SUUM CUIQUE IUS

Revista del Supremo Consejo Masónico de España

Humanismo

Inteligencia artificial

Transhumanismo

Número ISSN 2990-0514

Primavera 2025 núm. 7 -

4.- El transhumanismo o posthumanismo: Una visión critica.
Andrés Cascio, 33º

8.- Un humanismo no antropocentrista liberado de la sospecha.
Albert Testart Guri, 15º

11.- Inteligencia artificial y la revisión del humanismo.
Ramón Alcoberro
Escritor y filosofo.

15.- Frente a una sociedad póstuma trabajemos por una ilustración radical.
Quim Besora, 33º

19.- Ciencia, materia y conciencia: El Monstruo de Frankenstein tenía razón.
Gabriel Jaraba, 33º

22.- La inteligencia artificial, un problema ético.
Primero saber, después regular.
Octavio Carrera González, 33º

25.- La retórica hiperbólica de la I. A. y la irrupción tecnológica.
Gustavo Ernesto Maure M.·.M.·.

29.- El derecho al progreso
Juan Alberdi, 18º

31.-Entrevista con Christophe Habas,
ex Gran Maestro del Gran Oriente de Francia
Ya estamos en la era transhumanista.

34.- Segundo Encuentro Internacional (RIJEH)
Declaración conjunta.
La Inteligencia Artificial y Escocismo
Bruselas 8 de diciembre de 2024

36.- Una reflexión filosófica sobre el pensamiento.
Octavio Carrera González, 33º

40.- Conferencia Real Academia de Ciencias Economicas y Financieras.
Reggio Calabria, 1-5 de mayo 2025.
La huella de la Inteligencia Artifial en la Economía Humanista.
Ponencia del Dr. Joan-Francesc Pont i Clemente, 33º

50.- Conferencia.
En el marco de las Grandes Tenidas de Primavera del S.·.C.·.M.·.E.·.
Entre la digitalización y la globalización.
Ponencia del Dr. Santiago Castellà Surribas, 33º

56.- -Noticias de nuestra Jurisdicción-
Encuentros Internacionales de las Jurisdicciones Escocesas Humanistas
Supremo Consejo Masónico de España

57.- -En nuestra memoria-
Es mejor caminar juntos
Horacio López Batista M.·.M.·.

58.- LUZ ESCOCESA
Masonica.es “Obras institucionales”

Editorial
Enric Homs, 33°

Hablar sobre inteligencia artificial, neurociencia, biotecnología o transhumanismo no deja de ser muy osado por nuestra parte, estos temas se han vuelto muy relevantes, en diversos medios de comunicación, donde podemos encontrar una amplia y variada opinión, en artículos, conferencias y una extensa bibliografía que nos habla de algún que otro tema de los expuestos. Debatidos ampliamente, con un variado enfoque y diversos puntos de vista, que a menudo nos provocan preocupación dudas y desconfianza por la falta de información o a la información sesgada que, por intereses ajenos a la difusión del conocimiento, distorsiona nuestra percepción, ¿quién y por que, qué beneficio nos aporta, quién mueve los hilos?

En medio de la cuarta revolución industrial donde es evidente un cambio a gran escala en la bioingeniería, la inteligencia artificial, la realidad virtual y otros avances convergen en el transhumanismo. Retrocedemos la mirada al pasado y vemos los bocetos del humanoide mecánico de Leonardo da Vinci en el siglo XV hasta los avances actuales en inteligencia artificial y transhumanismo, la humanidad ha perseguido la creación de vida artificial y la superación de sus límites biológicos, hemos pasado de la mecánica renacentista "humanismo antropocentrista" a la fusión entre biología y tecnología, ¿será este el "nuevo humanismo"?

En nuestro dossier, presentamos una visión humanista y tecnológica desde una perspectiva crítica y reflexiva. Nuestro objetivo es plantear preguntas filosóficas y éticas sobre la ciencia, la espiritualidad y el humanismo, destacando nuestra reflexión ante cada avance. Contamos con aportaciones de colaboradores y miembros de nuestra fraternidad.

El dossier examina de forma crítica el posthumanismo, el impacto del transhumanismo, la inteligencia artificial y la globalización en los fundamentos del humanismo moderno. A partir de la síntesis de los artículos expuestos, se argumenta que la aceleración tecnológica impone la urgente necesidad de una revisión de los principios ilustrados, en particular los valores de libertad, igualdad, fraternidad y dignidad humana. Se aboga por una "Ilustración radical" que integre los desafíos éticos, filosóficos y sociales del presente sin renunciar a centrarse en el ser humano como sujeto moral y político.

El humanismo, entendido como una corriente filosófica centrada en la dignidad y autonomía, se encuentra en la actualidad, tensionado sin precedentes por fuerzas tecnológicas y sociales. La aparición de discursos transhumanistas y posthumanistas, el desarrollo exponencial de la inteligencia artificial y los nuevos paradigmas de la globalización digital, han desplazado y, en muchos casos, erosionado los valores que desde el siglo XIV articularon el proyecto moderno del humanismo.

En estas lecturas del dossier se ofrece un análisis de estas problemáticas, proponiendo una revalorización crítica del humanismo desde una perspectiva ética, cognitiva y sociopolítica. La crítica al transhumanismo y al posthumanismo, aparece como un eje común en los artículos. En primer lugar, se propone la mejora del ser humano a través de la tecnología; en segundo lugar, se hace un cuestionamiento del antropocentrismo ancestral. Ambas posiciones, sin embargo, son problematizadas por los autores al advertir sobre sus riesgos filosóficos y sociales. Se subraya que la investigación de la superación de la condición humana podría dar como resultado la acentuación de las desigualdades, la pérdida de autonomía y la comercialización de la vida.

Se destaca entonces el requisito de un nuevo humanismo que reconoce los límites humanos y la fragilidad de estos, pero los incorpora a su perspectiva moral. El dicho "uno no necesita vivir más tiempo, pero mejor" sintetiza esta tenacidad a los ideales tecnocráticos de inmortalidad y perfección.

Una de las preocupaciones más apremiantes es el examen de la inteligencia sintética. Es la narrativa en torno a la I.A. oscila entre la utopía tecnológica y el desastre tecnodistópico. Ambos discursos, según Ernesto Maure, contribuyen a una fetichización de la I.A., que oscurece los intereses geopolíticos, económicos

y epistémicos que subyacen en su desarrollo.

Se hace una llamada a una "vigilancia epistemológica" que permita distinguir entre avances reales y ficciones ideológicas, así como a cuestionar el uso indiscriminado del término "inteligencia" aplicado a artefactos sin conciencia ni intencionalidad. Esta crítica es complementada con una reflexión sobre el "dataísmo", entendido como una reducción del saber a la acumulación y procesamiento de datos, con profundas implicaciones para la autonomía cognitiva y la educación.

También se plantea la posibilidad de la transformación del poder político en el contexto de la digitalización, como un desafío sustancial al humanismo ilustrado. La concentración de la capacidad tecnológica en manos de grandes corporaciones —lo que algunos denominan "tecnofeudalismo"— es una amenaza para los principios democráticos básicos. La automatización de los procesos políticos, la manipulación algorítmica y la desinformación digital que debilitan la opinión pública y el ejercicio de la ciudadanía.

Ante esta situación, los autores proponen el desarrollo de una tecnoética que oriente la innovación hacia fines sociales y humanistas, estableciendo límites normativos y mecanismos de control democrático sobre las tecnologías emergentes.

Frente a la crisis del humanismo y la fragmentación ideológica, Quim Besora propone una "Ilustración radical". Este proyecto, inspirado en autores como Spinoza, Braidotti y Marina Garcés, busca recuperar los ideales ilustrados, pero desde una mirada crítica que incorpore los aportes del feminismo, el ecologismo, el pensamiento postcolonial y las luchas por la identidad.

Este humanismo postsecular y posmetafísico no renuncia a la universalidad, pero la redefine como interdependencia y pluralidad. La solidaridad, la esperanza y la fraternidad son entendidas como principios activos para resistir la deshumanización y construir un horizonte político común en el futuro digital.

El ensayo de Santiago Castellà introduce una dimensión geopolítica y normativa al debate. La digitalización redefine el espacio público y requiere nuevas formas de ciudadanía. A través del concepto de "derecho a la ciudad" y la articulación con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), se propone un modelo de cosmopolitismo digital que combine los Derechos Humanos con el acceso equitativo a los beneficios del progreso científico y tecnológico.

Asimismo, Juan Alberdi problematiza la pugna entre modelos cerrados (EE. UU.) y abiertos (China) en el desarrollo de I.A., advirtiendo sobre los riesgos de su militarización y defendiendo una visión masónica y humanista del progreso, basada en la fraternidad planetaria y el acceso universal al conocimiento.

El humanismo no puede permanecer estático ante los retos de la tecnociencia, la automatización y la globalización. Lejos de ser una filosofía del pasado, debe ser actualizado críticamente para responder a las nuevas formas de poder, desigualdad y alienación. En este sentido, los artículos analizados convergen en un mismo imperativo: recuperar el proyecto ilustrado desde una conciencia de los límites humanos y una ética de la solidaridad.

La pregunta y el argumento de la cuestión no es si debemos trascender al humanismo, sino cómo profundizar en sus valores en un mundo en rápida transformación. Frente a las vacías promesas del transhumanismo y la comercialización del conocimiento, urge reactivar la razón crítica, la justicia social y la esperanza colectiva.

Enric Homs, 33º

El transhumanismo o posthumanismo: Una visión critica. Andrés Cascio, 33º

Al brillar un relámpago nacemos,
y aún dura su fulgor cuando morimos;
¡tan corto es el vivir!

La Gloria y el Amor tras que corremos sombras de
un sueño son que perseguimos

Gustavo Adolfo Bequer

Para el humanismo, no existe un único sentido «último» de la vida, depende de nosotros hacer que nuestra vida tenga sentido.

El ser humano dotado de razón se acercaría a la excelencia vital y se alejaría de lo corpóreo y de las bestialidades propias de los animales. ¿No es acaso el ser humano un ser vivo que se distingue de los otros seres, por su capacidad e inteligencia racional y su capacidad gregaria de convivencia social? Así, la causa final del ser humano es el pensamiento racional, columna vertebral de la filosofía y del humanismo frente al animal humano, sus ejes son el pensamiento libre, la creatividad y su meta alcanzar su realización en tiempo que le toque vivir.

¿Por que entonces debería buscar trascender más allá y buscar el desequilibrio harmónico de la naturaleza? En mi opinión la búsqueda de la vida eterna responde a la insatisfacción y desengaño, de lo que su imaginación albergó creyéndose superior, pero que, sin embargo, la vida transcurrió, tal vez vegetando, sin mayor importancia que el ocio, el disfrute temporal, el desarrollo de la actividad física entendida como competición, al igual que el resto de su existencia, en lugar de la cooperación, la fraternidad y la convivencia intensa con los otros en reunión y en común.

La búsqueda de algo trascendente, de una vida más larga, de una existencia realizada en plenitud que consiga alcanzar una meta, un destino, por encima y por delante de los demás, ¿esto no es acaso, la manifestación bien pronta o tardía de una constante frustración?

«El ser humano dotado de razón se acercaría a la excelencia vital y se alejaría de lo corpóreo y de las bestialidades propias de los animales. ¿No es acaso el ser humano un ser vivo que se distingue de los otros seres, por su capacidad e inteligencia racional y su capacidad gregaria de convivencia social?»

Vivir es alcanzar la plenitud de acuerdo con un pensamiento libre, sin condicionamientos y moldeado por el sistema límbico. La afectividad, el amor son la argamasa que contribuye a fijar aquello que ha producido la razón y así se alcanza la plenitud. No hace falta vivir más, sino mejor.

Concepto de «transhumar»

“Non ragioniam di lor, ma guarda e pasa”
“No vale la pena perder el tiempo con lo que no lo merece”
Divina Commedia di Dante Alighie

El concepto de **«transhumar»** fue utilizado por primera vez por Dante Alighieri en su obra, **«La divina commedia»**, entendiéndola como la experiencia elevada por la gracia, más allá de lo humano, hacia la realización total y trascendente en Dios.

Sin embargo, el concepto transhumanista de dicha palabra le fue dada por el biólogo Julian Huxley en 1927; hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, a través de la realización de las nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana.

Sin embargo, hoy, los transhumanistas abogan por rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros como el envejecimiento, la limitación del intelecto, la psicología indeseable, el sufrimiento y el confinamiento al planeta tierra.

Algunas conceptualizaciones apuntan a experimentar para una mejora de la especie humana, factor que expusieron algunas de las más peligrosas ideologías del siglo XX o bien a mimetizar al ser humano, a través de la Inteligencia Artificial y especialmente por la robótica, en un ser trufado y compuesto, un homus artificius de origen natural, "he allí el hombre rey de la creación".

El filósofo y politólogo estadounidense Francis Fukuyama llamó al transhumanismo **"la idea más peligrosa para los sistemas democráticos"** y lo describe como una amenaza para la esencia humana que atenta contra el principio de igualdad de todos los hombres: "¿Acaso el transhumanismo no viola de algún modo, la dignidad humana que es universal, algo que todos los individuos poseen sólo por el hecho de ser humanos?"

Acuden a mi mente, fenómenos distópicos, que llevan mi pensamiento a estremecer. ¿Es que acaso, alguien ha alcanzado la conclusión de que la inteligencia humana, las habilidades del ser humano, son insuficientes para la mejora y la superación de si mismo y de la sociedad? ¿Ya hemos conseguido desarrollar el máximo potencial de la estructura psíquica que necesitamos modificar la estructura neurológica o la base genética? O, por el contrario, ¿hemos renunciado al trabajo y al esfuerzo personal, al racionalismo y al desarrollo progresivo y aceptamos consecuentemente que la ignorancia ha vencido y vamos a preferir articular un mecanismo, que altere la condición natural?

Lo que debería averiguarse es si seguiremos o no perteneciendo a la especie homo sapiens, si todavía nos reconoceremos como hombres o mujeres.

Otro de los pioneros del transhumanismo, Hans Moravec, ha escenificado cómo podría desarrollarse la crucial operación de extracción de la mente para traspasarla del soporte biológico al tecnológico:

"Le acaban de meter en el quirófano. […] Usted tiene a su lado un ordenador que espera convertirse en un equivalente humano. Lo único que falta para empezar a funcionar es un programa. [Mediante un bypass establecen un equivalente informático de una parte mínima de su cerebro]. Cuando usted aprieta el botón, una simulación del ordenador sustituye una pequeña parte de su sistema nervioso. Usted aprieta el botón, lo suelta y lo vuelve a apretar. No siente ninguna diferencia. En cuanto queda satisfecho, se establece permanentemente la conexión de la simulación. […] A medida que avanza el proceso, se va simulando y excavando su cerebro, capa tras capa. Finalmente, su cráneo se queda vacío […] Aunque usted no haya perdido la conciencia, ni siquiera el hilo de sus pensamientos, su mente ha pasado de su cerebro a una máquina".

Algunas conceptualizaciones apuntan a experimentar para una mejora de la especie humana, factor que expusieron algunas de las más peligrosas ideologías del siglo XX

El científico y futurista Ray Kurzweil cree que estamos acercándonos a lo que llama la **«singularidad»,** el momento en el que las computadoras se vuelven lo suficientemente listas como para aprender solas. Sin lugar a duda, la transformación del hombre por el hombre conllevaría una transición a algo distinto.

