



UCAM
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE MURCIA

**EL CAPITALISMO CIBERNÉTICO
Y EL PROYECTO TRANSHUMANISTA.
CÓMO REMEDIAR LA CRISIS ACTUAL
DEL PENSAMIENTO**

**LECCIÓN INAUGURAL
CURSO ACADÉMICO
2023/24**

Prof. Dr. D. Stefano Zamagni
Universidad de Bolonia
y Pontificia Academia de Ciencias Sociales

LOS JERÓNIMOS, 13 DE NOVIEMBRE DE 2023

IN LIBERTATEM VOCATI



UCAM
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE MURCIA

Prof. Dr. D. Stefano Zamagni
Universidad de Bolonia
y Pontificia Academia de Ciencias Sociales

**EL CAPITALISMO CIBERNÉTICO
Y EL PROYECTO TRANSHUMANISTA.
CÓMO REMEDIAR LA CRISIS ACTUAL
DEL PENSAMIENTO**

**LECCIÓN INAUGURAL
CURSO ACADÉMICO
2023/24**

MURCIA, 13 DE NOVIEMBRE DE 2023

1. Introducción y motivación

Empiezo por una consideración general: lo que estamos viviendo es la segunda gran transformación “*polanyiana*” asociada a las tecnologías digitales o, mejor dicho, convergentes. Utilizo la palabra “transformación” y no cambio porque, como sabemos, el cambio se produce en continuidad. La transformación, al contrario, implica siempre un cambio de estado. Por lo tanto, no es correcto hablar de cambio tecnológico en referencia a la transición actual. Más bien, nos encontramos en medio de un vado: hemos abandonado la antigua orilla y aún no hemos llegado al otro lado del río. Esto es lo que genera miedo al futuro y ansiedad por no poder dominar las “*res novae*”.

Sabemos por la historia que el capitalismo ha conocido varias versiones. Primero la versión comercial, luego la agrícola, la industrial, la financiera y, por último, lo que hoy se denomina cibernética. ¿Qué elementos caracterizan la versión cibernética que aún está en pañales? Señalaré algunos, los que considero más importantes. El primero es el paso -que comenzó a principios de este siglo- de la automatización a la inteligencia artificial. La automatización, que ha visto la introducción masiva de “robots” en los procesos de producción, ha sustituido los brazos de los trabajadores; la inteligencia artificial, en cambio, tiende a sustituir sus mentes. En otras palabras, la robotización ha liberado gradualmente a la mano de obra del uso del “cuerpo”; la IA tiende a transferir el “pensamiento” a la máquina. Este es un punto que al mundo empresarial todavía le cuesta comprender: cuando hablamos de nuevas tecnologías, oímos “bueno, pero si llevamos mucho tiempo utilizando la robotización”. Pero los robots son otra cosa: alivian la fatiga de quienes trabajan, aumentando su productividad, pero sin intervenir en sus mapas cognitivos. (Véase H. Gersbach et Al. ‘Artificial Intelligence as Self-Learning Capital’, CEPR, abril de 2022).

Un segundo elemento importante se refiere a un aspecto, a menudo demasiado olvidado, típico de las inteligencias artificiales, que no son capaces de tratar los problemas de causalidad. La inteligencia artificial sólo es capaz de estudiar correlaciones, por complejas que sean. La de la máquina, de hecho, es una inteligencia sintáctica, que no puede sustituir a la inteligencia semántica. De ello se deduce que la inteligencia artificial no distingue lo verdadero de lo falso, ya que sólo es capaz de tratar con lo verosímil. Desde un punto de vista epistemológico, esto plantea un grave problema: ¿cuál es el valor del conocimiento generado por la inteligencia artificial? Pues es evidente que si renunciamos a buscar vínculos causales entre los fenómenos que nos intrigan, nunca podremos obtener certeza sobre lo que ocurre. El fenómeno de las falsas verdades -un fenómeno mucho más grave que el de las *fake news* - debe verse desde esta perspectiva. Si publico una *verdad falsa* en las redes sociales, que es aceptada por muchos otros como cierta, y si al cabo de cierto tiempo nadie la discute, esa verdad falsa se convierte en verdad a todos los efectos. Esta es, como sabemos, una de las tesis centrales del pragmatismo, una posición filosófica que se originó en Estados Unidos a finales del siglo XIX. Es un punto sobre el que deberíamos ser más cuidadosos, especialmente en el ámbito científico, ya que las correlaciones, por muy refinadas que sean, nunca podrán sustituir a la búsqueda de vínculos causales entre los fenómenos investigados.

