación a ese existente. En tal caso, ella le escapa, está fuera de su alcance, no puede recibir su acción, se ha retirado *allende una nada*. A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, después de los estoicos, le dio un nombre: es la libertad. Pero la libertad no es aquí mas que una palabra. Si

queremos penetrar más en la cuestión, no debemos contentarnos con esa respuesta, y hemos de preguntarnos ahora: ¿qué debe ser la libertad humana si la nada debe advenir al mundo por ella? ... la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, no es una *propiedad* que pertenecería entre otras a la esencia del ser humano. Ya hemos hecho notar, por otra parte, que la relación entre existencia y esencia no es semejante en el hombre y en las cosas del mundo. La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la «realidad humana». El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser-libre».”⁷³.

El tema central para la ontología sartriana sigue siendo el de la relación real del hombre (naturaleza humana) con el mundo, relación que ha presentado desde la conducta interrogativa, de ese ser consciente, que presupone la posibilidad de la negatividad en la respuesta, validez de esta (negatividad) sustentada en la nada. Puesto así podría parecer que el francés cae nuevamente en alguna forma de idealismo o, en su caso, de realismo, pero aferrándose a su puntualización sobre la conciencia no posicional puede salir de esa situación al afirmar, y a la luz de la lectura del párrafo anterior, la equivalencia entre la libertad y el ser en el humano, pues con ello responde a la cuestión por la libertad a través de la cual (el ser del hombre) deviene la nada (la conciencia de sí cuestiona su ser), y desde esa consideración de la conciencia que se cuestiona a sí misma no tiene ninguna dificultad en llegar a que la libertad, que no es un nombre, es esa nada que aísla al sujeto al aparecer esta como la conciencia de libertad donde en todo momento es la conjunción pasado, futuro y presente siendo los dos primeros la negación junto a la afirmación del tercero (obsérvese que es un único sujeto, no tres -no cabe la nihilización del humano ni siquiera de modo temporal-): “soy quien escribió escribió -ya no- y soy (todavía no y no es obligado)”.

Así, frente a la palabra libertad de Descartes, Sartre muestra (p. 64) que “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma” de modo que la angustia, en este planteamiento es, frente a lo dicho sobre ella por E. Fromm, un elemento relevante en el sujeto consciente como modo de ser de la libertad que se cuestiona sí misma. Va Sartre más allá, siguiendo a Søren Kierkegaard en su análisis de la angustia, para sostener (p. 65) que “la angustia se distingue del miedo en que el miedo es miedo de (respecto a -matizo yo-) los seres del mundo mientras que la angustia es angustia ante mí mismo” (el sujeto -matizo yo-).

Esta localización de la angustia en el sí mismo le permite introducir de forma indirecta, a través del *vértigo*, la *náusea*, la de siempre, la de 1931-1938 de la e.c., de tal modo que la náusea se presenta como “captación perpetua por mí para-sí de un sabor insípido y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es mi sabor, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*. Una náusea discreta e insuperable guía perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia ... la náusea como captación no-posicional de una contingencia que “uno” es, como pura aprehensión de sí en tanto que existencia de hecho.”⁷⁴, y con esto habla del vértigo, como un tipo concreto de náusea, que a su vez es constituyente de la angustia pues (p. 65) “Una situación que provoca el miedo en tanto que amenaza modificar desde fuera mi vida y el ser, provoca la angustia en la medida en que desconfío de mis reacciones apropiadas para la situación.”, es decir: siento vértigo en tanto que existencia de hecho, sin más (contingencia), desconfianza respecto a un futuro que no es, y continúa Sartre, en el mismo lugar, pensando en esa relación miedo-angustia “Casi siempre las situaciones peligrosas o amenazantes tienen facetas: se las aprehenderá a través de un sentimiento de miedo o de un sentimiento de angustia según se encare la situación como actuante sobre el hombre o al hombre como actuante sobre la situación. ... En este sentido, el miedo y la

angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo; la una nace de la destrucción de la otra, y el proceso normal, en el caso que acabo de citar, es un tránsito constante de la una a la otra. Pero existen también situaciones en que la angustia aparece pura, es decir, sin estar jamás precedida ni seguida del miedo.”⁷⁵.

En ese caso citado por Sartre es donde se ve el vértigo como angustia ya que no sé si mantendré o no la conducta de resguardarme del peligro o si, por el contrario y sin objeción alguna, decido, y actúo, lanzarme hacia el fondo del barranco y todo esto, redundancia, porque la náusea me presenta la facticidad de mi existencia y nada más, ¿será un hecho del mundo la localización de “mi” cadáver en el fondo del desfiladero? *Para mí* no.

Como la angustia (su experiencia) constituye la existencia cabe preguntarse, como hace el autor, sobre una posible angustia al margen del miedo, y si se encuentra que sí, de modo anticipado, puede pensarse que en ese caso la naturaleza humana dejaría de estar posicionada respecto al mundo. De otra manera: si no hay situación que se antoje peligrosa para el ser no hay nada que decidir-hacer, sería el apogeo del en-sí frente al para-sí, pero antes de abordar ese sendero, y por el sentido último de este “relato”, voy a hacer un inciso sobre la “angustia ética”.

Entiende Sartre (p.p. 72-74) que la angustia ética se da cuando el ser del sujeto considera su relación originaria con los valores que encuentra con carácter permanente en el mundo, relación originaria que refiere a la fundamentación de dichos valores pues estos solo se develan a la libertad activa (no la hay contemplativa así que o se reescribe el capítulo sobre la muerte del burro de Buridán o se elimina de la historia, pues era burro pero muy burro «*primum vivere, deinde filosofare*») que los reconoce (los elige) como tales, siendo que mi libertad es el único fundamento de ellos y, siguiéndose de ahí, que el ser adopta cualquier valor o escala de ellos y que por esto ese ser que elige valores, es en sí mismo injustificable pues no parte de valores determinados, con lo que se siente aquí la angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores y por ello se muestra la *idealidad* de estos, los valores, es decir: el sujeto crea valores cuyas exigencias le determinen su acción⁷⁶.

¿Qué ocurre con esa hipotética angustia pura?⁷⁷, hay aquí una vuelta atrás para hacer uso del vértigo en la conducta de practicar senderismo por el borde de un acantilado.

Lo primero que observa el autor es que el talud se presenta como evitando (*vitando*), es decir como algo que representa peligro de muerte y que como tal viene acompañado de temor pues este, según lo visto, es una `acción` pasiva irreflexiva del sujeto pero de forma **inmediata** se reacciona frente al miedo creando toda una serie de posibles (puedo avanzar lo más alejado posible del borde precipitante, catar con el pie la solidez del suelo antes de apoyar, para dar el paso no desviar la vista del sendero, ...) y aquí la angustia como acción reflexiva *creando* el conjunto de *posibles* tendentes a evitar *ese* futuro. Con esto como que se ha evitado el miedo (la situación sobre la acción del hombre) en favor de la angustia, pero la reflexión avanza un poco dirigida ahora sobre los posibles que crea la conciencia del sujeto y encuentra que el ser de los *posibles* creados (y de los que algún análisis lógico configure) se concretizan en el hecho de ser mantenidos, de modo que su ser, y en el fondo, su mantenimiento dependen de su creador y, así, comienza a tomar tangibilidad el vértigo (desde la duda de mantener los posibles pretendidos frente a los lógicos) pues en el mismo proceso de reflexión el sujeto capta que estos sus posibles creados carecen de eficiencia causal (“como la que sí tienen las relaciones de tal naturaleza en los objetos del mundo”) tanto para producir su mantenimiento como para oponerse a los lógicamente posibles, lo que lleva a que la angustia-vértigo (náusea) siga presente a pesar de acción reflexiva, pues esa relación de los objetos del mundo supone lo contrario a la relación entre los posibles: determinación, por lo que dejaría de ser

un posible y este no es el caso pues a la vez que se siente el peligro se tiene conciencia de que ese sentimiento no tiene naturaleza causal que determine mantener la conducta pensada para evitar el miedo del peligro. Una opción a considerar sería aceptar el determinismo psicológico tal que si siento miedo entonces mantengo la conducta de alejamiento de la situación peligrosa, pero, por el contrario, de esto no se ha impregnado la conciencia del sujeto sino de la percepción clara de su ser libre y de ser él mismo quien fundamenta sus valores y de modo inverso.

Resultado de todo esto es que la angustia (vértigo) surge desde un posible que no es mas que un *por venir*, es decir es ser desde lo que no es: en lo actual no es por venir pero sí desde el porvenir (no en vano se ha creado sus posibles como reacción reflexiva ante el peligro). Más: lo que soy (angustia: modo de ser de la libertad) no fundamenta lo que seré, así escribe Sartre “Como, sin embargo, soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), yo soy el que seré, en el modo del no serlo. Soy llevado hacia el por-venir a través de mi horror, y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible. Llamaremos angustia, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio por-venir en el modo del no serlo.”⁷⁸.

En la medida en que ese horror al terreno en que se encuentra el narrador no es (es por-venir), la angustia que aquí se presenta no está acompañada de la experiencia (conciencia) de un miedo futuro. Además, ya que incluso en esta situación “extrema”, no hay nada que condicione la acción del sujeto ante las distintas situaciones que se dan a su posición, y en este caso la situación es muerte o no, si lo primero por la libertad del actor se hablaría⁷⁹ de suicidio, pero desde el mismo análisis se concluye que esto sería solo desde algún *posible* que es solo eso, es decir el suicidio y el no suicidio no se encuentran determinados, son solo posibles causalmente ineficaces, y en esa medida, salvo las patologías que invalidan la condición indeterminada del hombre, ese ser un ser libre-angustiado no es patología autodestructiva como expone E. Fromm.

