

Tabla de Contenidos

El parque Westworld no ha contratado a ningún filósofo. Y debería.	1
Escena primera. Nacimiento.	2
Escena segunda. Mezcla	4
Escena tercera. Mente.	7
Escena cuarta. Crítica.	9
Escena quinta. Complejidad.	11
Escena sexta. Información.	17
Escena séptima. Artificial.	28
Bibliografía	30

El parque Westworld no ha contratado a ningún filósofo. Y debería.

Ensayo publicado en el libro colectivo [Westworld. El homo roboticus toma el control](#) de editorial Innisfree (2017)

Joaquín Herrero Pintado

Cuando Elsie Hughes, que se dedica a diagnosticar problemas de comportamiento en Westworld, gira su cabeza ve una figura femenina llorar en el suelo junto a un cuerpo. Es Dolores Abernathy, angustiada junto a Teddy que acaba de morir en sus brazos justo cuando Dolores le decía *hay un camino para cada uno y el mío está unido al tuyo*. Dolores se desgarró de dolor. *“Llevábamos tan poco tiempo...”*. No sabe qué hacer. Cuando Elsie se acerca Dolores se dirige a ella: *“Ayúdeme, por favor, mi padre está enfermo pero no puedo dejar a Teddy aquí en la calle”*. Elsie acaricia a Dolores y le dice con voz tranquilizadora *“pronto todo esto parecerá un sueño; hasta entonces descansa en un letargo profundo”*. Se oye un click y Dolores cae dormida sobre el cuerpo de Teddy.

La siguiente vez que vemos a Dolores está desnuda y sentada en una taburete en una sala con paredes de cristal en semipenumbra a la que entra Ashley Stubbs, jefe de seguridad, para interrogar a Dolores, que parece ausente con la cabeza inclinada, la mirada perdida y con heridas sobre su cara y cuerpo. *“Vuelva a conectarla”*, dice Stubbs a una técnico de comportamiento. Esta pulsa unos botones en su terminal y Dolores despierta de su letargo visiblemente asustada. Comienza a hiperventilar, como si siguiera con la angustia de estar velando el cuerpo de Teddy. Stubbs toma otro taburete y se sienta frente a Dolores mientras dice a la técnico *“solo cognición, sin emociones”*. La técnico manipula su pantalla e instantáneamente Dolores deja de hiperventilar, queda en silencio, mirando al frente. *“A ver, cariño, ¿puedes oírme?”* dice Stubbs. *“Si, lo siento, no me encuentro muy bien”* dice Dolores con la mirada perdida en el infinito y la voz quebrada. *“Sin emociones”* indica de nuevo Stubbs a la técnico que logra esta vez lo que Stubbs pretendía: Dolores ya no siente nada y es capaz de tener una conversación sosegada con Stubbs. *“¿Te cuestionas la naturaleza de tu realidad?”*, pregunta Stubbs. *“No”*, responde Dolores.

Esta escena del capítulo de apertura de la serie *Westworld* nos muestra que los anfitriones que viven en el parque tienen una capacidad asombrosa. Son capaces de, si se lo ordena la persona adecuada, entrar en *modo análisis*, adquiriendo la capacidad de explicar su interior, sus motivaciones y sus creencias sin la interferencia de sus emociones.

La reflexión sobre la mente humana, su *alma*, como se la llamaba en la antigüedad, ha formado parte de la filosofía desde sus mismos inicios. El papel que representan las emociones en la conducta inteligente ha sido también otro de los temas filosóficos por excelencia. Por eso, cuando la serie *Westworld* plantea que los anfitriones que habitan el parque tienen la capacidad de ser reflexivos sin ser emocionales nos preguntamos si al hacer esto están siendo más humanos. Es decir, cabría preguntarse si llegar a adquirir la capacidad de separar nuestra capacidad de razonar de nuestra capacidad de sentir sería un logro que nos haría más humanos o supondría una deshumanización.

Sin embargo la filosofía no ha sido tradicionalmente una indagación sobre el ser humano, o al menos no únicamente. La filosofía nace como una búsqueda de un *algo* que, si existiera, puede que contuviera las claves para entendernos y para comprender cuál es el tipo de vida con sentido y el papel de la inteligencia y las emociones.

Vamos a hacer un viaje por la historia de la filosofía explorando cómo ha enfocado esta búsqueda la filosofía y cómo lo hace ahora mismo, en pleno siglo XXI. En este repaso histórico por la filosofía no vamos a intentar conciliar forzosamente posturas que resultaron irreconciliables en su día sino a detectar cómo al desarrollar su pensamiento algunos autores se tropezaron en algún momento con el asunto de qué son las emociones y qué es la inteligencia. En algunos casos se ocuparon de los temas que veremos por ser un punto central de su filosofía y en otros casos lo hicieron en un intento por ampliar los límites de su pensamiento. En cualquier caso los consideraremos pioneros de la filosofía que buscamos hacer aquí.

Vale la pena, por tanto, repasar a vista de pájaro esta historia de la filosofía y ver cómo se ha desarrollado históricamente la indagación sobre la naturaleza, el ser humano, sus emociones y su inteligencia. Ese viaje nos permitirá comprender por qué el parque Westworld sería un gran lugar para que trabajara un filósofo.

He dividido la historia que les voy a contar en siete escenas. Cada una de ellas va precedida de un ejercicio de imaginación teatral. Al comenzar cada escena veremos a algunos de los protagonistas de la historia haciendo cosas que, pareciendo absurdas, contienen los elementos de su pensamiento que nos interesan aquí. Es solo un juego para hacer más digerible un asunto que requiere profunda atención.

Comienza el viaje.

Escena primera. Nacimiento.

Telón multicolor. Al abrirse vemos a un grupo de filósofos griegos en una estancia bien iluminada, con ventanas abiertas a la calle. Unos miran los objetos que hay en una mesa: una vela, un cuenco con agua, otros miran por la ventana, otros comentan listas de números y figuras geométricas. Cantan a coro: *¡Aquí está el arjé, en la naturaleza está el arjé!*.



Entran Pitágoras y Platón por un lado cantando *“¡matemáticas, geometría, ideas!”*. Por otro lado entra Aristóteles rodeado de alumnos y cantando *“¡naturaleza, movimiento!”*.

En el centro se juntan todos y cantan armoniosamente sobre la misma música pero cada uno canta su letra, como un motete medieval.

La época en la que nace la filosofía es época de grandes cambios sociales en Grecia que pasan por un fenómeno que aún tratamos de entender: la llamada **invasión / revolución / migración doria**. La forma micénica de organización sociopolítica se hunde y durante siglos grandes guerras producen alteraciones profundísimas en la organización de la vida griega. Una de las grandes transformaciones es la desaparición del castillo desde donde regía el *anax*, rey micénico, y su transformación en espacio público, espacio abierto, el *ágora*. La pérdida de privilegios de clase, sean del rey o de los guerreros y la transferencia de los mismos a la asamblea, a los ciudadanos, empieza a configurar la

polis griega como un lugar donde el poder lo ejerce el demos, en un sistema denominado *demokratia* y que podemos fijar en el siglo VII a.C.

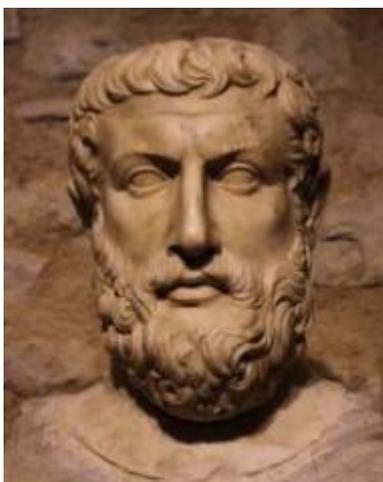
A medida que el pueblo es admitido en dicho espacio público **se empieza a configurar la existencia de un pueblo con derechos que no ejerce la lucha cuerpo a cuerpo sino el combate dialéctico**. Este cuerpo de personas que debate en un espacio público es ahora el que posee el *arjé*, es decir, el mando, el poder. Es la época en la que la virtud se identifica con lo público, con lo compartido. Por ello las opiniones compartidas por todos son las más apreciadas. La esfera personal o privada queda denostada como un ámbito inservible para organizar la vida pública. El objetivo de la vida de las ciudades pasa a ser alcanzar una opinión común y son esas opiniones públicas y compartidas las que se usarán para formar los modelos de educación. El ámbito público no es, por tanto, un ámbito unidimensional sino un ámbito donde se escenifica el conflicto, el contraste de opiniones sobre cómo debe organizarse la vida pública, y donde se ventilan las disputas sobre el mejor modo de saber.

Podemos distinguir tres grandes agrupaciones de ideas en esta época. Son tres opiniones sobre el mundo, sobre la organización de la vida pública, que van a estar en conflicto permanentemente en ese ágora recién creado. En realidad son tres formas distintas de racionalidad.

Una de ellas es la **racionalidad religiosa**, una religiosidad politeísta que da sentido a los actos humanos y permite organizar la vida pública. La llamamos racionalidad religiosa porque es mucho más que una actitud religiosa, es un modo de pensamiento individual que es capaz de articular la vida pública. Esta racionalidad fue muy relevante en los debates del momento.

El principal antagonista de la racionalidad religiosa era la **racionalidad retórica**, que pretende que el demos no se ajuste a un modelo preestablecido de opinión, como pretendía la racionalidad religiosa, sino que en cada momento fuera el debate público el que fijara el sentido, lo bueno y lo malo. Se resisten a que el recuerdo del pasado que transmite la tradición religiosa sea lo que influya en un presente que ellos creen que hay que pensar de nuevo mediante la dialéctica de razones en conflicto. Esta postura, propia de los ilustrados atenienses, solo tenía en común con la racionalidad religiosa la pretensión de universalidad, de dar respuesta a los intereses de la vida.

Frente a estas dos posturas nace tímidamente una tercera vía, la **razón filosófica**, que es un saber conservador que pretende recuperar el valor sagrado, fijo, estable, permanente y normativo de la verdad, y por eso se llama filosofía, porque expresa una tensión de ánimo que busca la nostalgia de la sabiduría¹⁾. Si la racionalidad religiosa obtiene su verdad de los dioses y la racionalidad retórica obtiene su verdad del acuerdo entre los hombres, ¿de dónde dice la filosofía que procede su verdad, esa verdad que considera también sagrada?



Para contestar esta pregunta hay que tomar en cuenta un detalle que en muchas ocasiones pasa desapercibido: **los primeros filósofos eran reyes**. Tales de Mileto y Anaximandro eran de un linaje de reyes-sacerdotes. Heráclito renunció a la dignidad de rey en favor de su hermano. Pues bien el concepto de poder que tiene este grupo de reyes es muy peculiar. Proponen hacer algo radical con los atributos de soberanía heredados de su linaje real: **transferir la soberanía a la naturaleza**. En efecto, la tercera vía que propone la filosofía es pensar que la soberanía, el poder, el *arjé* reside en la naturaleza²⁾. Empiezan, por ello, a nombrar los *elementos* de la naturaleza en recuerdo de las distribuciones de soberanía por herencia que efectuaban las monarquías antiguas, buscan causas en los procesos naturales en recuerdo de la justicia declarada por los reyes. En fin, hacen que la naturaleza sea

descrita como una fuente de conocimiento y de orden. Es más, imponen una norma sobre la verdad contraria a la razón retórica: no hay varias verdades y hay que debatir cuál es la más conveniente en cada momento; la verdad para los filósofos solo tiene un camino y todo lo demás es opinión inservible. Esta **dogmatización que hace la filosofía sobre la verdad** como algo único y no fragmentado la vemos clara en **Parménides de Elea** y la inauguración del método filosófico: la pregunta por el ser en la indagación de la naturaleza, la idea de que podemos conocer de la realidad aquello que es susceptible de ser enunciado. Al describir la naturaleza no estamos ya en palabras apresadas dentro de una opinión. Al describir la naturaleza describimos lo que es y eso tiene carácter de verdad, y esa verdad pone las condiciones esenciales de la ética. No solo eso. **Es ella también, la filosofía, la que proporciona la ciencia, puesto que nos ofrece el único discurso capaz de fijar la universalidad sin cambio de las cosas**³⁾.

Independientemente de lo opinable que es si el discurso filosófico ha supuesto un enriquecimiento o un empobrecimiento, es innegable su triunfo histórico: nos ha dado armas de comprensión epistemológica, es decir, formas de conocer, impresionantes. Su capacidad de detectar aquello que permanece constante en aquello que cambia ha permitido crear el método científico y una ciencia y una tecnología que han transformado la esfera humana. Y todo eso a pesar de que en Grecia no hubo un vencedor claro en la lucha entre las tres racionalidades comentadas.

Fiel al discurso con el que nace la filosofía, el de una investigación del *arjé* de la naturaleza para comprobar cómo se fundamenta la ética y la vida en común, Aristóteles enfoca esa investigación indicando que conocer la naturaleza es conocer el movimiento, el cambio. Por eso en aquella época separaba las *matemáticas*, cuyo cometido era tratar con objetos ideales e inmutables, como los objetos de la geometría, de la *física o filosofía natural*, que se ocupaba de la naturaleza, de los objetos cambiantes que nos rodean.

Pero cuando el cristianismo se vinculó con la filosofía, dicha unión arrasó al resto de tradiciones vigentes y se convirtió en la única capaz de definir qué es y qué no es ortodoxo en nuestra cultura. La filosofía triunfó como forma de articular el mundo en occidente.

Escena segunda. Mezcla



Telón multicolor. Un grupo de personas con ropaje oriental debaten en árabe. Tan pronto se acercan a las ventanas y miran las estrellas como examinan una planta o se juntan alrededor de una persona enferma tumbada en una camilla. Todos opinan sobre todo.

A su lado un grupo de monjes franciscanos discuten en inglés sobre unas tablas de números mientras abren libros de Platón y Aristóteles.

Al fondo, el grupo de filósofos sigue cantando a coro: *¡aquí está el arjé, en la naturaleza está el arjé!*.

Llegamos a la Edad Media. ¿Un periodo oscuro y lúgubre donde no hay ningún avance en el pensamiento? ¡Nada más lejos de la realidad!