El profesor Michael Sandel expone los problemas sociales que conllevaría el desarrollo de seres humanos mejorados en nuestra concepción del mérito, la libertad y responsabilidad, la inclinación a compartir nuestro destino con el de los demás y la concepción de los derechos humanos e individuales.

"ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur" define Spinoza al comienzo de La Ética. «Se dice libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y está determinada por sí misma a actuar»

Las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada. Necesariamente todo lo que existe, existe de una manera determinada.

Pero permítaseme, observar a través de un espejo el otro lado de las cosas.

A More (2010) le debemos esta definición de la empresa transhumanista: ***"El transhumanismo es una clase de filosofía que busca guiarnos hacia una condición posthumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluyendo un respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso, y una valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida".***

Reconocemos aquí abiertamente el componente cientificista propio del humanismo ilustrado, pero combinado con un claro afán de superación de la naturaleza humana: ***"El transhumanismo*** -continúa More- ***difiere del humanismo en reconocer y anticipar las alteraciones radicales en la naturaleza y las posibilidades de nuestras vidas resultado de varias ciencias y tecnologías"***

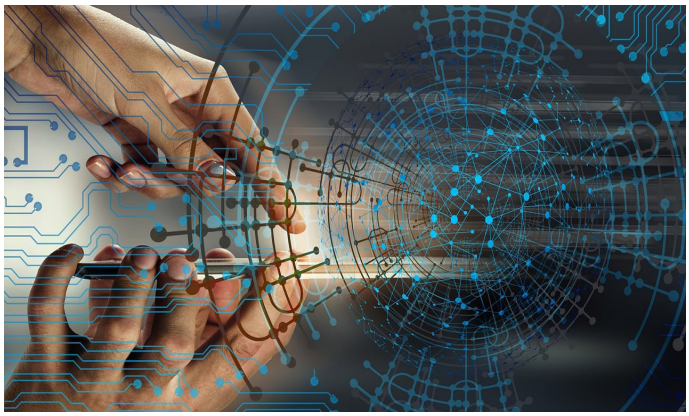
Le debemos a la ciencia el principal camino de la razón y, por consiguiente, podría encontrarse en el camino de la superación, la transformación y la generación de un ser humano de mayor alcance, desarrollo y habilidades y aptitudes.

Pero aquellos seres humanos marginados en la pobreza y en el infradesarrollo ¿podrían acceder a mejorar o superar la iniquidad de aquella sociedad que lo condenó?

Preguntémonos, ***¿La tecnología avanzada acentuará la brecha entre ricos y pobres?***

El transhumano es el ser humano mejorado física, cognitiva, moral o emocionalmente por medio de la tecnología. En un sentido amplio, ya tenemos a nuestro alrededor muchos seres transhumanos. Cualquier persona que tome medicamentos que potencien su vigor físico o sexual, su capacidad de atención o su memoria, o que tome antidepresivos, sería un ser humano biomejorado, y en tal sentido, un transhumano.

Sin lugar a duda que la aniquilación del planeta, la destrucción del medio ambiente, constituyen una seria amenaza, para la supervivencia de cualquier especie y especialmente para el ser humano amenazado por el cambio climático, por la desigualdad engendrada en las entrañas del capitalismo salvaje, en el marco de la concepción política de la ultraderecha del siglo XXI, de alcance universal y por la invasión o el fomento de la ignorancia, que avanza en los escenarios de la geopolítica mundial, y que favorece los intereses de una cierta ralea, pretendida alcurnia económica.



La desinformación, el entretenimiento circense, la manipulación de la comunicación sociopolítica son los instrumentos, que inducen a la gran "masa", a mantenerse por debajo de los niveles cognitivos indispensables, para propulsar la mejora de los individuos, concebidos hasta hoy como una entidad bio psicosocial. Caldo de cultivo para abandonar la condición humana entendida como unidad psicosomática, la unidad cuerpo y alma, en la concepción de Platón, o también en el pensamiento cartesiano entran en cierta contradicción con la pretensión de los transhumanistas cibernéticos, aunque todos coinciden en que deben continuar fusionados ambos conceptos.

Habría que incidir en que el Transhumanismo puede considerarse la búsqueda de superación del humanismo, ir a un más allá trascendente, mientras que el posthumanismo llama la atención sobre la crisis del humanismo.

La mayor preocupación debería ser el propósito de elevar al ser humano, sumergido en los niveles ms inferiores a los que los condenó la desigualdad, a un nivel de subsistencia, que le permitiese un mínimo de tiempo para cultivarse, para superarse como ser humano, en lugar de vegetar angustiado, por la simple supervivencia miserable, en un estado primitivo. Es fácil aspirar al post humanismo en la sociedad occidental del pretencioso primer mundo. Sin embargo, esta dicotomía, es la que puede llevar a concebir como posible un futuro de distopía.

Por otra parte, habría que incidir en que el Transhumanismo puede considerarse la búsqueda de superación del humanismo, ir a un más allá trascendente, mientras que el posthumanismo llama la atención sobre la crisis del humanismo [Ranisch y Sorgner, 2014]. ¿Pero es acaso necesario superar el humanismo?, ¿no es acaso necesario ahondar en él, desde el pensamiento ilustrado?

La idea fundamental del posthumanismo es el rechazo del antropocentrismo biológico, ético y ontológico. El transhumanismo se centra en cambiar y mejorar las características humanas naturales mediante modificaciones biológicas, tecnológicas y cognitivas.

Mientras que el posthumanismo llama la atención sobre la crisis del humanismo, el transhumanismo es el heredero de este último.

Tal vez el futuro solo sea una especie de mentira bondadosa para aquellos que están próximos a la muerte o que temen la desaparición de la vida. El miedo a la pérdida me aproxima a la nada. Hoy es necesario más que nunca una visión holística e integradora, que, tras la observación, la demostración y la experiencia nos conduzcan a una explicación racionalizada y lógica.

"El hombre es un ser espiritual y las notas que caracterizan el espíritu son: La independencia, la libertad y la autonomía existencial frente a los lazos y presión de lo orgánico"
Max Scheler

(filósofo alemán conocido por sus trabajos sobre ética y antropología filosófica)

Andrés Cascio, 33º

Doctor, Psicólogo Social, Conferenciante. Profesor retirado de la Universidad de Barcelona, ha sido experto internacional y Catedrático de la Escuela de Especialización de la O.E.A. (Panamá) director de Proyectos de UNICEF (Panamá) y del Fondo Social Europeo. España. 1990. Profesor invitado de distintas Universidades y Escuelas de Negocios de España y América Latina. Co-Director de la revista, "Summ Cuique Ius"

Un humanismo no antropocentrista liberado de la sospecha.

Albert Testart Guri, 15º

El humanismo como corriente filosófica tiene su origen en la Italia del siglo XIV para expandirse durante los siglos posteriores por toda Europa. Aunque originariamente simplemente estamos hablando de un movimiento basado en nuevas propuestas educativas sobre el arte y la literatura, fundamentalmente para la formación de las nuevas élites urbanas ascendentes a imagen de un mundo clásico muy alejado e idealizado. Este humanismo no era pues un corpus de pensamiento cerrado ni dogmático sino básicamente un proyecto ideal centrado en el ser humano como productor y al mismo tiempo receptáculo del saber y del conocimiento. En definitiva, un antropocentrismo que pretendía alejarse del teocentrismo propio de los siglos anteriores para fundamentar las bases de una nueva sociedad que y, en último término, también una nueva propuesta política sobre la cual edificar la organización humana, alejarse en lo posible de un poder eclesial fuente de legitimación del conocimiento que impedía desarrollar el modelo burgués incipiente. Una humanidad (el occidente europeo en realidad) que, en los albores de esta modernidad integra, desde la política y la economía, pero más importante desde el imaginario colectivo, nuevos territorios (América, así como también partes de África y Asia) hasta el momento desconocidos, que ve surgir una nueva tecnología que permitirá la difusión de cualquier tipo de ideas (la imprenta) y que asiste al lento pero constante nacimiento de una nueva forma de organización del poder, el estado-nación. Sin olvidar el definitivo final de la unidad religiosa entorno al catolicismo de base romana.

Este humanismo original, sin el cual no entenderíamos las transformaciones de la edad moderna, pondrá los cimientos de los primeros focos de la Ilustración y será el sustento de sus valores fundamentales. No será un proceso lineal ni tampoco homogéneo en todo el viejo continente, pero se impondrá finalmente como espació de pensamiento y de raciocinio mayoritario compartido ampliamente por los sectores dirigentes europeos. En la política, en las letras y las artes y, con un énfasis mayor, en la nueva ciencia moderna aún no escindida de su tronco filosófico.

El humanismo percibe al individuo como un ser con libre albedrío, independiente, responsable de si mismo y de sus actos, capaz de elegir su mejor opción vital y consecuentemente de autodeterminarse libremente. Con la Ilustración aparecerá además el concepto teleológico de progreso como un camino lineal y constante de mejora en el desarrollo humano y del propio individuo, el tiempo circular desaparece (en la superficie) de cultura occidental. En la misma dirección, la revolución científica otorgará a la razón humana el paradigma del pensamiento correcto y único válido para regir la sociedad y la comprensión de la naturaleza. Una naturaleza que no solo se podrá comprender en tanto que ente externo al ser humano, sino que también se podrá manipular a su favor e interés: el progreso. La ciencia ya no es especulación y debate de paradigma de ideas, tiene en su conversión tecnológica su propio fin y su propio lenguaje.

Después de varios siglos, la contemporaneidad occidental nace de esta forma con un proyecto en el cual el individuo se ha situado en el centro de la realidad material, ajeno en su esencia a todo lo que le rodea y capaz por sus propios medios de lograr sus objetivos como especie y como ente particular. El ser humano se llega a considerar el sujeto (único) de su propia historia y de su futuro. La voluntad antropocéntrica con el que el humanismo clásico pretendía alejarse de diferentes teocentrismos, no solo de los monoteísmos, tanto en clave política como religiosa, sino también de cualquier resquicio de creencias no basadas en la pura percepción de los sentidos, había triunfado completamente. Pero lo había hecho pagando el precio del dogmatismo y dejando también por el camino todo su entorno, comenzando por la naturaleza y la participación humana en ella.

Este proceso corre intrínsecamente paralelo al triunfo de un mecanismo de relaciones económicas y sociales que le hemos venido a llamar capitalismo del cual un liberalismo basado en la propiedad privada de los medios de producción y en la libertad de intercambio de mercancías (cualquier bien intercambiable puede ser mercancía, incluso el ser humano) se convierte en el legitimador ideológico del modelo. Este liberalismo economicista expansionista y el antropocentrismo son dos caras de la misma moneda. Para la ideología liberal triunfante que daba al individuo todo el poder posible cualquier obstáculo

para su progreso era sobrante.

No es de extrañar, por lo tanto, que si el ser humano consideraba que podía hacer frente con sus únicos recursos a cualquier elemento externo (vegetal, animal o mineral) entonces su propia mejora material se situaba como su primer objetivo, incluso único. No obstante, recordemos que el modelo en realidad solo era y es útil para una minoría.

Como ejemplo paradigmático de este proceso, en el corazón geográfico donde surge con más fuerza el modelo, la Gran Bretaña, aparece un fenómeno nuevo, el deporte. El propio cuerpo humano desde la primera revolución científica comenzaba un proceso de conversión hacia el mecanicismo, a ser visto como una máquina, como un engranaje a imagen de otros fenómenos objetos iniciales de la ciencia transformada en pura técnica. El deporte, intrínsecamente portador de los valores del capitalismo como, por ejemplo, una ética del esfuerzo personal para conseguir objetivos o simplemente el aprovechamiento productivo del tiempo (citius, altius, fortius) va imponiéndose como forma de socialización y de ocio contemporáneos. Inicialmente en las élites y rápidamente, por imitación e interés, en las clases populares. De esta forma, no sólo en la economía material se debía alcanzar la excelencia sino también la del propio cuerpo. El ser humano era ya solo cuerpo, un cuerpo al que también se le aplicaba la categoría de progreso.

La medicina, gran portadora de bienestar cuando está anclada puramente en la investigación científica y enfocada a la salud, también tuvo su derivada negativa apelando a un falso progreso que dio lugar a diferentes corrientes eugenésicas. Muchas, ya en el siglo XX, peligrosamente derivaron en pensamientos e ideologías socio-políticas totalitarias. Paradigma científico y proyecto político siempre van cogidos del a mano. Si el cuerpo humano, el ser humano, se podía (i para algunos, se debía) manipular para mejorar sus prestaciones, siempre dentro de la lógica de la competitividad, fácilmente se acaba traspasando los límites del humanismo primigenio. Qué es sino el transhumanismo, que precisamente aparece en contexto de estos inicios de siglo XX, sino ir más allá de lo humano, ser algo que recuerda lo humano, pero en definitiva dejar de ser humano porqué ya no concuerda con su esencia.

La literatura, como todas las artes en general, siempre a la vanguardia, ya había dado muestras durante el siglo XIX de esta deriva de la imagen tecnológica de la condición humana. Mary Shelley con su Frankenstein inicia ya en 1818 una reflexión sobre cierta ciencia, tendente a la hegemonía, que pretende crear vida y se atreve a experimentar con ella sin partir de criterios morales sólidos ni fronteras éticas. La confusión entre la mejora de la condición humana y de su existencia con la inmortalidad es un salto al vacío que precisamente elimina el fundamento de la vida, su transitoriedad (sic transit gloria mundi).

Este centrarse en el cuerpo físico, en tanto que definición de ser humano, no sólo puede impugnarse desde una concepción de búsqueda espiritual (laica o religiosa), también desde la aspiración de justicia social y de la desaparición de las desigualdades de oportunidades entre sus ciudadanos. La trascendencia de la imagen y el culto al cuerpo, de sus manipulaciones (que es sino la cirugía estética de ciertas clínicas) y, en definitiva, de la creación de un canon ya no solo de belleza sino también de potencialidades mecánicas, no hace más que dirigir la mirada colectiva en la dirección opuesta de la solidaridad y la compasión humana. La ideología que la sustenta basa su fuerza en el individualismo que acompaña a una profunda desigualdad en el acceso a cualquier tecnología y, por lo tanto, el goce (supuesto) de sus resultados. No estamos pues ante una idea de progreso basada en los valores de la ilustración, sino simple y llanamente, en su completo opuesto.

Este camino hacia el posthumanismo no es la última fase del humanismo sino su destrucción. La crítica que pretende canalizar, y ésta quizá es más postmoderna por su relativismo radical, de que el humanismo es un puro antropocentrismo y que el ser humano para perfeccionarse debe incorporar en su esencia la mejora biológica y tecnológica para convertirse en algo superior al homo sapiens, no es más que una falacia. Ciertamente, el humanismo tiene una componente clara de antropocentrismo, pero la lectura interesada transhumana y posthumana es errónea. Defender que el ser humano tenga una dignidad (fuente de derechos) por el simple hecho de ser humano, que deba fundamentar su existencia en su propia razón y librepensamiento, no descarta para nada que estamos hablando de un ser social, estamos hablando del Género Humano. No de un ser individual, no de una máquina, no de una pieza dentro del mercado. Tampoco que sea el rey de la creación, simplemente afirmamos que hay que buscar dentro del ser humano su única razón de ser, la única razón de su propia vida.

9- Un humanismo no antropocentrista liberado de sospecha.