La conciencia de esta situación le permite al francés hablar de contra-angustia que conduce a la indecisión, pero si esto se diese de modo permanente habría que hablar no de un sujeto sino de un objeto rarísimo por ni siquiera estar determinado, mientras el resto de objetos del mundo “están determinados”, por eso no cabe pensar en el par decisión-indecisión, aquí, sin embargo, y ahora el par se invierte, la indecisión implica decidir como condición de existencia de un “objeto no determinado”, es decir: asumiendo con Sartre que lo real es la acción, y dada la ausencia, en el sujeto o ser consciente, de los instintos presentes en, por ejemplo, *Platero* o el *Rucio*, en esas circunstancias del paseo peligroso (una vez metidos en tal quehacer), tras la reflexión de esa conciencia, solo caben dos opciones con todos los *posibles* a cada una de ellas asociados, y sabiendo de la ineficiencia causal de todo posible: o continuar el camino o detenerse (se contempla en este último caso el retorno al origen del sendero) eso sí: ya el por-venir, no-siendo, será, siendo, conciencia de la acción o realidad (que no impere la inanición del de Buridán).

Por otro lado ¿sí podría haber miedo asociado a la angustia desde el pasado?

Para tratar esta opción considera Sartre lo que podría entenderse como la cotidianeidad propia del inicio de los momentos posvacacionales o de un nuevo año, con otras palabras: la cotidianeidad de las buenas intenciones. En el caso concreto que el existencialista analiza, la buena intención lo es de un jugador que ha decidido no volver a jugar.

Situaciones en las que podría sentirse miedo tras la “declaración de las buenas intenciones”: la visión de una cama frente a una cinta andadora, la existencia de un paquete de cigarrillos y un encendedor en la mesa de trabajo (parece que esto a Jean Paul nunca le produjo ningún temor), dispositivos de acceso al juego en línea, ... me voy a fijar en otro de esos día a día: el senderista que tras su última mala experiencia en la práctica de esa actividad se ha dicho cesar de ejercer esa afición pero, por cuestiones laborales, traslada su residencia a un lugar rural en territorio insular

continental (así no se enfrenta al miedo apartando la cinta andadora, los cigarrillos o los dispositivos digitales). Con esto, lo principal es mostrar, como indica Sartre, la no coseidad de la conciencia de libertad como angustia, de manera que esta (angustia) se da no por el hecho de verse el sujeto consciente afectado por elementos contra los que ha tomado una resolución (no más senderismo -en este caso el entorno no es ocultable-) sino porque aparece como uno de sus posibles (por tanto dependiente solo de él) explorar la isla que forma su nueva residencia, y hacerlo del modo más adecuado, por completo, para ello: a pie, sendero por sendero. Lo más importante: se angustia porque toma conciencia de que su decisión -pasada- (no más senderismo) ya no es. En términos inversos: su decisión pasada ya solo es en el modo de no serlo, de esta manera otro de los posibles del paseante podría ser: no más senderismo (ahora), apareciendo así la indecisión que ante la angustia hay que resolver, pues claramente no hay conexión (necesaria) entre la decisión, la pasada y el ahora; pero más aún: si ante esta angustia me pongo a reflexionar y decido no más senderismo ello no significa que **tras** esta meditación no me ponga a pasear, es decir: ninguno de los posibles es eficiente respecto a nada.

Algo también notorio de esto es que al elegir este ejemplo de ser cotidiano podría, en un primer momento, entenderse que el paseante actúa en función de los objetos del mundo presentes (cama, cigarrillos, aparatos propios de las TIC) en su entorno que generan algún tipo de proceso psíquico del que, en la mayoría de las ocasiones, el sujeto no es consciente o, en su caso, no tiene ningún poder sobre ello, pero de los que sí puede dar cuenta buena parte de la ciencia de lo psíquico (el determinismo psicológico). Ante esta descripción parece apropiado, a pesar de los inconvenientes de la extensión, recurrir a las palabras utilizadas por Sartre “Y la angustia soy yo, puesto que, por el solo hecho de que me transporto a la existencia como conciencia de ser, me hago *no ser* ese pasado de buenas resoluciones *que soy*.”

Sería vano objetar que esa angustia tiene por única condición la ignorancia del determinismo psicológico subyacente: me sentiría ansioso a causa de que desconozco los móviles reales y eficaces que, en la sombra del inconsciente, determinan mi acción. Responderemos, en primer lugar, que la angustia no se nos ha aparecido como una *prueba* de la libertad humana: esta se nos ha dado como la condición necesaria de la interrogación. Queríamos solamente mostrar que existe una conciencia específica de libertad y que esta conciencia era la angustia. Esto significa que hemos querido establecer la angustia en su estructura esencial como conciencia de libertad. Y, desde este punto de vista, la existencia de un determinismo psicológico **no podría invalidar** los resultados de nuestra descripción. En efecto: o bien la angustia es ignorancia ignorada de ese determinismo, y entonces se capta, efectivamente, como libertad; o bien se pretende que la angustia es conciencia de ignorar las causas reales de nuestros actos: la angustia provendría, entonces, de que presentiríamos, agazapados en el fondo de nosotros mismos, motivos monstruosos que desencadenarían de pronto actos culpables. ...

Esa libertad que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de aquella *nada* ^{22 [De ce rien, en el original. (Nota de la revisión)]} que se insinúa entre los motivos y el acto. Mi acto no escapa a la determinación de los motivos porque yo sea libre, sino que, al contrario, la estructura de los motivos como ineficientes es condición de mi libertad. ...En una palabra: desde el momento que renunciamos a la hipótesis de los contenidos de conciencia, hemos de reconocer que no hay jamás motivo *en* la conciencia: no es sino *para* la conciencia. Y, por el hecho mismo de que el motivo solo puede surgir como aparición, se constituye a sí mismo como ineficaz. Sin duda, no tiene la exterioridad de la cosa espaciotemporal: pertenece siempre a la subjetividad y es captado como *mío*; ...⁸⁰.

De este modo, y tras el análisis de las dos, en principio, opciones de vínculos entre miedo y angustia, es que esta última aparece como angustia pura, expresión y modo de ser de la libertad aunque, advierte Sartre (p.p. 75-76), que captarse el sujeto en *pura* angustia no se da sin más poniéndose en el plano de la reflexión sobre los posibles, sino que sigue presente el adoptar

conductas respecto a la angustia y la más inmediata es la conducta de huida, así el autor presenta al determinismo psicológico no tanto como un conocimiento, cuanto como el fundamento de toda conducta de excusa que trata de rellenar la nada existente entre pasado/futuro y presente, así en una sola idea plantea (p. 79) “... un enfoque intencional de la angustia, y una huida desde la angustia hacia los mitos tranquilizadores, deben ser dados en la unidad de una misma conciencia. En una palabra, huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia. Así, esta no puede ser, propiamente hablando, ni enmascarada ni evitada”⁸¹.

En esta pura angustia sigue la necesidad de acción (la indecisión supone la decisión que conduce a la acción-conducta), sea esta de excusa o lo sea de proyecto (proyección) de los posibles del sujeto y lo primero que muestra Sartre en el estudio de la acción es que esta siempre es *intencional* (desde la angustia pura), por lo que todo comportamiento que adolezca de objetivo no es un actuar (del mismo modo en que el sol no actúa para los fototropismos, la lluvia para inundar o un conductor de transporte de viajeros dormir para provocar la pérdida de vidas)⁸², de manera que es la adecuación entre intención y resultado lo que permite hablar de acción sin que ello implique la percepción de todas las consecuencias posibles de una misma acción (los posibles son *mis* posibles).

Hablar de esa intencionalidad de la acción significa que todo fin debe ir emparejado con un motivo pero, como se ha visto, los motivos son ineficientes para la acción (motivo≠causa y fin≠efecto) aunque en cuanto que presentes en ella la pregunta es por el motivo en sí, qué es, a qué se refiere.

Aunque solo sea partiendo de aceptar que un motivo no es suficiente para una acción porque, por ejemplo: ahora tengo el motivo de levantarme y caminar -porque la posición de reposo es molesta- pero ahora, que ya no es el ahora de antes, no me levanto porque estoy cansado. Si después, que no es ahora, sigo cansado qué voy a hacer; pero es que el después no será un después sino un ahora. Con esta descripción de cotidianidad se observa: 1) que el motivo no es una causa, 2) el motivo hace referencia al no ser (ni estoy levantado, ni camino ni **seguiré** cansado), ahora bien: es harto difícil entender una acción sin motivo. A la vez que esto todo motivo lo es para algo, siendo de nuevo ese para es un no ser (para caminar porque no camino), con lo que estos no seres no son suficientes para la acción y se ha planteado, en el marco sartriano, que lo real es la acción, de ahí que se exija la decisión desde los motivos para actuar. En cualquier caso, el pasado, en cuanto que no siendo no puede desencadenar un motivo subsiguiente (las cadenas causales aquí no tienen cabida) y, a su vez, el por-venir, que tampoco es, en cuanto que posible del sujeto, requiere *eligir* uno de los tantos inicialmente plausibles. Este imperativo de elección-decisión para la acción pone de relieve, a su vez, la necesidad de un referente para tal proceso, y ese no es otro que uno de aquellos valores morales que el sujeto, carente de fundamento del sí-mismo, se ha dado pero que le es necesario como contrapartida al hecho de que ni los miedos pasados ni los futuros, por no ser, no son determinantes para la acción-existencia del ser consciente.