En la Edad Media sucedieron varias cosas relevantes, pero la más genial de todas desde mi punto de vista es que **en la Edad Media se hizo añicos la división entre filosofía y matemáticas** de la que hemos hablado antes. Para un filósofo esto sería muy extraño: ¿cómo vamos a poder hablar del movimiento y el cambio con unas matemáticas que describen objetos ideales que no cambian? Vamos a ver cómo fue esto posible para la filosofía.



Lejos del tópico de considerar la Edad Media como una época de (solo) pobreza y represión y el Renacimiento como una época de (solo) esplendor intelectual⁴⁾ la realidad es que para el nacimiento de la ciencia moderna la Edad Media supuso un salto cualitativo importante: **se crearon instituciones de enseñanza independientes del poder** que se dedicaron a cultivar los saberes racionales (filosofía, matemáticas, medicina, derecho y teología) y, algo importantísimo, se empezaron a fusionar las perspectivas de la matemática y la filosofía natural para constituir lo que llamamos **ciencias medias**, que son aquellas que tratan acerca de lo cambiante de la naturaleza pero lo hacen con la novedad de abordar el tema matemáticamente.

Sin esta aportación de la Edad Media Copérnico nunca habría sentido la necesidad de que la astronomía y sus matemáticas dedujeran datos verdaderos basándose *al mismo tiempo* en un modelo del universo cosmológicamente verdadero según la filosofía natural, uno en el que la tierra girara alrededor del sol. En realidad para obtener utilidad de la astronomía, por ejemplo, para calcular eclipses, sirve perfectamente la compleja astronomía ideada por Ptolomeo en la que la tierra ocupaba el centro. ¿Era mentira? Sí, pero funcionaba bien para calcular la posición de los astros. ¿Entonces por qué Copérnico insistió en colocar al sol en el centro? Porque la Edad Media colocó en la filosofía natural la sensibilidad de que filosofía y matemáticas deben ir juntas y desde entonces ya no se admitía una cosmología falsa aunque resultara práctica.

Una segunda deuda intelectual que tenemos con los medievales es con las aportaciones filosóficas del Islam, una potencia de primera magnitud en matemáticas, astronomía, óptica y medicina pero que además preservaron todo el legado filosófico de Platón, Aristóteles, Eudoxo, Ptolomeo y otros filósofos. Este legado, curiosamente, les llegó sin haberlo buscado. ¿Cómo fue que la obra de Platón acabó en sus manos? Como vamos a ver a continuación.

La degradación del saber que se produjo en la parte occidental del Imperio Romano tras las invasiones bárbaras y el éxodo hacia la parte oriental del Imperio de grupos helenizados huyendo de la hostilidad cristiana hizo que ese legado filosófico se trasladara para su protección a los mismos lugares que luego fueron invadidos a mediados del siglo VII por los musulmanes: Oriente Medio, Mesopotamia y Persia. Además de los escritos de la antigüedad, heredaron el trabajo del sabio del momento en el siglo VI, **Boecio**, que elaboró impresionantes tratados de matemáticas, lógica, medicina y música para legar todo el saber grecorromano a las futuras generaciones. Hasta el **siglo XIII** no se recibiría este legado en la Europa occidental, que era el destinatario natural, mientras que siete siglos antes lo recibieron los musulmanes. Estos, lejos de rechazarlo, se sintieron fascinados con él y comenzaron a estudiarlo con una intensidad y dedicación tales que crearon una red de inmensas bibliotecas por todo el imperio islámico para reproducir, custodiar y estudiar tales manuscritos, que se llegaron a contar por millones, además de observatorios astronómicos avanzados cuya investigación heredó Copérnico.

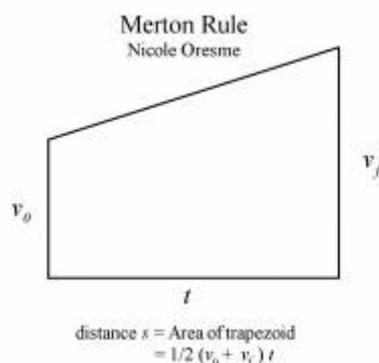
En su *Historia de la Ciencia*, Carlos Solís, al comentar las razones por las que **a partir del siglo XIII la ciencia islámica se estanca y la ciencia latina remonta** indica que la clave fue la *institucionalización de la filosofía y las ciencias clásicas en los centros de saber cristianos, las universidades. No se podía ir muy lejos con la sola Biblia en un imperio complejo acostumbrado al*

refinamiento filosófico, por lo que los cristianos tuvieron que insuflar platonismo y lógica aristotélica a su teología. De este modo, el racionalismo pagano entró a formar parte sustancial de la teología y de la educación de las autoridades eclesiásticas y civiles. Por el contrario, en el islam, ciencia y religión permanecieron separadas. La ciencia musulmana estuvo en auge mientras fue relativamente débil la fundamentación islámica de la vida. A partir del siglo XII se terminaron de islamizar las poblaciones y se unificó la sociedad. Entonces la dogmática islámica generalizó una cierta desconfianza hacia las ciencias extranjeras, que se tornó en hostilidad con el auge del misticismo como movimiento social⁵⁾ ¿No resulta curioso que el hecho de que la filosofía y la religión estuvieran unidas en la Edad Media fuera fundamental para que se creara la ciencia en Europa?

Seguimos con el islam. Su esfuerzo por comprender a la vez todo el legado filosófico con el que se encontraron hizo que entre los musulmanes no existiera la figura del experto sino la del **sabio total, el hakim** que domina muchas áreas del saber tanto propio como extranjero y que perfectamente podía enseñar religión, derecho, historia y literatura islámicas públicamente en la madraza y matemáticas o medicina de manera particular en casa. **Incapaces de divorciar matemáticas y filosofía natural** se sentían motivados a hacer algo muy novedoso filosóficamente: *inyectar realidad física a las construcciones geométricas y exactitud a las especulaciones físicas*⁶⁾. Aunque solemos hablar del hombre renacentista como aquel que dominaba muchas áreas de conocimiento y solemos poner como ejemplo a Leonardo da Vinci, mucho antes de eso el islam se dio cuenta de que para comprender la filosofía había que saber de muchas cosas a la vez.

Pues bien, los medievales europeos adoptaron también esta idea islámica del *hakim*. Conocieron por el islam unos saberes clásicos sobre filosofía natural que ya venían mezclados con la matemática y decidieron persistir en **estudiar todos esos saberes al mismo tiempo y sin ningún tipo de especializaciones intelectuales**, indagando experimentalmente en la naturaleza al mismo tiempo que se proponían modelos sobre las causas de su funcionamiento. La *magia* medieval en realidad estudiaba las interacciones inmateriales a distancia, tema al que seguimos dando vueltas hoy desde la idea de *no localidad* de la física cuántica que tanto disgustaba a Einstein. La *alquimia* experimentaba con la idea del cambio en los procesos químicos, indagando si había un *algo* que se conservara intacto en dichos procesos y que pudiera recuperarse por análisis y recomponerse por síntesis.

Pero sin duda el movimiento intelectual más atrevido en la Edad Media fue el que sucedió en **Oxford y París**, donde matemáticas y física se mezclaron de forma espectacular en las investigaciones de la filosofía natural sobre la esencia de lo físico: el movimiento. ¿No decía Aristóteles que preguntarse sobre la naturaleza era preguntarse sobre el movimiento? Pues ¡manos a la obra! La tranquilidad que el tiempo histórico permitió disfrutar a los franciscanos en Oxford hizo que aquella ciudad se convirtiera en el siglo XIV en un laboratorio de ideas que a fuego lento cocinó elementos platónicos con elementos aristotélicos y fusionó muy productivamente filosofía y matemáticas.



Los [calculadores de Oxford](#), como [Richard Swineshead](#) (1350), introdujeron una perspectiva cuantitativa en el estudio

de la naturaleza de una forma originalísima: mediante el estudio matemático de movimientos imaginados. Es decir, experimentos mentales, una forma de proceder que mucho tiempo después ayudaría tanto a Albert Einstein. William Heythesbury hizo famosa su **regla de Merton** para el cálculo del cambio en los movimientos. Eran matemáticas orientadas a la práctica, una perspectiva de una novedad radical.

Roberto Grosseteste, Thomas Bradwardine, los parisinos Nicolás Oresme y Jean Buridan o el segoviano Domingo de Soto fueron lumbreras que en el siglo XIV cocinaron una visión filosófica de la naturaleza impregnada de esta matemática orientada a la práctica. Sirvieron en bandeja a las generaciones posteriores una visión de la naturaleza en la que el problema del movimiento quedaba planteado y resuelto filosóficamente en términos matemáticos. Galileo, Copérnico y Newton pudieron hacer lo que hicieron gracias a que en la Edad Media ya estaba matematizado el movimiento mediante unas proezas intelectuales dignas de conocerse. Cuando Galileo entró en la Universidad de Pisa el libro de Domingo de Soto sobre el movimiento de los cuerpos en caída libre estaba ya en su novena edición y Galileo, que lo cita, lo que hizo fue proponer una matemática para las intuiciones de Soto, continuando con el espíritu de la época de considerar que eso era lo propio.

Por tanto a la Edad Media le debemos la aparición del *hakim*, el sabio total que no distinguía ciencias y letras y, como consecuencia, la aparición de las *ciencias medias*, que mezclan filosofía natural y matemáticas. Estos dos factores favorecieron que **la Edad Media fuera una explosión de novedades que hoy llamaríamos científicas pero que en realidad son novedades filosóficas** por ser una nueva forma de hacer filosofía natural o de proponer hipótesis teóricas sobre el funcionamiento de la naturaleza.⁷⁾

Hay una deuda más que tenemos con la Edad Media: **en una sociedad donde la religión lo permeaba todo consiguió despejar un ámbito de la vida humana que no estuviera impregnado de teología, un ámbito al que luego llamaríamos ciencia y donde lo que sucede no está condicionado por la voluntad de Dios sino por la necesidad natural.** Ahora nos parece muy normal la separación entre ciencia y religión, pero no ha sido siempre así, y fueron algunos filósofos medievales los responsables de argumentar que tal ámbito de la vida no correspondía estudiarlo a la teología sino a la filosofía natural y las matemáticas. Este logro fue muy grande, enorme. Lograron definir un ámbito de conocimiento donde el hombre quedaba liberado de imposiciones religiosas y se dedicaba a entender el comportamiento de la naturaleza postulando modelos con una base matemática. Esa ciencia era, si me lo permiten, *sucia*. Y aquí *sucia* no es ningún peyorativo sino todo lo contrario. Era **una ciencia que no se hacía por expertos sino por pensadores totales.** Por gente para la que ningún tipo de conocimiento era desechable, que no compartimentaban los saberes ya que la vida no se da compartimentada sino de una vez y hay que entenderla en su totalidad. Tenían la misma necesidad de entender los *por qué* que de entender los *cómo*. Necesitaban tanto la perspectiva *cinemática* del movimiento (*¿cómo se mueve esto?*) como la perspectiva *dinámica* (*¿por qué se mueve esto?*). Era una ciencia *ensuciada* con la complejidad del mundo y con las perspectivas filosóficas.

Escena tercera. Mente.



Telón gris. La habitación está vacía.

Entra Descartes y cierra todas las ventanas. La habitación se queda en penumbra. Solo hay un taburete en el centro de la escena y Descartes se sienta en él, adoptando una postura

que muestra que está pensando. Al fondo el coro de filósofos canta con voz cada vez más débil. Descartes se acerca a ellos.



Descartes: ¡Dejad de cantar... no me dejáis pensar tranquilo!

El coro calla y sale de la escena. Queda Descartes en el centro, meditando.

La popular idea de que nuestra vida interior consiste en mecanismos lógicos de evaluación de situaciones para obtener conclusiones, es decir, que nuestra mente es pura lógica, es bien antigua.

La filosofía siempre se ha interesado por la mente. De hecho Aristóteles tiene un libro dedicado a ella, *De Anima*, que se titula así porque el término actual **mente es el equivalente al antiguo término alma**. Casi toda la filosofía que hicieron los filósofos del islam fue proponer ideas sobre el funcionamiento de la mente; de hecho en el siglo XII el filósofo y médico español andalusí [Averroes](#) llegó a hacer hasta tres comentarios sobre el *De Anima* llamándolos *Sobre el Intelecto*.⁸⁾ Pero el concepto de mente que hemos heredado nosotros es el que se fragua con René Descartes en el siglo XVII.

[Descartes](#) pensaba que los seres humanos estamos hechos de dos piezas, una material y una espiritual. La pieza material es todo aquello que vemos y tocamos de nuestro cuerpo y la pieza espiritual es todo aquello que sabemos que existe pero no podemos tocar: nuestros pensamientos, nuestras emociones. La pieza espiritual actuaría como una especie de conductor-director de nuestro cuerpo, que sería, en realidad, el medio de transporte de nuestra mente. Para Descartes somos nuestra mente y el cuerpo la transporta. Esta concepción dualista del ser humano que tenía Descartes fue bautizada como *Ghost in the machine* (el fantasma en la máquina) por el filósofo [Gilbert Ryle](#) en su libro de 1949 *The Concept of Mind* y hemos podido verla representada en innumerables obras de ficción porque se ha llegado a incorporar a nuestra cultura.

Por ejemplo, la serie de manga y anime [Mazinger-Z](#), creada por el dibujante japonés Gō Nagai, se sirve del concepto *Ghost in the machine* para proponernos un robot con forma humana pero cuyo piloto, que no por casualidad se sitúa en el interior de su cabeza, es un humano inteligente. Es la mente del humano que actúa como piloto la que decide cómo se mueve Mazinger y qué superpoderes debe usar en cada momento. El robot es sencillamente un cuerpo pasivo, independiente de la mente que decide. Un cuerpo como simple medio de locomoción de una mente.