Un tercer elemento está relacionado con una innovación mucho más reciente, debida a los trabajos de Thomas Hartung -científico de origen alemán que enseña en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, en Estados Unidos-, quien ha acuñado un nuevo término: “*inteligencia organoide*”. Hartung sostiene que la inteligencia artificial está en vías de extinción, ya que pronto será sustituida por la *inteligencia organoide*, resultado de la hibridación de lo natu-

ral y lo artificial. (En concreto, así es como funcionan las cosas: una persona dona sus células madre, se extraen neuronas de éstas, que se “procesan” en laboratorios especiales y luego se reinsertan en diminutos *microchips* en la corteza cerebral de la persona). De este modo, se consigue la hibridación entre lo natural -las células madre- y lo artificial. El experimento tuvo éxito, según explica Hartung en una reciente publicación en una prestigiosa revista (*Frontiers in Science*, 28 de febrero de 2023). De momento, su intención se ha visto frenada porque las autoridades estadounidenses consideraron que su trabajo iba más allá de lo permitido, lo que le obligó a detener los experimentos. Veremos qué ocurre en un futuro próximo. Lo cierto es que lo que Raymond Kurzweil (cofundador, junto a Nick Bostrom, de la *Universidad de la Singularidad* en California en 2007) había indicado hace unos años (llegar a 2050 para dar vida plena al proyecto transhumanista) se está realizando poco a poco. En cualquier caso, la novedad que representa la llegada del pensamiento híbrido plantea cuestiones de enorme relevancia en el plano ético. Pensemos, en efecto, que la fusión entre la capacidad cognitiva del hombre y la potencia computacional de la máquina alteraría sustancialmente la especie *homo sapiens*. Si para quienes se reconocen en el proyecto transhumanista esto no suscita inquietud, no puede decirse lo mismo de quienes, en cambio, se empeñan en hacer avanzar las razones del *proyecto neohumanista*, cuyo rasgo clave no es aceptar el desfase entre acción e inteligencia, es decir, no aceptar hacer sin intencionalidad y, por tanto, sin responsabilidad por la acción.

Cabe señalar que el transhumanismo no afirma que el hombre vaya a desaparecer, sino que está destinado a volverse irrelevante, porque todas sus funciones serán desempeñadas por las “nuevas máquinas”, que podrán dotar a los nuevos robots de conciencia artificial, así como de inteligencia artificial. En

esencia, el transhumanismo es un proyecto político y filosófico al mismo tiempo, cuya ambición es tanto fusionar al hombre con la máquina para ampliar indefinidamente su potencial como (y sobre todo) demostrar que la conciencia no es una entidad exclusivamente humana. El objetivo aquí no es tanto comercial o financiero: es político, y en cierto sentido religioso, y ello en el sentido de que el proyecto pretende transformar -no tanto mejorar- nuestro modo de vida, y nuestros valores de referencia. En otras palabras, el transhumanismo es la apología de un cuerpo y un cerebro humanos “aumentados”, es decir, enriquecidos por la inteligencia artificial, cuyo uso permitiría separar la mente del cuerpo y afirmar así que nuestro cerebro no necesitaría tener un cuerpo para funcionar. Esto permitiría desarrollar argumentos sobre el sentido mismo de la persona y su unidad.

Un cuarto elemento que caracteriza la transición actual es la tendencia endémica y sistémica a la “*oligopolización*” de los mercados. Se trata de un grave problema para el capitalismo, porque la economía de mercado capitalista necesita competencia. (¿Es casualidad que Estados Unidos fuera el primero en introducir la ley antimonopolio a finales del siglo XIX?) Si eliminamos la competencia, abandonamos el horizonte de la economía de mercado capitalista. Pensemos en GAFAM, acrónimo de Google (Alphabet), Apple, Facebook (Meta), Amazon y Microsoft, las cinco corporaciones estadounidenses -las cinco de California- que controlan alrededor del 90% del mercado de alta tecnología del mundo occidental. (China e India tienen su propio mercado objetivo). Esto plantea un grave problema de coherencia para el mundo capitalista, que, si bien necesita de la competencia para seguir funcionando, favorece un desarrollo tecnológico que no es compatible con ese supuesto. No sólo eso, sino que la extraordinaria concentración de poder, unida al fenó-

meno de la creciente mono-oligopolización de la economía, está socavando el vínculo, antaño considerado indisoluble, entre capitalismo y democracia. La gran noticia de hoy es que ese vínculo se está disolviendo. Se habla, en efecto, de *orientalismo* para significar que la civilización occidental ya no es la civilización de referencia para guiar el proceso de desarrollo económico. El hecho desconcertante es que el nuevo capitalismo financiero y cibernético no tiene ningún problema para adaptarse a una pluralidad de matrices religiosas, culturales y étnicas. De hecho, sabemos que las finanzas especulativas se han convertido en un fin en sí mismas, es decir, autorreferenciales, y por lo tanto tienen una relación cada vez más lejana y abstracta con el valor económico real cuya creación se supone que fomenta. En otras palabras, las actividades especulativas del mercado financiero privan de toda estabilidad a la relación entre el valor de las mercancías y la forma en que lo representan los nuevos instrumentos financieros. No ocurría lo mismo con el capitalismo “nacional”, que en cambio se erigía sobre los valores y tradiciones occidentales cuando se imponía al modelo anterior de orden social.