Esto hace que el motivo se presente como tal en relación con las intenciones y que lo es para sí ya que toma sentido en cuanto que el sujeto apartado del en sí (opacidad), mediante la operación de la conciencia que se trasciende respecto al mundo a sí misma, se proyecta sobre los posibles que surgen ante esa trascendencia al alejarse del en sí. Es en esta línea que afirma Sartre (p. 463) que el en sí, en estas circunstancias adopta el valor o el rol de motivo (se rompe la opacidad y se perfila la proyección de un conjunto de posibles. En términos “amplios”: el pero se transforma en pro -desde el en sí hasta el para sí-).

De esta suerte acción-intención-motivo se configuran como una estructura global, estructura que constituye el proyecto (acción) de cambio-realidad hacia los posibles mediante la negación (nihilización) temporal del en-sí, identificándose ello con la libertad y así, del mismo modo que la angustia es el modo de ser de la libertad ocurre otro tanto con la acción, la acción como expresión de la libertad.

Esto insinúa de nuevo lo sugerido en la anterior nota 81 y a este respecto Sartre aclara⁸³ “Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse a mi libertad más límites que ella misma o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres. En la medida en que el para-

sí quiere enmascararse su propia nada e incorporarse el en sí como su verdadero modo de ser, intenta también enmascararse su libertad. ... Así, la negación de la libertad no puede concebirse sino como tentativa de captarse como ser-en-sí; lo uno lleva consigo lo otro; la realidad-humana es un ser al cual en su ser le va su libertad, pues intenta constantemente negarse a reconocerla. (p. 466)”. Obsérvese que la tesis central del existencialismo sartriano se intenta justificar desde la conducta de huida más inmediata ante la angustia expresión de la libertad, argumentación que cobra consistencia atendiendo a que el miedo no es un concepto sino una emoción, como tal, no reflexionada.

Y continúa hablando el francés “Estas tentativas abortadas de sofocar la libertad ... muestran suficientemente que la libertad coincide en el fondo de sí misma con la nada que está en el meollo del hombre. ... La libertad es precisamente ... El ser que sería en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a *hacerse* en vez de *ser*.”

Como hemos visto, para la realidad-humana *ser* es *elegirse*; nada le viene de afuera, ni tampoco de adentro, que ella pudiera recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ayuda ninguna, de ninguna especie, a la insostenible necesidad de *hacerse* ser hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es *un ser*: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser. (p.p. 466-467)”.

Olvidaba que el autor de *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* es J.P. Sartre, y que yo quería especular sobre la IA (vale la generalización) junto a “lo humano”, pero ya que estoy aquí aprovecho, entre otras cosas porque Sartre no ha podido vivir la “moda” de la IA, para escribir algo sobre el asunto *como si*⁸⁴ yo fuera Sartre afirmando, desde la simplificación extrema del existencialismo sartriano, lo cual es equivalencia de desdibujación e imprecisión, que cuando se habla de lo humano, con, entre otras cosas pero esta fundamental, ciencia o sin ella, es imposible dejar de lado el acto (acción) de decidir, elegir, más: *elegirse*; y parece que si no se adopta esta “posición” en lugar de pensar en un humano, el foco de atención sería un **objeto** del mundo, ese conjunto de fenómenos que se manifiestan a la posición del sujeto. Con esto en lo que deseo incidir es en que, como indicaba en el comienzo de esta reflexión, en el mundo, y esta sería mi literalidad sartriana, siempre habrá un sujeto decidiendo-actuando (sin ningún afán de defender una ontología idealista en cualquiera de sus versiones), por lo que el aparente miedo, que no angustia, ya que ni pasado ni por-venir, no marcaría ninguna decisión-acción sino que esta es la naturaleza humana para-sí.

Como, más o menos convincente o no su argumentación, presenta Sartre una interpretación de las conductas de huida, hago notar, a título de recapitulación, el posible “denominador común” a las propuestas sobre la ‘ciencia moral’, el existencialismo y ese parece que elemento intermedio del psicologismo defendido por E. Fromm con las particularidades de cada uno: para las primeras la referencia de vida vendría dada por el criterio de bienestar-calidad de vida, queriendo dotar de científicidad a este (el criterio) desde la cuantificación; respecto a Fromm su *sentido* de la vida se daba desde la apertura al mundo *huyendo* así del sometimiento y la angustia sartriana se resuelve a *sí misma haciéndose* desde la reflexión sobre un pasado y un futuro (un no-ser) que apunta precisamente, aquí renuncio al término miedo, al no-ser, pero en cuanto que esa reflexión es real en ella se encuentra el dinamismo que la sostiene (la conciencia que cuestiona su ser).

Este breve repaso lo hago para volver a afirmar que ante la vida la cuantificación no resuelve mucho: el no-ser⁸⁵ no es ni cuantificable, la huida de la libertad se *sobrelleva* mediante terapia, pero las dos primeras escenas se describen desde la falta de reflexión sobre el no-ser que se conjuga con el ser no siendo (meollo de lo humano).

Volviendo a Fromm, en la renuncia de lo físico en favor de lo espiritual, parte de que ninguna muerte es dulce, por lo que eutanasia lo es por referencia a lo tanático y no a lo erótico⁸⁶, de aquí que si se habla de miedos en la decisión, en el momento de concretar usos y acciones posibles cada vez se puntualizan más temores respecto al uso de la herramienta IA (en sus múltiples versiones) en la vida. Uno de ellos, el único que voy a presentar por el calado que tiene, es el posible género de esta IA en el momento de resolver (ayudar a) problemas.

Este es un caso donde el ser se está haciendo desde el no ser ante el “temor” de algo que no es pues, de momento, no parece haberse dado críticas destacables en cuanto al uso sexista y de género de

este producto de la ciencia, aunque cabría. Por ello, y como “diría” Sartre, la conciencia se trasciende a sí misma para captar una serie de posibles sobre los que tendrá que elegir⁸⁷, así, lo que podría aparecer como miedo no es tal sino un elemento más en el proceso de deliberación en torno a cómo debe ser eso emergente denominado inteligencia artificial.

Si la existencia precede a la esencia y el ser lo es haciéndose desde lo que no es, en paralelo debería seguirse el proceso de ser de ese objeto del mundo del que se trata (IA). Dicho de esta manera es para señalar dos cuestiones, para mí, básicas: la primera es que en el transcurso del desarrollo de este acometido humano quizá se ha generado cierta ambigüedad en el uso del sustantivo común a la adjetivación natural/artificial, pues no habría ningún problema en posicionarse en el marco de la evolución cultural de lo humano para aceptar que se está tratando con algo que es producto de la evolución natural, pero si esto ocurre para dar satisfacción a lo que son ideales humanos de acción de manera que, por ejemplo, ahora sí pluralizo, estas inteligencias artificiales hacen lo mismo que los humanos (procesar datos, generar significados, ... para...) pero con mayor precisión, en más cantidad y en menos tiempo, aparece algo que no es humano, pues si este ha sido capaz de crear lo apellidado artificial no cabe ninguna duda (desde el sentido más amplio del término inteligencia-capacidad en la resolución de problemas, con la vista puesta en vivir-) que inteligente es pero con una serie de limitaciones que no están presentes en la artificial, de ahí su existencia. Podría argüirse que los procedimientos del proceso de datos es similar, con lo que se mantendría la validez del sustantivo compartido, pero no parece que discurra por ese sendero la cuestión (para J. Searle manejar signos chinos no es pensar en chino), es decir: pensar no es solo la computación de signos. Esto no sería un gran problema actual pues (casi que como procesos de caja negra) a la IA se le tiende exigir la homomorfía con aquello que constituya lo humano, lo agobiante aquí es que ya que la IA ha rebasado el marco del modelo teórico para mostrarse como un sistema real, este, en el mejor de los casos, debería funcionar como réplica de lo humano en cualquier situación en que sean intercambiables, lo que conduce a la dificultad de que lo humano condiciona a lo inteligente no humano, pero el vértigo existencialista (no fácil de negar) no garantiza la permanencia de las decisiones-conductas (el ludópata es un pecador impenitente), por ello, y del mismo modo en que es necesario admitir que lo humano es un animal más, solo que con cierto grado de desarrollo superior en algunos aspectos respecto al resto de animales, pero que, por la propia evolución natural (sin que haya ningún agente externo a ella -la selección forma parte de la propia naturaleza-), lo básico se mantiene, tampoco debería suponer ningún trauma revisar la idoneidad del designador de esos sistemas cada vez más presentes en *nuestras* vidas-decisiones.

De aquí se desprende la segunda consideración que quería plantear, pues ya que la existencia precede a la esencia y es la del “miedo”: soy tan *naturalmente* social que, con independencia de aquella malinterpretación de la procreación y sus implicaciones humanas -ahora sí: referidas a la angustia-, encuentro tanto placer angustiado que me permite reafirmar el rechazo a todo temor a los sistemas de procesamiento de datos, pues están ahí como objeto del mundo puesto a mi disposición para reflexionar-decidir-actuar, sabiendo que el por-venir soy el ahora decidiendo y, considerando la crítica de Fromm al análisis de Freud sobre el sujeto capitalista, trascendiéndome para saber que el capitalismo digital necesita de consumidores como yo en el mismo grado en que Putin y Netanyahu necesitan ucranianos y árabes para no ser arrestados por los tribunales penales internacionales.