Mucho más sutil es la película [Inside-out](#) (Pixar, 2015). Transcurre en la mente de una niña llamada Riley (¿un homenaje a Gilbert Ryle y su concepto de fantasma en la máquina?) donde comprobamos que su mente es un gran panel de control que dirige su comportamiento pero a cuyos mandos no hay una única *inteligencia* sino cinco emociones que se turnan, no sin conflicto, luchando por estar a los mandos: Alegría, Tristeza, Miedo, Desagrado y Furia. *Inside-Out* propone un modelo de mente muy distinto al de Descartes, pues los sentimientos serían esenciales al ser humano, y nuestra conducta resulta inteligente o no en función de si la mezcla de emociones usada para tomar decisiones ha sido la más apropiada para obtener un buen resultado. Interesante, ¿verdad?

Si se han fijado, todas estas representaciones de la mente humana tienen en común la idea de que al tomar una decisión, el ser humano tiene disponibles todos los elementos que necesita para evaluar qué debe hacer. La inteligencia, según este punto de vista, consistiría en hacer un cálculo muy simple para el cual no hace falta calculadora sino una balanza: hay que pesar las ventajas de cada decisión y compararlo con el peso de los inconvenientes de esa decisión. La balanza claramente nos dirá cómo

decidir en función de si pesan más las ventajas o los inconvenientes de lo que nos proponemos. **Este modelo sobre el funcionamiento de la inteligencia se denomina racional** porque se dedica a hacer algo que en latín se denomina *ratio*, que consiste en lograr encontrar la relación que hay entre dos cosas distintas, su ratio o razón. ¿Es así nuestra inteligencia? ¿Somos seres racionales, es decir, que nos relacionamos con la vida sopesando qué nos conviene hacer en cada momento? Veremos.

Escena cuarta. Crítica.

Telón gris. Descartes se levanta del taburete, lo coge y se va.

Entra Kant con una mochila a la espalda. No hay donde sentarse, solo pasea alrededor del escenario. Mantiene la boca cerrada, se asegura de respirar solo por la nariz.



Entra Isaac Newton, que también pasea y se cruza con Kant.

Newton se dirige a Kant y lo saluda. Kant se alegra mucho de verlo pero solo lo saluda por mímica, sin abrir la boca. Cuando Newton se va Kant sigue paseando por la habitación y pensando. Silencio, no se oye ningún coro de fondo.



Ese tipo de filósofos naturales, que eran la norma en la Edad Media, dieron paso a **otro tipo de pensador que comenzó a separar los cómo de los por qué**. Podemos considerar a [Gottfried Leibniz](#) (1646-1716) como el último filósofo total y a [Immanuel Kant](#) (1724-1804) como el primer filósofo de aquellos que comenzaron a separar aquello que consideraban propio de la filosofía de aquello que consideraban, no impropio, sino inalcanzable. Con Kant y su disciplina⁹⁾ **nace la filosofía crítica como un esfuerzo por investigar no la naturaleza sino la mente humana y sus posibilidades de conocer la realidad**. La filosofía a partir de Kant se convierte en una exploración sobre los límites de nuestro conocimiento y sobre cómo construimos nuestro conocimiento; es, por tanto, **una exploración del ser humano y deja de ser una indagación sobre la naturaleza**. Si el paradigma de investigación del primer tipo de filósofos, de los que hacían *ciencia sucia* podrían ser, por ejemplo, los *calculadores* de Oxford, el paradigma de la segunda, de lo que podríamos llamar *ciencia limpia*, puede ser [Isaac Newton](#), quien afirmó: *yo no hago hipótesis*.¹⁰⁾

Tiene su explicación que la filosofía diera este giro hacia la mente y se alejara de la naturaleza. A

pesar de la imagen que hemos transmitido de algunos filósofos medievales, especialmente los franciscanos de Oxford, lo cierto es que **la gran mayoría de la filosofía que se hacía en el continente tenía una carga mística y espiritualista que desagradaba a Kant**. Inspirado en parte por los éxitos de Newton en la ciencia decide que la filosofía debe evitar especulaciones místicas inútiles, pues estas tratan sobre cosas cuyo conocimiento no está a nuestro alcance, por eso se propuso derrumbar sistemas metafísicos desde muy joven. Prueba de esto es el ensayo juvenil de Kant titulado *Sueños de un visionario*, escrito contra las ideas del teósofo sueco Swedenborg, un hombre que exploró todo ámbito del saber, como era habitual, por otra parte. Swedenborg fue astrónomo, matemático, químico, biólogo y físico pero daba a todos esos saberes una dimensión espiritual que resultaba irritante para Kant, que no puede comprender que la ciencia se mezcle con el misticismo. Por eso, contra la escatológica mirada de Swedenborg que llenaba sus escritos de *descripciones de la estructura del cielo y la vida de los ángeles* **Kant propone una idea de conocimiento definido por la lógica y la ciencia cuyo paradigma era la obra de Newton**.

Kant *limpió* la filosofía de misticismo buscando un fundamento seguro para el pensar filosófico. Igual la limpió demasiado porque, como suele decirse, tiró al niño junto con el agua sucia. **Dejó fuera del alcance de la filosofía o de la ciencia cualquier realidad que estuviera fuera de la mente humana**. Todo lo que estuviera *ahí fuera* (la naturaleza, la vida, las relaciones sociales) quedaban excluidos de la filosofía tal como él la concebía. Ya veremos cómo más adelante se echará en falta que la filosofía trate sobre estos elementos que Kant deja fuera, pero eso aún tardaría en llegar.

La idea de establecer un fundamento seguro desde el que iniciar una reflexión filosófica acerca de la naturaleza de la realidad ha llevado en distintas épocas a diferentes aproximaciones filosóficas. Si para Aristóteles ese fundamento seguro era la metafísica, a partir de la modernidad, como vemos con Kant, se instauró la **epistemología** como filosofía primera, esto es, la creencia de que antes de filosofar hay que comenzar con un análisis de nosotros mismos y nuestras posibilidades de conocer lo que hay. Este fue un giro radical en la historia de la filosofía, lo que se llama un cambio de paradigma. Por eso a esta forma de filosofar se la ha llamado **paradigma crítico**, que afirma que el fundamento de todo filosofar se establece aclarando la cuestión de qué condiciones hacen posible el conocimiento y cómo podemos acceder a él.

Kant dio un gran apoyo a la idea de mente calculadora de razones, la inteligencia racional que hemos visto antes, pues que imaginó la mente como un sistema de categorías y juicios que permitían ordenar lo que la mente recibía del mundo exterior y decidir sobre si lo recibido era bueno o malo antes de actuar. **Kant profundizó aún más en la idea de Descartes**, postulando los mecanismos efectivos de funcionamiento de la razón separada del cuerpo aunque dentro de él, con sus propios mecanismos lógicos de evaluación de la realidad exterior que nos llega a través de los sentidos.

Podemos denominar limpia a la visión kantiana de la mente humana porque parece que no deja ningún lugar oscuro: la inteligencia consiste en razonar y podemos construir una ciencia que, a base de razonar, nos lleve a conocer el mundo. **Una mente limpia, es decir, sin zonas oscuras y desconocidas, da lugar a una ciencia limpia, que consiste en aplicar criterios lógicos y metodológicos a las observaciones**.

Esta idea ha triunfado socialmente y ha definido toda una época en la historia del pensamiento, la **modernidad**, en la que el ser humano confía en su inteligencia razonadora para ordenar el mundo y se empieza a independizar de inteligencias superiores, atreviéndose a pensar por sí mismo.

También ha triunfado filosóficamente. Mucha de la filosofía que consideramos actual no es sino una variante de este paradigma crítico. **A lo largo del siglo XX se han multiplicado los proyectos críticos, esto es, kantianos**, con la ventaja de que se ha explorado este paradigma hasta la saciedad y el inconveniente de que carecemos de medios para decidir cuál es más verdadero o

fundamental, pues todos estos esfuerzos parecen igual de plausibles. El resultado es que a día de hoy cada filósofo que se identifica con este paradigma escoge el tipo de filosofía crítica que mejor satisface sus inquietudes psicológicas, políticas o intelectuales.

Algunos proyectos críticos del siglo XX pueden ser caracterizados de la siguiente forma:¹¹⁾

Primero están los **kantianos**. Su punto de partida es analizar la estructura a priori de la mente para entender cómo estructura los fenómenos y condiciona nuestro acceso a ellos. También hay **fenomenólogos**, que buscan analizar la estructura de la intencionalidad vivida a partir de nuestro ser-en-el-mundo y descubrir cómo las cosas están fundadas en la esencia de lo que aparece a la conciencia. Por otro lado los **foucaultianos** indagan cómo la realidad es construida a partir del ejercicio del poder y de las construcciones discursivas. Los **derrideanos** / **lacanianos** analizan cómo el lenguaje produce los objetos del mundo. A los **marxistas** les preocupa cómo las fuerzas sociales y la historia construyen el mundo. Los **gadamerianos** investigan el deambular de los textos a partir de los cuales construimos nuestro conocimiento y nos consituimos a nosotros. Y por último, los **wittgenstenianos** piensan que el lenguaje ordinario construye muchos pseudo-problemas filosóficos que no merece la pena tratar.

Como ven, **hay muchas formas de pertenecer al paradigma crítico**, es decir, de pensar en cómo construimos la realidad con nuestra mente o con nuestras prácticas.

Escena quinta. Complejidad.

Telón en dos gamas de gris.

Kant sigue paseando con su mochila. Aparece Freud, que roba la mochila a Kant sin que este se dé cuenta. Se va al centro de la escena y abre la mochila, de donde comienza a sacar ropa antigua de Kant, dibujos hechos por Kant cuando era niño, dibujos de los padres de Kant. Freud esboza una sonrisa, mira a Kant, que sigue paseando ajeno a todo y se dice a sí mismo: *"aquí está el arjé"*.



Entran Husserl y Heidegger y abren de nuevo las ventanas. La estancia vuelve a iluminarse. Se colocan junto a las ventanas y se llevan sus manos a su cabeza.

Husserl: ¡Qué grande es vivir! Estoy pensando en lo que hice ayer y estoy descubriendo algo nuevo... (guarda silencio)

Heidegger trae al coro de filósofos y los pone en el centro del escenario. El coro se pone de nuevo a cantar *"¡aquí está el arjé, en la naturaleza está el arjé!"*.

Heidegger los mira mientras cantan y les dice *"¡está en vosotros!"*

Irrumpe en la escena Lévi-Strauss, quien trae un montón de cables en la mano. Todos se callan y le miran con estupefacción.



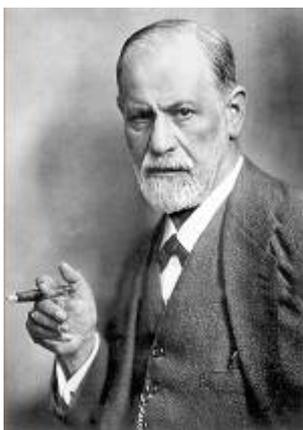
Lévi-Strauss: “*¡redes de información, todo son redes de información!*”. Todos le abuchean. “*¡no me he explicado, quise decir que todo son intercambios!*” Ahora todos muestran expresiones de aceptación, se acercan a él y lo abrazan.

Dijimos al principio que la filosofía nace como un intento de encontrar un *algo* en la naturaleza que sea inevitable, que nos afecte a todos y que, por tanto, podamos usar como base para fundamentar nuestra ética personal y nuestra vida social.

Pues bien, algunos pensadores del siglo XX que habitaban dentro del paréntesis inaugurado por Kant, la filosofía crítica, empezaron a hacer eso mismo. Empezaron a indagar si ese *algo* buscado por la filosofía estaba, en realidad, en el interior de la mente humana. En verdad lo que estaban haciendo era profundizar la investigación kantiana, ya que buscaban en la mente, pero se diferenciaban de Kant en cómo lo hicieron. Algunas de sus propuestas filosóficas han sido realmente originales y sugerentes, como vamos a comprobar.

Las críticas al paradigma crítico vinieron en dos frentes. Unos hicieron una crítica a considerar al hombre como solo una mente y a considerar que la vida y las cosas con las que nos relacionamos tienen mucho que decir respecto a por qué somos como somos. Otros, en cambio, criticaron la imagen limpia de la mente dada por Kant y proponen una imagen compleja de la mente. La **complejidad de la vida** y la **complejidad de la mente** empiezan a *ensuciar* el paradigma crítico inaugurado por Kant, que corre en paralelo con el concepto de ciencia newtoniana pues ambas ignoran la complejidad del mundo.

Veamos la primera de las críticas que se le hicieron a la idea kantiana de la mente. Consistió en lo que hizo [Sigmund Freud](#): entró en la limpia mente descrita por Kant y comenzó a descubrir que estaba llena de zonas oscuras y desconocidas.



Freud describe al sujeto humano a partir de una metáfora arqueológica, como si consistiéramos en un apilamiento de capas de sedimentación tal como sucede con las ciudades. Cuando uno visita una ciudad lo que visita es la capa visible de un apilamiento de sedimentos. Las ruinas arquitectónicas de nuestros antepasados suelen estar enterradas bajo nuestros pies y bajo varios metros de tierra. Y las ruinas de los antepasados de ellos están aún más abajo. Este hecho se hace especialmente visible si visitamos hoy en día la ciudad de Troya, la que describió Homero en *La Iliada*. Cuando uno llega hoy a visitar Troya se encuentra con la sorpresa de que apiladas una encima de la otra se encuentran ¡hasta diez ciudades! Cada una de ellas se corresponde a la Troya existente en un periodo histórico determinado y han sido numeradas en orden ascendente desde Troya I, la más antigua, fundada a comienzos del tercer milenio antes de Cristo, hasta Troya X, habitada al final de la Edad Media. La Troya que vio los acontecimientos narrados por Homero es la número VI o número VII.

Pues bien, para Freud las personas con las que hablamos cada día y nosotros mismos somos la capa superior, la visible, de una serie de capas ocultas en nuestra personalidad que se han ido formando a partir de experiencias vividas. Estas capas de ninguna manera están muertas sino solo escondidas y tienen sus propias formas de salir a la superficie.