El resultado es que se puede tener capitalismo sin democracia y, más en general, sin los llamados valores occidentales. En particular, el capitalismo “cibernético” no necesita basarse en el utilitarismo benthamiano y el individualismo libertario para establecerse. Al contrario, su propagación como un reguero de pólvora debe mucho a su capacidad para eximirse del compromiso con valores como la dignidad del individuo y los de la democracia liberal. Por lo tanto, es erróneo pensar que la persistencia de tradiciones y normas sociales de comportamiento premodernas es un obstáculo para el capitalismo global. Al contrario, la fidelidad a estas tradiciones y principios es lo que permite a países como China, Singapur, India y muchos otros seguir el camino del proceso

capitalista de forma aún más radical que los países occidentales. Es fácil darse cuenta de que es mucho más fácil invocar la identidad nacional para legitimar sacrificios e imposiciones antidemocráticas a los propios ciudadanos. Lo que está ocurriendo es que “nuestra” democracia liberal está cediendo el paso al populismo, a esa concepción que considera al pueblo ya no como una categoría sociológica y política, sino como una categoría moral. La competición política -para la ideología populista- es entre virtudes (que pertenecen al pueblo) y no virtudes (que pertenecen al no pueblo) y el líder es el que consigue encarnar el espíritu del pueblo. Por tanto, el populismo rechaza la democracia deliberativa en favor de la democracia directa.

2. En el origen de la gran transformación

¿Cuáles son los principales factores causales de lo que se ha descrito brevemente más arriba? En primer lugar, la extensión, incluso a nivel de cultura popular, de la ética utilitarista. No hay que olvidar nunca que el utilitarismo es una teoría ética, y como tal forma parte de la filosofía moral. Jeremy Bentham, el filósofo inglés que publicó su obra fundamental *Introducción a los principios de la moral y la legislación* en 1789, es su principal sistematizador.

¿Qué quiero decir cuando afirmo que la ética utilitarista es hoy supinamente aceptada por la mayoría? Hasta hace un siglo, el pensamiento utilitarista tenía que enfrentarse críticamente a la ética deontológica de corte kantiano y, sobre todo, a la ética de la virtud de origen aristotélico-tomista. Hoy, cuando se habla de ética, casi nunca se dice a cuál de las tres matrices se pretende hacer referencia. ¿Cuál es la tesis central de la ética utilitarista? Que todo lo que sea técnicamente posible y sobre todo útil (es decir, que aumente los niveles de utilidad) debe realizarse. En

cuanto a decir que si la tecnología nos permite obtener resultados cada vez más útiles, ¿por qué no? No es difícil comprender por qué no es una postura aceptable, ya que postula, sin argumentarlo, que la utilidad es la única categoría en virtud de la cual puede justificarse un determinado comportamiento o curso de acción. De ahí la implicación de que, para el utilitarismo, la única responsabilidad admisible es la *adiafórica*, es decir, la responsabilidad “técnica” que no contempla el juicio moral sobre lo que es bueno y lo que es malo. Sin embargo, casi toda la teoría económica oficial está impregnada de utilitarismo: basta pensar en el supuesto del *homo oeconomicus*. Cabe señalar que el presidente Mattarella, en su intervención en la asamblea general de Confindustria el 15 de septiembre de 2023 en Roma, dijo en un momento dado: “En el corazón de la Constitución están los derechos de la persona humana, no los del supuesto *homo oeconomicus*”. Quién sabe si en un futuro próximo el Tribunal Constitucional también querrá pronunciarse sobre este punto: sería un avance notable en el camino de la civilización. Nótese el énfasis del Presidente Mattarella: “presunto”. Porque la H.O. no tiene base ontológica, ni existe en la realidad. (Investigaciones empíricas precisas sugieren que no más del 35% de los agentes económicos se comportan según la H.O. Sin embargo, la teoría económica *dominante* sigue basando sus modelos en el supuesto, a menudo implícito, de la H.O.).