REFERENCIAS

1. Esta afirmación se encuentra en el prefacio que hace el autor, N. Copérnico, en su *De revolutionibus* de la primera edición de 1543
<https://archive.org/details/ARes53505/page/n9/mode/2up> p. 11/
https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=11142422 p. 13.
Resalto lo del prefacio de Copérnico frente al también prefacio bajo el epígrafe “Ad lectorem de hypothesibus huius operis” (Al lector sobre las hipótesis de esta obra), p.p. 7/9 según el orden presentado en los anteriores enlaces, donde se aprecia sin dificultad que en esa primera edición de Basilea, que coincide en año con la muerte de su autor, este comentario “Al lector...” se presenta sin autoría, algo que ya sí recogen las ediciones posteriores que refieren esta indicación al teólogo alemán Andreas Osiander que a la par fue el primer editor de este *De revolutionibus* copernicano.
Este dato es significativo porque la interpretación de la obra ‘prefaciada’ por Osiander concluye afirmando “Y no espere nadie, en lo que respecta a las hipótesis, algo cierto de la astronomía, pues no puede proporcionarlo, para que no salga de esta disciplina más estúpido de lo que entró, si toma como verdad lo imaginado para otro uso. Dicho queda.”. Es a la luz de esto que el subrayado de la aclaración hecha por Copérnico, también canónigo, es mía pues no está en línea de lo hecho por Andreas (algo significativo en lo que se supone por tarea de editor de una obra) que le lleva a entender lo hipotético-deductivo como una tarea de ocio -pasatiempo- sin atender al origen de las hipótesis, pues las palabras de Nicolás ponen el acento en el papel de la observación previo a la génesis de la hipótesis, lo que le lleva a admitir que algunas “observaciones” son solo aparentes -parafraseando, aunque para otra cosa, a Kant: no observaciones-, y de aquí surgen dos consideraciones: a) Justo en el párrafo anterior al arriba presentado de lo dicho por Osiander, este admite aceptar las hipótesis de Copérnico no porque permitan hacer astronomía sino porque hacen acúmulo de sabias observaciones, pero claro, el adjetivo sabias en la boca de Osiander es vacío en la medida en que no se refieren a la astronomía, según ha manifestado. Copérnico, por el contrario, filtra y ordena esas “observaciones” para obtener ‘observaciones reales, no aparentes, que se ajustan a lo que no se observa’. Es decir: b) No hay observaciones al margen de cualquier grado o tipo de “teoría”.
2. <https://t38949.com/el-entorno-y-nosotros/>
3. https://www.fundacionfedericoengels.net/images/engels_feuerbach_RL_crisis_socialdemocracia.pdf (x/y; x=PDF del sitio web/ y=Edición de la Fundación Federico Engels. p.p. 54/57-58)
4. <https://www-independent-co-uk.translate.goog/news/science/stephen-hawking-transcendence-looks-at-the-implications-of-artificial-intelligence-but-are-we-taking-ai-seriously-enough-9313474.html? x tr sl=en& x tr tl=es& x tr hl=es& x tr pto=sc>
5. Adviértase la pluralización que hago de IA/IAs en consonancia con la indicación presentada en este punto tres que, a su vez, atiende a la incertidumbre que se desprende de la afirmación de S. Hawking.
6. En demografía está claro que el peligro de extinción de una población atiende a la configuración de la base y el vértice de la “pirámide” poblacional por lo que es, al menos, cuestionable que lo que ocurre en Palestina se deba a los efectos colaterales de una lucha por la supervivencia de la población isralí.
7. No entro de momento a tratar el término y muchos menos describir a qué puede deberse esa situación culturalmente asimilada de **mi** hijo/hija, mujer (curiosamente hay marido/mujer, esposo/esposa pero no marido/marida -mi hombre no es nadie, solo está la mujer del marido o del esposo-) y también **mi** bolígrafo, entre otras **cosas**.
8. Calderón de la Barca, P.: *La vida es sueño*, Acto I Escena II.

9. Sin salir de casa navegamos por el ciberespacio y con ello podemos entretenernos ante este dispositivo (por audio, por vídeo o por ambos) para acceder a gran número de las fuentes de información que es necesaria para ocuparnos en lo que estamos haciendo.

Este parar y pensar en lo que no se podía hacer medio siglo atrás puede entenderse como perogrullada, pero respecto a ese juicio se oponen los ámbitos pedagógicos y académicos en tanto que confían el éxito del estudio como medio de obtener conocimiento necesario en los animales humanos, en el desarrollo competencial para el manejo (en el sentido más completo posible del término) de este dispositivo. Simplifico: sin aquel invento de las milenios VI-IV referidos parece imposible entender el teletrabajo de los comienzos de esta década y las vidas que permitió ahorrar (las adicciones son “otro” tema que, por tanto y al menos de momento, queda fuera de esta reflexión).

10.



11. Téngase muy, muy en consideración aquí que esta aplicación físico-química no concluyó ningún gran conflicto sino que, a la inversa, magnificó el gran conflicto permanente del miedo respecto a qué hacer para no destruir a los animales humanos y con ello a la inmensa mayoría del resto de especies naturales; la idea de N. Maquiavelo de que el príncipe, preferentemente, no debe buscar el respeto sino el temor por parte de sus súbditos (*El príncipe*, cap. XVII, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcxg9z9>) parece algo presente en algunas de esas aplicaciones del conocimiento científico que “alguien” ha decidido que se den, pues sin el proyecto Manhattan esta aplicación habría sido imposible. La situación empeora, de ahí este último entrecomillado (alguien), en la medida en que la tesis de la igualdad natural de los animales humanos teorizada por Th. Hobbes (*Leviatán*, cap. XIII, p. 71, https://www.suneo.mx/literatura/subidas/Thomas_Hobbes_Leviatan.pdf) es lo que dibuja el panorama internacional una vez presentados los primeros grandes desarrollos de la ciencia post-newtoniana hacia la mitad del del siglo pasado.

12. <https://www.revistac2.com/una-reflexion-sobre-la-moral-desde-la-ciencia/>

13. La matización es mía.

14. Mencioné las enfermedades “raras” y por lo que luego aparecerá ¿fue encomiable desde la ética el modo de finalizar la segunda guerra mundial?. Además, el criterio del éxito al que se apela se da en esa “realidad” que la demanda (a la ciencia).

15. La mayor fortuna de estas situaciones es que los progenitores que así se comportan son muy pocos (aunque más de los deseables) y menos aún que se llamen Pepa y Chago.

16. Aquí me olvido del dictum del templo de Apolo en Delfos que tanto importó a Sócrates, fuese él el autor (Guthrie, William K. C.:(2010) [1953]. *Modalidades del pensamiento griego. Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica. p. 9.) o no lo fuese.

17. Refiero este tipo genérico de sujetos considerando la gran aportación de la Etología al conocimiento de lo social, matizando que: a) Este quehacer científico muestra que la distinción natural:social referido a lo científico es desafortunada, y por ello el objeto de investigación no se ve afectado del mismo modo durante su estudio si este es una partícula subatómica o lo es un gorila del Loro Parque, “lugar de salvación de las especies del reino animal actual”, pero si no hay “observación” no hay conocimiento por lo que se muestra inadecuado aceptar la imposibilidad de conocer de modo simultáneo la posición y el momento de una partícula y sin embargo pretender conocer el comportamiento último de un gorila, apelando para ello a la cuantificación como desarrollo metodológico para la contrastación experimental de las consecuencias derivadas de las hipótesis. b) Ese no haber alcanzado el desarrollo métrico para cuantificar el estudio de la entidades más *complejas* de la naturaleza (“conocida”) no significa que la ciencia ahí no haya alcanzado grados de desarrollo aceptable, pues si fuera así sería hartó difícil entender cómo es que está imponiéndose (“éxito”) el capitalismo digital, y teniendo en cuenta que lo que en el presente se acepta como ciencia en el mundo de “acá” comenzó a fraguarse en la Jonia clásica, es irrelevante que plantee que siempre he oído que la mal llamada ciencia social se encuentra en pañales, pero con independencia de hasta dónde llegue, en breve, el desarrollo de las aplicaciones de la IA, y aunque dije que no trataría su especificidad, no tengo ningún reparo en aceptar que debo ser tan cuidadoso con las aportaciones de la generativa como lo soy con mis propias creaciones a la vez que reconozco la facilidad que me ofrece la IA para trabajar con información sin que tenga la necesidad de forzar las limitaciones de mis (animal que soy) sistemas de procesamiento de información o memoria. Así, las “ciencias sociales” ya generan tecnología que puede aplicarse a construir unos determinados modos de vida, al autoconocimiento de ese animal complejo o a ambos, eso sí: hay que decidir cuál sea su uso y quizá ese pueda ser el elemento indeterminado (partícula/gorila) de la complejidad natural en, al menos, el animal humano. c) Cuando planteo (a) que la distinción natural:social es desafortunada lo hago asumiendo que en la “mayoría” de las especies superiores del reino animal (ese del que forma parte el autor de la reflexión...) tienden a formar colectividades identificables, con mayor o menor presencia de claves genéticas, en eso que en términos muy amplios podría denominarse sus culturas entendidas como modos de vida (sean estos contruidos o heredados), perfilándose así el objeto de estudio de la Etología que se enfoca hacia ciertas estructuras de partículas subatómicas con propiedades emergentes que, en al menos algunos casos, llevan hasta el amor a la vida: ese fenómeno natural que se da desde la relación entre individuos. De momento y, entre otras cuestiones, por lo referenciado en la nota 8, la validez de ese amor a la vida como emergencia en la naturaleza se sostiene en la “observación” ingenua de que todos los animales humanos , existentes claro está, desarrollados (para no considerar aquí la neotenia social) lo son por su decisión pues, desconsiderando entretanto las cuestiones jurídicas y sus porqués, todos disponen de los medios, o elementos auxiliares para ello, para terminar con aquello que no quieren.