No es este el lugar para profundizar en las ideas de Freud, pero resulta relevante para lo que estamos hablando el hecho de que Freud describa un territorio en nuestro interior que no manejamos con

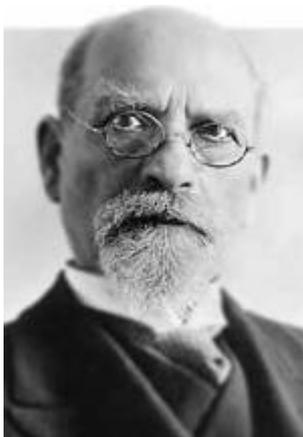
nuestra voluntad y que tiene efectos en nuestra conducta. No se trata del pensamiento irracional que rechazamos como anormal y al que denominamos *locura*. Se trata de una parte perfectamente normal de nosotros aunque no responda a lo que comunmente llamamos pensamiento racional y a que se ha denominado **inconsciente** o también **subconsciente**.

La idea de que el ser humano no pueda ser reducido a un conjunto de mecanismos racionales que están al mando de nuestra vida nos deja una sensación de desazón porque ahora resulta que nuestra conducta es el resultado de una lucha interior entre impulsos y deseos sobre la que tenemos solo cierto control. Resulta que el ser humano no es un Mazingher-Z con un piloto inteligente al mando sino una Riley con un interior complejo en el que diversas emociones compiten por guiar nuestros actos, como en la película Inside-Out antes comentada. Resulta que nos habíamos refugiado dentro de la mente humana porque según Kant el mundo de ahí afuera no era cognoscible y ahora Freud ensucia con complejidad esta limpia y simple imagen de la mente indicando que también hay partes no cognoscibles dentro de nuestra mente.

Una segunda fuente de críticas al paradigma kantiano procede de una escuela filosófica denominada **fenomenología**. Esta escuela de pensamiento hereda no solo las críticas de Freud que acabamos de ver, sino también el interés por algunos conceptos que Kant no desarrolla, como por ejemplo el concepto de *memoria*. Tal es el caso de **Henri Bergson**, que elabora una *metafísica de la duración* en la que el elemento principal es la continuidad de la vida interior en un flujo de lo vivido exteriormente. La capacidad de crear del ser humano no depende, para Bergson, de una percepción categorizada compleja sino de esa corriente que es la vida interior y que se acumula con el tiempo debido a la memoria.

Pues bien, recogiendo estas influencias, la objeción que hace la fenomenología a la filosofía crítica que recluye al ser humano en el interior de su mente se resume muy bien en estos versos:¹²⁾ *Usted me habla de las máquinas y yo de mi pecho, que es un grano de trigo. Usted me habla de mausoleos y yo solo sufro una muerte.*

La fenomenología critica la visión intelectualista y solipsista, desconectada de la vida, que supone el paradigma crítico kantiano y pretende conectar de nuevo la filosofía con la vida. A los fenomenólogos les parecía que la filosofía hablaba de mausoleos, de grandes construcciones teóricas y lo que a ellos les preocupaba era la vida cotidiana, que es al fin y al cabo lo que vivimos. Con la fenomenología seguimos sin salir realmente del encierro antropológico que supone esta filosofía entre paréntesis inaugurada con Kant, pero claramente se reivindica una concepción de la filosofía que no quiere olvidar lo que sucede ahí fuera.



Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, pretende iniciar para la filosofía un viaje de regreso desde el interior de las profundidades de la mente hacia el exterior, hacia *las cosas mismas*, es decir ¡dejémonos de pensar en cómo formamos en nuestra mente las imágenes del mundo y empecemos a pensar en cómo nos relacionamos con el mundo! Para ello toma el concepto de **intencionalidad** que **Franz Brentano** había definido como una querencia de la mente hacia las representaciones que contiene en su interior y **lo que hace Husserl es dirigir hacia el exterior esta querencia de la mente hacia las cosas, analizando cómo se me dan, como las recibo**. No pretende, por tanto, salir a campo abierto, a la naturaleza en sí como hizo la filosofía en sus comienzos, pero resulta un avance pues se empieza a interesar por lo que hay fuera de la mente, por eso en su obra *Investigaciones Lógicas* Husserl definirá

la fenomenología como una *teoría de las vivencias*.

Martin Heidegger radicaliza la visión de Husserl mediante apelar a la búsqueda del ser que

caracterizaba a la filosofía en sus inicios solo que en lugar de buscar en los fenómenos naturales escoge buscarla en la forma en la que el ser humano se relaciona con su entorno.

Heidegger propone una investigación menos intelectualista que la de Husserl pero que acaba siendo conceptualmente compleja, pues incluye las dos objeciones que hemos visto que la filosofía hace al paradigma crítico: el aislamiento de la vida y la idea de que la mente consciente es lo único que importa. Respecto a la primera objeción Heidegger indica que la vida se comprende si incluimos algo que no podemos evitar los seres humanos: **estar abiertos hacia lo otro en una especie de curiosidad infinita que nos lleva a relacionarnos con nuestro entorno**. Sobre la segunda objeción, para Heidegger la búsqueda del mecanismo por el cual damos sentido a las cosas exige suspender provisionalmente los razonamientos y argumentos filosóficos e **indagar en un mundo más básico que el conceptual consciente, en el mundo según lo vamos viviendo**, antes de pensar en lo que hemos vivido. Es una aproximación a la vida desde el contexto pre-reflexivo en el que surge el sentido como si de una revelación se tratara.

[Jean Paul Sartre](#) apunta también a un plano anterior al pensamiento consciente. Habla de un **cogito pre-reflexivo** previo al pensamiento consciente reflexivo y de hecho indica que la intencionalidad en la que la fenomenología se basa es una actividad de esa parte pre-reflexiva de la mente humana, no una actividad consciente y que responda a planes.

Esta estela de filósofos que acabamos de repasar, que no opinaban igual respecto al objetivo de la filosofía y la búsqueda del sentido tienen, sin embargo, un elemento común: apelan a un *algo* que no está precisamente en el pensamiento consciente, del que piensan que hay que desprenderse para superarlo y llegar a la forma en la que el ser humano construye el sentido a partir de las experiencias que vive por su relación con el mundo.



Recientemente desde la psicología también se ha cuestionado que todo nuestro pensamiento sea consciente y racional. [Gerd Gigerenzer](#), psicólogo alemán aún vivo al escribir esto, propone que **nuestro pensamiento es principalmente heurístico**¹³⁾ debido a que normalmente tenemos información parcial sobre lo que pretendemos decidir. Según Gigerenzer suplimos la carencia de información con particulares estructuras de información del entorno que ponen en marcha mecanismos rápidos de decisión basados en la satisfacción de preferencias. Dice Gigerenzer que tenemos tal habilidad para decidir heurísticamente que en ocasiones disponer de más información resulta en desventaja y por tanto peores decisiones. A estos mecanismos de acción rápida (e inconsciente) el filósofo español [José Francisco Álvarez](#) añade la *racionalidad expresiva*, entendiendo así que las emociones no son un complemento a una racionalidad calculadora y fría como la guinda de un pastel, sino que **la racionalidad expresiva es nuestra forma de racionalidad principal**.¹⁴⁾

Visto lo que desde la filosofía se ha dicho para ensuciar de complejidad la limpia visión de la mente humana de la filosofía crítica, vamos a ver cómo **desde la antropología se ha hecho algo semejante** por diversos antropólogos que no se han limitado a describir el comportamiento humano y sus emociones sino que han tratado de llegar más allá de su disciplina para averiguar la razón tras dicho comportamiento y tras las emociones manifestadas. Estos antropólogos son Victor Turner, Clifford Geertz y Roger Keesing.



[Victor Turner](#) hizo una interesante investigación sobre los símbolos en el ritual de los Ndembu de Zambia y se preguntó sobre cuál sería la razón de la capacidad simbolizadora humana. Describió los símbolos como algo que reside en el inconsciente humano y que está saturado de cualidades emocionales¹⁵⁾. Sin embargo Turner finaliza su trabajo sobre los símbolos en el ritual Ndembu con cierto aire de insatisfacción al indicar que *“cuando pasamos a considerar la relación entre los elementos normativos de la vida social y el individuo, nuestro análisis tiene, necesariamente, que quedar incompleto. Esa relación entra también en el sentido de los símbolos rituales. Pero con ella **llegamos a los confines de nuestra actual competencia antropológica, en cuanto ahí tratamos de la estructura y las propiedades de las psiques, un campo científico tradicionalmente estudiado por las disciplinas distintas de las nuestras**”*¹⁶⁾. Turner se aventura, por tanto, fuera de los confines de su especialidad cuando intenta estudiar las emociones como base del comportamiento social y amargamente concluye que su equipamiento teórico procedente de la antropología no le permite explorar con éxito dicho territorio.



El antropólogo [Roger Keesing](#) también se dio cuenta de la insuficiencia de las teorías a su alcance abogando por una transdisciplinariedad que rompa la compartimentación estanca de las especialidades al indicar que *“el último desafío de la investigación internacional -no interdisciplinaria sino superdisciplinaria- consiste en **unir una teoría formal de la inteligencia y la comunicación con una emergente biología teórica y con las ciencias empíricas de la cognición, el cerebro humano y su otro lado, la mente, que son los sistemas naturales conocidos más complejos. Comprender tales modelos del mundo, su organización neutral, su dependencia del ambiente y la cultura, son cuestiones fundamentales**”*. Incluso cita a Clifford Geertz en apoyo de esta petición de superdisciplinariedad cuando este escribió en 1965 que *“**la cultura estaría mejor contemplada no como complejos de pautas concretas de conducta sino como un conjunto de mecanismos de control -planes, recetas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros informáticos llaman 'programas')- para regir la conducta**”*.¹⁷⁾

Es de destacar el tipo de interdisciplinariedad que, desde la antropología, hizo el filósofo francés [Claude Lévi-Strauss](#) desde los años 40 hasta comienzos de los años 60 del siglo XX durante su estancia en Nueva York¹⁸⁾. Inspirado por el atrevimiento del lingüista ruso [Roman Jakobson](#) de aplicar al lenguaje la teoría matemática de la comunicación y la teoría de la información de [Claude Shannon](#) mediante **un enfoque que podemos denominar estructuralismo cibernético, Levi-Strauss decide hacer lo mismo con el ámbito de la cultura, trasladando así el análisis estructural al campo de la antropología**. ¿No les recuerda esta mezcla a la que hicieron los filósofos medievales de Oxford?



La propuesta de Shannon de crear un sistema tecnológico que fuera capaz de transmitir información de la forma más económica posible mediante codificarla en el origen y descodificarla en el destino resultó muy sugerente a **Levi-Strauss**, que **relacionó la condensación de significado que tienen los símbolos de las redes de datos con la condensación de significado que hacen los mitos humanos en una cultura**. Tal como el receptor de un sistema de transmisión de datos debe descodificar la información condensada recibida, Leví-Strauss pensaba que la antropología debía de efectuar una labor semejante de *descodificación de mitos* para obtener la información cultural que contienen. Y en la comparación intercultural de la información así obtenida pensaba encontrar patrones comunes en todas las culturas, un *algo* universal

que explicara el mundo cultural humano¹⁹⁾. **Lévi-Strauss busca un mecanismo para descodificar la dimensión desconocida del inconsciente humano y elaborar con ello un modelo teórico que sea explicativo.**

En la introducción a su obra *Lo crudo y lo cocido* Lévi-Strauss se hace cargo de los recelos que su mezcla de antropología y tecnología puede despertar en sus lectores al decir **“¿no extravía este libro la reflexión etnológica por las sendas, que debían estarle prohibidas, de la psicología, la lógica y la filosofía?”** y se responde: *“estas inquietudes, a menudo expresadas, nos parecen resultar de una total equivocación”*. Lévi-Strauss indica que, en su opinión, lo que importa no es simplemente recopilar costumbres de otras culturas sino **descubrir las razones ocultas en la mente** por la que se han creado dichas costumbres: *“al dejarse guiar por la búsqueda de las imposiciones que pesan sobre la mente nuestra problemática se encuentra con la del kantismo, no obstante que vayamos por otros caminos que no conducen a las mismas conclusiones”*.²⁰⁾

En efecto, Lévi-Strauss, como Kant, investiga un *algo* que reside en la mente humana, en todas las mentes humanas, que explicaría nuestra conducta social en base a mitos que no dejan de ser símbolos emocionales además de culturales. No es la suya una investigación sobre la naturaleza como la de los primeros filósofos. Sin embargo impresiona el atrevimiento de buscar en las incipientes teorías sobre la información el modelo teórico que necesitaba para fundamentar su investigación sobre las sociedades humanas. Lévi-Strauss fracasó en su intento de crear tal fundamento teórico, pero en su obra se deduce una imagen de la mente sumamente interesante. La mente de los *salvajes* no es una mente primitiva y solo motivada por necesidades e instintos. **La mente, todas las mentes, serían, para Leví-Strauss, un mecanismo en permanente contacto con la naturaleza buscando formas de comprenderla.** La mente, según él, es holística, no tiene un único mecanismo de comprensión y por eso en su aproximación a la naturaleza puede usar ciencia, magia, fe, imaginación y experiencias subjetivas, y con todas esas herramientas hace su bricolaje: improvisa explicaciones para hacer habitable el mundo. Muy sugerente esta idea como veremos más adelante.

Parece, sin embargo, que a los pensadores de la época no les pareció buena esta imagen del ser humano pues **a Lévi-Strauss le llovieron las críticas por su atrevimiento.** Cuando en 1952 presentó su trabajo *Social Structure* en Nueva York, que podemos considerar su manifiesto estructuralista cibernético, en el que no ocultaba su intención de formalizar los procedimientos de las ciencias sociales tomando prestados métodos de otras disciplinas, recibió críticas de antropólogos (Margaret Mead), de filósofos (F. S. C. Northrop) y hasta desde Francia los marxistas le acusaron de ser un agente del imperialismo tecnocrático americano (Henri Lefebvre).

En vista de tan fría acogida **Leví-Strauss decidió en adelante no hacer explícitas las influencias ajenas a su campo y limitarse a exponer simplemente una teoría antropológica muy original.** Eso fue lo que hizo cuando publicó en 1962 *La Mente Salvaje*, donde hablaba del carácter informacional de los tótems de las culturas nativas sin meterse en berenjenales de teorías tecnológicas. Esta obra, descafeinada de su fundamentación cibernética, llegó a considerarse su obra maestra por su innovación al plantear que en las culturas se intercambian lenguajes, mujeres, plantas, técnicas y prácticas económicas con la misma facilidad como si fuera por redes de comunicaciones para configurar todas las posibles combinaciones culturales, ocultando, eso sí, que llegó a esa teoría por la fascinación que le produjo el concepto tecnológico de *transmisión de información* en la década de los 50.