Una segunda causa tiene que ver con la transformación -que se ha producido en el último cuarto de siglo- de la globalización. Cuando se dice que la globalización siempre ha existido, se incurre en una afirmación falsa, porque tiene una fecha de inicio: noviembre de 1975, cuando se celebró en el castillo de Rambouillet, cerca de París, la primera Cumbre del G6 de los entonces seis países más avanzados (Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Alemania, Francia e Italia). Fue en esa ocasión cuando los Jefes de Estado y de Gobierno de

estos países decidieron por acto político (es decir, no económico) abrir los mercados no sólo a los *output* -como venía ocurriendo desde hacía tiempo-, sino también a los *input*. Así nació el mercado mundial de capitales, de ahí la posterior “financiarización” de la economía y el mercado mundial de trabajo. El término “globalización” fue acuñado por un periodista estadounidense en 1983, Theodor Levitt, en un artículo escrito para *The New York Times*. Antes de 1983, la palabra globalización no existía. Existían palabras como mundialización, internacionalización y otras similares. La globalización es un salto cualitativo, no un mero cambio. De hecho, es una verdadera transformación. ¿Qué ha ocurrido desde finales de los años noventa? Que la globalización se ha convertido en globalismo, de ahí los efectos perversos de los que hoy todos somos conscientes, especialmente los del frente del aumento endémico de las desigualdades y la crisis del principio democrático.

Por último, una tercera causa, quizá la más delicada, es la afirmación, desde principios de los años 90, de la cultura del “singularismo”, que se afirma con el establecimiento de la *Universidad de la Singularidad*, única en el mundo. ¿Cuál es la idea central de la singularidad? Es el individualismo extremo de la pertenencia. El individualismo nació -como es bien sabido - con la Ilustración, situando al individuo en el centro de la realidad y ya no a la comunidad, sino a un individuo que es tal en la medida en que pertenece a alguna comunidad: familia, asociación, iglesia u otra. El *singularismo*, en cambio, es una nueva configuración antropológica, que afirma que el individuo es una sola persona que, si quiere realizarse, debe romper todo vínculo con todo lo que le rodea. En el corazón del *singularismo* está la advertencia de que es necesario pensar y comportarse, “*Etsi communitas non daretur*”, (como si la comunidad no existiera).

Lo que importa al *singularismo* es la negación de la comunidad, porque sólo así el sujeto podría afirmar su identidad singular. Así, se favorecen los contactos, aunque sean frecuentes, pero no las relaciones intersubjetivas. Mientras que el individualismo se basa en la semejanza entre los seres humanos, el *singularismo* se basa en sus diferencias. En el individualismo, las personas se distinguen efectivamente por los fines que persiguen y las preferencias que cultivan, pero esto no identifica su “yo”, porque la concepción posesiva del yo distingue el ser del sujeto de lo que le pertenece: el yo precede a los fines. En el *singularismo*, en cambio, se anula la distinción entre el yo y sus atributos. El sujeto es el complejo de sus preferencias, sus fines, que lo identifican. Cada individuo es único por su originalidad y se diferencia de los demás por su singularidad. Por ello, rechaza las categorizaciones y clasificaciones, porque teme que sean un intento de homogeneización y una amenaza para la diferenciación.

3. *El futuro del trabajo en el capitalismo cibernético.*

La cuestión del futuro del trabajo en la era digital merece sin duda un debate aparte. Los graves límites de la actual cultura del trabajo -de su sentido y de su ausencia- son ya universalmente reconocidos, aunque no haya convergencia de puntos de vista sobre las vías para superarlos. En un frente están los apologistas de la cuarta revolución industrial, los *tecno-optimistas* que basan su esperanza en los efectos de la revolución digital sobre los niveles de empleo en la famosa profecía de J.M. Keynes de 1930, según la cual el desempleo tecnológico sería un fenómeno transitorio, destinado a desaparecer gradualmente cuando la economía se ajustara a la nueva trayectoria.

En el lado opuesto están los apocalípticos, los *tecno-pesimistas* que adoptan la conjetura del conocido historiador del pensamiento económico, Robert Heilbroner, que escribió en 1965: “A medida que las máquinas siguen invadiendo la sociedad, duplicando cada vez más el número de tareas sociales, es el propio trabajo humano el que se hace gradualmente redundante”. (Véase D. Acemoglu et Al., “Robots and Workers”, NBER, marzo de 2023).

La consultora McKinsey ha realizado recientemente una simulación para conjeturar los efectos que tendrá la adopción de los cinco tipos de inteligencia artificial (visión por ordenador, lenguaje, asistencia virtual, automatización robótica, aprendizaje automático) de aquí a 2030. Para 2030, el 70% de las empresas mundiales habrán adoptado al menos un tipo de estas cinco tecnologías de IA, con las consecuencias que son fáciles de imaginar. Sin embargo, se está haciendo demasiado poco para iniciar el proceso de transición que permita a jóvenes y mayores entrar en la nueva trayectoria tecnológica. Me gustaría recordar que la polémica contra la tecnología existe desde la antigüedad. Suetonio cuenta que, bajo Vespasiano, un ingeniero había inventado una máquina para levantar pesos en la construcción de edificios. El emperador le recompensó pero le impidió fabricar esa máquina para no quitar trabajo a los obreros, la “plebicula”. Si luego llegamos al siglo XIX inglés, no podemos dejar de recordar las protestas y reacciones violentas contra la entrada de las máquinas en las fábricas de Butler, Bulwer Lytton, William Morris, Ludd y otros.