18. Dice Aristóteles en el Libro I de su *Política* “ De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social²⁰, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre.” (Editorial Gredos, S.A.. Madrid 1988, p. 50. Se puede acceder a “presentación” digital en la página 24 de este enlace <https://www.um.es/noesis/archivo/2023/Arist,Pol.pdf>).

*Aquí sí hay que ser sumamente exquisito y leer esta obra aristotélica en la Atenas de hace 25 siglos, pues el taxonomista Aristóteles pone en ese grado inferior a los animales bestias (no tienen

función social-política ...) y en el superior también a entes insociables por “naturaleza -esencia-” y que, por tanto, tampoco tienen función sobre las actividades de los animales sociales o políticos.

19. La conciencia de todos los elementos es algo primordial incluso para aquellos actos en que se planifica modificar el estado de consciencia y luego se solicitan eximentes jurídicos para tales modos de proceder.

20. Como los animales humanos que a partir de cierta edad comienzan a preguntar por qué sin que se les instruya diciéndoles X y especificando: y ahora pregúntame por qué digo X, le “sale” solo, por su naturaleza, esa misma que se implementa con las modificaciones hormonales de la adolescencia.

21. Kant, I: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cap. III. Puede accederse al soporte digital <https://biblioteca.org.ar/libros/89648.pdf> p.44.

22. Se puede, mediante este enlace, acceder al uso digital de la obra de F. Nietzsche <http://juango.es/files/El-Ocaso-de-los-Idolos.pdf> p. 16.

23. Lo demás son accidentes, considerando la vida como el ejercicio de no perderla.

24. “Profundicemos un tanto la cuestión, para hacer ver que es una esperanza muy profunda la de que la muerte es un bien. Es preciso de dos cosas una: ó (o) la muerte es un absoluto anonadamiento y una privación de todo sentimiento, ó (o), como se dice, es un tránsito del alma de un lugar a otro. Si es la privación de todo sentimiento, una dormida pacífica que no es turbada por ningún sueño, ¿ qué mayor ventaja puede presentar la muerte? Porque si alguno, después de haber pasado una noche muy tranquila sin ninguna inquietud, sin ninguna turbación, sin el menor sueño, la comparase con todos los demás días y con todas las demás noches de su vida, y se le obligase a decir en conciencia cuántos días y noches había pasado que fuesen más felices que aquella noche; estoy persuadido de que no sólo un simple particular, si no el mismo gran rey, encontraría bien pocos, y le sería muy fácil contarlos. Si la muerte es una cosa semejante, la llamo con razón un bien; porque entonces el tiempo todo entero no es más que una larga noche. Pero si la muerte es un tránsito de un lugar a otro, y si, según se dice, allá abajo está el paradero de todos los que han vivido, ¿qué mayor bien se puede imaginar, jueces míos? Porque si, al dejar los jueces prevaricadores de este mundo, se encuentran en los infiernos los verdaderos jueces, que se dice que hacen allí justicia, Minos, Radamanto, Eaco, Triptolemo y todos los demás semi-dioses que han sido justos durante su vida, ¿no es este el cambio más dichoso?...”. Platón: *Apología de Sócrates*, <https://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01043.pdf> p.p. 44-45.

25. Carballo, M.-Hermelo, R.M.: “Religion in the World: the State of Affairs”, p.p. 122-136 (https://www.gallup-international.com/fileadmin/user_upload/publications/GIA-Book-2015.pdf p.p. 123-138).

26. Si esto a alguien le recuerda planteamientos al respecto hechos por el primer Arzobispo de Canterbury del siglo XII de la e.c., puede hacerlo siempre que tenga presente que el sentido es el opuesto: Anselmo pretendía justificar la existencia de dios, yo que el significado no es un referente.

27. El resaltado es mío. Si se quiere se puede acceder a su obra del año 1957, partiendo de la conferencia de 1927, *Why I Am Not a Christian and Others Essays* en este enlace https://laicismo.org/data/docs/archivo_365.pdf para encontrar la cita en la páginas 9 y 10, pero quizá más interesante aún resulte el comienzo del prefacio de Russell a esta edición en la página 7.

28. <https://www.lupaprotestante.com/el-misterio-de-la-salvacion-libertad-y-condenacion-vision-anglicana-del-infierno-alfonso-ropero/>.

29. K. Gödel: “La lógica matemática de Russell” (1944). https://archive.org/details/godel-kurt.-obras-completas-2006_202112/page/328/mode/2up?view=theater (p.p. 313-343).

Desde el inicio (p. 314) Gödel considera de los *Principia Mathematica* (Whitehead)-Russell que “Es una lástima que esta primera presentación amplia y detallada de una lógica matemática y la derivación de las matemáticas a partir de ella ostente una falta de precisión formal tan grande en sus fundamentos (en *1-*21 de Principia) que represente un paso atrás en comparación con Frege.” Y dice algo más cuando se plantea la consistencia de las matemáticas modernas (316) “Quizá las dificultades aparentemente insuperables que otros problemas matemáticos han ido presentando durante muchos años se deban al hecho de que aún no se han encontrado los axiomas necesarios.

Claro está que bajo estas circunstancias la matemática puede perder buena parte de su << absoluta certeza>>; pero esto ya ha ocurrido hasta cierto punto por influjo de la moderna crítica de los fundamentos. Hay cierto parecido entre esta concepción de Russell y la idea de Hilbert de << suplementación de los datos de la intuición matemática>> mediante axiomas tales como, por ejemplo, la ley del tercio excluido que, a juicio de Hilbert, **no son dados en la intuición: ...**” (Los resaltes son míos).

30. Para llevar a cabo su estudio del tema de la filosofía medieval por excelencia, las relaciones -de haberlas- entre fe y razón, en su obra *Suma de lógica* (obra escrita antes de 1327 fecha en que fue convocado por el Papa por enfrentarse al modo de vida de la iglesia opuesto a la pobreza apostólica, y publicada en París en 1487), analizando la *Metafísica* aristotélica y la de Avicena, comienza (capítulos 15 y 16, p.p. 66-72 del enlace que se presenta) estudiando la realidad extramental de los conceptos universales para concluir en que dichos elementos no son más que constructos mentales -ya Hume aclararía cómo es posible su construcción- siendo los particulares los que se corresponden con alguna realidad no mental y, por tanto, a los que puede acceder la razón. De este modo, entre otras cuestiones de mayor calado, supera las concesiones que sus maestros Aquino y Scoto hacían a la razón en el campo de la fe y desdibujaba el conocimiento entendido por Aristóteles. Asimismo, y aunque para él tampoco sería evidente el principio del tercio excluido, el hecho de negar la existencia del universal le dejaba el campo expedito para el estudio teológico-religioso, es decir: el campo de la fe.

(<https://archive.org/details/ockhamguillermodesumalogica/page/n295/mode/2up>)

Así, en el volumen IX de su obra teológica:

(<https://archive.org/details/venerabilisincep0000will/page/18/mode/2up>) comienza la primera cuestión (p.1), partiendo de la *Metafísica* y *Sobre el cielo* de Aristóteles, e intenta estudiar si desde la razón -natural- se puede demostrar la existencia de un solo dios, atendiendo ello a que a decir de Aristóteles (frente a la propuesta platónica) existe un solo mundo y, “por tanto”, una única causa de él, pero que ésta sea un dios es un dogma de fe que entonces no es justificable desde la razón, por lo cual cuestionándose qué se entiende por el nombre dios, concluye (p. 11) que no se puede demostrar -mediante la razón- que Dios sea omnipotente (ello es una exigencia de fe) pues de serlo cualquier cosa por él causada sería contingente y lo contingente adolece de perfección (...).

31. No parece que haya dificultad insalvable en imaginar una sociedad en la que todos sus individuos sean ateos, no es primordial su origen: creyentes que han dejado de serlo o individuos educados sin creencias “religiosas”, y aquí entrecomillo porque aunque Hume teorizara que la naturaleza del animal humano es causal (siglo XVIII de la e.c.), una vez que este se pregunte porqué podría responderse no sé, tan “sencillo” que si me preguntan ¿qué vas a hacer en dos horas? respondo no sé, ya veré, y estoy convencidísimo de que algo haré. Es decir que se puede vivir sin determinación y lo que es más: a partir de aquí podrían crearse hábitos vivenciales sin requerir ninguna JUSTIFICACIÓN más allá de lo presente, y que podría haber sido otra cosa (de otro modo). Con esto quiero llegar a: 1) Se tiende a pensar en religión desde el creacionismo, lo que es equivalente a configurar sistemas religiosos teístas pero, y no es solo contemporaneidad como muestran -por ejemplo- el Budismo y el Hinduísmo, también se dan religiones no teístas conviniéndoles el término religiones en tanto que los modos de vida que prefiguran es dogmático aunque este (el dogma) no refiera a ninguna entidad creadora. 2) Presente lo anterior, otra opción son esos hábitos de vida, entendidos como moral en cuanto que intentan basarse en la reflexión de esos hábitos (Ética) en relación con aquellos otros individuos que comparten la necesidad de disponer de modos de proceder (vivir) similares.

