

LA LIBERTAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE YUVAL N. HARARI

Carlos Beorlegui

Sumario: Las tesis de Yuval N. Harari sobre la libertad humana son un reto para una construcción madura de la fe religiosa. Sus tesis están presentes de forma reiterada y dispersa por sus diferentes escritos, y las ha ido explicitando y concretado en escritos y entrevistas más recientes. Por un lado, nos hace ver que cada vez están más controladas y vigiladas nuestras decisiones, pudiéndose manipular totalmente nuestra libertad, dado el conocimiento que estamos logrando sobre el funcionamiento de nuestros cerebros. Esto le lleva a concluir que nuestra libertad es casi un relato mítico, un autoengaño, construido por el humanismo. Pero no duda, por otro lado, en alertarnos de la necesidad de reaccionar frente a estos peligros, haciendo una llamada a nuestra responsabilidad ética. ¿No resulta esto contradictorio? ¿Podemos mantener un flirteo con el determinismo y apelar al mismo tiempo a la responsabilidad ética?

Summary: Yuval N. Harari's theses on human freedom are a challenge to a mature construction of religious faith. His theses are present repeatedly and dispersed by his different writings, and he has been making them explicit and concretized in more recent writings and interviews. On the one hand, it makes us see that our decisions are increasingly controlled and monitored, being able to totally manipulate our freedom, given the knowledge we are achieving about the functioning of our brains. This leads him to conclude that our freedom is almost a mythical story, a self-deception, built by humanism. But it does not hesitate, on the other hand, to alert us to the need to react to these dangers, making a call to our ethical responsibility. Isn't this contradictory? Can we maintain a flirtation with determinism and at the same time appeal to ethical responsibility?

Palabras clave: Libertad, Antropología, Filosofía, Harari, Teología, Judaísmo, Cristianismo

Key words: Freedom, Anthropology, Philosophy, Harari, Theology, Judaism, Christianity

Fecha de recepción: 21 de diciembre de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 28 de febrero de 2022

“La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra y el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede aventurar la vida y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir al hombre”

(Miguel de Cervantes, *El Quijote de La Mancha* ¹).

¹ MIGUEL DE CERVANTES. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid, Ed. Real Academia Española, 2004, segunda

1. Introducción²

La cultura del siglo XXI exalta la libertad humana, pero a la vez duda de si realmente somos libres. Es tan fuerte la conciencia de que somos manipulados por los medios de comunicación o por la política que se sospecha del posible engaño de la libertad. El éxito editorial del ensayo de Pedro Baños sobre la manipulación por parte de los medios de comunicación³ es una prueba de la sospecha ciudadana sobre la libertad.

Uno de los grandes temas de la teología tiene una relación estrecha con los planteamientos sobre la libertad humana y la experiencia religiosa y la experiencia de Dios. ¿Hasta qué punto hemos sido libres para aceptar la fe? ¿No será un mito la libertad humana?

Tengo que reconocer que la lectura de los textos de Yuval Noah Harari⁴ me producen una serie de sentimientos muy enfrentados: van de la *admiración* a la *perplejidad*. Admiración: su gran capacidad de síntesis, neologismos muy logrados, aportación de ideas sugerentes y acertadas, tanto respecto al pasado como a nuestro futuro cercano, etc. Pero también *perplejidad*: presencia de numerosas contradicciones, que no acierto a dilucidar si son conscientes y provocativas, o tan sólo expresión de un modo confuso diferente de entender los problemas. Eso me ocurre de forma especial cuando el intelectual israelí reflexiona sobre la libertad humana, uno de sus temas recurrentes, presente de forma especial en sus trabajos últimos⁵, así como en sus diversas entrevistas a los medios de comunicación⁶.

Es precisamente la lectura de esos textos lo que me ha empujado a realizar un análisis crítico sobre el modo como entiende la libertad humana, su naturaleza y las fuertes posibilidades de que sea manipulada y “hackeada” en un futuro no muy lejano, dados las potencialidades que la *infotecnología* y la *biotecnología* están poniendo ya en manos de los humanos para incidir e influir en las decisiones humanas, tanto a través de técnicas de persuasión externa como de manipulación de nuestro interior cerebral y mental. Mi intención en las páginas siguientes se centra en mostrar las limitaciones y contradicciones de su forma de pensar, si las estudiamos a la luz de las aportaciones más lúcidas y consistentes significativas de la historia filosófica sobre la libertad y la filosofía de la mente.

parte, cap. LVIII, 984-985.

² Este texto es una adaptación del artículo del autor aparecido en la revista *Razón y fe* (Nº 1453-1454, 2021). Agradecemos al autor su adaptación para *Proyección*.

³ P. BAÑOS, *El dominio mental. La geopolítica de la mente*. Ariel, 2020.

⁴ Cfr. Y.N. HARARI, *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Debate 2014, Barcelona 2014; Id., *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate, Barcelona 2016; Id., *21 lecciones para el siglo XXI*, Debate, Barcelona, 2019. Sus éxitos de ventas alcanzan, según los datos periodísticos, la cifra de cerca de 15 millones de libros.

⁵ Cfr. Y.N. HARARI, “Los cerebros “hackeados” votan”, *El País, Ideas*, domingo 6 de enero de 2019, pp. 1-4.

⁶ Cfr. la entrevista de Cristina GALINDO a Y.N. HARARI: “La tecnología permitirá “hackear” a seres humanos”, *El País Semanal*, 28 de agosto de 2018, nº 2.187, pp. 46-51; entrevista de C. M. SÁNCHEZ, “Es muy probable que en cien años seamos sustituidos por otras entidades en este planeta”, *XL SEMANAL*, 23-29 de abril 2017, Nº 1539, pp. 48-53.

2. La libertad borrosa o difuminada

Las tesis de Harari sobre la libertad humana, como ya he señalado, están presentes de forma reiterada y dispersa por sus diferentes escritos, y las ha ido explicitando y concretado en escritos y entrevistas más recientes⁷. Por un lado, nos hace ver que cada vez están más controladas y vigiladas nuestras decisiones, pudiéndose manipular totalmente nuestra libertad, dado el conocimiento que estamos logrando sobre el funcionamiento de nuestros cerebros. Esto le lleva a concluir que nuestra libertad es casi un relato mítico, un autoengaño, construido por el humanismo. Pero no duda, por otro lado, en alertarnos de la necesidad de reaccionar frente a estos peligros, haciendo una llamada a nuestra responsabilidad ética. ¿No resulta esto contradictorio? ¿Podemos mantener un flirteo con el determinismo y apelar al mismo tiempo a la responsabilidad ética?

2.1. ¿El crepúsculo del humanismo?

En el primer libro de su conocida trilogía (*Sapiens. De animales a dioses*), Harari realiza un rápido e interesante itinerario histórico de nuestra especie, señalando los principales hitos a través de los cuales los humanos hemos ido construyendo nuestra propia identidad y la realidad cultural en la que cada uno vive, pasando de emerger de las especies homínidas anteriores (los australopitecos) a soñar con ocupar el lugar de los dioses. Fruto de la revolución cognitiva, el *homo sapiens* no se ha limitado a una simple adaptación al entorno, sino que ha construido un *mundo* a su medida, a través de las sucesivas revoluciones tecnológicas que ha ido construyendo. Y es eso lo que nos está permitiendo situarnos en un momento histórico *singular*, a las puertas de una nueva era, la trans-humana, consecuencia de las potencialidades que nos aportan las biotecnologías, la inteligencia artificial y la construcción de seres completamente inorgánicos, robots con cualidades similares a las humanas. De este modo, el ser humano habrá conseguido superarse a sí mismo, habrá roto sus propios límites, y habrá empezado a conseguir el sueño prometeico de alcanzar la morada de los dioses, sueño que persiguen los humanos desde la antigüedad (el mito de Prometeo), pero que sólo ahora contamos al parecer con los instrumentos necesarios y adecuados para conseguirlo.