Pues bien, si es cierto que la tecnología siempre ha destruido y creado trabajo, el resultado no es una sociedad sin trabajo, sino una transformación radical del propio trabajo. Por decirlo en broma, con Guttenberg -es decir, con la imprenta de tipos móviles- no sólo desapareció el amanuense, ¡sino

que aparecieron los libreros! Lo cierto, sin embargo, es que el mecanismo de sustitución ha cambiado radicalmente: lo que funcionó, más o menos bien, durante las dos primeras revoluciones industriales, ya no funciona hoy con la IA y la robótica. Entonces, las máquinas sustituían el trabajo físico del hombre, empujando hacia oficios de mayor valor cognitivo, ahora la nueva trayectoria tecnológica abarca todo el espectro cognitivo. En esencia, si es cierto que sería irresponsable descuidar las consecuencias del efecto de desplazamiento que acabamos de mencionar, es aún más cierto que, si se quisiera, se podrían tomar medidas que empujaran en la dirección de un aumento suficiente de la demanda de mano de obra. En efecto, no hay que olvidar que, en una economía avanzada, el desempleo nunca es “culpa” del progreso técnico, sino de la obsolescencia del dispositivo institucional y de la insuficiencia de las políticas aplicadas. Ya Simon Kuznetz, en la estela de Joseph Schumpeter, había advertido que toda innovación tecnológica genera efectos positivos y negativos, y por tanto conflictos. Y, por tanto, que sería necesario intervenir en la innovación social. (Véase A. Korinek, M. Juelfs, “Preparing for the (Non-Existent?) Future of Work”, NBER, junio de 2022). Es en este frente donde se mide el sentido de la responsabilidad de los distintos actores sociales. Las dos posturas extremas, aunque aparentemente opuestas, llevan a la misma conclusión: no se puede hacer nada, aunque por razones diferentes. En cambio, se puede hacer mucho. Según las estadísticas del Departamento de Trabajo de Estados Unidos, de aquí a 2030 se crearán al menos treinta profesiones, en su mayoría de alta tecnología, que hoy no existen. Pensemos en la figura del responsable de seguridad digital, la del psicólogo de *cobots* (robots colaborativos) que tendrán una inteligencia artificial cada vez más evolucionada y trabajarán codo con codo con los humanos.

Pensemos también en el agricultor de alta tecnología que se convertirá en una especie de “ingeniero verde”, y en la figura del experto en *big data* para el tratamiento de los datos que llegan a través de la Red, entre otras. Pensemos también en el potencial del trabajo inteligente, que es muy diferente del teletrabajo (*home working*). Eso sí, con dos condiciones. En primer lugar, que el trabajo inteligente no se convierta en la ocasión de nuevas tensiones de clase entre los que pueden y los que no pueden acceder a esta oportunidad. En segundo lugar, que el trabajo inteligente no exaspere la individualización de la relación del trabajador con la entidad que le da el “empleo”. En esencia, hay que evitar el riesgo de que lo que decidamos definir como inteligente sea en sí mismo algo bueno. En realidad, ya empezamos a percibir los límites del *cibertrabajo*, el más inquietante de los cuales es la digitalización del yo que nos engaña haciéndonos creer que tenemos infinitas oportunidades. Lo que agrava nuestras fracturas identitarias. (Véase L. Pesenti y G. Scansani, *Smart Working Reloaded*, Milán, Vita e Pensiero, 2022).

Pero hay más. Una *res nova* relevante para el presente discurso es la relativa a la creciente importancia de la dimensión expresiva del trabajo humano desde hace al menos treinta años. Como sabemos, el trabajo se caracteriza por dos dimensiones, una adquisitiva y otra expresiva. A través del trabajo, el individuo adquiere los recursos que necesita para llevar una vida humana. Esta dimensión corresponde al concepto de trabajo *justo*. La dimensión expresiva, por su parte, se refiere al hecho de que el sujeto expresa su potencial vital y realiza su florecimiento humano a través del trabajo. Se corresponde con el concepto de trabajo *digno*. ¿Cuál es entonces la novedad? Que a día de hoy la categoría de *trabajo justo* sigue prevaleciendo y casi oscurece la categoría de *trabajo decente*. (Véase U. Akcigit, N. Goldschlag, “Where

have all the creative talents gone? Employment dynamics of US inventors”, Becker Friedman Institute, WP March 2023).