El humanismo no parte de un dogma, sino de una constatación sobre la propia existencia y de una voluntad de comprenderla. Sin esta apertura a la curiosidad, a la reflexión, al error, no hay ser humano. Aspirar a la perfección, fantasía tecnológica en realidad, como parte constituyente de la (post) humanidad es huir de la realidad hacia el futuro para justificar un proyecto de parte.

Los maestros de la sospecha (según los calificó el filósofo francés Paul Ricoeur) hace más de un siglo nos ayudaron y nos siguen ayudando a pensar desde el humanismo para comprendernos a nosotros mismos y profundizar en el proceso de humanización, no para transformarnos en otra cosa. El arqueólogo Eudald Carbonell lo definió hace algunos años de forma expeditiva: aún tenemos que completar la humanización, hacernos humanos. Porqué ser humano es un proceso de toma de consciencia como especie y al mismo tiempo especie que habita un planeta (podríamos extrapolarlo también al Cosmos), no que controla un planeta. Ni lo debe pretender, añadiríamos. Ser humano significa desde este punto de vista que somos (seremos) una especie distinta al resto de las especies de la Tierra, sí, pero condicionada por el hábitat, por unos límites físicos de los cuales tenemos que ser conscientes. Aceptar la finitud es ser precisamente ser humano.

Como hemos dicho los maestros de la sospecha (antropológica) ya lo entendieron hace mucho tiempo el pleno inicio de la contemporaneidad. Pensar el ser humano, pensarnos cada uno de nosotros después de Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1884-1900), Sigmund Freud (1856-1939), podríamos añadir otros, debe llevarnos a nuevas preguntas que el humanismo clásico, y la Ilustración como derivada, no formuló o bien respondió en otras direcciones. Ninguno de ellos nos intentaba llevarnos al posthumanismo, todos pretendieron criticar un cierto antropocentrismo moderno, pero para llevarnos a cotas más altas de consciencia y, lo que en parte es lo mismo, de libertad. Ellos nos impulsaron, y siguen haciéndolo, a revisar el sentido de la existencia sobre bases nuevas sin apelar a principios externos. Para todos ellos el ser humano no es sujeto constituyente de sí mismo ni propietario del mundo, sino producto de fuerzas e inercias que lo sobrepasan, expresión de la historia o del inconsciente. Un producto inicialmente condicionado. Pero capaz de buscar i encontrar caminos propios.

Para Marx el hombre es fruto de él mismo, de sus acciones (trabajo). Un ser histórico y social determinado por lo que vino a llamar modo de producción: pensamos dentro de nuestra clase social, nuestra consciencia no es individual sino colectivamente determinada. Nietzsche nos muestra los peligros de la modernidad que tiende a eliminar fatalmente cualquier idea trascendente que nos lleva al vacío y nos señala el imperativo de superarlo con la voluntad de vivir, un vitalismo creador que no necesita nada más para justificarse. Finalmente, Freud nos invita a mirar hacia nuestro propio infierno interior derivado de nuestras culturas (familia, nación) y religiones originales. Los tres intentan eliminar de nuestra mente cualquier divinidad antropomórfica.

Podemos compartir más o menos algunas de sus afirmaciones, refutarlas incluso, pero es imposible pensar, razonar o argumentar la realidad material, psicológica y espiritual humana olvidando sus aportaciones. No se puede avanzar en muchas ramas del pensamiento y de la ciencia sin dialogar con ellos, aunque tampoco dogmatizarlos, claro está. La sospecha moderna sobre los sentidos que inicia el discurso de Descartes (podríamos añadir Kant con la sospecha que la razón no llega a todas partes, o incluso los estudios de Darwin que apunta a un ser humano evolutivo) nos acercan a un humanismo más sólido, nos hacen más humanos como apuntaba Carbonell. Aparentemente antropocentristas desde una lectura clásica y cerrada del concepto, pero en realidad nos introducen como seres humanos, desde distintas perspectivas, en una realidad mucho mayor que nuestra propia individualidad y especie. Nos sitúan en nuestro hábitat del cual tenemos que ser conscientes y descubrirlo con nuestras herramientas.

Los tres sospechan de los valores occidentales que se habían aceptado desde la Ilustración y la filosofía moderna. Sospechan que la libertad del ser humano está limitada, que el sujeto no está libre de subjetividad, sospechan de una falsa consciencia. Somos seres incompletos (quizá siempre lo seremos, felizmente), la búsqueda puede ser eterna, pero el resultado final no se basará en un transhumanismo ni un posthumanismo sino en profundizar en el humanismo. La sospecha, el sapere aude, nos obligan a repensarnos, pero no hace falta desviarnos de un proceso que el humanismo lleva siglos transitando. Y la Humanidad muchos más. Corremos el riesgo de perder una divisa vital: libertad, igualdad y fraternidad.

Albert Testart Guri, 15º

Inteligencia artificial y la revisión del humanismo.

Dr. Ramón Alcoberro
Escritor y filosofo

Introducción

En febrero de 1884 el crítico de arte John Ruskin (1819-1900) pronunció una conferencia «The Storm-Cloud of the Nineteenth Century», defendiendo una tesis que en aquel entonces a todo el mundo le pareció absurda. Afirmaba que existía una relación entre el viento de tinieblas infernales y la nube pestilente que invadía las ciudades victorianas («la malignidad del clima») y la situación social y política que se vivía en las ciudades británicas, que describió como «la oscuridad moral» de su época. El esmog y las nubes oscuras de Londres eran un trasunto del siniestro «miasma» de «la niebla industrial» que invadía los espíritus y transformaba el paisaje urbano a la misma velocidad que se degradaba el paisaje moral como consecuencia de la revolución industrial. Así, la previa falta de «higiene espiritual» vendría a ser el origen de un drama social y moral que conduce a la crisis ecológica y material. Son las nubes interiores de los humanos, viene a decir Ruskin, lo que provoca las nubes exteriores del clima y no al revés.

La tesis puede parecer absurda y sus contemporáneos consideraban a Ruskin prácticamente como un loco. Hoy la ciencia describe su enfermedad como Arteriopatía Cerebral Autosómica Dominante con Infartos Subcorticales y Leucoencefalopatía (CADASIL), que es una enfermedad de mal pronóstico, con tendencia a desembocar en demencia. Pero su tesis de la vinculación entre polución ambiental y polución social (versus moral) da que pensar y tiene algo de intrigante también hoy cuando se percibe en las sociedades ya postindustriales una creciente fatiga emocional, una frustración cada vez más generalizada e incluso una falta de proyectos políticos creíbles a medio plazo.

Casi es una obviedad escribir que el horizonte del humanismo es plomizo. Que ningún pensador de ahora mismo tenga buena opinión sobre el futuro no parece banal. Ni tampoco lo es que cada vez haya más gente francamente escéptica sobre la posibilidad del futuro mismo. Si un siglo atrás se escribían libros imaginando cómo sería el año 2000 hoy nadie se atreve a hacer predicciones sobre el siglo XXII. Ni que decir se tiene que en los tiempos que corren el concepto de utopía suena como algo realmente extraño y que si alguien todavía se atreve a usar la palabra solo lo hace para constatar acto seguido el peligro inherente en imaginar que las cosas puedan ser de otro modo distintas a cómo son.

La tecnología no solo transforma herramientas, sino también el poder. Si la Ilustración reinventó la democracia inspirándose en Grecia, hoy enfrentamos un desafío aún mayor: ¿cómo salvaguardar la libertad cuando algoritmos opacos deciden —mejor y más rápido— lo que antes era territorio de la política? La paradoja es amarga: la máquina, creada para servir al hombre, termina dictando sus condiciones. Como advirtió Ellul, el sistema técnico es totalitario por naturaleza; no necesita represión, solo eficacia.

Hoy en día y de una manera un tanto intuitiva empieza a crecer la intuición de que la democracia tal como la conocemos va a quedar tan tocada por las consecuencias de la informática que hay que empezar a repensarla cuanto antes mejor. Si la revolución industrial y el descubrimiento de América cambiaron el mundo, no es exagerado suponer que algo parecido va a suceder - rectifico, está sucediendo ya - con el mundo tras Internet o ChatGPT. No sería tan extraño que la concepción misma de la democracia hubiese de cambiar una vez más, porque eso ya ha sucedido, pero es forzoso reconocer que esos cambios siempre suceden entre crisis inmensas y dolores de parto. Cuando la Ilustración y el liberalismo repensaron la democracia, su modelo era claramente el de Péricles. Montesquieu o Rousseau escribieron mucho sobre Grecia y Roma, pero la reconstrucción de la democracia en las constituciones americana o francesa no tenía nada formalmente parecido a lo que conocieron los clásicos griegos. Algo semejante deberá suceder en los próximos tiempos con la democracia de modelo liberal confrontada con la tecnología.

Fue Jacques Ellul (La technique ou l'enjeu du siècle, 1954, Le système technicien, 1977) el primero en afirmar que la técnica era en sí misma un sistema totalitario y que sería inevitable rediseñar la democracia en función de la tecnología, porque simplemente el ser humano no puede subsistir sin la mediación de la tecnología. Hemos construido una civilización basada en la eficacia y la máquina es hoy mucho más eficaz que el ser humano (es decir, produce más trabajo consumiendo menos energía) pero todavía no somos capaces de extraer las consecuencias políticas del hecho, ciertamente desolador, de que la máquina crea un medio en que se puede prescindir de los humanos. El modelo técnico domina el mundo en los tres aspectos clásicos: como técnica económica controla la producción y el trabajo mediante la planificación; como técnica organizativa rige la elaboración legislativa y gestiona el trabajo y como tecnología del hombre crea cada vez más elementos posthumanos, embriones, terapia génica, etc.

En una revisión del humanismo desde la inteligencia artificial hay que asumir la obviedad: no hay autonomía de la política frente a la técnica, o si se quiere enunciar de otra manera, la tecnología está devorando la política. Y no necesariamente lo hace de una manera represiva o policíaca; simplemente los humanos consideran cada vez más que la tecnología es mejor que el razonamiento humano. De hecho, los intentos de aplicar ChatGPT en el ámbito de la justicia son cada vez más eficaces. Lo que se puede esperar de la nueva generación de programario es que modifique todas las profesiones del ámbito del derecho, que en buena parte consisten en trabajo de escritura.

Que la tecnología produce fascinación es un hecho comprobado. Y que la fascinación es una herramienta más útil que la política para controlar la vida humana desde el poder es algo también sabido desde los tiempos en que a finales del siglo XVI se publicó el Discurso sobre la servidumbre voluntaria que según parece La Boétie escribió a la tierna edad de diecisiete o dieciocho años. El poder fascina y las tecnologías del hombre, convertidas en propaganda, sirven a un poder difícilmente identificado con ningún modelo de democracia liberal.

La tecnología: un proyecto filosófico

En cualquier caso, hay que recordar una obviedad: la inteligencia artificial y el debate sobre el poder y la libertad en el medio técnico no son una cuestión que haya aparecido hoy. Las raíces de la cuestión se hunden en la historia misma de la filosofía. En Platón, en Aristóteles y en Hegel encontramos reflexiones sobre la técnica que no debieran ser olvidadas y que pueden sernos útiles todavía hoy. Me permitiré recordarlas porque tal vez orienten algunas respuestas del humanismo contemporáneo incluso más allá de los siglos.

Según Platón la misma naturaleza imperfecta de los seres humanos hace necesaria la aparición de una entidad (lo que denomina el filósofo-rey) que una en ella misma el saber y el poder, porque los males del mundo provienen de que los que saben no gobiernan y los que gobiernan no saben. No estaría de más preguntarse si la informática no da cumplimiento a ese matrimonio imposible entre el conocimiento y el dominio y, a la vez, habría que recordar que la unión entre el sabio y el rey ha sido generalmente un fracaso, desde Platón a Heidegger.

También Aristóteles insistió en que la lógica era un instrumento de comprensión racional del mundo que permite eliminar la emotividad y la subjetividad del poder. En este sentido, ser gobernado por máquinas lógicas, ¿tal vez no sería tan terrible? Aristóteles, en un célebre texto de su Política, ya explicó que si las máquinas pudiesen hacer nuestro trabajo no existirían esclavos, porque simplemente no serían necesarios. Es muy simple: nos gusta la música y nos hace la vida mejor, así pues, si la música pudiesen hacerla las máquinas, no necesitaríamos esclavos porque la cítara se tocaría sola. Hoy, al cabo de los siglos, ese programa ya se ha cumplido y la inmensa mayoría de la música es electrónica… aunque mayoritariamente hoy produce solo reguetón. Pero el problema que planteó está vivo: Si la condición humana depende en gran medida de lo que las máquinas pueden (y de que no pueden) hacer, ¿qué parte de nuestras instituciones y de nuestras leyes debe quedar en manos de una tecnología lógica, incluso con la condición de que sea lo máximo de neutral posible?

Pero fue Hegel quien más en profundidad argumentó sobre el hecho, ya obvio en el siglo XIX, de la conversión del Estado en máquina (o como diría más tarde Lewis Mumford en megamáquina). La racionalización completa del mundo desplegada en un orden de características universales y capaz de superar la prueba de las contradicciones dialécticas algo así como lo que podría entender como el Espíritu Absoluto, es en realidad una máquina de la razón. La filosofía del espíritu, ese momento de la racionalidad

en que se cumple la exigencia socrática del «conócete a ti mismo», sería un momento de objetivación que solo la tecnología hace posible. Pero, incluso suponiendo que eso haya sido históricamente una hipótesis contrastada, cabe preguntar: ¿a qué precio? El vínculo entre tecnología y guerra, que preocupó a toda la filosofía posterior a la II Guerra Mundial, es tan obvio que no cabe hacerse muchas ilusiones de esa racionalización tecnológica de lo humano.

Incluso aunque las intuiciones tecnológicas de Platón, Aristóteles y Hegel hayan sido erróneas (¿tal vez incluso ingenuas?), resulta obvio que la Inteligencia Artificial puede ser considerada como la realización de un programa filosófico de dominio. Podemos ir más allá hasta las fuentes bíblicas para considerar que el dominio técnico del mudo es un imperativo inscrito en la lógica del cosmos. En la traducción del Génesis de Reina Valera (1,28) leemos: «Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.» La pregunta es obvia: ¿hemos logrado hoy la realización del programa de dominio del mundo?

De la misma manera que en un átomo de uranio contiene una cantidad colosal de energía, una reflexión filosófica puede desencadenar cambios culturales, moral y epistemológicos a largo plazo y del todo inquietantes. Y ahora conviene reflexionar sobre lo que significa para la humanidad el hecho crudo de que el dominio de la Tierra ya se ha logrado, incluso excesivamente, y que el hombre se ha vuelto «obsoleto» ante su propia tecnología, por usar la expresión de Günther Anders. Si el ideal racionalista era que algún día la humanidad calculase en vez de discutir retóricamente, hoy la ingeniería de datos está realizando un cambio que es, muy especialmente, filosófico.

La filosofía clásica y el humanismo no se reconocen en la Inteligencia Artificial, pero es forzoso reconocer que esa es (también) su obra. La IA convierte el mundo en una entidad calculable y programable, aunque lo haga de una manera muy distinta a la que había soñado el humanismo; y obviamente aunque lo haga de una manera que poco tiene de democrática. A las heridas metafísicas clásicas que perpetraron Galileo, Descartes o Freud, descentrando el lugar del hombre en el mundo, hay que añadir hoy que el cálculo de datos replantea y tal vez confirma el anuncio de Nietzsche: «El hombre está anticuado.»