En *Homo Deus*, su segundo libro, nos presenta los grandes retos que los humanos parece que estamos tocando con los dedos en un futuro ya muy cercano: alargar la vida y vencer a la muerte (ser *amortales*⁸), perseguir la felicidad y conseguir llegar a ser dioses. Es la consecuencia del vertiginoso avance de las nuevas tecnologías, que nos llevan a la era post-humana o trans-humana, sin que tan siquiera podamos frenar esta tendencia. Lo curioso es que, con la consecución de estos logros, Harari nos asegura que se está produciendo el resultado contrario: la centralidad de

⁷ Dedicar un capítulo específico a ello en *21 lecciones para el siglo XXI*: cap. 2, “Libertad. Los macrodatos están observándose”.

⁸ Harari (y muchos transhumanistas) prefieren hablar de *amortalidad*, en vez de *inmortalidad*, en la medida en que, aunque podamos tener potencialidades de vivir para siempre, podríamos morir voluntariamente o a consecuencia de una acción agresiva o un accidente imprevisto.

la humanidad que ha defendido el viejo *humanismo*, está llegando a su fin. De este modo, la tesis básica de este libro es que el humanismo, que se había constituido en una especie de religión dominante en la historia reciente de nuestra especie, lleva en su interior larvada su propia destrucción y desintegración⁹. Pero no hay que preocuparse, nos dice Harari, porque esto de ninguna manera supone una catástrofe sino algo beneficioso para todos, además de inevitable.

Debido a nuestra inteligencia y a la capacidad de transformar el entorno ambiental para construir los diversos mundos culturales que han conformado la historia humana, nos hemos creído siempre superiores a los demás seres vivos, creyendo que ocupa de alguna manera el centro del universo. No en vano nos creemos poseedores de una chispa especial, el alma, concepción que, según nuestro autor, se han encargado de echar abajo los diversos descubrimientos científicos sobre la mente humana, como veremos más adelante. Con la posesión de una mente tan superdotada, tenemos capacidad de dar sentido al mundo y a nuestra propia realidad, y de ese modo hemos construido los grandes relatos de la historia, basados en la centralidad y el superior valor y dignidad de los humanos (no otra cosa es el humanismo). Pero este extraordinario desarrollo de nuestra inteligencia nos ha llevado a un enfrentamiento entre las dos instancias que, en la actualidad, según Harari, ejercen de fuentes de sentido: las religiones y las ciencias. Ahora bien, frente a quienes consideran que ambas perspectivas son radicalmente contrarias e incapaces de complementarse, Harari entiende que, debido a la colaboración y al pacto de ambas, se ha construido la ideología humanista, aunque también es cierto que “bien pudiera ser que el contrato entre la ciencia y el humanismo se desmoronara y diera paso a un tipo de pacto muy diferente entre la ciencia y alguna nueva religión posthumanista”¹⁰.

Estaríamos, por tanto, a las puertas del desmoronamiento de ese pacto que ha cimentado la hegemonía del humanismo, el mito de la centralidad de lo humano. Bien es verdad que el humanismo se ha entendido de múltiples formas (liberalismo, socialismo y nacionalismo), pero es evidente que está siendo ya superado como consecuencia de sus propias y extraordinarias potencialidades, de tal forma que en la actualidad está perdiendo el control sobre sus propias obras. Para Harari, de las tres formas de entender el humanismo, la versión liberal es la que domina actualmente nuestro mundo. El sistema capitalista se ha impuesto en la mayor parte de la geografía planetaria, teniendo como eje central la libertad política y económica. Pero la propia dinámica del liberalismo capitalista le está llevando a su obsolescencia y superación, puesto que, según nos dice, nos estamos dando cuenta de que el libre albedrío ya no existe, se trata de un autoengaño.

Para Harari, la toma de conciencia de la superación de la libertad se produce de varios modos: a través de la infotecnología, en la medida en que son las máquinas inteligentes las que nos suplantarán en la toma de decisiones que antes realizábamos nosotros (o así lo creíamos), y a través del avance de la genética y de las neurociencias, que nos hacen ver que las decisiones que creíamos libres, no son más que una serie de conexiones neuronales que son las que deciden, al margen del yo. Así, es-

⁹ Cf. Y.N. HARARI, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, 81.

¹⁰ *Ibid.*, 223-224.

tamos fatalmente en manos de algoritmos y de redes neuronales. Ellos son los que deciden, y nos los humanos.

Por tanto, habríamos llegado en la actualidad a la toma de conciencia de que la libertad humana está siendo secuestrada, “hackeada” y desmitificada o difuminada, como vamos a ir viendo en pasos sucesivos. Veremos también al final, desde una valoración crítica de estas reflexiones, hasta qué punto la propuesta de Harari está llena de ambigüedades, trampas y contradicciones.

2.2. *¿El desmoronamiento de la libertad?*

Siguiendo, pues, las reflexiones de Yuval Harari sobre la libertad humana, nos vamos a detener en analizar tres ámbitos donde, según él, se advierte la crisis o la pérdida de nuestra libertad. En primer lugar, asistimos a un progresivo secuestro de nuestra libertad, en la medida en que nos encaminamos a un tipo de sociedad en la que, desde instancias externas a nosotros mismos, se nos está sustrayendo progresivamente la capacidad de decidir. Es el triunfo de los algoritmos.

En segundo lugar, la libertad está siendo “hackeada”, por medio de la *infotecnología*, sobre todo con la implantación de robots y del uso de máquinas inteligentes, que nos ayudarán a tomar nuestras decisiones, puesto que poseerán más datos de nosotros que nosotros mismos, con lo que será una cosa muy positiva que las máquinas nos suplanten en la toma de todo tipo de decisiones. Pero, de este modo, bastará que otros humanos tengan acceso al funcionamiento de nuestros cerebros, así como a las máquinas inteligentes que nos ayudan, para que pueden “hackear” nuestras mentes y sean los sujetos de nuestras decisiones.

Pero esto nos lleva, en tercer lugar, a descubrir que la libertad puede quedar totalmente negada y desmitificada. El avance de las neurociencias nos está mostrando que, en realidad, la idea de una mente autónoma y libre, la referencia al alma y demás mitos humanistas no son más que invenciones nuestras. La verdad auténtica es que no somos más que una máquina neurológica compuesta y guiada por redes neuronales. De este modo, Harari se adscribe, en el ámbito de la filosofía de la mente, a las tesis de la teoría de la identidad y, y si se es consecuente con ello, al determinismo neurológico, que desmitifica y echa por tierra cualquier idea de libertad y de responsabilidad humanas. Con todo, como veremos, no deja de apelar a la responsabilidad humana ante este horizonte futuro, y de hacernos recomendaciones de tipo ético y sociopolítico.

2.2.1. *El secuestro de la libertad: el imperio o dictadura de los algoritmos*

Hemos visto que el análisis que hace Harari sobre la sociedad humana actual le lleva a constatar que la lucha que se dio en el siglo XX entre las tres grandes ideologías, el fascismo, el comunismo y el liberalismo, ha sido proclamada como vencedora absoluta la tercera, el liberalismo. Pero nos dice también que va creciendo la decepción sobre esta ideología filosófico-política, en la medida en que nos encaminamos hacia una

sociedad en la que las libertades individuales están cada vez más recortadas, como nos va mostrando el autor en su tercer libro, *21 lecciones para el siglo XXI*.

Desde hace tiempo, los humanos éramos conscientes de la capacidad manipuladora de la propaganda y de los medios de comunicación. Ya muchos intelectuales críticos, sobre todo los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, tomaron conciencia, desde finales de la primera mitad del siglo XX, de que, al querer escapar del autoritarismo nazi y de la dictadura del proletariado comunista, también el paraíso de las libertades, los EE.UU., no pasaba de ser un modo más sofisticado de engañar, someter y esclavizar las voluntades humanas, de tal forma que constituía una sociedad vigilada, un “mundo administrado” por poderes fácticos camuflados bajo los artilugios de la propaganda. Así, el triunfo de la racionalidad ilustrada estaba llena de contradicciones, en la medida en que se tendía a imponerse en impero de la razón científica, que reducía la racionalidad a mera razón instrumental, olvidándose de las cuestiones que velaban por la emancipación de los humanos¹¹.