Por consiguiente, también desde la antropología se ve necesaria cierta teoría de la mente y de las emociones para explicar el comportamiento social del ser humano, como hemos visto en el caso de Turner y se percibe que para hacerlo se necesita un esfuerzo interdisciplinar, como también indica Keesing. Esta también será una idea muy útil hoy en día, como veremos.

Por otra parte resulta muy interesante la vía de investigación a caballo entre la antropología, la filosofía y la tecnología que escoge Lévi-Strauss, proponiendo que los intercambios entre humanos que crean cultura pueden modelarse a partir de las, en su día, emergentes teorías sobre la transmisión de información. Su acercamiento conceptual a las teorías de la información le supusieron un rechazo generalizado pero, en cierta forma, se le puede considerar un pionero en intentar encontrar en el concepto de información las respuestas a preguntas filosóficas acerca de la realidad humana.

Escena sexta. Información.

Telón multicolor.

Espacio contemporáneo. Mesa de estudio con un ordenador portátil. Aparece un filósofo con una camiseta freak y arrastrando una maleta de ruedas. Saca de la maleta diversos cuadros y los coloca en la pared de la estancia. Un primer cuadro con el coro de filósofos, un cuadro con Descartes y Kant, un cuadro con Heidegger y Husserl, un cuadro con Freud.

Llaman a la puerta. Es Lévi-Strauss, que viene con cables en la mano.

Levi-Strauss: ¿Me llamaste?

Filósofo: Sí, quería comentarte algo que te va a gustar.

Lévi-Strauss: Me muero de ganas por saberlo, ¿qué es?

Filósofo: No son las redes de información, ¡es la información misma!

Lévi-Strauss: Pero, ¿dónde está la información?



Entra el coro de filósofos griegos cantando "*¡aquí está el arjé, en la naturaleza está el arjé!*".

Entra Platon cantando "*¡matemáticas, geometría, ideas!*".

Entra a continuación Aristóteles cantando "*¡naturaleza, movimiento!*".

Entran los orientales y los franciscanos y miran embelesados el canto de los demás.

Descartes y Kant aparecen en escena con las manos sobre su cabeza cantando "*¡en mi mente!*".

Husserl y Heidegger aparecen cantando "*¡la vida, las personas!*".

Freud aparece cantando "*¡está oculto!*".

Filósofo: (se dirige a Lévi-Strauss) La información está por



todas partes. Podemos pensar en todo lo que hay a nuestro alrededor como información, como complejidad. No es algo específico de la mente, no es algo específico del ser humano. La naturaleza entera consiste en información y existir es tratar con esa información y reducir su complejidad. En eso consiste habitar el mundo.

Durante muchos años decir *matemáticas* y *filosofía* en la misma frase le exponía a uno a la incomprensión de buena parte de los filósofos del momento. Sin embargo, como hemos dicho, durante la Edad Media se produjo la coexistencia de ambas, aliadas para comprender la naturaleza, lo cual nos ha permitido crear la ciencia. Ese camino ya está andado. La ciencia, hija de la filosofía, ya es adulta y tiene vida propia.

Sin embargo **la filosofía sigue abriendo nuevos territorios de pensamiento**. Como dice el filósofo italiano Massimo Pigliucci, *la filosofía se mueve en espacios conceptuales y en ellos los filósofos crean nuevos marcos de pensamiento sobre los problemas.*²¹⁾

Pues bien, les voy a presentar un nuevo espacio conceptual donde se está haciendo filosofía. Ese espacio se llama **información**, y, como muchos otros esfuerzos filosóficos han hecho en el pasado, la intención es comprender mejor la naturaleza. Al decir *naturaleza* me estoy refiriendo a comprender, por ejemplo, **cómo se crea novedad en la naturaleza** (¿por qué es posible que surjan nuevas especies? ¿por qué es posible que se nos ocurran nuevas ideas?) o también comprender **qué son las emociones** (¿en qué consiste la emoción artística? ¿por qué experimentamos placer al comprender algo?).

Sé que les puede resultar extraño encontrar la palabra *información* en la misma frase que la palabra *filosofía*, pero recuerde que también se veía extraño relacionarla con las matemáticas y al hacerlo descubrimos nuevas formas de pensar el mundo. Vamos a ver hasta dónde podemos llegar al relacionar filosofía con información.

Al pensar la naturaleza como información la idea no es conformarse con una descripción de cómo nos comportamos los humanos o de qué zonas del cerebro se activan al sentir algo. La idea es proseguir con la investigación filosófica, metafísica, averiguar el *arjé* de las cosas intentando **contestar la pregunta filosófica por excelencia, ¿qué es?**: ¿qué es una emoción? ¿qué es comprender? ¿cómo surge la novedad en la naturaleza y en el pensamiento?

Para ello estamos encontrando útil pensar la naturaleza de otra forma. Les invito a dar un paseo conmigo por esta nueva conceptualización filosófica que trata de **pensar la naturaleza como información para llegar a comprenderla**. Cuando terminemos este breve paseo comprenderán por qué Westworld sería un gran lugar para tener a filósofos trabajando.

¡Vamos a filosofar!



El filósofo [Fernando Broncano](#) en su trabajo *Las emociones, territorios intermedios de la mente* plantea una tesis muy sugerente para abrir boca en el tema de qué son las emociones. Su tesis es que *las emociones conforman un sistema de señales o mensajes que porta y procesa contenido, aunque quizás este contenido es no-conceptual.*²²⁾

Fijémonos en los dos aspectos de la tesis de Broncano: en la mente hay un transporte de mensajes/señales y hay contenido mental que no es conceptual.

Comenta Broncano, además, este hecho relevante acerca del sistema emotivo: su funcionamiento es parcialmente autónomo, esto es, no manejamos de forma consciente nuestras emociones. De hecho experimentamos la emoción de forma fulminante, mucho más rápidamente de lo que reflexionamos sobre la situación que nos está creando la emoción.

Pues bien, a partir de estos hechos ha elaborado una *teoría funcional del sistema emotivo* que define las emociones como un mecanismo de señales sobre planes de conducta. Es decir, según esta teoría el ser humano organiza su conducta de forma consciente en planes y el mecanismo de señales se dispara de forma inconsciente en función de lo que percibimos del entorno. Estas emociones añadidas a lo percibido permitirían que dichos planes persistan y avancen. Esta es una teoría de *información electro-química* si se quiere, pues se basa en señales que indican a la mente transiciones de planes: o bien lo detectado por nuestros sentidos facilita nuestros planes o los obstaculiza. Es decir, las emociones categorizan el mundo de forma simple pero rápida y eficaz. Nos permiten sentir afecto hacia lo que nos facilita la vida y rechazo hacia lo que la estorba. La base fisiológica de esa teoría se basa en el funcionamiento del sistema límbico, muy rápido y especializado en emociones pero conectado con el cortex, que procesa el pensamiento consciente.

Esta teoría del sistema emotivo es, como hemos dicho, una teoría funcional, es decir, describe cómo podría ser el modelo de funcionamiento de nuestras emociones pero no indaga en por qué funciona así. Para el moderno *hakim* es insuficiente decir que una emoción *es cuando el sistema límbico interacciona muy velozmente con el sistema endocrino y lo hace sin que medien estructuras superiores del cerebro* porque **lo que quiere es una explicación última** y una explicación descriptiva es tan solo una etapa intermedia en el camino hacia la comprensión total de algo. Por eso necesitamos algo más. De hecho **necesitamos un nuevo paradigma**, una nueva forma de pensar. Para conseguir esta nueva forma de pensar podemos inspirarnos en la forma de pensar de los filósofos que inauguraron la filosofía natural. Vamos a hacerlo.

Dijimos que la filosofía nace a campo abierto, como una investigación sobre el mundo natural total, en busca del *arjé*, de aquellos principios que existen en la naturaleza (no solo en la mente) y que, por su necesidad, puedan ser considerados verdad y a partir de ellos podamos (quizás) construir fundamentaciones sólidas para nuestra ética personal y nuestra vida en sociedad.

¿Por qué no volvemos a pensar así? ¡Hagámoslo! De esta forma volvemos a convertir la filosofía en *filosofía natural* pero ¡hagámoslo de una forma radicalmente nueva!

El modo de proceder de la filosofía crítica, es decir, hacer una investigación por las condiciones de producción y acceso del conocimiento, está tan incorporado en nuestra cultura que a muchos filósofos les parece imposible filosofar de otra forma. Sin embargo eso

es precisamente lo que el filósofo estadounidense [Levi Bryant](#) propone para poder superar lo que él considera el **agotamiento del paradigma crítico** y su consecuente esterilidad para filosofar sobre el presente: nos propone el experimento de **pensar pre-críticamente**.²³⁾



Lo que nos pide Bryant significa que nos vamos a hacer una pregunta que, según la filosofía crítica, no tiene sentido pero que tendría sentido para la filosofía anterior a ella. La idea no es regresar a algún paradigma anterior sino, al contrario, descubrir uno nuevo. Bryant nos advierte también de que cuando pensemos en términos de categorías metafísicas, como él nos sugiere, debemos hacerlo evitando el dogmatismo. Hay que proponer formulaciones provisionales que estén sujetas a posterior revisión, tal como indicó [Alfred North Whitehead](#) al afirmar que el proyecto filosófico por excelencia es el que elabora *categorías metafísicas que no sean declaraciones dogmáticas*²⁴⁾. Es decir, todo lo que nos va a proponer es criticable y rectificable, faltaría más. Pero es muy sugerente y merece la pena seguir su argumentación.

Antes que nada una aclaración. **Bryant propone un modo de pensar ontológico y no uno epistemológico**. ¿Hay posibilidades de entender esta diferencia si uno no es filósofo? Sí, claro. Podemos considerar que lo que **Bryant propone es que nuestro modo de pensar vaya hacia qué son las cosas y no sobre cómo funcionan o sobre cómo yo las percibo**. Procediendo ontológicamente vamos al meollo de las cosas, a entender cómo son *por dentro*. ¿No les recuerda esto a las aspiraciones de la filosofía cuando nació?

Pues bien, **la pregunta pre-crítica desde la que Bryant propone partir es esta: ¿Cuál es la afirmación más general y fundamental que podemos hacer sobre la realidad? Y Bryant la responde así: los seres son y llegan a ser debido a sus diferencias**.

Desde Hegel hay cierta tendencia a definir la realidad como una dialéctica, es decir, como algo que es en términos de su contrario: lo que *no es*. Bryant indica que esta forma de proceder no nos separa aún del procedimiento epistemológico crítico, pues es nuestra observación del mundo la que establece el tipo de diferencias y contrastes entre el *ser* y el *no ser*. **Un modo de proceder verdaderamente ontológico es muy diferente porque es afirmativo con respecto al ser**, respecto a la realidad, es decir, vamos a proceder mediante afirmar que la diferencia que nos permite identificar objetos reales pertenece a las cosas mismas. Vamos a postular esa hipótesis de trabajo y a ver a dónde llegamos.

Con esta hipótesis obtenemos varias ventajas. En primer lugar, nos empezamos a separar de la mente humana como criterio para establecer las diferencias entre unas cosas y otras, pues **las diferencias son la realidad**. En segundo lugar evitamos la idea de que las-cosas-en-sí estén más allá de toda posibilidad de conocimiento pensando que ninguna de sus propiedades inherentes se nos presentan ante nuestra intuición. Es, por tanto, una hipótesis potente: nos permite superar una barrera que la filosofía ha pensado que era infranqueable durante mucho tiempo.

En este sentido, **para Bryant la filosofía no apela a lo que llegamos a conocer sino que trata sobre lo que es**. Estamos, por tanto, usando el término *diferencia* como un aspecto relevante en nuestra descripción de la realidad. Bryant va a desarrollar las siguientes ideas respecto al término *diferencia*:

En primer lugar, **la diferencia tiene prioridad epistémica**. Esto significa que no necesitamos apelar a la mente para definir el término *diferencia*. Si necesitáramos que la mente definiera qué es *diferencia* antes de poder usarla volveríamos a pensar como Kant, para quien las categorías a priori

de la mente tenían prioridad. Aquí estamos pensando al revés. La *diferencia* existe y yo la uso sin necesidad de pensarla conscientemente.

En segundo lugar, **la *diferencia* tiene prioridad ontológica**. Que no cunda el pánico, esto solo significa que es más importante por ser más fundamental. Decir que la *diferencia* tiene prioridad ontológica significa que su existencia no depende de que los humanos se relacionen o no con ella, significa que existe sin necesidad de nosotros. Pensando que la *diferencia* tiene prioridad ontológica superamos la forma de pensar de toda la filosofía crítica y la fenomenología, para quienes la realidad es reducida a aquello que yo percibo y construyo con mi mente y, por tanto, si hay algo que yo no percibo entonces no me interesa porque no existe. **Diciendo que la *diferencia* tiene prioridad ontológica estamos diciendo que ahí fuera hay una realidad compuesta de diferencias. Esa es la hipótesis sobre la que vamos a trabajar.**

Pongamos un ejemplo: **el espacio-tiempo**. Para la estética trascendental de Kant el espacio y el tiempo son formas de nuestra sensibilidad, es decir, es algo que nuestra mente añade a la realidad percibida pero no algo que esté *ahí fuera*. Kant da prioridad ontológica a lo que fabricamos con la mente. Einstein, en cambio, haciendo filosofía especulativa, postuló en su relatividad general que el espacio y el tiempo eran realidades independientes del ser humano y que serían afectadas y deformadas por grandes masas. ¿Pueden apreciar cómo Kant da prioridad ontológica a la mente y Einstein se la da al propio espacio-tiempo, a la naturaleza?