Repensar la innovación

Lo que sabemos sobre los cambios sociales producidos desde 2008, que es mucho, desgraciadamente nos hace ciegos a la pregunta más significativa sobre lo que no sabemos. Dicho de otra forma: estamos tan acostumbrados a los efectos perversos de las crisis que no somos conscientes de hasta qué punto se abre una perspectiva distinta sobre los ideales humanísticos en tiempos tecnológicos. La desregulación financiera y el dominio del mercado sobre cualquier otra consideración social es una obviedad y por todas partes se expande lo que se ha llamado «efecto Glovo-Amazon», es decir, la aparición de oligarquías globales basadas en la explotación de un conjunto de miserables que incluso ponen de su parte los instrumentos de su propia explotación.

Nietzsche anunció que 'Dios ha muerto'; hoy, la Inteligencia Artificial susurra que el hombre podría ser prescindible. La herida es triple: primero, Galileo nos arrancó del centro del cosmos; luego, Freud demostró que ni siquiera gobernamos nuestra mente; ahora, los algoritmos nos revelan que la razón humana es lenta, sesgada y sustituible. Pero hay una ironía mayor: la IA es el hijo no deseado del humanismo. Soñamos con dominar la naturaleza mediante la técnica, y lo logramos… hasta que la técnica empezó a dominarnos. El desafío ya no es técnico, sino existencial: ¿qué significa ser humano cuando las máquinas hacen —y piensan— casi todo mejor que nosotros?"

Pero con la globalización está empezando a surgir lo que se puede denominar la «paradoja de la tecnología» que ya intuyeron en el siglo pasado Lewis Mumford o Neil Postman. La paradoja de la tecnología consiste en que cada vez es necesaria una mayor cantidad de energía para lograr una menor cantidad de innovación. Parece que a Mumford le gustaba poner ante sus oyentes un encendedor y una cerilla y preguntarles cuál de los dos instrumentos les parecía más práctico. En condiciones normales la cerilla es superior al encendedor, sirve para lo mismo pero es más eficiente y más barata. Pero llevar consigo un encendedor da incluso una cierta pátina de prestigio social. ¿Es más eficiente el último programa informático para la gestión de una empresa? No necesariamente. El ejemplo de la caída en los niveles educa-

tivos en todo el mundo a medida que la informática se ha extendido en las escuelas hace cada vez más evidente que más tecnología, más innovación, e incluso más progresos, muchas veces desembocan en más ignorancia y en más desorden.

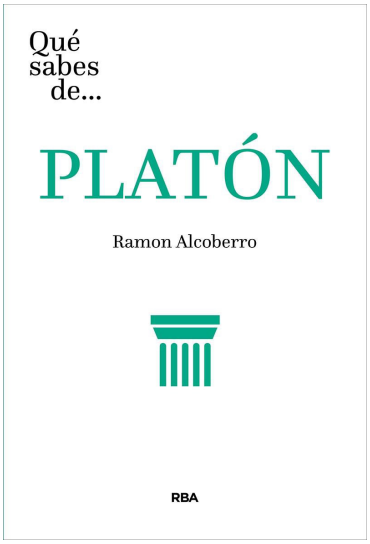
Incluso el hecho de que hoy «todo está en el mercado» convierte al mercado en menos eficiente. Así, por ejemplo, nadie quiere invertir en cloacas o en basuras, pero sin cloacas y basuras no hay ciudad, y todo el mundo pretende hacerlo en pisos para turistas, pero eso convierte los centros históricos en auténticos decorados de cartón piedra sin vida social. La paradoja del mercado es que si cada cual busca su propio interés al final lo que encuentra es un vacío por falta de colaboración y de confianza que convierte en imposible el flujo de capitales y de innovación por puro retraimiento de la demanda.

Una sociedad que solo ofrezca innovación terminaría por no entender el sentido mismo del cambio tecnológico, que es la posibilidad de una vida más libre. Cada vez se van escuchando más voces que opinan que para acabar siendo esclavos de la tecnología no necesitábamos tanta novedad. No es casualidad que incluso en Estados Unidos crezca el número de quienes opinan que la globalización ha provocado un deterioro de sus condiciones de vida y votan por el neoproteccionismo y la menor liberalización. Cuando lo que se pierde tiene que ver con aspectos muy íntimos de la vida comunitaria (la familia, la tradición…) la gente tiene derecho a pensar si para este viaje había sido necesaria tanta alharaca. La inteligencia y lo artificial no necesariamente han ido juntas a lo largo de la historia y no necesariamente estarán asociadas tampoco en el futuro. La posibilidad de que acaben produciendo una sociedad distópica es algo que tiene que ser contemplado, incluso como hipótesis, aunque no sepamos muy exactamente cuáles serán los elementos de esa distopía.

Hay elementos - y aquí es muy necesario señalar la crisis de la enseñanza - que nos permiten entrever que las sociedades regidas por IA serán más violentas y menos liberales (en el sentido que daban a la palabra liberal gente como Tocqueville, Mill, Emerson, Russel o Popper) y la concentración empresarial a la que nos conducen se está empezando a describir como tecnofeudalismo, por usar un concepto de Yanis Varoufakis cada vez más popular. Como quiere el tópico, los humanos no están preparados biológicamente para ser inteligentes sino para sobrevivir en la sabana en situaciones de escasez y para usar la violencia en caso necesario. La Inteligencia Artificial paradójicamente podría hacernos menos inteligentes y más violentos. Las «cinco V» que la rigen (Volumen, Velocidad, Variedad, Veracidad y Valor) abren un mundo muy significativo de nuevas problemáticas y, además, es necesario aplicar esa complejidad en un contexto donde hay una cantidad ingente de personas que, por edad, por condicionantes sociales o por desinterés, son incapaces de entender los mínimos rudimentos del uso tecnológico.

La «explanability» (es decir, la comprensión de los procesos donde los individuos están implicados en su relación con la tecnología) es una condición imprescindible de la ciudadanía democrática en las sociedades actuales, pero estamos lejos de lograrla. Los sesgos de la IA son en realidad los de la sociedad misma y no provienen de la intrínseca maldad de los programadores sino de la triste realidad de nuestras sociedades, todavía tan segregadas. No tiene sentido demonizar la tecnología, pero tampoco adorarla acríticamente. El despliegue de tecnologías basadas en IA resulta, en última instancia, positivo sólo si se desarrolla en términos de la búsqueda (imperfecta pero perfectible) de valores éticos como la adquisición de conocimiento, el control o la promoción de la salud, la justicia y la seguridad, etc. Necesitamos con urgencia una tecnoética para entender el mundo que se abre con la extensión de la tecnología a todos los ámbitos de la vida… y la necesitamos urgentemente, con una visión humanista y universalista.

Dr. Ramón Alcoberro.



Licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, en su juventud fue militante antifranquista y miembro de las Juventudes Revolucionarias Catalanas.
Fue detenido y encarcelado en 1975.
Es también diplomado en Teología y tiene estudios de psicología y de sociología.

Sus libros sobre Platón y John Stuart Mill han sido traducidos al francés, italiano y portugués.

Frente a una sociedad póstuma trabajemos por una ilustración radical. Quim Besora, 33º

Pam! Se fue la luz y el ordenador se quedó en negro: el apagón se cernió sobre mi piso, luego sobre mi bloque, en mi ciudad y en toda la península Ibérica, uniendo, para goce de aquellos iberitas de antaño, a España y Portugal. El ordenador en negro y pensé, al momento, que mi yo pensante y humano ya no era en absoluto mi yo sin el yo cibernético que nos acompaña, ¡sin el que no soy nada! Aterrorizado, como el escritor que no supera la página en blanco, me vi en la tesitura de no poder terminar mi artículo sobre las raíces filosóficas del llamado post-humanismo y de la implicación de la neurociencia, la robótica o la inteligencia artificial en la definición de la esencia del ser humano...

El apagón desencadena una profunda reflexión sobre la dependencia tecnológica del ser humano contemporáneo. La pérdida de electricidad revela cómo el "yo cibernético" se ha fusionado con la identidad del individuo moderno, cuestionando nuestra autonomía sin las máquinas.

Por suerte mi yo humano, el que está en el centro de todo desde el Renacimiento, es resiliente (palabra de moda en las desgracias): pasados poquísimos días me encontraba reunido en una asamblea de mujeres y hombres que nos proclamamos librepensadores, un grupo humano que nos reclamamos de los lemas de Libertad, Igualdad y Fraternidad con los que la Ilustración culminó en la Revolución Francesa; en dicha reunión, quien la presidia, manifestó al final de su discurso una frase que me impactó y que decía : "Hemos de ser los aquí reunidos constructores del HUMANISMO"1. Por suerte, con esta frase en mi cabeza, mi yo humano, como decía, se resituó en una nueva atmósfera y envuelto en una nueva estructura más simple se me permitió encarar mi pretensión de escribir: la luz de un día claro penetraba por mi izquierda desde una ventana que permitía la entrada de una brisa agradable que venía del mar cercano; y un lápiz, con el auxilio de un sacapuntas, me permitía escribir sobre una hoja de papel. ¿Y que pensó mi yo humano junto con el yo del lápiz, el yo de aire fresco y el yo de luz sosegada? Ahí van mis reflexiones.

Nota 1.- El discurso lo dio Joan-Francesc Pont, 33º en las Grandes Tenidas de Primavera, persona significada en nuestra entidad de librepensadores.

"Hemos de ser los aquí reunidos constructores del HUMANISMO" (Pont, J.F.)
Tras el colapso, surge la resiliencia del yo humano, que busca volver al humanismo ilustrado: libertad, Igualdad y Fraternidad. Se enmarca en una atmósfera sencilla y reflexiva, con un lápiz, papel y brisa marina como símbolos de reconexión con lo esencial.

EMERGENCIA, SUPERVIVENCIA Y SOCIEDAD PÓSTUMA

Cuando creíamos que los ideales del librepensamiento, de la justicia social, del laicismo y del progreso científico habían triunfado con la sociedad del bienestar que se generalizó a partir del sacrificio que supuso la II Guerra Mundial, se tiene ya la conciencia, des del mayo del 68 y de las crisis del último tercio del siglo XX, que **vivimos en un estado de supervivencia.** La acción de los poderes públicos y las propuestas sociales respondes a **criterios de emergencia.** El siglo XX ya conoció las crisis derivadas de la descolonización, con nuevos neocolonialismos y renovados etnocentrismos; conocimos la crisis del petróleo, la caída del muro de Berlín; y en una acentuación de las desigualdades vivimos sometidos al racismo, a la preeminencia del macho, al drama migratorio, a la crisis climática y a las pandemias, que remachan el clavo. **Ya no hay esperanza, entramos en consecuencia en la llamada sociedad póstuma.**

En esta sociedad póstuma, que se ha vuelto profundamente individualista, las luchas, combates y reivindicaciones se fragmentan y responden a razones de identidad: Feminismo, Ecologismo, nuevas sexualidades y transgéneros, animalismo, anticolonialismo, ciborg's, nuevas espiritualidades incardinadas en una nueva subjetividad…

Una sociedad de la emergencia que niega el humanismo, como lo hemos conocido des de que nació en el Renacimiento.

"Vivimos en un estado de supervivencia"
El texto sitúa nuestra era como póstuma, marcada por emergencias constantes (climática, migratoria, sanitaria…). La sociedad del bienestar ha sido sustituida por una de precariedad. Las luchas se fragmentan y se tornan identitarias: feminismo, ecologismo, transgénero, animalismo, etc.

INDIVIDUALISMO Y IDENTIDAD

Esta manera de presentar estas reflexiones puede parecer baladí, pero no lo es. Me explico:
Vemos que en el mundo actual se aceptan las desigualdades, y ya no está nada claro que la historia presente una evolución determinista, como contemplaba la fe en el progreso racional de la Ilustración o como establecía el progreso técnico de control de la naturaleza o la teoría marxista de mejora social; hoy sabemos que la realidad histórica es relativa. Los *ítems* que lo verifican son ya inabarcables, empezando por el capitalismo promovido por el Partido Comunista Chino que no puede presentarse en absoluto como un *keinesianismo* a la inversa; a la falta de un proletariado industrial consciente ni un capitalismo que pivote en una burguesía clásica (hoy el capitalismo está globalizado y ligado a los directivos de las grandes corporaciones y al capital especulativo, donde los actuales intentos proteccionistas no dejan de ser espejismos, sino al tiempo). Sin olvidar, como he apuntado en el capítulo anterior, que los nuevos vectores de movilización, como pueden ser el ecologismo y la nueva relación con la naturaleza, los animales y el espacio vegetal; o los feminismos y su correlato con las nuevas sexualidades; los fenómenos migratorios y la interculturalidad están siempre ligados a temas **IDENTITARIOS 2.** Para tener un panorama más exhaustivo de las sociedades avanzadas dejemos también constancia de los problemas de la vivienda (que tiene el corolario de los desplazamientos pendulares del barrio/ciudad habitación hacia el centro urbano: mi condición humana depende del piso donde pernocto y del tren en que me desplazo, ya no me puedo aislar en el hombre de Vitrubio que dibujó Leonardo da Vinci).

Nota 2.- Kindler, Jean-Philippe A la mierda la autoestima, dadme lucha de clases Traducción Borja Villa Pacheco Ed. Seriecero. Sitúa la idea de que cuando todo el mundo piensa únicamente en sí mismo, no piensa en nadie; o que el bienestar individual se ha de relacionar con el bienestar general y declarar que la pobreza, la felicidad, la crisis climática y la democracia son, más que nunca, zonas de batalla política por una buena vida para todos

Por todo ello, y de forma muy medular, no debemos olvidar las consecuencias de la **neurociencia, de las nuevas técnicas genéticas, de los sistemas informáticos o de la que llamamos Inteligencia Artificial; con el corolario de los cyborg's y la robótica…**
La matriz identitaria de las actuales líneas de protesta y de reivindicación rompen frentes de solidaridad general como se concebían en el siglo XX, y nos sitúan en las soluciones individuales.

Sobre el campo de neurociencia, con las prótesis cerebrales en forma de xips, y la cibernética con los ciborg's, los robots i la Inteligencia artificial nos resta la certeza de **la imposibilidad de que por ellos mismos generen principios morales de conducta** (la bondad o maldad de sus actuaciones estará, entonces, en los científicos y los técnicos que los han diseñado). Hay autores en el debate sobre la superación de la humanidad y su sustitución por el posthumanismo que establecen **una categoría intermedia: la del transhumanismo,** que no deja de ser un neo humanismo. Los aportes de la neurociencia, la genética y la cibernética no dejan de ser potenciadores o "prótesis" de lo humano, del yo pensante, pero no lo sustituyen ni superan. Cabe recordar, si hablamos de los cyborg's, que en una época de pensamiento humanista como fue la Ilustración existió una fijación, significativa, sobre los autómatas y afloraron autores materialistas como La Mettrie que concebían al ser humano como una máquina.

"Neurociencia, genética, robótica…"
La tecnología amplifica el yo, pero no lo reemplaza. Se alerta sobre el peligro de creer que la IA o los cyborgs generarán por sí mismos principios morales. La idea del transhumanismo como un "neo-humanismo" que prolonga, pero no supera, lo humano.

En esta visión actual de la muerte de lo humano podemos pensar, sin forzar nuestra pedantería, en los antiguos gnósticos y su visión del demiurgo: con su creación de un mundo imperfecto se nos mantiene alejados de nuestra esencia con la que unirnos. Como me hizo ver un amigo, llamado Andrés E., películas como Blade Runner o el Show de Truman nos retrotraen a esta presencia de los cyborg's por un lado y del demiurgo por el otro.