Pero esas manipulaciones son juego de niños comparados con los cambios que están introduciendo en la actualidad las nuevas tecnologías, sobre todo la *infotecnología*. El internet de las cosas, con el manejo y control de los *big data*, permite a los poderes económicos, y a quienes controlan las empresas de internet, saber mejor que nosotros mismos nuestros gustos y preferencias, y, por ello mismo, controlarlas. De tal modo que, cuando creemos elegir, son los algoritmos los que realmente lo hacen. Por eso, los individuos vamos tomando conciencia de que son los grandes poderes de las empresas informáticas los que manejan el mundo, sin que al parecer podamos hacer nada por evitarlo. Hasta ahora, pensábamos que los individuos controlábamos de alguna manera a los poderes políticos, a través de las elecciones democráticas. Pero en la actualidad vamos tomando conciencia de que son los poderes económicos y tecnológicos los que deciden y orientan las grandes decisiones de la historia humana. De este modo, la gente de a pie va experimentando que las nuevas tecnologías no les tienen en cuenta; ante ellas son irrelevantes, siendo, por ello, más grave y más difícil de luchar contra la irrelevancia que contra la explotación¹². Esta irrelevancia la sitúa Harari en el ámbito económico y militar, en la medida en que la *infotecnología*, con la presencia de robots inteligentes, dejará como superfluos a muchos trabajadores y ocuparán el lugar de los soldados.

Esto supondrá también la tendencia hacia una sociedad cada vez más desigual e injusta, en la que una minoría tendrá el poder económico, y también el político, y la gran mayoría nos sólo serán explotados por esa minoría, sino que se harán superfluos y prescindibles. Será la expresión más fiel y cruel del darwinismo social, y las diferencias ya no serán sólo de tipo económico, sino que afectarán a aspectos tan importantes como el estilo de vida, o su duración, la atención sanitaria, etc. Así, “la época de las masas habrá terminado”¹³, para irse constituyendo una humanidad de élites residuales en las zonas más pujantes del mundo, que lucharán y se disputarán el poder entre ellas.

¹¹ Cfr. M. HORKHEIMER, TH. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sur, Buenos Aires 1971 (*Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1998); Id., *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Buenos Aires 1973 (Trotta, Madrid 2010).

¹² Cfr. Y.N. HARARI, *21 lecciones para el Siglo XXI*, 26.

¹³ Y.N. HARARI., *Homo Deus*, 381.

Ahora bien, la cuestión que ante esto se plantea Harari es si los humanos podemos ser del todo irrelevantes en el entramado económico, porque al fin y al cabo somos los consumidores de los productos del mercado, y si no tenemos poder adquisitivo, recibido a través del sueldo de nuestro trabajo, no podremos comprar y consumir, por lo que las empresas se quedarán sin poder vender sus productos¹⁴. No cabe duda de que se trata de una dificultad seria. Pero se puede también atisbar, como hemos señalado, una sociedad futura en la que el contingente de los humanos se reduzca de forma significativa, y queden sólo los que pertenezcan a la cadena productiva¹⁵.

Así, el final del humanismo supone para Harari la permanencia de los humanos, pero no de los individuos, en la medida en que no parece tener importancia cada individuo en su irrepitibilidad, sino que los humanos quedamos reducidos a meros entes repetibles de la clase numérica de los humanos, siendo suficiente para el mantenimiento de la humanidad la presencia y el mantenimiento de las diversas élites residuales. De este modo se impone, según Harari¹⁶, el triunfo de una nueva visión de nuestra realidad vehiculada por las actuales ciencias de lo humano, contribuyendo de este modo al declive total del paradigma del humanismo clásico, basado en tres tesis: la irrepitibilidad de cada individuo (“Yo soy un in-dividuo, es decir, poseo una esencia única que no puede dividirse en ninguna parte del sistema”¹⁷), la libertad (“Mi yo auténtico es completamente libre”¹⁸), y el conocimiento y el acceso exclusivo a la intimidad de mi yo, que nadie puede tener, esto es, la presencia de lo que la filosofía de la mente denomina los *qualia* (“Puedo conocer cosas acerca de mí que nadie más puede descubrir. Porque solo yo tengo acceso a mi espacio interior de libertad y solo yo puedo sentir los susurros de mi yo auténtico”¹⁹). Estos presupuestos los están echando abajo los avances de la *infotecnología* y la robótica, en opinión de Harari, ciencias que nos están haciendo ver que los humanos no somos ni irrepitibles, ni libres, ni poseedores de una mente subjetiva a la sólo cada individuo puede acceder. La conclusión es que nuestra mente puede ser invadida, “hackeada” y sometida.

2.2.2. La libertad “hackeada”

Ya hemos visto que, en un futuro no muy lejano, las máquinas podrán saber de nosotros más datos que nosotros mismos, llegando a controlarnos y a sustituirnos en nuestras decisiones. Esto es así por cuanto “los organismos son algoritmos, y los

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 54. A raíz de esto, Harari reflexiona sobre las diferentes fórmulas de ayuda social que se proponen hoy día para paliar los efectos del desempleo en ese colectivo humano que quedaría en la irrelevancia laboral y social: la renta básica universal y la ampliación de la gama de empleos a muchas actividades sociales y familiares, que hoy no se consideran valiosas desde la óptica económica. Pero es consciente de que son fórmulas que tienen muchos aspectos problemáticos (58-64).

¹⁵ Cfr. Y.N. HARARI, *Homo Deus*, cap. 9.

¹⁶ Las citas que a continuación indican son de *Homo Deus*.

¹⁷ *Ibid.*, 359.

¹⁸ *Ibid.*, 360.

¹⁹ *Ibid.*, 360.

humanos no son individuos: son “dividuos”. Es decir, los humanos son un conjunto de muchos algoritmos diferentes que carecen de una voz interior o un yo único²⁰; por otro lado, “los algoritmos que conforman un humano no son libres. Están modelados por los genes y las presiones ambientales, y toman decisiones, ya sea de manera determinista, ya sea al azar, pero no libremente”²¹. Por ello, las máquinas pueden desde fuera suplirnos y superarnos en las decisiones que tomemos, puesto que “un algoritmo externo puede teóricamente conocerme mucho mejor de lo que nunca me conoceré. Un algoritmo supervisa cada uno de los sistemas que componen mi cuerpo y mi cerebro puede saber exactamente quién soy, qué siento y qué deseo. Una vez desarrollado, dicho algoritmo puede sustituir al votante, al cliente y al espectador”²².

De este modo, las personas ya no serán vistas como seres autónomos y libres que toman sus propias decisiones, sino que las máquinas nos suplirán y tomarán decisiones sobre nosotros para ayudarnos y mejorarnos. Esto está ocurriendo ya en el terreno de la medicina y en otros muchos campos, a través de la utilización de los *big data*. “En el hospital ya no somos individuos”²³, nos dice Harari, sino organismos biológicos unidos a otras máquinas que nos analizan, cuidan y operan de una forma más eficaz que si lo hiciéramos nosotros o cualquier otro humano. Son las máquinas las que tomarán decisiones, y ya lo están haciendo, sobre nosotros, sin que nadie se queje por ello. Al contrario, los algoritmos “serán tan buenos a la hora de tomar decisiones por nosotros que sería una locura no seguir sus consejos”²⁴.

Pero lo mismo ocurrirá en ámbitos como la prevención de enfermedades, el control de la seguridad, y otros entornos de nuestra vida que pertenecen a terrenos de la vida íntima y privada. Esto nos podría llevar, comenta Harari, a situaciones en las que “un deseo similar de mejorar la salud humana podría hacer que la mayoría desmantelamos voluntariamente las barreras que protegen nuestros espacios privados y permitamos que las burocracias del Estado y las compañías internacionales accedan a nuestros recovecos más íntimos”²⁵. De este modo, si concedemos a Google y a sus competidores en el ámbito de internet el acceso a todos nuestros datos, públicos y privados, no tendríamos que hacer más que consultar a esas compañías para que tomen las decisiones por nosotros (en todos los campos de nuestra vida: salud, estudios, trabajo, elección de pareja, votaciones políticas, e incluso creencias religiosas), ya que están mucho mejor informados que nosotros mismos. Por qué tener miedo a ello, podríamos preguntarnos, por qué no ceder gustosamente nuestra libertad, ya que tienen muchos más datos que nosotros para suplirnos en la toma de las decisiones más adecuadas. Por tanto, se ve claro que el liberalismo, basado en la idea humanista del individuo irrepentible, libre y dueño de sus decisiones, está siendo superado por el *dataísmo*, la religión del futuro, según Harari. El historiador israelí advierte que, ante este panorama, hay quienes se

²⁰ *Ibid.*, 360.