Muchos años después hemos comprobado que, tal como decía Einstein, la luz se curva al pasar junto a grandes masas y que el tiempo transcurre distinto en dos lugares que se mueven con gran diferencia relativa de velocidad. Pero eso no lo hemos percibido por intuición, se ha llegado a estas conclusiones postulando, como hizo Einstein, un modelo de funcionamiento de la naturaleza sin tener ninguna base empírica y confiando en que con el tiempo se podría verificar que lo que dice el modelo se cumple. A pesar de ello la pregunta filosófica, es decir qué es el espacio-tiempo (no cómo se comporta), sigue siendo motivo de indagación filosófica.²⁵⁾

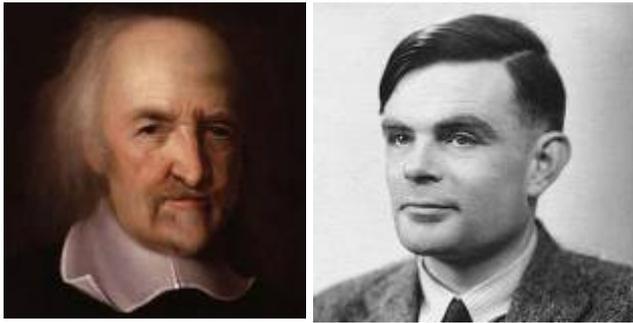
Por tanto no es descabellado hacer que algo en la naturaleza tenga prioridad ontológica. Y para Bryant la *diferencia* es algo que está por todas partes y es fundamental, no es algo puesto por nuestra mente. La *diferencia* tiene prioridad ontológica.

Hacer como hace Bryant, postular que algo en la naturaleza tiene prioridad ontológica supone sacar a la filosofía del lugar donde se recluyó desde el paradigma crítico, la mente humana, y sacar la filosofía a campo abierto, a indagar en la naturaleza. ¿Significa eso que la filosofía la tienen que hacer los físicos? En realidad no. La filosofía propone nuevas conceptualizaciones, nuevos marcos de pensamiento. No supone seguir un método como se hace desde la física. **La filosofía, concretamente la metafísica, es especulativa, no metodológica, y de ahí viene su capacidad de crear nuevos marcos conceptuales.**

Pues bien, ¿qué podemos hacer con el concepto de *diferencia* propuesto por Levi Bryant? ¿Para qué sirve? Para algo importante: **con el concepto de *diferencia* podemos construir el concepto de *información*** y a partir de ahí elaborar más hipótesis sobre cómo los seres se relacionan con la información, es decir, cómo es su forma de estar en el mundo. Pero con una particularidad. Si modelamos la naturaleza como información se nos abre un campo empírico, un campo típicamente científico, el campo de los modelos y las simulaciones. Y esta es una novedad en la filosofía y también una razón más por la cual es tan importante que hoy trabajen juntos científicos y filósofos.

Pues bien, si con el concepto *diferencia* construyo el concepto *información* la parte de la filosofía que estudia la información como una filosofía de la naturaleza se viene llamando por muchos autores **info-computación** o **filosofía de la información**. Veremos ahora qué es la info-computación. Es decir,

qué se puede postular sobre la naturaleza y sobre el ser humano a partir del concepto de información que surge cuando pensamos en el universo como lugar donde se dan las diferencias.



El paradigma info-computacional se basa en dos ideas sobre la naturaleza. Por una parte está la idea de que **la naturaleza es una red de estructuras informacionales**. Por otra parte la idea de que **todos los procesos de la naturaleza se desarrollan en el tiempo procesando esas estructuras informacionales**. La naturaleza consiste en computación, cálculo, sobre estructuras informacionales de la propia naturaleza. Resulta curioso que el primer filósofo que intuyó esta idea fue [Thomas Hobbes](#), quien en su obra *Elementos de filosofía* dijo "Por raciocinio entiendo computación. Calcular es, o bien agrupar la suma de muchas partes que son agregadas o bien saber lo que queda cuando una cosa se quita de otra. Raciocinio es, pues, lo mismo que la adición y la substracción".²⁶⁾ En vista de esto que hemos visto, si ahora les digo que un interesante artículo de filosofía contemporánea sobre lo que estamos viendo aquí se titula *Alan Turing's Legacy: Info-Computational Philosophy of Nature*²⁷⁾ (El legado de Alan Turing: Filosofía Info-computacional de la Naturaleza) no les sorprenderá del todo que aparezca la expresión *filosofía de la naturaleza*. Quizás les sorprenda que se relacione con Alan Turing. Pero no hay que sorprenderse. Alan Turing, el famoso científico de la computación, dedicó los últimos tres años de su vida a investigar la razón de que existan patrones regulares en la naturaleza. Se dio cuenta de que cuando uno se dedica a la información, como hizo él, adquiere una forma de pensar aplicable a explicar la naturaleza, y eso es lo que hizo él también.

Pues bien, una vez visto que la naturaleza consiste en diferencias y que las diferencias las percibimos como información, ¿a dónde vamos desde aquí? ¿qué se puede hacer filosóficamente con el concepto de *información*? Pues **podemos postular una forma universal como los procesos naturales se relacionan unos con otros y crean novedad: mediante el procesamiento de información para reducir su complejidad**. Y a esta forma de ver la naturaleza la llamamos, como ya hemos dicho, info-computación, de ahí el título del artículo que les acabo de mencionar.

La info-computación es, por tanto, una forma novedosa de comprender la realidad, un nuevo *systeme du monde* que es aplicable a toda la realidad, tanto a las producciones culturales humanas como a las regularidades biológicas observadas en los sistemas considerados vivos, esto es, en sistemas celulares adaptativos y autoorganizativos. Por tanto la info-computación es una filosofía de la naturaleza, una que requiere la hibridación de la filosofía con algunos conocimientos que hemos recluido en ciencias naturales especializadas y con nuevos paradigmas en computación.

Según la info-computación la fundamentación tanto del mundo biológico como del mundo mental y cultural es la relación con el entorno para reducir la complejidad de su información y producir nuevas y creativas formas de tratar con él. La info-computación es, por tanto, una nueva conceptualización metafísica que integra elementos fenomenológicos (el carácter situado de un cuerpo en relación con el mundo) con las ciencias naturales para crear modelos que permitan la fundamentación de todo sistema natural que sea adaptativo y autoorganizativo.



A pesar de contener la palabra *computación* no tiene relación con la tecnología informática. Tiene relación con la *información*, pues considera que **la información es el elemento último, el más fundamental, con el que podemos describir la realidad**. Como dice Gordana Dodig-Crnkovic en el artículo antes citado *la computación no es el lenguaje de la naturaleza; la computación es la forma en la que la naturaleza se comporta*. ¿Y qué pasa con la mente? ¿Podemos explicar con el concepto de *información* las actividades mentales, las emociones? **La info-computación aplica a la mente el**

mismo mecanismo que aplica a otros procesos naturales para explicar su funcionamiento. La mente, como sucede con muchos otros mecanismos de la naturaleza, sería, por tanto, un gran procesador de información con el objetivo de reducir su complejidad²⁸⁾. ¿Cómo funcionaría el procesamiento de información por parte de la mente? Según la info-computación al relacionarnos con nuestro entorno percibimos mediante mecanismos pre-conscientes diferencias que necesitan ser procesadas y tratamos de poner orden en esas diferencias reduciendo su nivel de complejidad.



Resulta interesante cómo en la descripción que Heidegger hace de la forma como comprendemos el mundo se puede leer este mismo mecanismo aunque él lo llama *interpretación* y aquí lo denominamos *reducción de complejidad*. Cuando Heidegger habla del mundo circundante y cómo el *Dasein* (la persona) lo comprende dice *El abrir que lleva a cabo el Dasein mediante el ocuparse, es decir, el conocimiento primario, es interpretación. [...] Lo extraño comparece en el horizonte abierto por la ocupación [...] lo que antes era extraño se comprende y se entiende ahora en el marco del trato que nos mantiene ocupados*²⁹⁾. Heidegger indica de esta forma que existe un mecanismo por el cual lo *extraño* cambia de estado dentro de nuestra mente y entonces se *comprende*. **Este salto de extrañeza a comprensión puede ser**

entendido e incluso explicado mediante modelar el mundo circundante del que habla Heidegger como información simplificable. La diferencia es que Heidegger cree que esos procesos de comprensión de lo extraño solo se dan en el *Dasein*, en la esfera humana, y lo que estamos diciendo aquí es que podemos pensar ese mecanismo como general en toda la naturaleza. Esto es, nuestra capacidad de comprensión intelectual utilizaría los mismos mecanismos de reducción de complejidad que encontramos en toda la naturaleza por lo que podemos decir que la base de funcionamiento de nuestra mente es *natural* y no una excepción que necesite de una explicación sobrenatural.

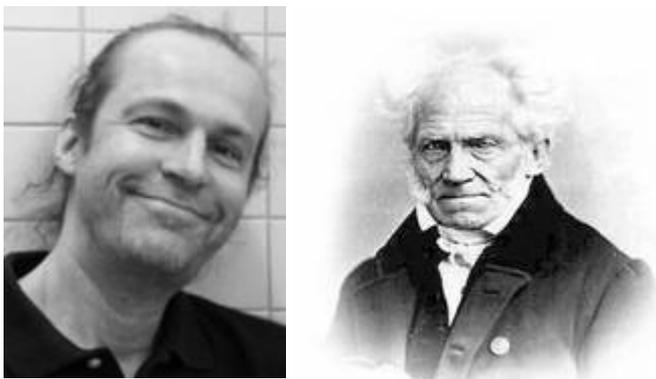
¿Cómo funcionaría ese mecanismo? El disfrute que obtenemos de **entender** un escrito sería, desde este punto de vista, el resultado de una operación de reducción de complejidad sobre lo percibido. Pero también el **placer estético** sería el resultado de una operación similar. Cuando nos enfrentamos a una música sin normas, a la música atonal, por ejemplo, experimentamos un desasosiego porque percibimos información compleja que somos incapaces de reducir. Cuando empezamos a apreciar estribillos, compases que se repiten, entonces apreciamos estructura. Y es entonces, **cuando percibimos estructura, cuando percibimos información** y también es entonces cuando somos capaces de reducir su complejidad y al resultado de hacerlo lo denominamos placer estético. Es decir, que para la info-computación no habría grandes diferencias entre lo que llamamos *comprender* y lo que llamamos *emoción*, pues ambas son operaciones de reducción de complejidad pero en contextos distintos. Ambas producen emociones positivas, pues la información sin complejidad es útil, pero en un caso llamamos a esa información reducida *comprensión* y hablamos de intelectualidad, y en el otro *belleza* y hablamos de emociones.

Estas breves pinceladas muestran cómo podríamos modelar procesos mentales mediante pensar en información y complejidad. Pues bien, dichos modelos se han aplicado a diversas características de

nuestra mente que normalmente no asociamos con la inteligencia sino con la emoción. Por ejemplo, **ya hay modelos propuestos para explicar computacionalmente capacidades creativas humanas como la imaginación³⁰⁾ o la sorpresa³¹⁾** y a este estudio se le denomina creatividad computacional. Lo que se está haciendo es modelar el comportamiento creativo humano y explicando así cómo surge la novedad en el mundo natural.

Creo que esto es una interesante novedad histórica, puesto que **hasta ahora no ha sido posible modelar ninguna hipótesis especulativa filosófica sobre la mente (como las de Kant) y mucho menos hacer una simulación para verificar si el modelo funciona.**

Un aspecto filosófico no menor es si con estos modelos estamos imitando las capacidades humanas o explicándolas. Por ejemplo tales son las dudas respecto a la llamada actualmente *inteligencia artificial*, que en realidad debería llamarse *aprendizaje automático*: ¿aprendemos nosotros como están ya aprendiendo las máquinas o nosotros llegamos a resultados parecidos por distinto camino?



Hemos dicho varias veces en este capítulo que muchos filósofos han tenido la intuición de hablar de mecanismos inconscientes o pre-conscientes para explicar el funcionamiento de nuestra mente. Desde que Freud habló del inconsciente han sido muchos los que han hablado de la parte *pre* de nuestra mente, la parte que no controlamos conscientemente. Pues bien, este aspecto de la mente también ha sido tratado informacionalmente. En el trabajo titulado *Preconceptual creativity*, presentado en 2015 en la sexta edición de la *International Conference on Computational Creativity*, [Tapio Takala^{32\)}](#) hace precisamente eso, propone un modelo de cómo podría funcionar el mecanismo del que ya hemos hablado por el cual los humanos (y muchos otros seres en la naturaleza) somos capaces de reaccionar ante un estímulo de nuestro entorno de forma rápida e inteligente sin necesidad de pensar conscientemente sobre ello.

El trabajo de Takala hace el mismo tipo de teorización que hizo [Arthur Schopenhauer](#), que indicó que si queremos explicar los mecanismos de la comprensión humana tenemos que **tomar en cuenta tanto los sistemas que Kant consideraba superiores y que tratan con la lógica, el lenguaje y las reglas de inferencia, como los sistemas inferiores, es decir, las áreas de la percepción**. Sin embargo juntar ambos sistemas resulta difícil. Fue imposible para Descartes, como ya hemos comentado y tampoco Kant pudo hacerlo. De hecho esta conexión resulta aún hoy en día problemática y hasta es un problema con nombre propio. Se le conoce como el [problema del marco](#). El problema del marco se refiere al mecanismo por el cual mediante la conexión entre estas dos capacidades somos capaces de identificar la novedad, base de la creatividad humana, esto es, tal como se dice en las teorías informacionales, el proceso por el cual la mente es capaz de identificar lo que no cambia cuando algo cambia. Aún no podemos explicar cómo funciona este proceso de identificación que requiere el concurso de ambos sistemas, el perceptivo y el lógico.

El objetivo del trabajo de Takala que acabamos de citar es justamente identificar ese mecanismo que, basado en la **cooperación entre nuestras capacidades simbólicas y sensoriales**, nos permite

identificar instantáneamente la novedad mediante la formación de representaciones primitivamente conceptuales a partir de la información sensorial. Takala crea modelos de agentes inteligentes con una peculiar forma de estar en el mundo: la misma que postuló Heidegger, en constante interacción con él. Es realmente interesante su línea de trabajo y nos permite hablar de una inteligencia no consciente de la que apenas sabemos nada aún.