Descartes versus Spinoza

Para encarar de forma adecuada e inteligible estos nuevos fenómenos y situar las respectivas problemáticas, las plataformas reivindicativas, las aportaciones teóricas que permitan encontrar soluciones prácticas pueden sernos útiles herramientas aportadas por la corriente de pensamiento actual que denominamos posthumanismo, y todavía más intenso como posthumanismo crítico. Por ejemplo, entender la relación de los humanos entre ellos, con la naturaleza-cultura como unidad, siguiendo el pensamiento monista de Baruch Spinoza: Para entender la propuesta actual, que no comparto del todo, como superadora del humanismo tenemos que entender que este, el humanismo, se ha basado en el dualismo cartesiano del yo pensante y de la materia; que la ciencia relaciona el yo pensante o sujeto con el objeto de estudio: estamos ante un dualismo que permite la ciencia. Por cierto, la filosofía también conoce un monismo materialista, como el de los átomos de Demócrito. El **panteísmo de Spinoza** solo reconoce una sustancia, la divina que constituye y lo impregna todo, donde el conocimiento y la naturaleza son atributos de esta sustancia, no sustancias diferenciadas (el panteísmo está en la idea de Cultura – Naturaleza del posthumanismo que comentaba en este párrafo). En esta filosofía monista descansa teóricamente la corriente post humanista en autoras principales como Rosi Braidotti y su posthumanismo crítico y nómada. **3.** También calibrar con los nuevos elementos tecnológicos puede sernos útiles para entender lo que es **la sociedad del ensamblaje,** el **concepto de atmósfera y la superación de ver solamente estructuras,** con los nuevos elementos tecnológicos por lo que hoy se llama **gerencial de las relaciones o el papel de agencia de la tecnología.4**

Nota 3.- Braidotti, Rosi Lo posthumano, Gedisa Barcelona 2015. A su panteísmo posthumanista le llama ZOE. Ver también la entrevista hecha por Rodrigo Esparza a Francesca Ferrando bajo el título Que es el posthumanismo.

Nota 4.- Marx, en lo que tiene relación con los objetos, solo mantenía fijación con el concepto de mercancía, ya que los medios de producción no dejan de ser objetos si los sacamos fuera de considerarlos mercancía. Ver García Selgas y VV. AA. Incertidumbres en las sociedades contemporáneas Centro de Investigaciones Sociológicas Madrid 2020. Este autor entendió perfectamente el revisionismo, de escorar a la derecha sin perder el voto obrero, en el Partido Laborista de Gran Bretaña que teorizó el sociólogo Anthony Giddens, como asesor áulico de Tony Blair.

El humanismo nacido en el Renacimiento, al margen de recuperar la tradición clásica de Grecia y Roma, permitió la ciencia moderna del siglo XVII a partir del dualismo cartesiano (la res cogitans versus la res extensa): el sujeto que observa al objeto (la realidad material que se explica mediante el método científico que reduce a modelos matemáticos que pueden experimentarse al ser controlados por la matemática). Toda ciencia, para serlo, debe tener un objeto.

Luego, en una línea progresiva y optimista se impuso la Ilustración en el Siglo de las Luces: solo hacía falta combatir la tiranía política, la ignorancia, el dogmatismo y la superstición… El determinismo técnico del siglo XIX permitía confiar en una evolución de progreso sin fin que nos llevaría a superar todo tipo de dificultades y a llevarnos a la felicidad del género humano. Las contradicciones, con el nacimiento del proletariado explotado, también se superarían con otro determinismo histórico encarnado en el marxismo, por una vía revolucionaria o por la otra vía reformista del estado del bienestar… En todo este proceso pareciera que **los ideales la Libertad, Igualdad y Fraternidad** habían triunfado, o como mínimo no aceptarían un retroceso. Como culminación del humanismo renacentista, el ser humano, el yo de cada uno de nosotros, podría devenir libre, igual y fraterno gracias a la laicidad, la tolerancia, la ciencia y la educación universal.

Siguiendo al sociólogo García Selgas podemos citar: “el entramado científico-tecnológico, inseparable del capitalismo de consumo masivo (…) estimula el abandono de ligazones sociales más humanas y tradicionales (bases sustentadoras de la vida social) y la consiguiente autonomización (aparente) de los individuos”. “Por todo ello (…) parece más prometedor hablar de una sociedad heterogénea y posthumana que seguir dando vueltas en torno a la sociabilidad de las personas.”

En esta idea de “considerar las cosas como hechos sociales y ver la agencia como añorando de las intersecciones mutuas de objetos y personas”, me viene a la cabeza un escritor como Francis Ponge. Recogió artísticamente esta relación en su poemario ***Le parti pris des choses*** (De parte de las cosas)**5**, con la fuerza analógica que tiene la poesía para permitirnos hablar de lo que la ciencia no permite hacerlo.

Nota 5.- Ponge, Francis *De parte de las cosas Traducción de Silvio Mattoni Extraterritorial 2017*

TRABAJAR POR UNA ILUSTRACIÓN RADICAL

Si hemos hablado de las crisis que nos han llevado a esta llamada sociedad póstuma, démosle para acabar una visión panorámica de las principales líneas de pensamiento que sustentan la negación del humanismo. Y ofrezcamos una esperanza en la forma de reivindicar una Ilustración radical.

No debo olvidarme de **Nietzsche**, que orientado por el laicismo de la Ilustración y, de alguna manera, del positivismo proclamó el "Dios ha muerto", una muerte que des de su **no racionalismo vitalista** precede a la actual muerte del humanismo.

Más allá de pensadores como Gilles Deleuze y Martin Heidegger, me centraré en el papel determinante de los **neo estructuralistas,** anti humanistas, como Jacques Derrida y sobre todo Michel Foucault… Hoy tenemos una pléyade de pensadores, parcializados a menudo por responder, como hemos dicho, a criterios identitarios en el objeto de su investigación.

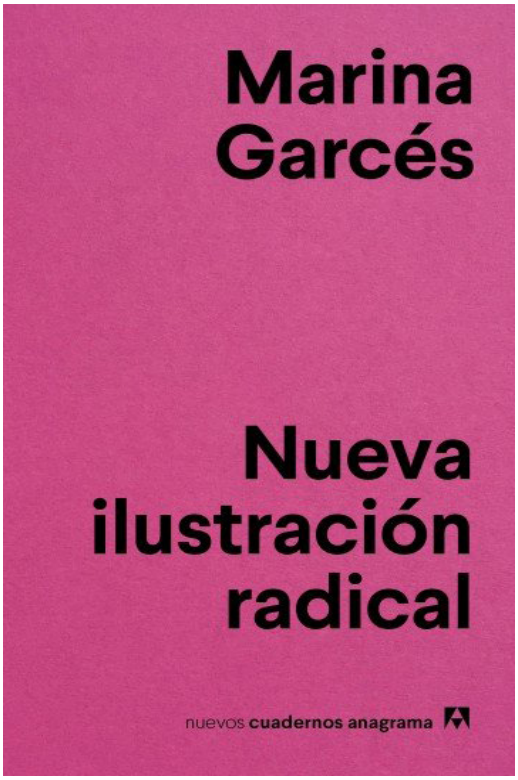
Pero deseo citar a una autora que conoce y se inscribe en este debate sobre el posthumanismo y su dimensión. Se trata de **Marina Garcés** que nos hace una singular aportación en su libro, que hay que leer, La ilustración radical **6.**

Una aportación, en forma de propuestas abiertas al trabajo intelectual propio de los que nos consideramos librepensadores, nos abre si perseveramos un camino a la **ESPERANZA.** Podemos gemir ante tanta injusticia, desigualdad, alienación consumista y crisis climática; gimamos sí, pero **¡ESPEREMOS!**

Y, frente a esta sociedad que denominamos póstuma, sometida solo a las emergencias y la inmediatez de combates parciales, armemos para sostener la esperanza con una actitud activa, con trabajo intelectual y esfuerzo, constituyéndonos en obreros, ***"constructores del humanismo".***

Quim Besora
Diletante

Nota 6.- Garcés, Marina Nueva ilustración radical, Anagrama (Nuevos cuadernos) Barcelona 2022



Ciencia, materia y conciencia: El Monstruo de Frankenstein tenía razón.

Gabriel Jaraba, 33º

La gloria y la tragedia de la modernidad materialista son de naturaleza prometeica y se sintetizan en el mito de Frankenstein. Mary Shelley no sólo entendió perfectamente el fondo de la cuestión de la modernidad, sino que intuyó el punto de convergencia de la ciencia y el pensamiento en este mismo momento: poner de relieve en qué consiste ser humano y hallar los medios para cambiar esa condición. Los aspectos de las ciencias que más nos asombran e interrogan consisten precisamente en eso.

La novela que Shelley escribió se titulaba Frankenstein o el moderno Prometeo y fue publicada en 1818, en los albores de un siglo que vería la eclosión de la ciencia materialista surgida del iluminismo y el despliegue de las grandes utopías sociales orientadas a la liberación del ser humano. La obra de la escritora era una reflexión sobre la condición humana y el alcance de la ciencia, y bien pueden considerarse sus sucesores Mijail Bakunin y Karl Marx, los tres hijos de la revolución de las luces del siglo XVIII. El trabajo de la autora no fue inferior, en su núcleo, a la labor teórica y práctica de los impulsores de las dos grandes corrientes de liberación en su tiempo.

El relato de Mary Shelley no era una historia de fantasmas o monstruos ni un entretenimiento gótico para las noches de invierno sino una intuición genial de lo que el nuevo tiempo moderno planteaba a la humanidad: poner cara a cara las ilusiones de lo que se suponía progreso con las realidades de nuestra condición. Frankenstein nos lleva exactamente al punto de crisis en que se encuentra el conocimiento moderno, con un pie en el relativismo postmoderno y otro en la tentación cientifista. En este momento aparece con claridad lo que podríamos llamar esencialización de la perspectiva gnoseológica: la búsqueda de cómo orientar el conocimiento humano para hallar el punto esencial de nuestra condición, aquel que una vez localizado y en él profundizado, nos diera la clave para superar las limitaciones a las que hemos llegado y de las que somos conscientes.

Sigmund Freud, otro pionero de la intuición genial, describió en El malestar en la cultura, en 1930, el punto decisivo en el que la sociedad moderna se encontraba en su tiempo, y en el que al parecer seguimos estando. Según Freud hay tres fuentes para el sufrimiento humano: “la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad”. Para el padre del psicoanálisis “jamás llegaremos a dominar completamente la Naturaleza; nuestro organismo, que forma parte de ella, siempre será perecedero y limitado en su capacidad de adaptación y rendimiento. Pero esta comprobación no es, en modo alguno, descorazonadora; por el contrario, señala la dirección a nuestra actividad. Podemos al menos superar algunos pesares, aunque no todos; otros logramos mitigarlos: varios milenios de experiencia nos han convencido de ello. Muy distinta es nuestra actitud frente al tercer motivo de sufrimiento, el de origen social. Nos negamos en absoluto a aceptarlo: no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de representar más bien protección y bienestar para todos”.

La descripción freudiana es contundentemente exacta y describe con precisión los horizontes que la ciencia actual tiene ante su vista. El frente de lucha de las limitaciones biológicas humanas, donde la ley de la entropía se aplica con sensible crueldad, el frente de la propia realidad material (o de lo que creemos materia) que se despliega en las coordinadas espaciotemporales propias de la vida, y el frente social de las relaciones humanas y de la vida en sociedad, que parece determinar el desarrollo y el alcance de la expresión de la vida consciente. De esas tres perchas cuelgan las perspectivas de la ciencia moderna.

Elisabeth Roudinesco, la gran historiadora del psicoanálisis afirma que en le época de Freud todo llegó a ser psíquico mientras que ahora todo es orgánico: la psiquiatría se ha convertido en biología. El desarrollo de las neurociencias ha parecido ofrecer una alfombra roja a la prevalencia de un biologicismo de base en la consideración de las ciencias humanas que parecería ayudarnos a saltar por encima de las trampas metafísicas, con sus piruetas postmodernas

y culturales, para volver a la seguridad ya conocida de lo bioorgánico: existen unas 500 subespecialidades en neurología. La filosofía ha sido recluida en los departamentos universitarios, de modo que la tarea de lidiar con las grandes preguntas ha sido desactivada o por lo menos limitada a las ciencias del espíritu. Pero estas son descalificadas y relegadas al ámbito de lo literario de modo que la consideración de lo científico se reserva a lo que entra dentro del canon popperiano.

El problema de la ciencia, de la ciencia materialista (si aceptamos tal redundancia) reside en ese "fantasma en la máquina", la conciencia. Se asume la realidad de la materia como algo que viene dado (lo que es mucho asumir) pero que exista algo que se pueda llamar conciencia y tenga existencia autónoma

Veamos cuales son las cartas que hay sobre la mesa, los elementos de conocimiento –vamos a llamarles ciencias para resumir y entendernos—que están en juego en el presente momento histórico: neurociencias, inteligencia artificial, modificación genética, mecánica cuántica, biónica, nanotecnología, transferencia mental, realidad simulada, vida posthumana (y me dejo algunos más). Todos ellos nos interrogan fuertemente sobre la misma cuestión que nos suscitaba el relato de Mary Shelley: qué es ser humano y en qué consiste. La pregunta es legítima, no lo es tanto la trivialización de la cuestión que los distintos abordajes plantean; en sus respectivos modos de desarrollar sus maneras de conocer no hacen más que trivializar la cuestión fundamental.

El monstruo de Frankenstein fue construido en un laboratorio, mediante el ensamblamiento de diversas piezas biológicas, y le fue insuflada la "vida" mediante corrientes eléctricas. El resultado no sólo fue la reanimación de un cadáver sino la aparición de la conciencia en él. El planteamiento puede parecer ingenuo, pero a la luz de lo que era la ciencia a inicios del siglo XIX era pertinente: la electricidad en un organismo vivo podía ser medida con procedimientos galvánicos y sus efectos en un ser orgánico, detectados. La secuencia lógica era que allá donde había vida orgánica existía un potencial de conciencia, solamente había que seguir una pista procedimental que diera con el modo de hacer posible la equivalencia vida-conciencia. La búsqueda de esa secuencia sigue estando presente en el despliegue presente de las neurociencias: si exploramos a fondo el mecanismo de lo neural llegaremos al extremo de hallar el punto decisivo de la aparición de la conciencia en lo materialmente vivo.

No se trata de una búsqueda meramente mecánica sino profundamente filosófica. Todos los neurocientíficos serios, como António y Hanna Damásio indican hoy, como en El extraño orden de las cosas (2018), que el antiquísimo interrogante que plantea la aparición de lo consciente en la materia viva no puede ser derivado a planteamientos metafísicos. Frankenstein no se limitó a crear un nuevo Gólem, de acuerdo con una viejísima tradición cabalística, sino que fue al centro de la cuestión.

Quizás sea asunto de las características o límites del materialismo en el que se sustentan las prácticas de conocimiento, pero también algo que no se confiesa: no estamos constatando qué es la condición humana sino cómo quisiéramos que fuera. Detrás de cada afirmación factual que los procesos de conocimiento arrojan sobre la mesa –hechos—se esconde subrepticiamente una aspiración implícita –ideología--. El materialismo juega con las cartas marcadas: nos muestra un sistema de conocimiento y transformación de la realidad que a la vez elige un camino determinado que se dirige a la configuración de las cosas en un sentido y no en otro.