²¹ *Ibid.*, 360.

²² *Ibid.*, 360.

²³ *Ibid.*, 361.

²⁴ *Ibid.*, 365.

²⁵ *Ibid.*, 366.

horrORIZAN y hay también quienes se sienten encantados por esta “transferencia de la autoridad de los humanos a los algoritmos”²⁶. Pero no debemos preocuparnos por esta deriva, puesto que, según Harari, “el resultado no será un estado policiaco orwelliano”, ya que, “los defensores de la individualidad humana hacen guarda frente a la tiranía del colectivo, sin darse cuenta de que la individualidad humana está ahora amenazada desde la dirección opuesta. El individuo no será aplastado por el Gran Hermano: se desintegrará desde dentro”²⁷. Se verá claramente entonces que “el individuo no es más que una fantasía religiosa. La realidad será una malla de algoritmos bioquímicos y electrónicos sin fronteras claras, y sin núcleos individuales”²⁸.

De este modo, tomamos conciencia no sólo de que nuestra libertad puede estar recortada y ser “hackeada”, sino que se nos difumina, al darnos cuenta de que se trata de un autoengaño, un espejismo inventado. ¿Por quién? ¿Podemos nosotros engañarnos a nosotros mismos?

2.2.3. La libertad negada y desmitificada, según Harari

Comprobamos de este modo que Harari pasa de describir con acierto y brillantez el panorama futuro de la sociedad humana (aunque en las ideas de fondo no es nada original), conformada al parecer por “dictaduras digitales” y desempleados irrelevantes, a tratar de convencernos de que la idea de lo humano apoyada en la autonomía, la irrepetibilidad individual y la libertad responsable, es el mito en el que se apoya el humanismo clásico, auténtica religión de nuestro pasado reciente, vigente todavía en la actualidad. Pensar que somos libres es un autoengaño, que conviene que despertemos cuanto antes de él. Así, el problema al que nos enfrentamos los humanos no es sólo la manipulación externa de nuestras opiniones, o el que las nuevas tecnologías se metan en nuestro interior y manipulen y “hackeen” nuestras decisiones, sino que nos van a convencer de que nuestras pretensiones de autonomía y libertad son sólo un sueño. En definitiva, estamos determinados por nuestros genes, nuestro cerebro y el entorno ambiental, aunque no sepamos dilucidar en qué proporción intervienen en tal determinación cada uno de estos tres factores.

Es evidente, para Harari, que la libertad es una ilusión, aceptable y comprensible tan sólo en una época en la que se desconocía el funcionamiento de nuestros genes y del cerebro, momento en el que los humanos nos percibíamos como “una misteriosa caja negra, cuyos mecanismos internos trascendían nuestra comprensión”²⁹. Por eso, seguir creyendo en el mito de que somos libres sólo se puede entender como consecuencia de nuestra ignorancia. Al igual que, en su momento, se defendió el origen divino del poder y otras creencias superadas, del mismo modo se pensó que los humanos éramos libres. Pero las supuestas acciones libres no son más que impulsos de los sentimientos, y “nuestros sentimientos no son una cualidad espiritual exclusivamente humana y que

²⁶ *Ibid.*, 377.

²⁷ *Ibid.*, 377-78.

²⁸ *Ibid.*, 378.

²⁹ *Ibid.*

no reflejan ningún tipo de “libre albedrío”. Por el contrario, los sentimientos son mecanismos bioquímicos que todos los mamíferos y aves emplean para calcular rápidamente probabilidades de supervivencia y reproducción. Los sentimientos no están basados en la intuición, la inspiración o la libertad; están basados en el cálculo³⁰.

Si los humanos somos entidades vivas movidas por leyes biológicas, podemos defender que somos más complejos que otras especies inferiores, pero no nos diferenciamos tanto de ellas como para creer que actuamos libremente. Cuando no nos conocíamos tan bien como ahora, resultaba fácil echar mano del mito de la libertad, pero en la actualidad los avances en genética, neurología e informática nos están abriendo los ojos, teniendo que reconocer que la idea de la libertad se nos está disolviendo como un terrón de azúcar. Las aportaciones de las nuevas ciencias nos indican que la creencia en la libertad se ha diluido, atribuyendo la autoría de nuestras acciones al determinismo o la aleatoriedad, “y no han dejado ni una migaja a la “libertad”³¹.

A pesar de los avances de la IA y la robótica, que están llevando a muchos teóricos a defender la extensión de la humanidad a otros entes, pudiéndose implantar y copiar mentes humanas en máquinas inteligentes, de tal manera que podrían llegar a tener conciencia y libertad como los humanos³², Harari es muy escéptico ante estas propuestas. Considera que es fundamental distinguir entre inteligencia y conciencia. La primera es capacidad de resolver problemas, y la segunda, “la capacidad de sentir dolor, alegría, amor e ira. Tendemos a confundir ambas porque en los humanos y otros mamíferos la inteligencia va de la mano de la conciencia. Los mamíferos resuelven la mayoría de los problemas con los sentimientos. Sin embargo, los ordenadores los resuelven de una manera diferente”³³.

Esta forma de enfocar Harari la comparación entre la inteligencia animal, humana y robótica, tiene la virtud de considerar que la mente humana tiene las virtualidades que posee porque está posibilitada por un cerebro biológico, fruto del proceso evolutivo, a través del cual conecta y recoge las habilidades sensoriales y sentimentales de los mamíferos; de ahí que resulte acertada la distinción entre el modo de comportarse los mamíferos y las máquinas inteligentes. Pero no acaba de entender lo humano como el resultado de la ascensión del proceso evolutivo y el salto emergente de un estilo nuevo de vida, que ha dotado a los humanos de una intelección sentiente y una sensibilidad intelectual (Zubiri). De este modo, la IA, por muy inteligente que sea, siempre será un producto de la ingeniería humana, y resulta difícil aceptar que llegue a poseer autoconciencia y libertad, al no poseer la base biológica y cerebral que posibilita a los humanos ser dueños del tipo de mente que nos define.

Harari plantea tres formas diferentes de situarse ante este problema³⁴: considerar, en primer lugar, que la conciencia sólo puede ser propiedad de cerebros bioquími-

³⁰ Y.N. HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*, 68.

³¹ Y.N. HARARI, *Homo Deus*, 313.

³² Cfr. R. KUZWEIL, *La singularidad está cerca*, Lola Books, Berlín 2012; C. BEORLEGUI, “El post-humanismo robótico de Ray Kurzweil. Una reflexión crítica de su propuesta antropológica”: *Estudios Filosóficos* 187 (2015) 439-472.

³³ Y.N. HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*, 92.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 92-93.

cos como los nuestros; defender, en segundo lugar, que conciencia e inteligencia pueden ir unidas en los robots; y, por último, pensar que, “no existen conexiones esenciales entre la conciencia y la bioquímica orgánica o inteligencia superior”³⁵, y así, aunque los ordenadores puedan estar dotados cada vez de mayor inteligencia, nunca llegarán a poseer conciencia. Harari no se decanta claramente por ninguna de esas posturas, pues considera que necesitamos más avances en informática para saber qué solución es la correcta. De momento, la IA seguirá siendo un mero producto de la inteligencia humana. Por eso mismo, en la medida en que avancemos en las investigaciones sobre IA, no haremos otra cosa más que “fortalecer la estupidez humana”, puesto que serán máquinas que servirán para suplir a los humanos, y herramientas de dominación de las élites triunfadoras sobre el resto de los humanos.