¿Cuáles son las consecuencias? Muchas y a distintos niveles. La reciente Memoria del Ministerio de Trabajo italiano (2023) nos informa de que, durante 2022, 1,6 millones de personas en nuestro país con contrato laboral fijo renunciaron voluntariamente a su empresa. Esto supone un incremento del 22% respecto al año anterior, cuando se produjeron 1,3 millones de bajas voluntarias. Una encuesta realizada a principios de 2022 por la Asociación Italiana de Gestión de Personal sobre una muestra de 600 empresas italianas indica que en el 60% de ellas se ha producido un aumento significativo del número de dimisiones en comparación con el año anterior. Los que deciden cambiar de trabajo son principalmente (pero no exclusivamente) trabajadores de entre 26 y 35 años, la gran mayoría de los cuales (79%) están empleados en empresas del Norte. Es el fenómeno conocido como *La Gran Dimisión*, bautizada así por el estadounidense Anthony Klotz. En Estados Unidos, el número total de trabajadores que dimitieron en 2021 fue de unos 48 millones. En todos los países del Occidente avanzado se están produciendo tendencias similares. (J. Fuller, W. Kerr, “La gran dimisión”, *Harvard Business Review*, 2022).

No es éste el lugar para analizar a fondo este fenómeno ni para calcular las pesadas consecuencias negativas que la dimisión de un trabajador conlleva para la empresa. Piénsese en los costes de separación, sustitución, formación del sucesor. (Para todo esto, me remito a M.T. Tessema et Al., ‘The Great Resignation; Causes, Consequences and creative HR Management Strategies’, *Journal of Human Resources and Sustainability Studies*, oct. 2022). Me gustaría señalar aquí que, en todas las investigaciones disponibles, la principal causa de dimisión no es la búsqueda

de una mejora salarial -como se tiende a pensar-, sino la búsqueda de un entorno de trabajo digno, en el sentido antes mencionado. (Véase para todos, *Gallup, State of the Global Workplace, 2022 Report*). Recordemos que de los 17 *Objetivos de Desarrollo Sostenible* de la ONU, el objetivo número 8 se refiere explícitamente al trabajo decente, no sólo al trabajo justo. Como puede comprenderse, el problema es mucho más grave que aquellos que, por un manierismo superficial, creen que se trata de un fenómeno pasajero. Todo lo contrario. Por eso, a las empresas les interesa convencerse de que apresurarse a poner en práctica formas variadas de participación es la manera correcta de conjurar el riesgo de un lento declive.

2023 fue el año del “abandono consciente”. Así lo reveló Paul Polman, ex consejero delegado de Unilever, en el estudio empírico que editó “Del abandono silencioso al abandono consciente” (marzo de 2023). Cada vez son más los trabajadores que tienden a poner su capital humano a disposición de aquellas empresas u organizaciones que se comprometen a ayudar a resolver diversas crisis. Alrededor del 50% de la muestra de más de 4.000 encuestados se declara dispuesto a abandonar la empresa si sus valores contradicen los suyos. Abandonar un puesto de trabajo seguro por razones éticas es una novedad importante. Por otra parte, quienes, por diversas razones, no lo hacen no ceden a la empresa ese conocimiento *tácito* -en el sentido del *tacit knowledge* de Michael Polanyi- que todos poseen y que es el factor decisivo para el éxito empresarial. (El otro tipo de conocimiento, conocido desde hace tiempo, es el *codified knowledge*). Así se explica, en gran medida, la preocupante caída de la productividad en el sector productivo de la economía. La reciente encuesta de Ética en colaboración con el *Observatorio Jobpricing* confirma las investigaciones de Polman. Véase también el manifiesto, traducido a veintinueve idiomas, editado por Dominique Meda, *Lavoro: democratizzare, demercificare, disinquinare* (Siena, Castelvechi, 2022).

4. Líneas de actuación para contrarrestar el avance transhumanista

Surge la pregunta: ¿qué se puede hacer en un contexto como el descrito fugazmente? Se pueden encontrar tres posturas. La primera es la del *aceleracionismo*. El término comenzó a circular en Italia tras la decisión de Laterza de publicar en italiano, en 2018, el libro *Manifiesto accelerazionista* de Alex Williams y Nick Srnicek, que salió en Inglaterra en 2013. Para estos académicos, no hay nada que hacer, es más, el proceso debería acelerarse, ya que el sistema contiene en sí mismo tales contradicciones lógicas y pragmáticas que no se puede curar. En cuanto a decir que acelerar el declive llevaría más rápidamente al punto de ruptura. Soy de la opinión de que tal postura, por muy convincente que resulte a primera vista, no puede aceptarse porque es bastante peligrosa. La razón es que demoler el modelo de orden social existente sin proponer un modelo alternativo es expresión de una grave falta de sabiduría política, así como de la mayor irresponsabilidad por los costes humanos que siempre conlleva una política *aceleracionista*.