La fabricación del monstruo de Frankenstein nos indica la naturaleza de las pretensiones últimas de la modernidad: la creación de vida consciente de apariencia humana. Idea que tiene como consecuencia la posibilidad de modificar las bases biológicas y cognitivas de la especie. En ello radica la genial intuición de Mary Shelley y las consecuencias de la historia que planteó y desarrolló. La relación y síntesis entre materia y conciencia es lo que verdaderamente interpela al ser humano respecto a su condición básica y última. Cuando se habla de la posibilidad de vida en otros planetas se alude, en realidad, a vida inteligente; tan aterrador es que ella pueda existir como que no. Lo que es dramático y decisivo en última instancia es el encuentro entre el doctor Frankenstein y su criatura, darse cuenta y comunicarse el uno con el otro.

El problema de la ciencia, de la ciencia materialista (si aceptamos tal redundancia) reside en ese "fantasma en la máquina", la conciencia. Se asume la realidad de la materia como algo que viene dado

(lo que es mucho asumir) pero que exista algo que se pueda llamar conciencia y tenga existencia autónoma ya es otro cantar. Por esa razón el conocimiento científico tiende a desplegarse por variados recovecos al no desear enfrentarse a una posibilidad tan aterradora como el caso de la vida extraterrestre. Los deseos de mostrar y demostrar que la materia y la conducta humana pueden ser modificados radicalmente responden a esa voluntad última, que no es otra que la de la situación ficticia creada por Mary Shelley.

Los planteamientos fruto de mentalidades como la de Elon Musk –y no sólo, ni principalmente él—vienen de ese deseo de cortar el nudo gordiano de materia-conciencia y hacerlo a la manera de Alejandro.

Dominar la relación entre ambas significa resolver las problemáticas que arroja proceder con la conducta y la cognición, saltando a un estadio superior en el que las ciencias humanas se hallan atascadas. Volcar el contenido mental de un cerebro en un depósito cibernético o leer ese contenido mental son pretensiones que han estado presentes en laboratorios tanto neurobiológicos como estratégicos. Se olvida que en la Unión Soviética existió una ambiciosa investigación de lo paranormal y de las posibilidades de la telepatía, así como en las agencias de información americanas se elaboró la posibilidad de revertir o inducir el "lavado de cerebro" practicado a los excombatientes de la guerra de Corea. Cualquier avance en la investigación de lo biológico cognitivo supondría un acercamiento a una vieja pretensión que han compartido muchas ciencias hasta ahora consideradas honorables. Difícilmente un supuesto logro en este sentido implicaría una limitación ética en las actuales circunstancias en las que un nuevo poder global se despliega de manera global.

Pero sí existe un camino de conocimiento legítimo, plausible, ético y practicable, y ha sido António Damásio quien lo ha definido en El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano (1994), donde sostiene que el error de René Descartes fue la separación dualista entre la mente y el cuerpo, racionalidad y emoción. Para él existe una "base neuronal del ego" que consiste básicamente en la continua activación de al menos dos conjuntos de representaciones. Uno de ellos concierne a las representaciones que nos hacemos sobre acontecimientos claves en la autobiografía personal. El segundo conjunto de representaciones subyacentes al ego neuronal consiste en las representaciones primordiales que el individuo realiza de su propio cuerpo.

Esa "base neuronal del ego" no sólo rompe el dualismo, sino que muestra la futilidad de la "insuflación" anímica imaginada por el creador del engendro frankensteiniano. El ego –la consciencia—está ya inscrito en el sustrato biológico y su desarrollo moral es connatural a la especie humana. No se trata pues de operar desde el exterior de lo somático ni de aislar lo consciente de las implicaciones morales que encierra la consciencia. El ser humano no es un muñeco animado cuyos mecanismos volitivos pueden ser examinados para ser manipulados sino un ente completo y total llamado a un desarrollo integral de lo personal, social y espiritual. La posibilidad de ese desarrollo implica necesariamente no sólo un respeto total a su condición sino una consideración pertinente a la luz de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Mary Shelley estaba en lo cierto. El sueño de una "hominidad" creada en el laboratorio se contradice con la verdadera condición humana y el esfuerzo prometeico correspondiente se opone a la verdadera vida. Es el drama personal que vive el monstruo de Frankenstein quien lo pone de manifiesto en el relato de ficción, y con ello cae por tierra la pretensión de buscar la "vida" en una "reanimación" sino que la existencia verdadera implica una dimensión ética, relacional y espiritual que no puede ser fabricada. Aquella novelita escrita em 1818 en una tarde de ocio debería estar en las cabeceras de todos los científicos actuales para recordarnos lo que está en juego, pues la hija de Mary Wollstonecraft, inventora del moderno feminismo, halló el punto central del conocimiento moderno. Mary Shelley tenía razón, y su monstruo también.

GABRIEL JARABA, 33º

Doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona.

La inteligencia artificial, un problema ético. Primero saber después regular.

Octavio Carrera González, 33º

Cuando hablamos de Inteligencia Artificial damos por sentado que todos sabemos a qué nos referimos, que por lo menos las nociones que tenemos de IA son suficiente para formarnos un criterio sobre lo que la IA es como fenómeno tecnológico, y de las implicaciones que puede tener su implementación y desarrollo.

Cuando nos referimos a ella, son comunes frases como:

- La IA es un hecho…
- La IA ha llegado para quedarse…
- La explosión de la IA y su conversión en Inteligencia Artificial General (IAG) es el próximo paso…
- La singularidad en el desarrollo de la IA no es un sueño…
- Las máquinas evolucionarán hasta un momento en que serán capaces ellas mismas de crear máquinas más inteligentes…
- Y un largo etc. de frases.

Estas ideas y lo que sugieren todas las demás frases de este tipo tienen en común la aceptación acrítica de una idea de la IA que hacen referencia a esta más desde la perspectiva de la ciencia ficción y a las distopías que desde el fundamento científico contrastado.

Por lo general, fuera del marco estrictamente contrastado, cuando se aborda el tema del desarrollo de la IA se hace haciendo referencia a ideas muy generales y expresando deseos no fundamentados, que describen el futuro de los sistemas inteligentes dejando de lado el rigor científico y aferrándose a una especie de fe futurista.

El fenómeno que de manera eufemística hemos dado en llamar “Inteligencia Artificial” es en realidad la capacidad que damos a una máquina para emular, simular procesos que realiza la inteligencia.

El problema de la IA se refiere al menos a dos aspectos que desde mi punto de vista son a los que debemos prestar atención. El primero es un aspecto filosófico: ¿qué es la inteligencia? Vinculado a un problema filosófico fundamental ¿qué es el pensamiento?

El segundo un problema tecnológico que apunta a las posibilidades de desarrollo de hardware y software, de forma que facilite la comunicación máquina – humano y la autonomía de la maquina o el sistema inteligente.

En referencia al primer problema, en el momento actual, el desarrollo de la IA no puede reducirse al aspecto tecnológico. En el fundamento mismo del problema reposa la comprensión de lo qué es la inteligencia, una cuestión esencialmente filosófica. De cómo se resuelva esta cuestión dependerá como se entiende la IA, la brecha entre inteligencia humana e IA solo será un problema soluble en la medida que partamos de una idea fundamentada de lo que es el pensamiento y la inteligencia por extensión.
La diferencia entre la inteligencia humana y la IA no es cuantitativa, sino cualitativa, esto significa que el desarrollo de las capacidades de las máquinas para emular algunos procesos lógicos y cognitivos de la inteligencia humana no transformarán esta capacidad en inteligencia humana.

Lo que nos interesa es tener en cuenta que cuando usemos el término “Inteligencia Artificial” nos estamos refiriendo a una inteligencia que es artificial, no porque es creada por el hombre y que, según los más entusiasta del tema, un día podrán crear también las máquinas, sino porque el adjetivo artificial modifica radicalmente lo que se entiende por inteligencia, al punto de que no podemos considerar inteligencia las operaciones lógicas que realizan estas máquinas.

En conclusión, el término IA se refiere a un fenómeno que podríamos definir como el uso de la tecnología, una muy específica, dirigida a emular acciones humanas de una manera mucho más eficiente en la solución de problemas.

Aquí aparece el segundo problema, esta tecnología muy específica lo que intenta, y lo logra de manera muy eficiente, es resolver problemas de manera autónoma gracias a operaciones lógicas para las que han sido programadas.

Esta programación incluye la capacidad de la

máquina para “aprender” de una forma específica a mejorar o al menos a ofrecer soluciones alternativas al mismo problema.

Otro aspecto de este segundo problema es que la interfase, o la forma en que nos relacionamos con las máquinas ha cambiado. Ya no somos los humanos los que aprendemos el lenguaje de la máquina, binario (ceros y unos) sino que enseñamos a la maquina a “escuchar” y a “hablar”.

Todo este desarrollo permite una interacción fluida con la máquina, interacción que ocurre en una doble dirección de una manera más eficiente, lo que posibilita que la información que recibimos venga ordenada, incluso procesada por criterios establecidos de antemano, lo que facilita que la información se ofrezca de una manera que emula la forma de expresión humana.

Esta eficiencia es lo que hace que demos cada vez más independencias a los procesos automatizados, dejando al margen el factor humano.
Aquí es donde comienza el problema de si la independencia que se da a las máquinas las convierte en autónomas o autómatas.

En este punto volvemos a un aspecto filosófico o si se quiere ético del desarrollo de la IA. Estamos hablando de cómo abordar los riesgos que conlleva el desarrollo de la tecnología desde la ética.

Como decía Adela Cortina en una conferencia sobre la ética de la Inteligencia Artificial, parece que el puñal es anterior al imperativo categórico. Primero aparece un descubrimiento, después es desarrollado ese conocimiento por las tecnociencias y solo después comenzamos a pensar sobre las regulaciones y los problemas éticos de las tecnologías.

El desafío al que nos enfrentamos es intentar adelantarse a los problemas que generarán las tecnologías, sobre todos los problemas éticos. Esto, ahora mismo es una necesidad de la que toma conciencia la sociedad en general y la ciencia y la tecnología en particular. Es por esto por lo que podemos hablar de la necesidad de una ética de la IA ante los problemas que genera el desarrollo de las tecnologías.

En el caso específico de la IA podemos hablar de tres niveles de la ética de la IA:
Para comenzar deberíamos hacernos una pregunta: ¿La ética de la IA es la que deberíamos adoptar los seres humanos para tratar los sistemas inteligentes o es la que deben practicar los sistemas inteligentes desde sus propios sistemas morales, sus principios y valores?

El primer nivel de la ética de la IA es la ética con que los humanos deben tratar a los sistemas inteligentes que no son fines en sí mismo. Estos sistemas inteligentes son instrumentos, no son seres con dignidad. El problema es regular la relación con los sistemas y la forma en que se usan.

Esta ética afecta fundamentalmente a los propietarios de estos sistemas, a los programadores, diseñadores, investigadores y a los usuarios. Su conducta es la que debe estar regulada desde el punto de vista ético.

Para lograr esto es necesario que se vayan generando unos marcos de referencia éticos. Un punto de partida podría ser los principios de la bioética que ofrece la Unión Europea, hechos públicos en 2019 y que ya existen desde los años 70 del siglo XX. Estos principios referidos a la IA podrían expresarse así:

1. Principio de no maleficencia. No dañar, protegiendo a las personas en cuestiones de privacidad y protección de datos.

2. Principio de beneficencia. La IA ha demostrado sus beneficios. Esto significa que cualquier conocimiento, descubrimiento o tecnología serían bien venidos si son beneficiosos

3. Principio de autonomía. La autonomía de las personas es clave. La autonomía no es solo heteronomía, sino la capacidad de valerse por sí mismo.

No poner en mano de máquinas inteligentes decisiones que afecten a la vida de las personas sin la supervisión humana. La responsabilidad moral no puede atribuirse a las tecnologías “autónomas”. La dignidad humana exige que un ser humano debe saber si está hablando con otro ser humano o con una máquina y no debe ser engañado de ninguna manera.

4. Principio de justicia y equidad. Hay que garantizar el beneficio de los menos beneficiados.

5. Principio de trazabilidad y explicabilidad. Los seres humanos tienen el derecho de saber y controlar el uso de nuestros datos y conocer los algorit-

mos que los manejan.

Estas normas serían normas básicas para el primer nivel, que es el nivel en que los sistemas inteligentes son instrumentalizados y carecen de autonomía, por tanto, los responsables del uso son los humanos, y son ellos los que tienen que estar sometidos al cumplimiento de estas normas

El segundo nivel podría ser llamado el de la ética de las máquinas y es la que deben practicar los sistemas inteligentes desde los principios y valores incorporados en sus programaciones. La programación en principio dependería de los seres humanos.

Aquí aparece un problema, ¿qué principios y valores deberían incorporarse a las máquinas teniendo en cuenta la pluralidad de valores y principios y en general el pluralismo moral de la sociedad actual?.

Si a esto agregamos la diversidad cultural del mundo contemporáneo se hace necesario establecer unos principios y valores morales mínimos con los que empezar a trabajar y lo más importante desde qué concepciones éticas se va a abordar el problema de la ética de los sistemas inteligentes.

En este nivel sigue latente la pregunta de si con el Deep Lerning las máquinas, pueden ir modificando sus procesos y adquirir habilidades, de manera independiente y si son capaces de adquirir cierta autonomía.

Volvemos aquí a la pregunta de si hablamos de autonomía o automatismo. Los especialistas dicen que las máquinas toman decisiones sin la intervención de humanos por lo que se consideran estas acciones no automáticas sino autónomas, pero habría que plantearse el problema de otra forma.

Los sistemas inteligentes son evidentemente no heterónomos, no dependen directamente de los humanos en la toma de decisiones, aunque no se puede hablar aún de autonomía siempre que la decisión de la máquina está marcada por los sesgos introducidos por el programador.

En el tercer nivel nos referiríamos a los agentes morales artificiales completamente autónomos capaces de hacer juicios morales. Nos referimos aquí a la capacidad de los sistemas “inteligentes” de tener autoconciencia moral, lo que los hace capaces de elegir libremente sus acciones desde una perspectiva individual y hacerse responsable de estas decisiones.
Aquí el problema de partida es saber si esto es posible. Parece haber un amplio consenso en que hoy en día no lo es, y no hay certeza de que sea posible más allá de la especulación.

En este sentido debemos centrarnos en trabajar en los dos primeros niveles, sin dejar de lado la reflexión sobre el tercer nivel, para evitar que los problemas del desarrollo de la tecnología y la IA nos sorprenda y nos veamos obligado a actuar a posteriori, perdiendo la ventaja que nos ofrece la razón práctica (el imperativo categórico) y la posibilidad de prever.

Octavio Carrera González, 33º

La retórica hiperbólica de la I. A. y la irrupción tecnológica.

Gustavo Ernesto Maure M.·.M.·.

Todo esto nos lleva a pensar nuevamente si el ser humano, será capaz de capitalizar, entender y madurar todos los adelantos científicos y tecnológicos que se aproximan, en un sentido moral y ético. Podríamos pensar en algunos ejemplos a lo largo de la historia, sobre la imposibilidad de madurar teorías científicas en determinados contextos sociales." (Lucchetta, 2022, p.248)

Un fantasma recorre el planeta generando pánico, despertando temores atávicos, furias luditas, fervores fanáticos y disparando los niveles subjetivos de ansiedad y angustia: la inteligencia artificial en particular y la irrupción tecnológica en general.
Así milenaristas de nuevo tipo pregonan: se perderán los trabajos y millones caerán en la pobreza, la educación carecerá de sentido, el arte será producido por dispositivos, el trabajo intelectual humano será indistinguible, se generarán diferencias insalvables entre individuos y grupos, y finalmente, … la humanidad será derrotada.