Estas perspectivas de futuro es lo que hacen afirmar a Harari que las nuevas religiones que se están imponiendo, en sustitución del humanismo, son el tecnohumanismo y el dataísmo, la religión de los datos. La primera todavía se aferra, en cierta medida, a la centralidad del humanismo, pero muy mejorado, por medio de los avances de las biotecnologías y la infotecnología. Son los sueños utópicos de los post-humanismos y trans-humanismos, que desean construir especies humanas nuevas, introduciendo mejoras en los humanos actuales, mejoras tanto de tipo genético y biológico, como cognitivo y moral³⁶. Pero el tecnohumanismo no tiene mucho recorrido, según Harari³⁷, puesto que se enfrenta a fuertes dilemas y contradicciones: su presupuesto es que la voluntad humana es el centro del universo, y utiliza sus descubrimientos científicos en hacer un tipo superior de humanos, pero esos mismos avances técnicos nos van mostrando que los humanos somos organismos conformados por datos que se pueden manipular de múltiples formas. Al final, todo queda reducido a datos, a algoritmos, haciendo del *dataísmo* la religión más potente del futuro, la que desbancará al humanismo³⁸.

De esta forma, nos dice Harari, se invierte la pirámide: antes, los datos constituían el primer eslabón (los mecanismos con los que manipulaban los humanos las cosas), mientras que ahora representan el punto final. De las dos grandes ciencias en las que se apoya el dataísmo, la informática y la biología, será ésta la más importante: en ella se advierte que todo es procesamiento de datos, también el ADN. Ahí es donde está encerrada toda la información de los humanos, de cada individuo. De este modo, el poder ha ido a parar a los centros de información y de datos. Ahora bien, “la información quiere ser libre”, y, aunque en el capitalismo empezó siendo una “teoría científica neutral”, ahora quiere convertirse en “una religión que pretende determinar lo que está bien y lo que está mal”³⁹. Por eso, tiene normas éticas

³⁵ *Ibid.*, 93.

³⁶ Cfr. L. FERRY, *La revolución transhumanista*, Alianza, Madrid 2017; A. DIEGUEZ, *Transhumanismo*, Herder, Barcelona 2017; N. BOSTROM – J. SAVULESCU (EDS.), *Mejoramiento humano*, TEELL Editorial, 2017; N. BOSTROM, *Superinteligencia*, TEELL Editorial, 2016; BRAIDOTTI, Rosi, *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona 2015; T.M. POULIQUEN, *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías*, Rialp, Madrid 2018; C. BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo pre-humano y los pos- y trans-humano*, Sal Terrae/UPCO, Santander/Madrid, 2019, cap. 7 y 8.

³⁷ Cfr. Y.N. HARARI, *Homo Deus*, 383-393.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, cap. 11, “la religión de los datos”.

³⁹ *Ibid.*, 414.

específicas: estar conectados lo más posible, creer en los beneficios de la libertad de información, y compartir información.

Pero Harari nos tranquiliza diciendo que, aunque el dataísmo no es liberal ni humanista, tampoco es anti-humanista. “No tiene nada en contra de las experiencias humanas. Simplemente, no cree que sean intrínsecamente valiosas”⁴⁰. Somos sólo una aglomeración de elementos biológicos y datos informáticos, bien ensamblados, que funcionan regidos por algoritmos, condicionados también por procesos azarosos, consecuencia de la gran pluralidad de los entornos ambientales. De tal forma que “el dataísmo sólo adopta un enfoque estrictamente funcional, y tasa el valor de las experiencias humanas según su función en los mecanismos de procesamiento de datos”⁴¹. Nos enfrentamos, por tanto, a un cambio de un mundo humano-céntrico a otro data-céntrico, cambio que no tendrá sólo una dimensión filosófica sino práctica, puesto que cambiará de forma drástica nuestro comportamiento⁴².

Harari es consciente de que todas estas afirmaciones son muy problemáticas y no fáciles de aceptar. Por eso, se detiene en describir y analizar algunos de los problemas que sus teorías tienen de fondo, así como las críticas que reciben⁴³. Así, es problemático y dudoso que la vida pueda reducirse a un mero flujo de datos. Como también, en relación a las propuestas de construir mentes robóticas similares a los humanos, no sabemos qué datos serán capaces de producir conciencia y experiencias subjetivas, si es que se consigue alguna vez esa meta. Y, por otro lado, Harari es consciente de que su dataísmo puede representar una concepción demasiado sesgada de la vida, reducida a la mera toma de decisiones (estrategias de manejar datos y utilizarlos para un fin concreto), dejando fuera otras muchas realidades importantes de la vida humana.

Por otro lado, Harari es consciente de que está planteando y reflexionando continuamente sobre aspectos y decisiones éticas. Pero está claro que “los algoritmos no entienden de ética. Pero no hay ninguna razón para suponer que no serán capaces de superar al humano medio incluso en ética”⁴⁴. Como ejemplo de ello se refiere a los dilemas que se plantean en relación a los coches sin conductor, o a otros experimentos en los que las máquinas nos ayudan a decidir mejor, e incluso nos pueden suplir en esas decisiones, como ya lo hemos indicado. Harari es consciente, aunque no sabe salir con buen pie de esta problemática, de que los programas de coches sin conductor, o los de cualquier máquina que tenga que realizar cualquier tarea, está programada por mentes humanas, que son inteligentes y capaces de diseñar esos programas que son capaces de tomar decisiones éticas. Por eso, tiene claro que se necesitan filósofos para que dilucidan estos dilemas, porque una cosa es construir máquinas que “decidan” qué hacer, y otra, evaluar qué tipo de decisiones y de programas son éticos y cuáles no. Aunque también es cierto que no todos los filósofos, y los humanos, coincidimos siempre (más bien lo con-

⁴⁰ *Ibid.*, 421.

⁴¹ *Ibid.*, 422.

⁴² Cfr. *Ibid.*, 423-424.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 427-431.

⁴⁴ Y.N. HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*, 78.

trario) a la hora de evaluar la moralidad de determinadas forma de actuar⁴⁵. Advertimos, en definitiva, que nos enfrentamos a dilemas éticos que son muy difíciles de resolver, y que cada individuo lo suele hacer de diferente forma en las situaciones concretas en las que se sitúe. La pregunta es si no se está aquí Harari contradiciendo, en la medida en que, si no somos libres, porque estamos determinados por nuestros genes y cerebro, ¿a cuenta de qué nos planteamos dilemas y cuestiones éticas? ¿No tendríamos que dejar de lado toda evaluación ética de nuestras acciones, como algo ya superado y que no tiene sentido? Profundizaremos en esto en el apartado siguiente.

Otra de las críticas al dataísmo, según Harari, proviene del miedo a que se apodere de nosotros, del mundo, como lo han hecho el resto de las religiones. Y, si lo hace, nos tenemos que preguntar si nos hará más saludables y felices. Parece que al principio nos dará más poder y podremos conseguir mayores cotas de salud y de felicidad, pero, con el tiempo, nos convenceremos de que los algoritmos nos dominarán y las máquinas nos sustituirán. Harán de nosotros lo que nosotros hemos hecho con los animales. En ese momento, pensábamos que lo podíamos todo, pero el dataísmo nos ha hecho despertar de nuestro sueño: “descubriremos que, después de todo, no somos la cúspide de la creación (...) En retrospectiva, la humanidad resultará ser sólo una onda en el flujo cósmico de datos”⁴⁶.

Claro que Harari se cura en salud diciendo que estos análisis son meras posibilidades que se podrán dar en el futuro, pero nadie, él tampoco, tiene la capacidad de un profeta para adivinar y diseñar las concreciones del futuro. De todas formas, sí se pueden tener algunas evidencias seguras, entre las cuales está, en primer lugar, que la ciencia nos asegura que “los organismos son algoritmos y que la vida es procesamiento de datos”; “la inteligencia se desconecta de la conciencia”; y que, en un futuro no lejano, “algoritmos no conscientes pero inteligentísimos podrían conocernos mejor que nosotros mismos”⁴⁷. Pero él mismo es consciente de que cada uno de esos tres supuestos “dogmas” presentan serios interrogantes: ¿los organismos son sólo algoritmos? ¿es más valiosa la inteligencia que la conciencia: qué son ambas cosas? ¿qué consecuencias sociales y políticas se darán en una sociedad dominada por los datos y los algoritmos, y en que las máquinas nos conozcan mejor que nosotros, y nos dominen, al servicio quizás de otros humanos?