De aquí se desprende la necesidad de precisar el término *fenómeno religioso*, así como distinguir entre religión, no teísta, y moral pues parece que los animales humanos pueden vivir sin religión pero no sin moral (la sociedad imaginada) entendiendo esta desde la referencia a la reflexión y no al dogma de una religión no creacionista.

32. <https://t38949.com/el-entorno-y-nosotros/> p.p. 11-12.

33. Página 15 y siguientes de la anterior referencia 32 y página 7 de esta presente: <https://t38949.com/apostillas-a-el-entorno-y-nosotros-ni-etiquetas-ni-conceptos-ni-reduccionismo/> .

* Que no se vea aquí ninguna contradicción, en el caso de perder la vida un animal humano, con la afirmación de que lo único PRIVADO es la vida, en esos escenarios, salvo la aparición súbita del pánico paralizante (sería una situación patológica donde todo pierde sentido), el individuo en cuestión es quién ha decidido cómo responder y a sabiendas de que eso puede ocurrir. De ahí el vivir como el intento permanente por no dejar de hacerlo.

34. Esta matización obedece a que cuando se intentan considerar, para implementar la idea del continuismo evolutivo, tres categorías respecto al estatus moral: agente, paciente y sujeto, esta última no parece aportar mucho en lo que afecta a los derechos-/deberes de los seres morales, que es lo que se intenta considerar desde el continuismo natural. Véase p. 14 y s.s. en <https://t38949.com/el-entorno-y-nosotros/> .

35. Harris, S. B.: *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*, p.8. Free Press, New York, October 2010.

*La paginación corresponde a la del soporte digital [https://horizons-2000.org/91.Links/Reading etc/Sam Harris/The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values.pdf](https://horizons-2000.org/91.Links/Reading%20etc/Sam%20Harris/The%20Moral%20Landscape%20How%20Science%20Can%20Determine%20Human%20Values.pdf) .

36. A esta concreción (p. 26) llega Harris desde asumir que todo ser consciente es capaz de experimentar y expresar de modo “objetivo” aquellas situaciones límite vividas.

Sin entrar en la exposición que él (S. Harris) hace de cómo entender la controversia en la ciencia y en el campo de la moralidad, esta caracterización de verdad moral permite “ver” cierto paralelismo con lo, que se asemeja, contradictorio en F. Nietzsche cuando con 29 años (1873) redacta *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* donde se lee “Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos.” (<http://juango.es/files/sobre-verdad-y-mentira-en-sentido-extramoral.pdf> p.4). Con esto se ve que Harris se preocupa por la verdad moral, también Nietzsche pero este en la obra considerada parte de asumir, para el análisis, la diferencia verdad moral/extramoral aunque quedándose con la última al mostrar como el animal intelectual (el humano) dispone de esta herramienta (el intelecto) que le permite fingir sobre lo real (Sartre hablará de mala fe) olvidando en ese proceso intelectual los orígenes de los conceptos que constituyen el conocimiento científico. Así lo que antes denominé aparente contradicción carece de fundamento en tanto que un cuarto de siglo después sigue el alemán sosteniendo la misma idea de verdad (moral, la única que le resta) tras acabar con la tradición occidental como muestra, por ejemplo, en el momento 6 de la “Historia de un error” (referenciado en la anterior nota 22) donde al desaparecer uno de los elementos de una dualidad desaparecen los dos.

Por el tema que se está tratando es provechoso tener presentes las palabras de Nietzsche en esa también página 4 de *Sobre la verdad...* “...puesto que el hombre, tanto por la **necesidad** como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con este, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande bellum omnium contra omnes.” (el resaltado es mío).

El origen del concepto en Nietzsche es la metáfora de **la** vivencia, metáfora esta que se olvida (se finge el olvido) frente a la abstracción del concepto (lo universal=lo no real) y ello le lleva a admitir la necesidad del tratado, siendo en esta línea que conviene retomar dos de las cuestiones precisadas por Samuel Harris: 1) la ciencia de la moral (ética, puse yo, si ciencia) es una ayuda para resolver cuestiones de ese género (p. 24). Respecto a esto ningún problema, hasta Nietzsche habla de la necesidad (natural) del tratado (aunque solo sea el estadio del león frente al camello y al niño). 2) En tanto que esa hipotética ciencia ayuda, no hay garantías de que se pueda resolver (ayudar) cualquier y toda disyuntiva moral (p. 9).

37. En tanto que Harris utiliza indistintamente, en estas páginas, being y well-being traduzco por calidad de vida pues being queda “pobre” como expresión que sí requiere el well y así se hacen equivalentes el bienestar y la calidad de vida.

38. La Economía refiere a mercado como conjunto de transacciones entre individuos pero estos no son ni abstractos ni separados de esas teóricas transacciones sino que estas se encuentran en los individuos que entran en ellas en virtud de sus intereses, o así debería de serlo que no es deontología sino funcionalidad, por eso EL mercado es, por ejemplo, real, t38949 que necesita, también por ejemplo real, de Wordpress.com para entretenerse con los temas de siempre algo que no existía cuando la longevidad no era característica sustancial de ese t38949 ahora constituido. Por lo mismo Matt Mullenweg, Ryan Boren y Donncha O Caoimh requieren de individuos al estilo t38949.

39. Hay una máxima presente en los distintos “librillos de cada maestrillo” donde se afirma que el alumnado son personas a las que se debe tratar como si fueran adultos sin esperar que respondan como tales.

40. Harris, S. 2010 (p. 30).

41. <https://blogportafolioconocimiento.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/06/hume-david-tratado-de-la-naturaleza-humana-trad-fc3a9lix-duque.pdf> (Soporte papel=X p. 613, soporte digital=Y p. 657). En adelante esta obra obra la referenciaré solo como *Treatise*... .

42. El resaltado, y los que siguen, es mío puesto que me he referido a malas interpretaciones en lecturas de Hume.

43. Esta nota aquí cobra el sentido, por lo arriba dicho sobre mi cautela en la afirmación contundente de la existencia de moral en animales no humanos, y por lo que ahora viene desde el trabajo de D. Hume, de mostrar, en el momento en que para la filosofía occidental es clave el tema del conocimiento dado el auge de la ciencia (sin comillas), como el filósofo de Edimburgo precisa más el continuismo natural desde la vertiente cognitiva que desde la emocional, mientras que pensadores ilustrados de la segunda parte de tal siglo (Ilustración) niegan tal condición (racional-cognitiva) y, en consecuencia con sus propuestas morales -dependientes de la razón- también esta última -moralidad-. Que hable Hume: “Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres. Los argumentos son en este caso tan obvios que no escapan nunca ni al mas estúpido e ignorante.” (*Treatise* ... Libro I, Parte primera, Sección XVI: De la razón en los animales, p.p. 261/305).

Ese modo genérico como trata aquí Hume lleva a pensar que si las bestias tienen pensamiento, alguno de ellos podría ser pensamiento moral, pero aquí (un poquitín más se verá ahora) su argumentación de que en estos animales no humanos sus pasiones son solo secundarias (falta de autoconciencia -siglo de irrupción del psicologismo en la epistemología, exigencia del empirismo-, tema este de la consciencia capital en el ámbito de la ética-moral) le impide sostener una hipotética moralidad.

44. Si no fuera porque la expresión es vejatoria y, por tanto, además falsa, en este caso diría de esa técnica que podría ser la “psicología de la abuela”.

45. Véase en esa página la nota 101 de Félix Duque (ed.).

46. Ya que habla, de forma literal, de preguntarse por la naturaleza de la creencia basada en la relación causal, es que yo, en las líneas anteriores, escribo buscar la naturaleza de la relación, pues según mantiene la creencia en hechos es una creencia (de naturaleza) causal, por lo que estos refieren a la estructura psicológica del sujeto y no a la inversa, de modo que los valores morales no pueden reducirse sin más a hechos.

47. Shermer, M.: *The Moral Arc: How Science and Reason Lead Humanity Toward Truth, Justice and Freedom*. Henry Holt and Company, Nueva York, 2015.

48. <https://www.samharris.org/blog/on-being-right-about-right-and-wrong>

49. Concepto acuñado por Kevin Kelly y publicado en 2010 en su *What Technology Wants*.

50. Más de lo mismo, que además es significativo, en una entrevista tan corta, cuando dice Michael: “ ... sostengo que los problemas sociales como el homicidio y la violencia deberían ser tratados (y de hecho lo son) como problemas de salud pública. A lo largo de los siglos, las tasas de violencia en general y de homicidios en particular han caído drásticamente, principalmente como resultado de

una mejor gobernanza, una mejor vigilancia policial y muchas otras políticas sociales basadas en argumentos razonados y datos empíricos. Si usted está de acuerdo en que se han salvado millones de vidas en los últimos dos siglos gracias a una reducción de la violencia dada la mejora de las tecnologías y las políticas, ...” es decir: se miden y comparan tasas temporales de violencia y homicidio partiendo de que estos comportamientos son evitables y por tanto son problemas de salud pública, pero sádicos y psicópatas son violentos entonces ¿son malvados o enfermos? Las tasas se reducen, vale, pero ¿debido a la gobernanza (**hay países donde no se publica el número de ejecuciones de pena de muerte**), a las tecnologías o a la vigilancia policial? ¿Cómo se caracteriza una buena o mejor gobernanza? ¿Tecnologías del tipo inhibitorio de tendencias naturales?.