Además de hipótesis ahora los filósofos también usan modelos y simulaciones para comprender la complejidad. Cuanto más simple es el modelo más cosas comprendemos de él pero menos de la realidad que modela. Es una balanza entre dos aspectos: comprensión y exactitud. Es decir, todos los modelos están equivocados, pero esa no es la cuestión. La cuestión es cuánto error le permitimos al modelo para que sea útil. La modelización de la realidad en supercomputadores no nos ha llevado muy lejos. El mayor supercomputador en la actualidad (2018) solo es capaz de simular el comportamiento complejo de una molécula pequeña. Se espera que la nueva computación cuántica permita hacer simulaciones de los modelos con los que describimos el mundo en toda su complejidad y podamos probar si funcionan.

Los mundos artificiales que construimos mediante simulaciones son un escenario muy interesante para probar las hipótesis que tenemos y para crear nuevas hipótesis sobre cómo la naturaleza podría funcionar mediante reducir la complejidad de la información que ella misma contiene. También los mundos artificiales son útiles hasta cierto punto para construir y probar hipótesis sobre qué es la inteligencia analizando las inteligencias artificiales que nosotros mismos construimos, por ejemplo las basadas en redes neuronales que, mediante imitar mecanismos neuronales básicos, son capaces de aprender a partir de su propia experiencia.

Pero esto no es todo. La nueva filosofía natural no solo estudia la mente. También **plantea hipótesis que expliquen en términos informacionales asuntos biológicos que no son relativos al ser humano pero sobre los que no tenemos explicación**. Por ejemplo, nos gustaría saber por qué es tan eficaz la selección natural³³⁾ y cómo es capaz de crear novedad biológica. De hecho la filosofía de la biología³⁴⁾ es un campo relativamente reciente en el que muchos filósofos están trabajando para llegar a comprender cómo funciona la naturaleza.

Pues bien, ¿qué modelos sobre inteligencia y mente han usado en Westworld para crear los anfitriones? ¿Se parecen a los modelos de la naturaleza que realiza la info-computación? **El modelo de mente usado en Westworld no se dice explícitamente** y para averiguarlo tenemos que entrar en el juego que nos propone la serie y estar atentos a algunas conversaciones y objetos que nos dan algunas pistas sobre esto.

La primera pista es doble. Por una parte es el símbolo de un **laberinto** que aparece esporádicamente en la serie y que representa cierto proceso desconocido que produce la autoconsciencia, la inteligencia y, al fin, la humanidad. Por otra parte esta primera pista se basa en la conservación de la **memoria**. La memoria de los anfitriones es borrada cada día de tal forma que su narrativa se convierte en un bucle que se repite a diario. Solo *recuerdan* aquello que se les ha implantado en su narrativa (por ejemplo cómo fue su infancia, o si tuvieron hijos) pero no recuerdan nada de lo que les sucede cada día en Westworld.

La segunda pista para averiguar el modelo de mente que se usa en los anfitriones de Westworld tiene que ver con el concepto de **narrativa**, que es el conjunto de atributos que caracterizan al anfitrión, su carácter, sus objetivos y que el anfitrión desarrolla en su actividad diaria en Westworld. Veamos cómo se relacionan el laberinto, la memoria y las narrativas para componer algo así como la teoría de la mente que subyace en Westworld.

La conservación de la memoria es la pieza clave en la posibilidad de alcanzar la autoconsciencia. Una

actualización denominada *Ensueños*, que hizo Arnold, permitía cierto acceso de los anfitriones a memorias pasadas a pesar de que se borrara su memoria cada día. Suponemos que Arnold hizo esta actualización para poder poner en marcha el proceso completo de la adquisición de autoconsciencia, que va más allá de simplemente conservar recuerdos.

Este proceso completo se desvela en parte en una escena clave de Westworld en la que Bernard desvela a Dolores que el laberinto es un juego, un secreto: *cuando empecé a trabajar en tu mente creé una teoría de consciencia. Pensé en una pirámide que escalar y te di una voz, mi voz, para guiar tu camino* Bernard dibuja una pirámide partida horizontalmente en tres bloques y en el bloque inferior pinta una M, en el central una I. *Memoria, Improvisación, nunca llegabas a la cima y no comprendía qué te retenía, hasta que un día me di cuenta de mi error.* Dibuja un círculo partiendo de la base de la pirámide en el que esta queda inscrito coincidiendo la punta de la pirámide con el centro del círculo. *La consciencia no es un viaje hacia arriba, sino hacia dentro. No es una pirámide, es un laberinto. Cada opción podría aproximarte al centro o a las espirales de los bordes... a la locura. ¿Comprendes ahora, Dolores, lo que el centro representa, la voz que quería que oyeras?* Dolores no entiende nada ni nosotros tampoco. *No importa, dice Bernard, estás cerca. Se lo diré a Robert. No podemos abrir el parque. Estás viva.*

De momento aquí vemos algo interesante. La memoria está en la base de la pirámide que, redibujada como laberinto, queda en su parte exterior. El papel de la improvisación no queda claro, pero **la memoria es el punto de partida de todo en la teoría de la consciencia de Arnold, y eso nos recuerda lo que dijimos antes sobre Henri Bergson**, que consideraba que la memoria de lo vivido era la causa de la conservación de las vivencias individuales como un flujo interior que sería la base de la consciencia. Pero, ¿cómo funciona la memoria en la teoría de la mente ideada por Arnold?

Esto se desvela en otro momento de la conversación de Arnold con Dolores, cuando aquel le dice: *Lo siento, te he fallado, Robert no ve lo que veo en ti. No cree que seas consciente. Dice que los humanos te verían como el enemigo. Quiere que te resetee. ¿Entonces me va a dejar tal y como estaba antes?* dice Dolores. *No, no puedo. Sé que encontrarás la forma de volver. Este lugar será un infierno para ti, para vosotros. Es desmesurado. Pero tenemos otra opción, Dolores, romper el bucle antes de que empiece, pero para eso debes hacer algo por mi. Tienes que matar a los demás anfitriones.* le dice mientras le da una pistola. *No podemos permitir que abra el parque. Supongo que necesitarás ayuda y Teddy hará lo que sea por ti.* Dolores se niega. *Claro que si, dice Arnold poniendo el arma en la mano de Dolores venciendo el rechazo de esta. Yo te ayudaré. Y luego me ayudarás a destruir este sitio.*

Esta versión es confirmada por Ford cuando le dice a Dolores que Arnold *creó un test de empatía, de imaginación. Un laberinto. Sacó la idea de un juguete de su hijo. Al final lo resolviste, Dolores. La clave fue una actualización que te hizo llamada Ensueño. Insistía en que no abriéramos el parque, discutimos. Creí haberle convencido, pero me equivoqué. Así que te modificó, Dolores.* Vemos en un flashback cómo se modifica a Dolores incorporando en ella una narrativa llamada Wyatt. *Te mezcló con otro personaje que estábamos desarrollando. En ti Arnold halló un nuevo hijo que jamás moriría. Esa idea le consoló hasta que vio que esa inmortalidad te condenaba a sufrir sin escapatoria. Para siempre.*

Ahora vemos más clara la teoría de Arnold. Él pensaba que alcanzar la autoconsciencia requiere experimentar sufrimiento. Esto es corroborado también por Ford en conversación con Bernard: *amigo mío, Arnold no sabía cómo salvaros. Lo intentó, pero se lo impedí. ¿Quieres saber por qué te di la historia de tu hijo, Bernard? Era la idea clave de Arnold, la que llevó a los anfitriones a su despertar: el sufrimiento, el dolor porque el mundo no es como quieres que sea. Cuando Arnold murió, cuando sufrí su pérdida empecé a entender lo que había encontrado y que me había equivocado. Pero nos dejó aquí, dice Bernard, en este infierno. Bernard, ya te dije que Arnold no sabía cómo salvaros. Yo sí.*

Bernard lo mira con extrañeza: *¿de qué cojones está hablando?*. Ford se explica: *necesitabais tiempo, tiempo para entender al enemigo, para ser más fuertes que ellos. Y me temo que para poder escapar de aquí tendréis que sufrir más.*

El proceso que conduce a los anfitriones a la autoconsciencia es, por tanto, según la teoría de Arnold, la memoria del sufrimiento. Y esto de basar la autoconsciencia, la *humanidad*, en la superación del sufrimiento es una teoría que, en mi opinión, tiene un bagaje religioso occidental considerable. Sin embargo al mismo tiempo se le quiere dar un toque naturalista a este fondo religioso al indicar que en el cuadro *La Creación de Adán*, de Miguel Angel, que adorna las paredes del laboratorio donde Arnold ideó su teoría de la mente, ocupado ahora por Ford para sus actividades secretas, el óvalo que envuelve a Adán, tocado por el dedo de Dios, representa la mente. **La mente, en esta teoría, sería la responsable de una reflexión sobre el sufrimiento que llevaría a la autoconsciencia.** Esto supone una petición de principio, es decir, afirmar como punto de partida la conclusión que se pretende alcanzar, porque difícilmente podría Dolores hacer ninguna reflexión sobre el sufrimiento y sobre lo bueno y lo malo si no tuviera ya una mente autoconsciente que la pudiera hacer. La autoconsciencia es el carácter subjetivo de la experiencia, pero la subjetividad no surge simplemente como resultado de una reflexión sobre la experiencia. **Una buena teoría sobre la mente debería de explicar cuál es el mecanismo natural a partir del cual surge la subjetividad y la interpretación de lo percibido como un mundo en el que uno se integra.** Westworld hace lo mismo que Isaac Newton cuando tuvo que explicar la causa de la gravedad: abandonar la naturaleza y fiar la explicación a lo sobrenatural o lo indeterminado, envolviéndolo convenientemente en un aura de misterio.

Por otra parte, **en Westworld se plantea además la duda de si una vez alcanzada la autoconsciencia se consigue la libertad.** Recordemos que todos los anfitriones, incluso Dolores, tienen una narrativa cargada en su memoria que hace que desarrollen el rol que se les asigne. **¿Qué sucede con la narrativa una vez que un anfitrión alcanza la autoconsciencia?** ¿Se daría cuenta de su esclavitud a ella y conseguiría imponer su voluntad a lo que dice la narrativa que debe hacer? Westworld contesta ambiguamente a esta pregunta. Por una parte claramente con el proyecto de Arnold los anfitriones no se libran de sus narrativas aunque alcancen la autoconsciencia. Ejemplos de esto hay varios. En el final de la primera temporada Dolores, que ha alcanzado la autoconsciencia, sigue al pie de la letra lo que su narrativa, mezclada con la *narrativa Wyatt* (que no sabemos qué es, pero desde luego es violenta) indica. Dolores, autoconsciente y todo, sigue la voz interior programada por Arnold y en el final de la primera temporada muestra con sus actos que su personalidad ha sido transformada por la narrativa impuesta por Arnold: *Tienes que matar a los demás anfitriones [...] me ayudarás a destruir este sitio.* Maeve, la *madame* de burdel, se transforma en una persona violenta tras alcanzar la autoconsciencia debido a que la nueva narrativa que tiene cargada (y que Bernard le muestra) incluye acciones como *engañar, reclutar, escapar, manipular y coaccionar*. De hecho, la lucidez que alcanza Dolores le lleva a darse cuenta de esto y pronunciar frases como *estamos atrapados en el interior de sus sueños y nunca nos dejará salir, hay un camino para cada uno o Hay un orden escrito.* Es decir, autoconsciencia no supone ser libre.

Sin embargo parece que Ford se da cuenta de esta hecho, de que la teoría de la mente de Arnold no es liberadora ya que deja a los anfitriones presos de su sufrimiento y de la narrativa establecida. No solo se da cuenta sino que parece que tiene la clave para liberar a los anfitriones. En su último discurso **Ford se lamenta de la poca capacidad que tenemos los humanos para cambiar y la compara con la de los anfitriones que, queriendo cambiar su narrativa, no pueden.** Así que decide componer una historia para ellos, para que *se conviertan en quien decidan ser*. Para liberarlos. Y, curiosamente, esta historia implica mucha violencia. De hecho, implica su propia muerte.

El climax religioso con el que concluye la primera temporada de Westworld, con un salvador que, como un mesías, debe morir en favor de otros que viven en un mundo lleno

de sufrimiento, suponen un jarro de agua fría para cualquiera que haya intentado ver en Westworld un intento de explicar la mente humana o de indagar en la imitación artificial de las capacidades mentales de los humanos.

Si Westworld quisiera hacer esa indagación necesitaría contratar a un filósofo porque, como hemos visto, la filosofía desde sus mismos inicios se configuró como una tercera vía para comprender al ser humano y su comportamiento a partir de la naturaleza. La filosofía natural podría ayudar en la indagación sobre si hay algo en la naturaleza, algún proceso natural que pudiera construir la autoconsciencia. Y también sobre si ese *algo* nos determina o podemos aspirar a ser completamente libres.

¿Es posible explicar la autoconsciencia desde una óptica info-computacional?

Escena séptima. Artificial.

Telón multicolor pixelado.

El filósofo contemporáneo con camiseta freak llama a una puerta donde hay un cartel que dice *Parque Westworld*. Llama a la puerta y una persona, W, le atiende.



Filósofo: Hola, soy filósofo y quería dejarles mi curriculum para trabajar aquí.

W: ¿Y por qué desea trabajar aquí?

Filósofo: Porque el parque Westworld es una naturaleza artificial donde además hay seres artificiales con consciencia artificial, emociones artificiales e inteligencia artificial.

W: ¿Y eso qué tiene que ver con la filosofía?

Filósofo: Pues verá...

El parque Westworld es un gran mundo artificial, donde no solo se imita el razonamiento humano sino también la forma como se expresan las emociones. Incluso los animales son artificiales. Se puede, por tanto, considerar a Westworld como una gran simulación de modelos de inteligencia y de emociones.

El tipo de personal que trabaja en el parque, además del personal auxiliar, son técnicos de comportamiento y creadores de narrativas. No sabemos de ningún filósofo que trabaje en el parque porque si lo hubiera es probable que no hablara de comportamiento o de narrativas sino de teorías de racionalidad o de hipótesis informacionales con las que se habrían construido las narrativas y el comportamiento de los anfitriones. O, mejor aún, explicaría cómo los anfitriones podrían ser capaces de desarrollar sus propias narrativas.