2.3. Debilidades y contradicciones de Harari: entre determinismo y responsabilidad ética

Los planteamientos de Harari, y otros muchos pensadores, sobre la libertad y el ser humano no son demasiado originales, resultado muy similares a los que defendían los estructuralistas de la segunda mitad del siglo pasado. Aunque el trasfondo teórico sea, claro está, muy diferente. Si el descubrimiento de la dimensión estructural de la realidad llevó a Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Lacan y otros a defender que son las estructuras (sean genéticas, míticas, epistemes históricas, políticas, económicas, incons-

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, 82-83.

⁴⁶ Y.N. HARARI, *Homo Deus*, 429.

⁴⁷ *Ibid.*, 431.

cientes, etc.) los verdaderos actores de las acciones humanas, y las que marcan el rumbo de la historia (“son los mitos los que hablan a través de los humanos, no éstos los que lo hacen a través de los mitos”, decía Cl. Lévi-Strauss), puesto que “el hombre ha muerto”, “es un invento reciente” (Foucault), en el análisis de Harari son ahora los algoritmos, las estructuras genéticas y cerebrales, y el entrelazamiento de los datos, los auténticos sujetos de la historia humana. De ahí que el humanismo, basado en la centralidad del individuo autónomo y libre, tiene que ser sustituido por la interconexión automática e impersonal de los datos, el dataísmo.

En la discusión entre los defensores de la libertad y del determinismo, quedó claro desde Kant que la evidencia de la libertad o del determinismo no se resuelve en el ámbito de las evidencias empíricas, sino en el terreno de la filosofía, de la razón práctica. Siempre les cabe a los deterministas la acusación de autoengaño frente a la defensa de la libertad. Está claro que, a la hora de analizar la conducta de los humanos, en el estudio del entrelazamiento de causas y efectos que conforman la estructura conductual, no aparece como dato evidente la libertad, siendo legítimo para el estudioso de la conducta defender lo que se denomina un determinismo metodológico. En definitiva, no se puede demostrar empíricamente ni la libertad ni el determinismo. Tan sólo se advierte en la autoevidencia personal de nuestra toma de decisiones, y en el diálogo interpersonal con otros sujetos éticos. De tal forma que, si realizamos un análisis filosófico crítico de ambas posturas, se pueden advertir las múltiples deficiencias teóricas de los deterministas, postura con la que coincide Harari⁴⁸.

Centrándome sólo en las más gruesas y evidentes, resulta claro, para empezar, que, como indica I. Berlin⁴⁹, hay una absoluta incompatibilidad entre ética y determinismo. Las valoraciones éticas sólo tienen sentido si aceptamos la tesis de la libertad; en caso contrario, tendríamos que dejar claro que, cuando definimos algo como bueno o malo, injusto, inhumano, etc., lo decimos sólo en sentido analógico y figurado, pero sin considerarlo real. Pero si analizamos los textos de Harari, advertimos que se da una clara ambigüedad entre sus descripciones de la realidad (libertad secuestrada, “hackeada” y difuminada, como consecuencia de haber descubierto la ausencia de libertad) y sus apelaciones posteriores a la responsabilidad sobre el futuro de la humanidad. Es la misma ambigüedad que se advierte en otros autores, como Einstein, al defender al mismo tiempo afirmaciones deterministas⁵⁰, con otras que apelan a la responsabilidad

⁴⁸ Cfr. C. BEORLEGUI, *Llamados a ser libres. Las dimensiones antropológicas de la libertad*, Ediciones UCA, San Salvador 2019, cap. 3, “Valoración crítica de los determinismos” (en fase de publicación); Id., *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, UPCO/Universidad de Deusto, Madrid/Bilbao 2016, cap. 5º, “La libertad”.

⁴⁹ Cfr. I. BERLIN, *Libertad y necesidad en la histórica*, Revista de Occidente, Madrid 1974, 11: “Hay algunos términos que, si tomásemos en serio el determinismo, ya no deberíamos usar más, o usarlos en un sentido especial, como cuando hablamos de brujas o de dioses del Olimpo. Ideas tales como las de justicia, equidad, merecimiento y honradez, tendrían que ser desde luego reexaminadas, si es que hubiese que mantenerlas vivas y no hubiese que relegarlas a representar el papel de ficciones descartadas, imaginaciones que la marcha de la razón ha hecho inofensivas, y mitos poderosos de nuestra juventud irracional, que el progreso del conocimiento ha hecho añicos, o en todo caso ha convertido en realidades inocuas”.

⁵⁰ En sus escritos filosóficos, Einstein mezcla afirmaciones de creencia en el determinismo con otras de clara defensa de la libertad y responsabilidad. Como prueba de la primera postura: “No creo en absoluto en la libertad del hombre en un sentido filosófico. Actuamos bajo presiones externas y por necesidades internas. La frase de Schopenhauer: “Un hombre puede hacer lo que quiere, pero no puede querer lo que quiere”, me bastó desde

de los humanos ante los grandes problemas que nos acechan de cara al futuro⁵¹. Si no somos libres, porque estamos determinados y “hackeados” por entidades externas, sean humanas o máquinas inteligentes, o también porque hemos descubierto que no somos más que organismos vivos regidos ciegamente por estructuras y algoritmos genéticos y cerebrales, ¿por qué seguir reflexionando sobre la historia de la humanidad y sobre nuestro presente y futuro en clave de valoraciones éticas, como si la orientación de la sociedad humana dependiera de nuestras decisiones?

Por otro lado, muchos deterministas (un caso ejemplar pueden ser los conductistas Watson y Skinner⁵²) caen en el error de dividir implícitamente a la humanidad en dos tipos de humanos: la masa ignorante y determinada, y una élite inteligente (en la que se da por hecho que se encuentran los teóricos programadores) totalmente libre y dueña de su vida y la de los demás. Se trata de un elitismo antropológico y ético que no se sostiene por ningún lado, basado en una contradicción evidente. Dejar de lado las valoraciones éticas (sólo aceptables, si defendemos la libertad) supone reinterpretar de forma radicalmente distinta tanto la historia humana, así como el presente y el futuro. No tiene sentido pensar que, en el pasado, como piensa Harari, el ser humano se ha interpretado en clave humanista y libre, y a partir de ahora tengamos que hacerlo en clave de autómatas dominados por los datos y los algoritmos, en función de lo que parece que nos dicen algunas ciencias. Los determinismos neurobiológicos se han mostrado claramente inconsistentes, para la mayoría de los estudiosos⁵³. Una cosa es que advirtamos que nuestra libertad es limitada, y se halla permanente en peligro, y otra, declararla inexistente y considerarnos sujetos sin ninguna responsabilidad sobre nuestras decisiones y la historia humana. No hay que confundir entre determinismo y libertad limitada, situada, la única que tenemos los humanos⁵⁴.

Por otro lado, se da una contradicción interna a la hora de querer el determinista argumentar su postura: se supone que, en el ejercicio de defender su opinión ante otra persona, da por hecho o presupone que el ejercicio de la argumentación se da en un horizonte de libertad, desde el que ambos interlocutores se sitúan. Y se considera lógico que el determinista espere que su interlocutor le dé la razón, o se la niegue, desde la libertad: nadie desea dialogar con un robot que le da la razón, porque le han programado para ello, aunque ni entienda nada de lo que ha escuchado. Así, el uso de

mi juventud. Me ha servido de consuelo, tanto al ver como al sufrir las durezas de la vida, y ha sido para mí una fuente inagotable de tolerancia. Ha aliviado ese sentido de responsabilidad que tantas veces puede volverse una traba, y me ayudó a no tomarme demasiado en serio, ni a mí mismo ni a los demás. Así, pues, veo la vida con humor”: *Mi visión del mundo*, Tusquets, Barcelona 1980, 9.10.

⁵¹ “La coacción exterior puede atenuar en cierto grado la responsabilidad del individuo, pero nunca le disculpará del todo. Esta interpretación es la que ha primado en los procesos de Nüremberg. Ahora bien, lo valioso de nuestras instituciones, leyes y costumbres radica en que salen de la recta conciencia de innumerables individuos. Y es que toda reforma moral resulta impotente si no es asumida por individuos vivos, movidos por la responsabilidad. Por eso, el esfuerzo por despertar el sentido de responsabilidad moral en el individuo es un importante servicio para la colectividad en conjunto”: A. EINSTEIN, *o.c.*, 18.