Una segunda posición es la de los “entusiastas” acríticos de la nueva revolución digital, los llamados tecno-optimistas hasta la extenuación. Creen que las cosas están básicamente bien porque, después de todo, si a la inteligencia artificial le sucede la conciencia artificial, significará que se ha cambiado la naturaleza misma del hombre. En un reciente seminario celebrado en Estados Unidos, se planteó la pregunta de por qué la naturaleza del hombre debe ser la que hemos considerado durante milenios. ¿Por qué no puede el hombre, a través de sus capacidades, decidir libremente cambiar su propia esencia? Sólo las personas sin una formación filosófica adecuada pueden no darse cuenta de la grave aporía que encierra ese pensamiento. La razón es sencilla: un sistema

de IA nunca es éticamente neutro; es una narración de datos que se mantiene unida por la perspectiva de quienes la programaron. La dirección que tomen las máquinas es una elección estratégica, no tecnológica. El algoritmo será cada vez más una herramienta para distribuir formas de poder en la sociedad. Por eso es necesario un algoritmo.

Por último, la tercera postura es la de quienes creen que no es posible ni conveniente detener el proceso en curso en el frente tecnocientífico, pero que debe someterse a una regulación escrupulosa. Evidentemente, esto implica precisar qué enfoque de la regulación se desea adoptar. En efecto, regular significa establecer normas. Tres enfoques son posibles a este respecto. Uno es el *hobbesiano*, porque se basa en el *Leviatán* de Hobbes, según el cual es la élite la que decide qué hacer y qué normas imponer a los que escriben los algoritmos. Un segundo enfoque es el *tecno-libertario*: dejar actuar a las fuerzas endógenas del sistema, que serían capaces de alcanzar por sí solas un equilibrio Pareto-óptimo. Si el hombre -se piensa- es capaz de transformarse, ¿por qué impedirlo? Al fin y al cabo, la propia naturaleza humana es imperfecta. Pensemos en las enfermedades, en los déficits cognitivos relacionados con nuestras limitaciones: si es posible potenciar al hombre, ¿por qué no permitirlo?

Por último, un tercer enfoque, el que yo prefiero, es el de quienes se reconocen en las razones del proyecto *neohumanista*. (Cf. G. Piana, *Umanesimo per l'era digitale*, Milán, Interlinea, 2023). Se trata de dar una dirección, es decir, un sentido al progreso, una dirección de marcha que afirme los valores que estuvieron en el centro del Humanismo primero y del Renacimiento después. Cabe preguntarse: ¿por qué el proyecto *neohumanista* no recibe la misma atención y los mismos recursos que el proyecto rival? Tal vez deberíamos preguntar a la Comisión Europea y al Parlamento Europeo, que están haciendo demasiado poco en este frente. ¿Por qué no

crear algo parecido (desde luego no similar) a la Universidad de la Singularidad? ¿Es acaso que a Europa le faltan cabezas pensantes? Tenemos que volver a generar un nuevo pensamiento político. No puede ser la tecnología la que marque la agenda. Hay que tener en cuenta que la protección de los derechos humanos no sólo entra en conflicto con el modelo empresarial imperante que defienden obstinadamente quienes carecen de cultura económica. El capítulo cuarto del *Fratelli Tutti* del Papa Francisco se titula “Por una política mejor”. Es la primera vez que una encíclica papal aborda de frente el tema de la política. El Papa escribe que si la política no recupera lo que le pertenece como misión específica y, por tanto, si la política no se libera de los condicionamientos del poder tecnológico y también del financiero, no habrá mucho que esperar. La política debe encontrar el valor para abordar el problema de la *agentividad* asociado al uso de la Inteligencia Artificial. La *agentividad* (agency) es la capacidad de la máquina para elegir sus propios fines y actuar en consecuencia independientemente de lo que supongan sus programadores, escapando así al control humano. (¿Cuánto tardarán los grandes expertos en entender esto?)