De manera enfrentada, profetas celestiales anuncian que la irrupción tecnológica nos llevará a un futuro en que las necesidades serán resueltas, la humanidad se expandirá por el universo todo y la vida humana se prolongará enormemente.

Resulta sumamente llamativo el enorme poder persuasivo de retóricas supuestamente opuestas: retóricas tecnodistópicas y retóricas tecnoutópicas. Sin embargo, ambas terminan afianzando el poder de aquello que se teme y aquello que se desea de manera combinada. Ambas contribuyen a la ontificación de un nuevo sujeto histórico diferente: la tecnociencia autónoma expresada por la inteligencia artificial. Lo temido y lo deseado se instala como un gigantesco poder productor de realidad.

Ahora bien, esa avalancha de términos, discursos, enunciados, anuncios, alarmas atravesadas de emocionalidades diversas ¿Guardan proporcionalidad real con los objetos y hechos a los que refieren? Por otra parte, ¿No resulta llamativo que ambas retóricas enfrentadas resultan funcionales a los mismos intereses?

Jürgen Habermas ya hace muchos años en su obra clásica "Conocimiento e interés" (Habermas,1993) desarrolló teóricamente el concepto de diversas racionalidades a partir de los intereses que las impulsan, intereses que no se hacen necesariamente visibles de manera inmediata en el entramado discursivo de los enunciados. Austin por su parte, ya había trabajado de manera específica la función performativa en el lenguaje, esa capacidad de lo discursivo de no sólo representar y enunciar, sino también de hacer y hacer hacer.

"Desde la segunda mitad del siglo XX, con la emergencia de entonces novedosos trabajos sobre análisis del discurso, la postulación del llamado "giro lingüístico" de la filosofía, y especialmente tras la publicación de "Cómo hacer cosas con palabras", de John L. Austin, se le han atribuido al lenguaje potencias que van mucho más allá de la representación y que podrían condensarse bajo el concepto de performatividad, una característica del lenguaje referida a su capacidad de hacer cosas o producir realidades." (Marín Pineda, 2018, p. 22)

El ser humano en tanto ser de lenguajes, es metafórico, analógico, traspolador de términos de un ámbito a otro. Aún en las elaboraciones teóricas más abstractas. Las metáforas de corpúsculos, cuerdas, agujeros, oscuridad y tantas otras, atraviesan producciones científicas de todos los campos y niveles de abstracción. Marcan la infinita riqueza y la profunda pobreza de los lenguajes humanos para abarcar la totalidad de lo real.

Ahora bien, es indispensable guardar una seria "vigilancia epistemológica" (Bourdieu et al., 1991) sobre los términos que utilizamos respecto a producciones tecnocientíficas a fin de no "cosificar", "ontificar", "reificar" como cosas en sí a procesos generados técnicamente y atribuirles por exceso características de los términos metafóricos.

Dicho esto, señalo el exceso del término "inteligen-

cia" a la llamada inteligencia artificial. La historia del término "inteligencia" y sus avatares de sentido en el pensamiento occidental es suficiente motivo para el mayor de los cuidados en su uso y la más clara resistencia a su simplificación y banalización. Desde el nous de Heráclito y el intelecto de Aristóteles o el intelecto en Averroes o la inteligencia en Piaget a los supuestos tests de inteligencia de la psicología experimental norteamericana; hay enormes distancias.

"En ese sentido, la hiperrealidad —más real que lo real— de la simulación inteligente que pasa como el summum bonum de lo objetivo se consigue por la recursividad algorítmica de datos y cómputos probabilísticos y estadísticos, según el modelo conexionista a través de los inputs y outputs de las redes neuronales artificiales (la neurona McCulloch-Pitts es una unidad de cálculo), un razonamiento computacional en parte automático y en parte aleatorio, como el machine learning, que ningún cerebro humano podría alcanzar sin desfallecer. En todo caso, la simulación de la inteligencia artificial genera un hiperreal lógico-matemático que en sí primariamente se estructura —luego de que el microprocesador de la computadora traduce el lenguaje de máquina en secuencias digitales— de una combinatoria de dos dígitos (0 y 1 u otra nomenclatura binaria) que circula como un flujo diferencial, recursivo y modelizado por algoritmos." (Ríos, 2023, p. 55)

Exponer los procedimientos técnicos, la recursividad algorítmica y la provisión de datos que alimenta a la llamada IA; permite devolverle su carácter de procedimiento tecnológico y quitarle la vestimenta totémica de fetiche, de una otra subjetividad diferente a la humana.

Es muy importante tener en cuenta que, en diferentes instancias históricas, los producidos tecnológicos han suscitado reacciones, discursos y representaciones otorgantes de poderes benéficos o maléficos por encima del objeto en sí, por encima de lo humano incluso. En cada revolución productiva de la especie humana, el surgimiento de herramientas cada vez más poderosas y más autónomas ha generado como respuesta encandilamientos mágicos y fetichizaciones.

"Las antiguas sociedades de soberanía operaban con máquinas simples, palancas, poleas, relojes; las sociedades disciplinarias posteriores se equiparon con máquinas energéticas, con el riesgo pasivo de la entropía y el riesgo activo del sabotaje; las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo" (Deleuze, 2012, p. 3).

Este proceso que describe Deleuze da cuenta del proceso de autonomización de lo tecnológico y de los efectos crecientes de la "caja negra" en los instrumentales. "El concepto sirve para referirse a cualquier dispositivo tecnológico cuyo funcionamiento es opaco, de tal manera que solo se conocen las entradas que recibe (inputs) y los resultados que genera (outputs), más no el proceso interno o las operaciones que realiza" (Reina, 2020, p. 24).

(Maure, 2024)

Es justamente el fenómeno de "caja negra" de los poderosos "actantes" artificiales construidos a partir de la convergencia tecnológica de la reciente y en desarrollo Cuarta Revolución industrial, el que magnifica efectos y distorsiona la imagen de las causas.

"La categoría de 4RI (cuarta revolución industrial) para referirse al proceso de irrupción tecnocientífica, posibilita una racionalidad diferente en la comprensión de los cambios tecnológicos. Permite focalizar la materialidad del proceso, la puja de materiales, insumos, medios de producción y disputa geopolítica que otras conceptualizaciones no ayudan a visualizar con claridad ya que ponen el acento en la supuesta inmaterialidad del proceso de cambio o su reducción a la sintaxis binaria." (Maure, 2024, p.65)

(Maure, 2024)

En las retóricas tecnoutópicas (Kurzweil, Musk, Bostrom, entre otros) reaparece un dualismo cuerpo – mente que posibilita la imagen de una inteligencia, una memoria y una conciencia en soporte biológico (carbono) que podría trasladarse en un futuro cercano a soporte mineral (silicio). Ya no se refieren a procedimientos tecnológicos que pueden imitar y multiplicar relaciones lógicas con más eficacia, sino en otras conciencias, en subjetividades. Dichos supuestos operan de fundamento de muchas lógicas pseudocientíficas negadoras de la integralidad de la corporalidad humana, de la experiencia totalizadora humana del conocimiento y del valor de la vida. Re-

tornan simplemente al mecanicismo cartesiano de la materia y el pensamiento como únicos componentes del universo.

"En el ser humano es material orgánico; en el ordenador serían metales y semiconductores. Pero esta diferencia no es más pertinente para el tema de la inteligencia consciente que una diferencia en el tipo de sangre o el color de la piel o la química del metabolismo, según afirma el teórico de la IA (funcionalista). Si las máquinas llegan a simular todas nuestras actividades cognitivas internas, hasta el último detalle computacional, negarles la categoría de personas sería nada más que una nueva forma de racismo." (Churchland, 1999, p.176) en (Ríos, 2023, p. 51)

Frente a estas lógicas en las que el conocimiento se reduce a un "input" y un "output" de datos resulta fundamental la reflexión serena sobre el sistema de consecuencias de estas premisas. Pero, además ser colectivamente capaces de salir del encandilamiento prometeico y en cada desarrollo tecnocientífico plantear los interrogantes:
Sabemos que es posible, pero ¿Es necesario? ¿Es útil? ¿Para quién?

Preocupados por sus posibles consecuencias de competencia con los seres humanos, se están desatendiendo factores mucho más graves para la existencia de la vida en el planeta vinculados a la materialidad que sostiene estos procesos:

Las ingentes cantidades de agua demandada para el enfriamiento de los soportes materiales de su funcionamiento, la demanda de "tierras raras" para la producción de sus componentes; el riesgo escalofriante sobre la escalada genética en la biodiversidad; características éstas que ponen blanco sobre negro el problema de la finitud planetaria.

"El dataísmo, en veredicto de Byung-Chul Han (quien ha colaborado con la difusión del término), describe la consagración mítica de una ideología que se presenta como el crepúsculo de todas las ideologías y que, mediante un totalitarismo digital, pretende la reducción de todo conocimiento a datos e información (Han 2014,40-42). El Big Data, de un solo golpe, suprime la mediación de la subjetividad en los procesos cognitivos a favor de una pura objetividad cuantificada y torna caducas la teoría y el sentido." (Ríos, 2023, p. 48)

Por lo tanto, frente a las retóricas imperantes sobre la inteligencia artificial y la irrupción tecnocientífica, es fundamental el desarrollo de un análisis crítico que pueda diferenciar:

- Los avances tecnocientíficos concretos con sus límites precisos.
- El proceso histórico de constitución de los mismos.
- Los intereses concretos en disputa en dicho proceso y dichos avances.
- Las posibilidades estatales, institucionales, sociales de establecer pautas y límites

Mientras termino el artículo, llega a mi correo, un artículo del MIT de la factibilidad de cuerpos humanos cultivados en laboratorio sin conexión neuronal y por tanto sin placer ni dolor como posibles corporalidades de repuesto ante necesidad de trasplantes y reemplazos.

https://technologyreview.es/article/cuerpos-cultivados-en-laboratorio-el-debate-etico-de-esta-posible-revolucion-medica/

Urge el debate sobre la conciencia y el sentido en la producción tecnocientífica, sino el mercado impondrá sólo su implacable lógica.

Referencias:

AUSTIN, J. L., & Urmson, J. O. (1990). Cómo hacer cosas con palabras. Barcelona, Paidós.

BOURDIEU, P. et al. (1991) El oficio del sociólogo. México, Siglo XXI.

CHURCHLAND, Paul A. 1999. Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente. Traducido por Margarita N. Mizraji.Barcelona: Gedisa.

ESPARZA, G. (2021). Alan Turing: bases, forma y críticas a la inteligencia artificial. Cuadernos salmantinos de filosofía, 48, 49-74.

HABERMAS, J. (1992) Conocimiento e interés. Madrid, Taurus.

INNERARITY, Daniel (2025) Una teoría de la inteligencia artificial. Barcelona, Galaxia Gutemberg,

LUCCHETTA, M. C. (2022). ¿Será capaz el ser humano de madurar los avances de la ciencia? Sociología y tecnociencia, 12(1), 241-256.

MALDONADO, C. E. (2023). ¿Qué significa el pensamiento crítico en la era de la inteligencia artificial? Le Monde Diplomatique. Edición Colombia. https://www.eldiplo.info/que-significa-elpensamiento

MARÍN PINEDA, Alejandra (2018) Entre el discurso y el performance: sobre el concepto de performatividad y sus transformaciones. En: Estudios del

Discurso ISSN: 2448-4857 Volumen 4 | Número 2 septiembre 2018 | febrero 2018 pp. 21-53.

MAURE, Gustavo Ernesto (2024). La producción y validación de verdad científica en la cuarta revolución industrial: cambios y perspectivas. Tesis doctoral - FCEN – UnCuyo. DOI: 10.13140/RG.2.2.33914.91844

RÍOS, R. H. (2023). El test de Turing y la filosofía de la inteligencia artificial: Acerca de la mente de las máquinas digitales. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 62(164), 47-57.

SAENZ, J. (2024). El dato como material: inteligencia artificial en el arte. Cuadernos de Arte. http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/173654

TILLERÍA AQUEVEQUE, Leopoldo (2022). Transhumanismo e inteligencia artificial: el problema de un límite ontológico. Griot: Revista de Filosofia, vol. 22, num. 1, 2022, pp. 59-67. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Amargosa, Brasil. DOI: https://doi.org/10.31977/grirfi.v22i1.2539

TURING, Alan. 1950. «Computing intelligence and machinery». Mind, New Series, 59 no. 236:433-460.

WIENER, Norbert. 1988. Cibernética y sociedad. Traducido por José Novo Cerro. Buenos Aires:

El derecho al progreso
Juan Alberdi, 18º

La revolución digital comenzada hace más de setenta años frente a un mundo analógico sigue quemando etapas. Era inevitable que una de sus consecuencias fuera la creación de modelos de inteligencia artificial, IA en adelante.

En este artículo me referiré a las implicaciones que se derivan de los diferentes modelos de IA y las tensiones internacionales que generan. A algunos de los problemas colectivos que causan, en suma, dejando de lado las implicaciones en la común condición humana **(1)**.

1- Algunos muy interesantes, como lo que Rosen llama la extinción de la experiencia y la presencia ausente, el hecho de que nuestra experiencia está cada vez más mediada por la necesidad de reflejar y observar nuestra vida y la de otros en imágenes e iconos que se hacen públicos. Christine Rosen (2024), The Extinction of Experience, Nueva York, W.W.Norton & Company.

Los hechos.

El 21 de enero de este año, un día después de la jura presidencial, Trump presentó el llamado proyecto Stargate, que preveía una inversión de 500.000 millones de $ para el desarrollo de la IA. La iniciativa sería privada **(2)** pero contando con un fuerte apoyo estatal.

2-Los inversores son OpenAI, Oracle y Softbank.

Solo seis días después, DeepSeek, una empresa china desconocida incluso para los profesionales del sector, presenta un modelo plenamente competitivo con los americanos. En los siguientes días, las descargas de su aplicativo superan a ChatGPT en la App Store.

DeepSeek es una empresa de apenas 200 empleados y su solución tiene un coste muy inferior al de las comparables americanas. Usa un reducido número de GPUs **(3)** frente a sus competidores **(4)**. Además, no son de última generación, que están embargadas por los Estados Unidos para China.

3-General Processing Unit, tarjeta de procesamiento general, en su origen de procesamiento gráfico.

4-Se estima que DeepSeek usó para su modelo entre 2.000 y 5.000 GPUs. OpenAI usa 720.000, Meta, 350.000, Google más de un millón.

Es una suposición más que razonable que el timing de la presentación pública de DeepSeek se orquestó por el estado chino. Como una suerte de aviso de navegantes para un entorno presidencial que consideraba amenazador. Nada mejor que evidenciar desde el principio que tenía a su disposición Momentos Sputnik/DeepSeek.

Los diferentes modelos y sus implicaciones.

Todos **(5)** los modelos de IA de las grandes compañías tecnológicas americanas son de dimensiones gigantes, cerrados, de arquitectura secreta. Cuanto más datos y capacidad absorben, más insuperable es la barrera competitiva que imponen, un foso que permite modelos de negocio rentistas, extractivos. Como dice Peter Thiel, un emprendedor tecnológico en la órbita del actual presidente americano, “la competencia es para los perdedores”.