⁵² Wattson afirmaba que, si ponían a su cuidado un grupo de niños, podía hacer de ellos santos o pecadores, dependiendo del entorno en que los educara. Y Skinner elabora en su libro *Walden dos* (ver datos) una utopía en la describe un plan para moldear a los recién nacidos y convertirlos en el tipo de humanos que desee el programador.

⁵³ Cfr. C. BEORLEGUI, *Llamados a ser libres*, cap. 3, “Los determinismos neurobiológicos”.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, cap. 4.

la racionalidad humana (que es racionalidad comunicativa) presupone un horizonte de libertad de todos los interlocutores. De ahí que autoconsciencia, racionalidad y libertad vienen a ser caras complementarias de la mente humana. No podemos estar hablando de libertad o determinismo, como si fuéramos zombis pensantes pero determinados. Por tanto, es posible que estemos determinados, pero ello será porque sí, como decía Popper, al margen y por encima de la lógica con la que el determinista defiende su postura. Y si los que creemos que somos libres no somos más que el producto de un autoengaño, ¿por qué razón no podemos decir al revés: los engañados son los que creen que estamos determinados?

Eso supone igualmente que el determinismo tiene que negarse a entender lo humano como una tarea de autorrealización personal, asumiendo por el contrario que cada individuo es el resultado exclusivo de mecanismos naturales, entrelazados con factores azarosos. Y lo mismo tendríamos que decir de las sociedades humanas y del sentido de la historia. En la apertura y plasticidad de los acontecimientos humanos no tendrían peso, en consecuencia, las decisiones humanas, sino las ciegas leyes del universo, mezcla de rigidez y de aleatoriedad. En consecuencia, y mirado desde la sociología del conocimiento, ya sea el determinismo verdadero o falso, no puede quitarse de encima ser visto como una justificación ideológica de la situación social establecida y de cualquier régimen autoritario, puesto que supone aceptar las cosas como son, sin poder culpar a nadie de lo que consideremos incorrecto, malo, injusto e inhumano.

Los determinismos, a la hora de construir el sentido de la realidad humana, priman y absolutizan uno de los tres elementos o aprioris que constituyen la articulación del sentido tal y como lo entiende P. Ricoeur en su crítica a los estructuralismos⁵⁵. Para el hermeneuta francés, el sentido de lo humano se articula en la confluencia de tres dimensiones o aprioris: la objetiva, la subjetiva y la interpersonal, dimensiones que coinciden con los tres aspectos del lenguaje humano: la sintaxis, la semántica y la pragmática. Las leyes de la realidad objetiva (a priori objetivo), así como las de la sintaxis del lenguaje, se complementan en lo humano con la subjetividad, autónoma y libre, pero no al margen de ese suelo objetivo y sintáctico. Los individuos somos autónomos y libres, no al margen, ni a pesar de la realidad física, genética o cerebral, sino precisamente apoyados en ella. Es lo que nos ocurre a los humanos, cuando hablamos un lenguaje, o cuando jugamos al ajedrez o a cualquier otro juego: conjugamos el respeto a las leyes de la sintaxis y de la semántica (o a las reglas del juego correspondiente) con la absoluta libertad para expresar cualquier idea que se nos ocurra. Es lo que Kant planteaba al hacer referencia a la paloma que está volando: el aire que la envuelve y la sostiene no es un obstáculo a su vuelo, sino la condición de posibilidad del mismo.

Y las dos dimensiones, la objetiva (sintaxis del lenguaje o leyes de la realidad física y biológica) y la subjetiva (autonomía del sujeto) se complementan con la dimensión interpersonal, la dimensión pragmática del lenguaje. No es cierto, como pretenden los estructuralistas y los deterministas genéticos o cerebrales, que el sujeto queda absorbido y diluido en las estructuras o la sintaxis lingüística (ellas se expresarían, según ellos, a través del sujeto, que, aunque se cree autónomo, no lo es), sino que el sujeto utiliza y se apoya en las estructuras lingüísticas para hablar; al igual que utilizamos el cerebro

⁵⁵ Cfr. P. RICOEUR, *El conflicto de interpretaciones*, Megalópolis, Buenos Aires 1969.

para pensar, pero no somos un mero altavoz impersonal de nuestro cerebro. El lenguaje, y el sentido de la realidad humana, es el resultado de la conjunción de sujetos autónomos y libres con el soporte de la sintaxis/semántica que nos aporta el lenguaje; al igual que nuestras acciones son el resultado de las decisiones de una mente autoconsciente y libre que necesita de su cuerpo para andar, respirar, ver, decidir y actuar.

Eso supone ir más allá de la dicotomía teórica sobre la filosofía de la mente, en la que se hallan anclados muchos teóricos, entre ellos el propio Harari. Para ellos, parece que hay que elegir necesariamente uno de estos dos extremos: o se acepta el reduccionismo biológico (la mente es el cerebro) o hay que defender el dualismo espiritualista (mente y cerebro serían dos sustancias distintas, con la dificultad que supone mostrar su mutua relación). Frente a esos dos extremos, nos queda la postura más fértil y acertada, el *emergentismo*⁵⁶: la mente humana es el resultado tanto de una continuidad evolutiva con las especies anteriores, como de un salto emergente que supone una nueva estructuración de lo mental, salto que ha dotado a la mente humana de sus cualidades específicas: autoconciencia, libertad, pensamiento simbólico, lenguaje y capacidad de abrirse al ámbito filosófico, metafísico, estético y religioso. Y a quienes consideran que defender el emergentismo supone admitir la ingerencia de acciones místicas y milagreras, hay que hacerles ver que la historia del universo, y de la vida en nuestro planeta, está llena de fenómenos emergentes⁵⁷, empezando por la electrólisis y siguiendo por la conformación de cualquier estructura o nueva especie vegetal o animal.

En esos fenómenos se manifiesta el hecho de que una estructura nueva resultante posee al menos una propiedad nueva, que no poseían las partes de esa estructura⁵⁸. De ahí que, para el emergentismo, las peculiaridades de la mente humana, en su individualidad e irrepetibilidad, son consecuencia de una nueva estructuración del cerebro, resultado de un largo proceso evolutivo⁵⁹. La especie humana sitúa ahí su singularidad, sin apartarla, sino conjugándola, del conjunto de procesos genéticos, cerebrales y biológicos en general, procesos que conforman la evolución biológica⁶⁰.

En definitiva, lo que parece más evidente es que la libertad humana es una síntesis o equilibrio entre tres dimensiones: la objetiva, la subjetiva y la social o interpersonal⁶¹. Los humanos no seríamos libres sin nuestra constitución genética, biológica y cerebral (dimensión objetiva), que ha dado de sí una nueva estructuración biológica (cuya

⁵⁶ Cfr. C. BEORLEGUI, "Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo": *Pensamiento* 62 (2006) 391-439.

⁵⁷ Cfr. S. JOHNSON, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas y software*, Turner/FCE, Madrid/México 2003; LAUGHLIN, R. B., *Un universo diferente. La reinención de la física en la edad de la emergencia*, Katz, Buenos Aires 2007; J. SEARLE, *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona 2000; J. MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva y teoría de la mente*, UPCO, Madrid 1984.

⁵⁸ Cfr. M. BUNGE, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psico-biológico*, Tecnos, Madrid 1985.

⁵⁹ Cfr. C. BEORLEGUI, *La singularidad de la especie humana*, Universidad de Deusto, Bilbao 2011; Id., *Humanos. De lo pre-humano a lo pos o trans-humano*, Sal Terrae/UPCO, Santander/Madrid 2019.

⁶⁰ A la hora de entender la relación entre el nivel estructural con el de su base neurológica, se enfrentan dos planteamientos: el de Searle, Edelman, Bunge y otros, y el de Pnerose y Hammeroff: cfr. C. BEORLEGUI, "El emergentismo humanista de Javier Monserrat": *Pensamiento*, Número especial de Ciencia, Filosofía y Religión, 71 (2015), nº 269, Serie Especial nº 7.