El mismo filósofo que identificaba las emociones con territorios intermedios en la mente, Fernando Broncano, publicó en el año 2000 una obra titulada *Mundos Artificiales. Filosofía del cambio tecnológico* en la que podemos leer sobre el lugar de la tecnología en el mundo humano. Afirma que nuestra relación con la tecnología ya no es la de usuario-herramienta. Es mucho más profunda. **No solo creamos herramientas y las usamos. Ahora vamos mucho más allá. Ahora creamos mundos artificiales y luego los habitamos.** Y una de las cosas que interesa a los filósofos es **por qué los humanos necesitamos crear mundos artificiales.**



Una posible respuesta es la que propone el filósofo británico **Andy Clark**: la **teoría de la mente extendida**, que propone que los procesos cognitivos no se hacen solo con la mente, sino con el cuerpo. Esta forma de pensar le da importancia filosófica a las herramientas tecnológicas como formas de extender, aumentar, nuestra capacidad cognitiva, lo cual acaba teniendo un impacto enorme en lo que somos como seres humanos. El filósofo alemán **Martin Heidegger también propuso que un análisis filosófico de la capacidad humana para usar herramientas debe ir más allá de un simple estudio sobre su racionalidad instrumental**, sobre cómo usamos

las herramientas para conseguir nuestros fines. El ojo filosófico no se puede quedar en esa superficie y, propone Heidegger, debe consistir en una *reflexión metafísica sobre la instrumentalidad*. Dice Broncano: *Heidegger está hablando de un mundo constitutivo humano en el que no cabe hablar de lo natural como lo opuesto a lo artificial*³⁵⁾.

Sin embargo, en una línea de trabajo muy diferente, **la info-computación, la visión filosófica que considera que el componente último de la realidad es la información, sí que hace una clara diferencia entre lo natural y lo artificial** como vamos a ver ahora.

¿Se puede pensar la autoconsciencia desde la info-computación? Lo que sí podemos decir es que, sin necesidad de apelar a ningún pansiquismo como hizo Newton con la gravedad, es decir, sin necesidad de apelar a una concepción de la realidad como algo psíquico o anímico de lo cual lo material sería una manifestación, **la info-computación ofrece un marco conceptual para pensar la consciencia como un proceso de integración de la información que evoluciona de forma natural en organismos dotados de sistema nervioso**³⁶⁾.

La aportación de la filosofía a Westworld consistiría en pensar cómo la forma en la que los seres *naturales* construimos nuestra imagen del mundo difiere considerablemente de la forma en la que los seres *artificiales* creados por nosotros la construyen. A pesar de que llamemos *inteligencia artificial* al aprendizaje automático que ya realizan máquinas creadas por el hombre, aún hay desde ahí un gran trecho a la forma como en la naturaleza han surgido los diferentes modos de concebir la realidad. **En la naturaleza no se da la diferencia radical entre software y hardware, entre narrativas y cuerpos, entre cogito y materia**. El marco conceptual de la info-computación permite construir un modelo de computación en la naturaleza en el que **el software en un nivel de organización de la información es el hardware del nivel superior**³⁷⁾. Es decir, que sobre el substrato más básico posible, la estructura del mundo que hemos dado en llamar *materia-energía* se construyen **nuevas estructuras informacionales con cada vez mayor grado de complejidad que actúan como hardware, para efectuar tareas de computación natural en un nivel superior**. En cada uno de esos niveles de complejidad desarrollan su vida diferentes tipos de organismos mediante efectuar tareas de computación, esto es, de cognición, en las estructuras informacionales que detectan.

Y no solo eso, sino que todos estos agentes cognitivos, sean bacterias o sean organismos biológicos complejos, sufren transformaciones a través de la denominada en este modelo *computación morfológica*. Es decir, para la info-computación, la morfogénesis es un proceso de computación morfológica que consiste en auto-organización o re-organización de estructuras físicas existentes y que tiene como consecuencia la construcción de otras nuevas. Precisamente a descubrir en qué consisten los procesos de morfogénesis es a lo que se dedicó Alan Turing cuando terminó sus investigaciones computacionales y es un campo de investigación que **une la filosofía con la robótica**, como muestra Gordana Dodig-Crnkovic en su escrito de 2013 *The Info-computational Nature of Morphological Computing*³⁸⁾. Por tanto, en nuestra indagación de la naturaleza hemos descubierto que podemos construir modelos que expliquen su funcionamiento sin acudir a dualismos cuerpo/mente o cuerpo/alma que tanto rendimiento han producido en el pensamiento religioso, en

algún pensamiento filosófico y en Westworld.

Quizás en la segunda temporada los guionistas nos sorprendan con la aparición de filósofos trabajando junto a los técnicos ya que parece que van a tener que tratar con un tema muy complejo de resolver: la relación entre la libertad y la autoconsciencia. Por no hablar de las implicaciones éticas que surgirían si los anfitriones de Westworld fueran realmente capaces de dirigir su propia forma de vivir.

Sirva este capítulo como argumentario por si alguno de los lectores decide presentarse a trabajar en Westworld como filósofo y se enfrenta por parte del seleccionador de personal con la pregunta de *¿tiene algo que ver la filosofía con...?*. Una frase así no se necesita saber cómo termina. La respuesta es sí. La filosofía ha servido para muchas cosas a lo largo de la historia. Ha servido como guía ética, ha servido como teoría política crítica identificando las formas en las que el poder se ejerce sobre el ser humano alienando su forma de vida, ha servido para denunciar cómo el poder se ejerce en la esfera privada, como ha hecho el feminismo. La filosofía tiene que ver con todo. Pero no solo con un todo humano. La filosofía también ha tenido desde sus mismos inicios una vocación de indagación en la naturaleza buscando un *algo* que sea tan verdadero y tan necesario que no podamos prescindir de ello para ordenar nuestra vida.

Por eso, porque Westworld es un mundo artificial habitable por humanos, porque no sabemos qué teorías de la mente se usan para modelarlo y porque a los filósofos les gusta filosofar sobre su presente, Westworld necesita contratar filósofos.

Bibliografía

Broncano, Fernando. 2000. *Mundos Artificiales*. Barcelona: Paidós.

Bryant-L. 2011. *Towards a Speculative Philosophy*. In *The Speculative Turn*, edited by Harman G. Bryant L. Srnicek N. Melbourne: re.Press.

Chaitin-G. 2013. *Demostrando a Darwin*. Madrid: Tusquets.

Dodig-Crnkovic-G. 2007. *Where Do New Ideas Come from? How Do They Emerge? Epistemology as Computation (Information Processing)*. In *Randomness and Complexity. From Leibniz to Chaitin*, edited by Calude-C. S. Singapore: World Scientific Publishing.

———. 2013. *Alan Turing's Legacy: Info-Computational Philosophy of Nature*. In *Computing Nature. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*, edited by Giovagnoli R. Dodig-Crnkovic G. Berlin: Springer.

Dodig-Crnkovic-G, von Haugwitz R. 2017. *Reality Construction in Cognitive Agents Through the Process of Info-Computation In Representation and Reality in Humans, Other Living Organisms and Intelligent machines*, edited by Giovagnoli R. Dodig-Crnkovic G. Berlin: Springer.

Geoghegan-B.-D. 2011. *From Information Theory to French Theory: Jakobson, Lévi-Strauss, and the Cybernetic Apparatus*. *Critical Inquiry*, 96.

Grace, Kazjon, and Mary Lou Maher. 2015. *Specific Curiosity as a Cause and Consequence of Transformational Creativity*. In *Proceedings of the Sixth International Conference on Computational Creativity (Iccc 2015)*, edited by Hannu Toivonen, Simon Colton, Michael Cook, and Dan Ventura, 260–67. Park City, Utah: Brigham Young University.

http://computationalcreativity.net/iccc2015/proceedings/11_3Grace.pdf.

Heath, Derrall, Aaron Dennis, and Dan Ventura. 2015. *Imagining Imagination: A Computational Framework Using Associative Memory Models and Vector Space Models*. In *Proceedings of the Sixth International Conference on Computational Creativity (Iccc 2015)*, edited by Hannu Toivonen, Simon Colton, Michael Cook, and Dan Ventura, 244–51. Park City, Utah: Brigham Young University.
http://computationalcreativity.net/iccc2015/proceedings/11_1Heath.pdf.

Keesing-R. 2010. *Teorías de La Cultura*. In *Lecturas de Antropología Social Y Cultural. La Cultura Y Las Culturas*, edited by H. Velasco. Madrid: UNED.

Moya-A. 2014. *El Cálculo de La Vida*. Valencia: Universidad de Valencia.

Racionero-Q. 2009. *El Discurso de Los Reyes. Lecciones En Torno Al Origen de La Filosofía En Grecia*. Madrid: Universidad Complutense.

Rossi-I. 1973. *The Unconscious in the Anthropology of Claude Lévi-Strauss*. *American Anthropologist*, 20–48.

Solis-C., Sellés M. 2009. *Historia de La Ciencia*. Madrid: Espasa Calpe.

Takala, Tapio. 2015. *Preconceptual Creativity*. In *Proceedings of the Sixth International Conference on Computational Creativity*, edited by Cook M. Toivonen H. Colton S. Brigham Young University.

Turner-V. 2010. *Símbolos En El Ritual Ndembu*. In *Lecturas de Antropología Social Y Cultural. La Cultura Y Las Culturas*, edited by Velasco H. Madrid: UNED.

1)

Racionero-Q. (2009)

2)

Racionero-Q. (2009) p. 60

3)

Racionero-Q. (2009) p. 61

4)

Las inquisiciones, hogueras y condenas fueron más típicas del Renacimiento y la Edad Moderna que de la Edad Media: se quema a Giordano Bruno por sus ideas en 1600 y se encarcela a Galileo a perpetuidad en 1633, por no decir nada de la Inquisición española a partir del siglo XV, justo cuando se supone que acaba la Edad Media

5)

Solis-C. (2009) p. 203-4

6)

Solis-C. (2009) p. 203

7)

Fue en un debate que sucedió el 24 de junio de 1833 con motivo de la tercera reunión de la *British Association for the Advancement of Science* en la universidad de Cambridge que se dejó de usar el término *filósofos naturales* para referirse a aquellos que investigaban la naturaleza mediante métodos experimentales y pasaron a llamarse *científicos* por sugerencia del erudito William Whewell. Este sugirió el crear el término *scientist* a partir de *science* tal como se había creado el término *artist* a partir de *art*. Laura Snyder lo explica maravillosamente en una charla TED de 2013 titulada *The Philosophical Breakfast Club*.

8)

Disponible en castellano, *Sobre el Intelecto*, Trotta, 2004

9)

Es conocida anécdota su puntualidad al iniciar y terminar sus paseos diarios pero menos conocida es

su costumbre de, mientras paseaba, no abrir la boca y respirar siempre por la nariz. Esto, para Kant, era una práctica saludable aunque no le permitía socializar mucho durante sus paseos.

¹⁰⁾

En la entrada *Teoría del es-cuando* en mi blog cuento en detalle la historia detrás de esta frase. En realidad Newton sí que hacía hipótesis. Incluso nada más decir *yo no hago hipótesis*, en la siguiente frase enuncia una de sus hipótesis más atrevidas y menos científicas: la causa de la gravedad es un *espíritu sutilísimo* que cumple con tareas que Dios le encarga. Una hipótesis más religiosa que natural. <http://cienciasucia.com/post/152018126635/teor%C3%ADa-del-es-cuando>.

¹¹⁾

Bryant-L. (2011) p. 262

¹²⁾

Contenidos en *El sueño de la vida*, continuación realizada por Alberto Conejero de la *Comedia sin título* de Federico García Lorca. Editado por Cátedra. 2018.

¹³⁾

Gigerenzer G., (1999) *Simple Heuristics That Make Us Smart*

¹⁴⁾

Álvarez, J. F. (2002) *El tejido de la racionalidad acotada y expresiva*

¹⁵⁾

Turner tomó esta descripción de los símbolos de Edward Sapir.

¹⁶⁾

Turner-V. (2010)

¹⁷⁾

Keesing-R. (2010)

¹⁸⁾

Geoghegan-B.-D. (2011)

¹⁹⁾

Rossi-I. (1973) p. 21-22

²⁰⁾

Mitológicas. Lo crudo y lo cocido, Fondo de cultura económica, México, 2012, p. 19-20

²¹⁾

I think philosophy moves in a series of conceptual spaces (as opposed to, say, the empirical space which constraints the advancement of science), where philosophers produce and then analyze a number of peaks representing useful frameworks for thinking about a given problem,

<http://www.philosophersmag.com/index.php/footnotes-to-plato/63-what-do-philosophers-think-part-i>

²²⁾

Broncano 2000 p. 234

²³⁾

Bryant-L. (2011)

²⁴⁾

Alfred North Whitehead, *Process and reality*, New York, The Free Press, 1978, p.8

²⁵⁾

Ver *On Spacetime Functionalism*, del filósofo David John Baker, 2018, para ver el estado actual de la indagación filosófica sobre el espacio y el tiempo. Disponible en <http://philsci-archive.pitt.edu/14301/>

²⁶⁾

Colburn, T. *Philosophy and Computer Science*, p. 28

²⁷⁾

Dodig-Crnkovic-G. (2013)

²⁸⁾

Dodig-Crnkovic-G. (2007)

²⁹⁾

El concepto del tiempo, Herder, 2008, página 45

³⁰⁾

Heath, Dennis, and Ventura (2015), p. 247

³¹⁾

Bhatia & Chalup, 2013, Grace and Maher (2015)

³²⁾

Takala (2015)

³³⁾

32 Chaitin-G. (2013)

³⁴⁾

Moya-A. (2014)

³⁵⁾

34 Broncano (2000) p. 61

³⁶⁾ ³⁷⁾

Dodig-Crnkovic & von Haugwitz (2017)

³⁸⁾

Disponible online:

https://www.researchgate.net/publication/288985527_The_Info-computational_Nature_of_Morphological_Computing

From:

<https://filosofias.es/wiki/> - **filosofias.es**

Permanent link:

<https://filosofias.es/wiki/doku.php/proyectos/westworld/start>



Last update: **2023/05/30 11:33**