51. De momento, respecto a progreso moral, solo cito un pasaje del capítulo II del Libro I de la *Política* de Aristóteles (s. IV e.n.c.) “Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos.” (1254a)

<https://www.um.es/noesis/archivo/2023/Arist,Pol.pdf> (p. 55/26).

52. Los negros, los asiáticos y las mujeres (donde hayan nacido) también han participado y participan en la construcción científica, por tanto ya no es tan sencilla esa “privación”.

53. Hay que considerar que la posición realmente extrema es aquella que intenta captar en toda su amplitud el fenómeno de las migraciones humanas (no hablo de las no humanas porque ello llevaría, mucho menos de las no animales, en ambos casos a tratar la idea de *especies invasoras* cuando el desplazamiento se da en razón de la presión ecológica con lo que el éxito, en cualquier intervalo posible: corto o largo plazo, no se garantiza) para desde ahí pensar en la mejor solución posible para todas la personas implicadas. Así, si el problema desaparece, el turismo **bien programado** no debería suponer malestar para nadie. Por esto voy a ser benévolo y considerar que las posturas favorables a la permeabilidad de las fronteras la justificación que ofrecen es el resultado de intentar, mediante la racionalización argumental que sostiene el optimismo de Harris y Shermer -entre otros-, convencer, consensuar, persuadir... a sus oponentes de las ventajas que ello supone para sobrellevar el problema científico de la longevidad humana.

54. En algunos sistemas religiosos la distinción es pecado mortal/venial: el primero condena eterna y el segunda condena temporal hasta purgar el pecado. Eso sí: en ambos casos el concepto de eterno es contradictorio con el de vida.

Ese optimismo basado en la protopía elaborada desde la ciencia hace aflorar una contradicción permanente, desde la idea de progreso científico, que lo que más bien muestra es una idea no protópica sino “utópica” de ciencia. No voy a describir-“explicar”, pero sí sugiero a quien pudiese leer esta especulación, conectar los asteriscos libres con los insertos entre paréntesis que se encuentran entre las páginas 15 y 18. A mí me sugiere, que el problema moral, si existe tal *problema*, está por resolver.

<https://www.rtve.es/play/videos/en-portada/japon-pais-viejos/16103385/> .

55. Es por esto que también a la sociedad ideal la mantengo bajo el paraguas de lo imaginativo, pues una cosa es que la ciencia cambie y otra que haya acuerdo en el conjunto de la comunidad. Ejemplo: no hay que cuestionar que la ciencia existe porque la requieren sus consumidores, por tanto cuando se tiene éxito en los planes de recuperación de especies en peligro de extinción ¿es conveniente o inadecuado hacer públicos estos logros? Si se decide que no, ello no significa unanimidad y está dependiendo de bastante interpretación -del tipo por si acaso- de cada científico involucrado, exigiéndose que trascienda lo menos posible más allá equipo científico implicado. Lo habitual es entonces que un grupo condiciona el “acuerdo” para financiar el programa de investigación-intervención, y, si “procede” evitar la desaparición de las cautelas adoptadas frente al problema. Si se decide que sí debe compartirse la información sobre lo conseguido, pues podría

parecer válido para incentivar ese quehacer de la comunidad, ¿el ingeniero informático que se entera mientras espera en la cola a ser atendido en el despacho del pan, realmente entiende el razonamiento que se le transmite de lo que esto significa? ... (¿otra vez la ciencia utópica?).

56. Esa actual constitución *sería* el contrato reflejo de lo acordado para la formación de una sociedad, pero este término refiere a algo de naturaleza dinámica. Si se atiende al momento real de ese consenso, 6 de diciembre de 1978 de la e.c., se detecta que la mayoría superviviente de quienes participaron en él ya están entrando en el grupo de esos longevos que lo son debido a la ciencia, en particular, y a la fuerza productiva en general, fuerza esta, por lo expuesto, no partícipe en ese acuerdo, lo que lleva a darse cuenta de la existencia de un dinamismo (en este caso sociedad española) que “funciona” según algo no real: un acuerdo que no ha cambiado como sí lo ha hecho la realidad a la cual “representa”. Siendo esto importante voy a suponer que no lo es, el problema es que cuando en este dinamismo colectivo surge alguna cuestión, en la mayoría de las ocasiones no dada en los momentos del pacto, que requiere de un acuerdo, los “custodios” (este es el desenmascaramiento del problema) del contrato, según intereses sesgados, denuncian (la mala fe que aquí se oculta es que después de las tres modificaciones sufridas, la constitución de 1978 existe como una cosa, un libro, no como reflejo de algo real, dinámico) que ello es incumplimiento de las condiciones contractuales. El alumbramiento que aquí se produce es ¿cuándo la sociedad española va a ser - “parafraseando” a Kant- *mayor de edad*?

57. Recoge Ramón Peralta, en pro de la ciencia moral, “La filosofía, en el sentido tradicional, no parece haber aportado suficiente en cuanto a la moral, el bien y el mal.” y quizá no sea eso sino que no puede, la filosofía, decir más de lo que ha dicho, pero (otra vez) parece que sin ciencia no hay animal humano aunque de nuevo el anacronismo se revela por sí mismo al centrar la “Ciencia” en los albores de la modernidad con la exigencia del método hasta la experimentación pero, como diría F. Savater, téngase en cuenta que puede ser más fácil experimentar con (palabras de Peralta) un hoyo negro que con la propia muerte.

58. Vital porque lo vital no es obligatorio.

59. La obra se publica en 1941 en Nueva York con el título *Escape from Freedom*, Farrar & Rinehart. En 1942 apareció en el Reino Unido llamada *The Fear of Freedom*, Routledge & Kegan Paul, Oxford.

Prefiero la connotación del título Británico porque apunta más a la emoción que a la acción. En cualquier caso, las notas de esta obra remiten a la siguiente traducción <https://archive.org/details/04.erichfrommiedoalalibertad/page/n1/mode/2up>

Véase aquí, por ejemplo, las p.p. 47-48, para lo del carácter cientificista de la obra de Fromm.

60. Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, p.44. El asterisco, que acompaña al término esencia, es mío. Se verá después porqué.

A grandes rasgos de aquí se desprende una doble situación difícil de conjugar: esa naturaleza humana no prefijada (no naturaleza) implica que la “ciencia moral”, la psicología social por la que aboga Fromm, es capaz, o debería de serlo, de modificar *miedos*, algo en lo que en el mercado invierten determinadas empresas y que desde el punto de vista científico (humano) la evitación del miedo, que paraliza, es algo loable. Esto, aunque sea solo en ese nivel lo atestigua el conductismo, parte esta de la Psicología que no tenía cabida en ella tal como la concebía el psicoanalista alemán (p. 39), pero, sin entrar en este detalle, esa idea de la no *determinación* dirige otra vez a la disyuntiva libertad/seguridad, aunque claro si temo a la libertad me curo de esa “enfermedad” y me abrazo al sometimiento, si es el contrario (de momento no hablo ni de amor ni de trabajo), aquí toma cuerpo la investigación científica, como utilidad, de Fromm. Cuestión, de momento, aparte es que hablar de seguridad como contrario a libertad no resulte sencillo.

Por el sentido de esta reflexión: si temo a equivocarme que decida la inteligencia artificial que existe “porque” me supera en la toma decisiones, si me asusta la determinación (y a cualquiera no si los animales humanos son algo no predeterminado) renuncio a que la segunda sea un elemento más de ese mi entorno en el que sobrevivo. **Concluyo:** en cualquiera de las opciones hasta ahora barajadas siempre habrá uno de tales animales *decidiendo*, y lo difícil de conjugar es la ciencia

como el recurso que me permite escapar a la determinación, “parámetro” este sin el cual buena parte de la ciencia hasta ahora construida habría sido imposible (al final se presenta como idónea para la propia ciencia -utilizo aquí el término desde la idea del método- la *metáfora del paseante en un día soleado, lo que tampoco debe ser algo inesperado teniendo en cuenta el paseo de los científicos y de la ciencia).

61. Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, p. 46.

62. Fromm, E.: *The Art of Loving* (1956). Harper & Brothers, Nueva York 1956.

Las referencias que indico se localizan en el siguiente enlace digital <https://archive.org/details/el-arte-de-amar/page/n3/mode/2up> . Para el llamado a la nueva obra puede mirarse las p.p. 1-2 y para el comienzo del cap. II las p.p. 9-10.

63. Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, p.p. 300-301. El resaltado es mío.

64. Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, p.p. 41-42.

65*. En la página 305 de *El miedo a la libertad*, 1941, y en nota aclaratoria escribió el autor “El problema ético ¿puede ser aclarado por la psicología dinámica? Los psicólogos aportarán alguna ayuda en este sentido tan sólo cuando puedan ver el significado de los problemas morales para la comprensión de la personalidad.