⁶¹ Cfr. C. BEORLEGUI, *Llamados a ser libres*. Además, para el creyente, se une una cuarta dimensión, la trascendente.

pieza clave es el cerebro, pero no sólo), que hace emerger la mente humana (dimensión personal o individual), mente que no puede ser entendida en toda su profundidad si se la estudia al margen del horizonte de las relaciones interpersonales y sociales, culturales⁶². Olvidar cualquiera de estas tres dimensiones supone empobrecer y no entender la complejidad de la mente y de la realidad humana: ni nos reducimos a ser un organismo regido por las leyes físicas del cerebro, ni somos un ente espiritual que utiliza desde fuera el cuerpo para sus propósitos, ni tampoco un mero reflejo de las influencias sociales y culturales. Somos la conjugación de estos tres elementos o dimensiones, que en cada individuo se entrelazan de forma personal e irrepetible.

De ahí que las tesis de Harari resulten muy simplistas. Son muy positivos sus análisis que hemos situado bajo el epígrafe de “libertad secuestrada”, puesto que resulta preocupante advertir en qué medida estamos siendo empujados hacia una sociedad que trata de manipularnos y decirnos lo que tenemos que hacer y cómo vivir. Pero eso no implica tener que negar la libertad humana, sino advertir los profundos recortes en su ejercicio. Y lo mismo cabe decir en relación a las advertencias sobre las posibilidades cada vez más claras de que nuestras mentes puedan ser “hackeadas”: ello no supone que no tengamos libertad, sino que, al mismo tiempo que las nuevas tecnologías nos prestan instrumentos para conocernos mejor y servirnos de ellos para muchas actividades, pueden ser utilizadas también para nuestro sometimiento y recorte de libertades. Pero eso no debiera ser motivo para negar la libertad, sino más bien un acicate para luchar contra los peligros, al mismo tiempo que tenemos que valorar y defender las potencialidades que nos aportan. Estas limitaciones o peligros para nuestra libertad no la suprimen, sino que la limitan y la ponen en peligro. Todos estos avances tecnológicos no nos determinan, sino que nos condicionan y recortan la libertad.

Ahora bien, la principal crítica a la idea de libertad que defiende Harari proviene de considerar que nuestra mente es sólo un mito, un autoengaño para creernos que somos libres, sin serlo realmente, ya que nos limitaríamos, como hemos oído decir a Harari, a ser unos organismos vivos regidos por estructuras biológicas y algoritmos de información genética que se desarrollan e interactúan de forma impersonal e inconsciente. Volvemos a decir, frente a esto, que se trata de afirmaciones que no se sostienen ni se demuestran. La evidencia subjetiva de todos nosotros nos muestra que somos capaces de decidir entre diversas alternativas de acción, más todavía cuando se halla en juego elecciones de tipo ético: elegir entre lo que consideramos bien o mal⁶³. Si el determinista afirma que esas evidencias son un autoengaño, reduciéndose a una estrategia de la evolución biológica para ayudarnos a sobrevivir, habría que responderle, en primer lugar, que la evolución estaría actuando en su contra programando antes que en vez de reflejar fielmente la realidad estarían primando más bien estrategias de autoengaño; y, por otro lado, si el defensor de la libertad se autoengaña, ¿cómo estamos tan seguros de que no es un autoengaño precisamente la creencia en que estamos determinados?⁶⁴.

⁶² Cfr. R. BARTRA, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, Pre-Textos, Valencia 2014.

⁶³ Ver lo referente al determinismo cerebral, en mi libro, y quizás ver lo que se dice respecto al autoengaño y las tesis científicas en la línea deterministas.

⁶⁴ Cfr. C. BEORLEGUI, “Los avatares del determinismo. La actualidad del determinismo neurocientífico”: *Letras de Deusto* 42 (2012) 197-236.

Ya he dicho que ni la libertad ni el determinismo se demuestran en el nivel de las evidencias empíricas, pero considero que la defensa de la libertad se halla más de acuerdo con las evidencias individuales e interpersonales de los humanos, y con el ámbito del mundo de la vida que se halla al fondo de la racionalidad humana⁶⁵.

Y, para terminar, ya hemos hecho referencia a que, aunque hay motivos más que suficientes, si nos atenemos a las afirmaciones de sus diversos libros y entrevistas, para situar a Harari en el ámbito del determinismo y la negación de la libertad, no es tan claro que defienda estas posturas, puesto que recoge y se hace eco también de los muchos interrogantes y críticas que a las posturas que parece defender, se pueden plantear. Parece más bien que se trata de una ambigüedad que no favorece demasiado la reflexión seria y objetiva sobre la realidad de los humanos, tanto en su dimensión individual como social. Mi reflexión se limita a defender que, si Harari es partidario de algún tipo de determinismo, no presenta razones de peso para admitirlo. Y si entiende que el ser humano tiene que mirar críticamente estas previsiones, para enfrentarse a ellas, estaría situándose en una postura contradictoria, pretendiendo no haber problema entre el determinismo y la responsabilidad ética. En definitiva, las reflexiones que acabamos de hacer sobre la libertad nos muestran que, aunque la libertad no se pueda demostrar de forma empírica y contundente, constituye uno de los ingredientes básicos que definen nuestra condición, de tal forma que sin la libertad no se entiende nada de lo humano. Es lo que le argumenta D. Quijote a Sancho, en las palabras que hemos situado en el inicio de este escrito.

3. Reflexiones finales

Tras una mirada global al pensamiento de Harari, tenemos que concluir que no presenta sobre este punto demasiada originalidad. Recoge, por un lado, las precauciones de los críticos que analizan las hondas repercusiones que para el futuro de los humanos suponen los acelerados avances de las nuevas tecnologías, avances que van a suponer serios recortes a las libertades individuales. Por otro lado, cuando se pone a reflexionar sobre el fondo último del libre albedrío, se sitúa del lado de los determinismos científicos del presente, sobre todo los neurobiológicos.

Al mismo tiempo, cae en las mismas contradicciones y ambigüedades que la mayoría de los defensores de tales determinismos: o bien mezcla y confunde dificultades y recortes a la libertad con la postura determinista; o bien no tiene inconveniente en compaginar determinismo y responsabilidad ética. De este modo, no acaba el lector de tener clara cuál es la postura última a la que se adscribe Harari, conllevando esta ambigüedad también una gran indefinición sobre el ideal último de lo humano que maneja el intelectual israelí: el humanismo, que considera superado o superable, o el trans-humanismo utópico, o el dataísmo, superador de todo vestigio de individualidad irrepetible de lo humano. El ser humano parece, en último término, diluido en medio de los algoritmos y piezas entrelazadas a que parece reducirse la concepción mecanicista del universo que parece tener de fondo.

⁶⁵ Cfr. J. HABERMAS, "Libertad y determinismo", en Id., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 159-187.

¿Cómo proyectar las ideas de Harari en el mundo actual? No es fácil una valoración teológica de las implicaciones de las propuestas de Harari para los corazones religiosos y para la formación de la madurez cristiana.

Parece que la subjetividad humana y su individualidad, y por ello la posibilidad de construir un proyecto religioso maduro en una sociedad laica, queda diluida en ese juego de relaciones mecánicas y algoritmos, olvidándose de las otras dos dimensiones: la personal y la interpersonal y social. Con todo, en algunos momentos parece ser consciente de que la esencia última de la conciencia nos sobrepasa y tenemos que aceptar que “sabemos poquísimos de la mente humana”⁶⁶, teniendo por delante una larga y ardua tarea para avanzar en ese develamiento.

Pero esa honda ignorancia constituye más bien para Harari un *problema* de corte más bien científico (que hoy ignoramos, pero que no tardaremos en descubrir), sin que parezca considerar tal ignorancia como el acercamiento a un *misterio* que nos sobrepasa, y que nos abre a entender lo más esencial y profundo de lo humano como algo que nos supera, una apertura a la dimensión metafísica y trascendente de lo humano y de la realidad en su conjunto, y que la ciencia nunca podrá responder, siendo ésta una cuestión específica de la filosofía y de la metafísica. Aunque, por otro lado, la propia metafísica tendrá que limitarse a mantenerla siempre abierta, sin pretender responderla nunca del todo.

⁶⁶ Y.N. HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*, 94.