Lo que hay que hacer es volver a pensar en la tecnología y no limitarse a actuar a nivel práctico. Uno de los fallos que ha creado la hegemonía cultural utilitarista es precisamente éste: que no hace falta pensar, lo importante es hacer, obtener resultados útiles. Pero, ¿cómo se puede actuar si la acción no va precedida del pensamiento? Fíjense en el siguiente paralelismo: igual que hace muchos siglos se introdujo el *Habeas corpus* en el ordenamiento jurídico, hoy es necesario luchar por afirmar el *Habeas mentem*. Se trata de introducir el *Habeas mentem* en la declaración universal de los derechos humanos, con el fin de proteger la libertad de pensamiento de la persona humana frente a las manipulaciones que el progreso está provocando. Cuidar la mente es hoy una

tarea imprescindible para quienes desempeñan tareas educativas. No basta con educar, como desgraciadamente piensan quienes creen que educación y formación son términos coextensivos.

5. *En lugar de una conclusión*

En 1921, Walter Benjamin -un conocido filósofo alemán que fue perseguido durante el periodo nazi por ser judío- escribió un libro que ahora se redescubre tras un largo periodo de olvido. El título del libro es *Capitalism as Religion* (El capitalismo como religión). La tesis que defendía en él era que el capitalismo había ocupado o estaba ocupando el lugar de la religión, ya que era capaz de dar respuesta a los problemas y angustias que los seres humanos siempre han pedido a la religión que “resuelva”. Y concluía que esta sería, con el tiempo, una línea muy peligrosa a seguir. Pavel Florensky -el famoso teólogo ortodoxo que murió en 1937 durante las purgas de Stalin- también se movió en una línea similar, definiendo el capitalismo como una “religión de puro culto”, es decir, de pura praxis. Su fuerza -señaló Florenkij- es la de ser una religión popular basada en el culto a comprar, vender, invertir. De ahí el fenómeno de la mercantilización de las propias relaciones humanas. Lo que vemos hoy, y que ni Benjamin ni Florensky podrían haber previsto, es que después de exactamente un siglo, la Tecnología (no confundir con la técnica) está sustituyendo progresivamente al capitalismo: primero el capitalismo sustituye a la religión, luego la Tecnología, alimentada por el propio capitalismo, la engulle.

Una anticipación de ello puede encontrarse en el libro de Günther Anders, filósofo alemán, de principios de los años setenta, traducido al italiano como

L'uomo è antiquato (Milán, 2002). A principios de los años sesenta, Anders intuyó que el hombre se estaba quedando obsoleto. Había visto, como pueden hacer los buenos filósofos, adelantándose a su tiempo. Por eso el problema planteado es algo extraordinariamente importante. Los capitalistas ilustrados -y los hay, aunque no muchos- se están dando cuenta de ello, hasta el punto de preguntarse qué hacer. En efecto, las nuevas tecnologías aumentan la tasa de rentabilidad y de crecimiento de la economía, pero ¿a qué precio moral y espiritual? El hombre sólo ve sus propios productos y se considera (narcisistamente) a imagen y semejanza de sí mismo.

La cuestión es que el cientificismo tecnológico sueña mucho, pero piensa poco; sobre todo, no mira hacia la ontología. En la época de la *infocracia*, la cuestión central para quienes no se resignan a cambiar su libertad y dignidad por un “plato de lentejas” es si habrá tiempo para encontrar respuestas adecuadas antes de que la dictadura de la Tecnología silencie las opiniones discrepantes. Quien esto escribe está convencido de que ese tiempo existirá. La base de esta esperanza reside en la constatación de que hoy en día existe una conciencia cada vez mayor de que no es sostenible una sociedad en la que todo se reduce, por una parte, a mejorar las transacciones basadas en el principio del intercambio de equivalentes y, por otra, a hacer depender el propio bienestar de las transferencias aplicadas por estructuras de tipo social. En efecto, la sociedad en la que se disuelve el principio de fraternidad no es capaz de futuro. No hay felicidad donde sólo hay “dar para recibir” o “dar por obligación”. Por eso, ni la visión *singularista* del mundo, en la que todo (o casi todo) es intercambio, ni la visión *estadocéntrica* de la sociedad, en la que todo (o casi todo) es obligación, son guías seguras para sacarnos del marasmo en el que nos ha sumido la segunda gran transformación polianiana.

Concluyo con una observación general. La posibilidad es siempre la combinación de dos elementos: oportunidad y esperanza. Es un error pensar que para que algo sea posible sólo es necesario intervenir en el lado de la oportunidad, es decir, en el de los recursos y los incentivos. De hecho, los problemas a los que nos enfrentamos no pueden resolverse simplemente pidiendo más recursos, entre otras cosas porque la mayoría de nuestros problemas se deben a un exceso de recursos. (Pensemos en la llamada competencia posicional y en los daños que está causando). Lo que hace falta para que la posibilidad se haga realidad es insistir en el elemento de la esperanza, que nunca es una utopía. Se nutre de la creatividad de la inteligencia política y de la pureza de la pasión civil.



UCAM
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE MURCIA