Toda psicología -incluso la de Freud- que considere estos problemas en función del principio del placer, no logrará entender un importante sector de la personalidad y dejará libre el terreno para doctrinas morales de tipo dogmático y antiempírico. El análisis del amor de sí mismo, del sacrificio masoquista y del significado de los ideales, que se ha proporcionado en este libro, nos muestra ejemplos de este campo de la psicología y de la ética que merecerían ulterior desarrollo.”. Afirmación esta coherente con lo que escribió en la página anterior “Lo que es bueno o malo para el hombre no constituye una cuestión metafísica, sino empírica, y puede ser resuelta analizando la naturaleza del hombre y el efecto que ciertas condiciones ejercen sobre él.” pues ya ha planteado el papel de la caracterología en esa naturaleza.

Así, en un año de olimpismo (y por lo que en otra parte de este ejercicio se ha presentado) se puede decir que en esa época en que habla Erich Fromm, para él, la ciencia -psicología- y la ética tienen cada una de ellas su pista de desarrollo -carrera- aunque la meta sea la misma: el animal humano. Ninguna objeción.

66. Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, p. 215.

67. Sartre, J.P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard. París 1943. Las referencias a esta obra apuntan al siguiente enlace, del que puede mirarse las páginas 15-17. <https://archive.org/details/sartre-jean-paul-el-ser-y-la-nada/page/n3/mode/2up>.

En adelante, para esta obra de Sartre, citaré con la abreviatura en francés *L'être et le néant* y con referencia al enlace presentado.

68. René Descartes, en 1637, en “su” *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias* escribe en la parte segunda al proponer las reglas (preceptos) para conducir y buscar, refiriéndose a la tercera “El tercero, en conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos y **suponiendo incluso un orden entre aquellos/ que no se preceden naturalmente unos a otros**”. El resaltado es mío, puede consultarse en el siguiente enlace <https://archive.org/details/descartes-rene-discurso-del-metodo/page/24/mode/2up> al menos la página 25.

Siete años después, 1644, publica en sus *Principios de la filosofía* “... al afirmar que esta proposición, yo pienso, luego yo soy, es la primera y más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos por orden, no he negado por ello que no fuera preciso conocer lo que fuera el pensamiento, la certeza, la existencia, que para pensar fuera necesario ser, y otras verdades semejantes. Pero puesto que son nociones tan simples que por sí mismas no nos permiten tener conocimiento de cosa alguna que exista, no he estimado que deban ser enumeradas en este

momento.”, observación esta que puede consultarse en las páginas 27-28 del enlace que acompaña <https://archive.org/details/los-principios-de-la-filosofia-rene-descartes/page/27/mode/2up> y en la que no he resaltado nada pues toda ella me parece tan significativa y necesaria en conexión con lo señalado sobre el orden supuesto a los conocimientos adquiridos, que no cabe romperla: a) En el método supone, en los principios estima. b) Esa primera verdad aparece con forma de inferencia, pero para ella requiere pensamiento, certeza, existencia, otra vez la verdad (para pensar, ser), pero ¿cómo necesario si ninguna sola permite conocer algo que exista? ¿cómo conocer entonces existencia para conectar?. c) De esto último: acaba la cita con “son nociones tan simples que por sí mismas no permiten conocer”. Vale, el conocimiento es complejo, pero por enumeración. Si la idea lo es de sustancia, tales ideas son independientes (por “su” caracterización -defectuosa- de sustancia). Puede ser cuestión de estar pendientes al ser transfenoménico de la conciencia.

69. Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p.p. 20-21.

70. Aquí procede hacer notar las indicaciones presentes en la nota 65, respecto a *El miedo a la libertad* de Fromm, en cuanto al momento histórico de estos pronunciamientos concretos de cada autor y también al hablar del conocimiento de los animales humanos ser cuidadosos en cuanto al conocimiento (científico): Fromm aludía a la importancia de la moral en la personalidad y Sartre no entiende la conciencia como forma particular de conocimiento.

71. Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p. 31.

72. Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p. 29.

73. Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p. 60.

74. Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p.p. 365, 368. El “uno” es resultado de mi adaptación sobre el ejemplo concreto que expone Sartre (la náusea en Pedro) al caso genérico de cualquier angustia o Pedro.

75. Recuerdo aquí que para E. Fromm la angustia era autodestructiva y el miedo justificaba el sometimiento. Para Sartre la angustia supone la experiencia en que se “soporta” la existencia y el miedo, de ordinario, aparece como factor presente en el encaramiento de las situaciones amenazantes para el ser, sea este afrontar el hombre la situación o que la situación actúe sobre él. Así, su referencia al caso considerado es pasear por el borde de un precipicio: yo, como cualquier piedra puedo precipitarme (la situación sobre mí), por lo que intento protegerme (yo sobre la situación) pero también puedo lanzarme por el derriscadero (yo sobre la situación).

76. Este entender los valores como creación de la libertad que determinen su acción es algo que mantiene y precisa con casos concretos de la cotidianidad tres años más tarde de su *L'être et le néant* cuando en *L'existencialismo es un humanismo* escribe “Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en ambos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer. ... Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer, no hay signos en el mundo. ... La doctrina que yo les presento es justamente la opuesta al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía porque agrega: el hombre no es más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida.” Puede consultarse las p.p. 50, 73 y 56 del siguiente enlace <https://archive.org/details/sarte.-el-existencialismo-es-un-humanismo.-libro> .

En esta cita parece tangible que el hombre (el de carne y hueso de Unamuno) en Sartre es esa vida sin sentido, en la connotación de sentido como contenido determinado, pretensión, al menos en algún grado perceptible o “subliminal”, de, por lo que aquí afecta, Fromm en la configuración de la personalidad.

77. Aquí ya se hace necesario reconocer el recurso de Sartre al “determinismo universal” para dar cuenta de la diferencia entre miedo y angustia, y, además ahora, para el “enfrentamiento” determinismo psicológico/angustia ética (libertad) y señalar, recordando lo indicado en la nota 70, que Fromm reservaba un pequeño margen a la ética en la constitución de la personalidad y, junto a esto, “sacrificaba” el “yo” físico para preservar el meta-físico.

Es en este contexto que bien que para Sartre, tras distinguir entre seres del mundo cognoscentes y no cognoscentes (sujetos y objetos), no aparecería ningún problema grave, sí que al manejar la noción clásica de causa para estudiar la, posible o no, relación de las acciones emanadas de la angustia-libertad con ella misma queda como que suspendida, la relación, en no se sabe muy bien qué, quizá en la “nada”, pero ya que en su caracterización del ser de la conciencia como conciencia de ser entiende que es el único modo de conciencia no posicional, no voy a hablar yo aquí de la vigencia/validez o no del determinismo (léase causalidad) en la obra del francés.

Para lo que sigue véase *L'être et le néant*, p.p. 66 y s.s.

78. Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p. 67.

79. ¡Cuántas conciencias no se hubiesen malogrado si el tabú del suicidio no hubiera existido!.

80. Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p.p. 69-70. El marcado en la cita es mío.

81. Aquí está la clave para eludir la aparente contradicción de uno de los tópicos más socorridos respecto al pensamiento de J.P. Sartre.

82. De este paréntesis sale que sin libertad no hay acción, partiendo del supuesto de que el conductor de transporte no decidió dormir sino que el sueño fue un hecho fisiológico. El sol y la lluvia no merecen consideración al respecto.

83. Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p.p. 464-467.

84. Considérese muy seriamente que es un como sí sin ser un sí, por lo que no cabe ninguna crítica a Jean Paul en esta mi arrogancia.

85. No se quiera introducir nociones del tipo universos paralelos, opuestos o no, antimateria, materia oscura a efectos de cálculo, Recordar que Fromm aboga por el sacrificio del yo físico en favor del espiritual y que Sartre es tajante en cuanto a la demarcación determinismo universal/indeterminismo.

86. Aún así, y ya la vida es lo preferible, hay que decidir (*mi* vida no es de mis progenitores) cómo debe hacerse esta: del único modo posible, decido desterrar un temor-sufrimiento por-venir. Se lee en Sartre “cuando describí la conciencia, no podía tratarse de una naturaleza común a ciertos individuos, sino solo de mi conciencia singular, que, como mi libertad, está allende la esencia, y para la cual -como lo hemos mostrado varias veces- ser es haber sido. Soy, en efecto, un existente que se entera de su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad.” (Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, p. 465).

87. Esto tiene de positivo el indicar que en las circunstancias actuales el ser se capta como totalidad en la que no tiene cabida la diferenciación dentro de lo humano.

Mención aparte requiere el pensamiento reaccionario que tiende a, al menos así se expresa públicamente, la negación de que todo ser consciente deba y pueda encontrarse presente en la generación-incorporación en su vida de ese elemento novedoso del que forma parte (“dicho en plata”: decidir sobre su vida): **la** IA, y aquí el artículo adopta la forma desde la exigencia gramatical de la Academia.

BASE BIBLIOGRÁFICA INCOMPLETA

Copérnico, N.: *De revolutionibus*. Basilea, 1543.

Fromm, E.: *The Fear of Freedom*. Routledge & Kegan Paul, Oxford, 1942.

Harris, S. B.: *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*. Free Press, New York, October 2010.

HUME, D.: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Reprinted from the original edition in three volumes and edited... by L. A. SelbyBigge. Oxford at the Clarendon Press, 1888.

Peralta, R.: “Una reflexión sobre la moral, desde la ciencia”. En <https://www.revistac2.com/una-reflexion-sobre-la-moral-desde-la-ciencia/>.

Sartre, J.P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, París, 1943.

Shermer, M.: *The Moral Arc: How Science and Reason Lead Humanity Toward Truth, Justice and Freedom*. Henry Holt and Company, Nueva York, 2015.