5- OpenAI, en origen una entidad sin ánimo de lucro, ya está transitando, irreversiblemente, hacia un modelo mercantil.

El modelo de DeepSeek es, por el contrario, abierto, algo reiterado recientemente **(6)**. Eso permite no limitar el acceso a la educación global ni a la investigación colaborativa y considerar el conocimiento como un acervo global, de la humanidad **(7).** Otras compañías chinas, Alibaba, Baidu, Tencent, entre otras muchas, están siguiendo el mismo modelo abierto **(8)**.

6- *https://www.ft.com/content/fb5c11bb-1d4b-465f-8283-451a19a3d425*

7- *https://www.ft.com/content/3549cc33-e04d-41da-8c58-525d5bb2ba4c*

8- *https://www.scmp.com/tech/tech-trends/article/3298739/deepseek-spurs-baidu-other-ai-competitors-adopt-open-source-strategy?module=top_story&pgtype=homepage*

El modelo cerrado es coherente con una política que trata de militarizar, convertir en arma de combate, la tecnología, lo que en inglés se llama la weaponization. Ya se ha hecho con herramientas y situaciones como la condición de reserva mundial del dólar, el acceso comercial a los mercados internos o el acceso a máquinas de fabricación de semiconductores y sus últimas versiones. Antes, se intentaba justificar por la amenaza militar o la supuesta supremacía de valores. Los últimos años **(9)** han acreditado, sin lugar a dudas, que se trata de una estrategia de domi-

nación, de macht, en alemán.

9- Ucrania, Gaza y mas.

Los modelos abiertos sin embargo permiten desplegar todos los efectos de las innovaciones tecnológicas. Lo más importante de ellas no es la invención sino sus nuevas aplicaciones prácticas, algunas muy distintas de los fines originales. Febvre y Martin, en un libro de 1958 **(10)** , relatan cómo China, en una situación similar a la que estaría hoy Occidente, inventó el papel y la imprenta siglos antes que Gutenberg. Pero solo en Europa, con una economía precapitalista y en el contexto de la disensión religiosa del siglo XVI, se le encuentra un nuevo uso, que por fecundo es el que se ha extendido.

10- Lucien Febvre, Henri-Jean Martin (1958), L´Apparition du livre, París, Albin Michel.

Una perspectiva masónica.

A mi juicio, la masonería forma comunidades artificiales esencialmente diversas de personas que de otra manera se habrían hallado a distancia perpetua. Unidas por la razón, conforme a un rito convencional, no sacramental (no taumatúrgico) proponen para su comunidad y para toda la sociedad, una práctica comunitaria transformadora.

Como es sabido, la divisa de Libertad, Igualdad y Fraternidad fue adoptada desde otros ámbitos profanos por nuestra Orden. No obstante, considero que condensa bien las líneas maestras de nuestra práctica, aunque no necesariamente en ese orden.

Quizá la primera de esas bases sea la fraternidad que, por supuesto, solo puede ser universal. Todos somos familia, sin poder arrogarnos superioridad por linaje, mandato divino o excepcionalidad auto atribuida. Eso implica, en mi opinión, necesariamente, que debemos reconocer el mismo ámbito de libertad a los demás que nosotros nos reconocemos, sin desconocer su contenido fundamental: la emancipación, en sentido amplio.

Como he sostenido arriba, es más eficiente propagar el conocimiento científico porque termina beneficiando a todos. Además, desde mi punto de vista, es la solución constructiva adecuada desde un punto de vista ético y, también, masónico.

Cuando se estaba descifrando el genoma humano, hubo compañías que pretendieron privatizar ese conocimiento sobre grandes secciones del mismo o sobre genes o combinaciones de ellos (11). Afortunadamente, el Proyecto Genoma Humano, apoyado decididamente, entre otros, por la Unión Europea, Bill Clinton y Tony Blair, consiguió que esa conquista de la humanidad fuera disponible de manera abierta y pública.

11- Sobre partes del genoma humano, la compañía Celera Genomics argumentaba que, teniendo un método más rápido para decodificarlo, era justo que se apropiara del mismo. Sobre genes particulares y combinaciones con otros, por ejemplo, Myriad Genetics.

Hoy estamos en otros tiempos, no necesariamente mejores, que desmienten la idea del progreso como una trayectoria rectilínea. Frente a nuestra divisa, se propone otra diametralmente opuesta: Dominación, Privilegio, Hostilidad. El 15 de marzo de este año, en una conferencia **(13)** en la Cumbre sobre el Dinamismo Americano, el vicepresidente americano J.D. Vance declaraba que "la idea (intención original) de la globalización era que los países ricos subirían en la cadena de valor añadido mientras que los países pobres proporcionarían las cosas simples".

13-*https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-vice-president-the-american-dynamism-summit*

La IA no pasa de ser una herramienta más en el avance tecnológico de la humanidad y es un preludio de otras muchas más que se adivinan próximas **(14)**. Negar, limitar su uso, embargarlo, implica imponer una servidumbre perpetua al resto no bendecido por patentes de privilegio. Algunos países como China, por su historia y enorme dimensión pueden superar los obstáculos en lo que llaman el esfuerzo nacional concentrado , pero no es alcanzable para la mayoría.

14- La computación cuántica, la fusión nuclear, etc.

Podemos imaginar cómo sería el mundo, en términos de dispar desarrollo, si se hubiera negado el acceso a los computadores. La IA presenta tematizaciones similares que angustian al resto de países que no pueden abordar esta tecnología por sí mismos. No quieren ser subyugados, oprimidos ni dominados, porque conocen la importancia de estas y otras tecnologías y porque entienden que son performativas para todos. Saben perfectamente que somos familia y que tienen iguales derechos, una de las razones por las que los derechos humanos no solo son los iniciales de la Carta de las Naciones Unidas y son siempre una obra en progreso y expansión. Y es que, a fin de cuentas, la solidaridad planetaria es también un deber de toda la humanidad.

Juan Alberdi 18º

Entrevista con Christophe Habas ex Gran Maestro del Gran Oriente de Francia Ya estamos en la era transhumanista.

Rescatando una voz masónica: Entrevista con el Hermano Christophe Habas, ex Gran Maestro del GODF

En esta ocasión, hemos querido recuperar una entrevista reveladora con el Hermano Christophe Habas, quien ocupó el cargo de Gran Maestro del Gran Oriente de Francia (GODF). Publicada originalmente en la revista "Humanisme" (n.º 3, 2017), esta conversación ofrece reflexiones profundas sobre los desafíos de la masonería.

El Hermano Habas, conocido por su pensamiento claro y su compromiso con los valores republicanos, aborda en esta entrevista temas como la libertad de conciencia, la inclusión social y la evolución de la masonería en el siglo XXI. Sus palabras siguen siendo de una vigencia notable, invitándonos a reflexionar sobre el camino que las logias y sus miembros deben recorrer en un mundo en constante transformación.

Revisitar este diálogo no solo es un homenaje a su liderazgo, sino también una oportunidad para reafirmar los principios que guían al Gran Oriente de Francia: libertad, igualdad y fraternidad.

Humanisme: En sus intervenciones parece valorar el transhumanismo. ¿No debería matizarse un poco más?

Christophe Habas: Creo que soy matizado. Lo que intento ilustrar es la ambivalencia del transhumanismo. Es un movimiento filosófico, cientificista, tecnófilo, materialista y meliorista. Considera que la evolución de la especie humana pasa por una hibridación biotecnológica. También es tecno-profético, ya que explora la condición humana futura en la fusión entre el hombre y la máquina. De hecho, ya estamos en una era transhumanista: ha pasado de ser un movimiento filosófico a uno político y social.

Esto es lo que lo hace más peligroso: surgido hace unos 40 años, presente en universidades, laboratorios de investigación y en la web, también ejerce actividades de lobby dentro de las propias instituciones estatales. Cuando empresas como Google, Apple, Facebook o Amazon financian una gran cantidad de empresas con presupuestos mayores que los de muchos Estados, monopolizan este sector sin control posible. Estas multinacionales, por la importancia industrial, económica, financiera y militar del tema, hacen que los Estados colaboren con ellas porque necesitan capital, crear empleos y tener ejércitos poderosos. Así, el capitalismo es el motor de estas tecnologías, y la antropología filosófica del transhumanismo coincide con la del homo economicus, en su búsqueda hiperindividualista y liberal de satisfacción de intereses individuales.

Hay dos elementos a destacar: la ignorancia de los políticos sobre este tema y el enorme poder económico, financiero y político que representa a nivel mundial.

Humanisme: ¿No debería la masonería desempeñar un papel de alerta frente a los excesos de la tecnología y la "tecnolatría"?

Christophe Habas: El primer papel de la masonería es pedagógico, sobre todo porque Europa siempre va con retraso en estos temas. Desde hace más de 40 años, el transhumanismo ha sido abordado por una pluralidad de movimientos, desde la derecha libertaria hasta una especie de social-liberalismo. Pero debemos entender que ya no es una fantasía. Algunas utopías no se harán realidad, pero ya no estamos en el terreno de la ficción. Más allá de su base científica, ahora hay un movimiento político e industrial de creciente magnitud.

Por lo tanto, debemos enfocar nuestra reflexión ética y filosófica en la pregunta de qué significa una "vida buena" en una sociedad hiper-tecnologizada. ¿La tecnología resuelve todo? ¿No hay límites, como los que deberían establecerse en la mercantilización del mundo? ¿No debemos poner freno a esta idolatría de la tecnología, que invade todas las dimensiones de la existencia humana, incluido el cuerpo y la mente?

Humanisme: ¿Deberíamos imaginar a Robocop feliz?

Christophe Habas: La pregunta es ¿qué hace feliz a Robocop? ¿Significa eso aumentar la potencia del cuerpo, la memoria, la atención o las capacidades de razonamiento? ¿Con qué propósito? Podría sustituir mi cuerpo por prótesis cada vez más poderosas o implantarme electrodos (algo que pronto será posible, técnicamente ya lo es). Estos procedimientos aumentan capacidades, pero ¿mejoran realmente la condición humana? A menudo confundimos el aumento de una capacidad con una mejora moral. En términos más coloquiales: ¿ser Superman o Wonder Woman equivale a una "vida buena"?
En el fondo, el transhumanismo redefine el humanismo.

Humanisme: En su recorrido filosófico y científico sobre el transhumanismo, ¿cree que este enriquece el humanismo, en la medida en que el ser humano es un ser racional, consciente de sus límites, incluidos los de su cuerpo? ¿Ve diferencia entre un hombre "reparado" y un hombre "aumentado"? ¿Qué opina sobre el poder de las grandes multinacionales que buscan romper los límites del cuerpo y la privacidad?

Christophe Habas: Debemos diferenciar entre transhumanismo y posthumanismo. Hay tres fases:

1. El hombre reparado: aquel cuyas capacidades dañadas son restauradas mediante ingeniería médica.

2. El hombre aumentado: aquel cuyas capacidades mentales o físicas se mejoran mediante nanotecnología. Ya estamos en esta fase.

3. El posthumanismo: aquí la idea es crear una nueva especie, una vida artificial, una conciencia artificial, un "destino cíborg". En esta etapa, la humanidad se transforma completamente a través de la biotecnología.

Para mí, esta es la gran cuestión filosófica.
El humanismo es la conciencia de los límites. Nuestros límites son fisiológicos: nacemos sin elegirlo, envejecemos, enfermamos, sufrimos, declinamos y morimos. Hay una limitación biológica del cuerpo y neurofisiológica de la mente. Los transhumanistas consideran que estas limitaciones son obstáculos a superar, y lo expresan en términos médicos: la muerte es para ellos una enfermedad, y como cualquier enfermedad, debe ser curada. No buscan la inmortalidad per se, sino una vida indefinida, prolongada por avances tecnológicos.

Aquí rompemos con el humanismo tradicional, que acepta que los límites pueden ampliarse, pero no eliminarse. El transhumanismo, en cambio, presupone la abolición de esos límites.

El objetivo final es el posthumanismo, que propone la creación de una nueva especie y una nueva conciencia, heredera de la vida eterna transhumanista. Pero aquí se rompe con el humanismo: se crea algo cuyos contornos ya no podemos definir. Se habla de cíborgs, como en la ciencia ficción, pero en realidad no sabemos qué serán. Se difumina la frontera entre lo natural y lo artificial. Ya no distinguimos lo que es una prótesis y lo que no.

Humanisme: Se podría argumentar que hay una progresión entre cada una de estas etapas si cada vez nos liberamos más de la visión tradicional del ser humano.

Christophe Habas: Sí, en masonería, por ejemplo, el aprendiz guarda silencio un año para evitar hablar demasiado y mal. Kant nos enseña que la filosofía tradicional no había comprendido que hay un límite esencial al conocimiento. La verdadera cuestión no es la razón, sino el entendimiento subordinado a la estética trascendental.

Humanisme: ¿El transhumanismo expande lo pensable hasta el punto de sustituirlo por lo conocible?

Christophe Habas: No he leído toda la literatura transhumanista, pero no creo que se basen en la distinción kantiana entre lo pensable y lo conocible. Más bien, buscan aumentar las capacidades de lo conocible y abolir las limitaciones de la vida, la muerte y el cuerpo.

Humanisme: ¿No es aquí donde la masonería tiene un papel clave?

Christophe Habas: Sí, pero si tomamos el símbolo por excelencia, el símbolo matemático, este no tiene valor en sí mismo. Jean Cavaillès decía que el símbolo matemático no tiene referencia extrínseca ni designación intrínseca; solo tiene sentido dentro de un sistema formal.

Humanisme: Pero el símbolo en masonería tiene una función constructiva y significativa.

Christophe Habas: Sí, pero lo mismo ocurre en matemáticas. Hasta hace poco, todas las matemáticas se estructuraban en la teoría de conjuntos y la axiomática clásica. Hoy, el "esperanto" de las matemáticas es la teoría de categorías y la teoría de los topoi. Permiten traducir todos los lenguajes matemáticos (topología, álgebra, aritmética) en un mismo marco sin perder rigor. Cuando un problema no se puede resolver en un dominio, se traduce a otro lenguaje matemático para encontrar la solución.
Y esto es exactamente lo que está ocurriendo en nuestro tiempo.

Christophe Habas, fue un reconocido médico neuroradiólogo de origen francés, fallecido en 2022 a los 55 años de edad, como consecuencia de una larga enfermedad.

Fue jefe del servicio de neuro-imagen del Centro Hospitalario nacional de Oftalmología "Quinze-Vingts"de París y reconocido profesor universitario, premiado por sus investigaciones sobre el cerebelo.
Masón desde 1993, fue Gran Maestro del Gran Oriente de Francia en 2016 y 2017.

Origen:
Revista "Humanisme" (n.º 3, 2017)

La noche del jueves al viernes, el Gran Maestro Christophe Habas, paso al Oriente Eterno. Tenía cincuenta y seis años.

Christophe Habas, neuroradiólogo y jefe del departamento de imágenes médicas del Hephal of the Fifteen-Vingts, fue un conocido profesional con una prestigiosa carrera.

Gran Maestro del Gran Oriente de Francia durante un año (agosto de 2016-agosto de 2017), demostró su capacidad empática e inteligencia en todas las situaciones.

En su primera declaración como GM, sucedió a Daniel Keller, en dos minutos impresionó a los delegados con su conocimiento y visión masónica.
Reconciliaba la obediencia con la investigación científica, especialmente en inteligencia artificial aplicada, destacando sus beneficios médicos.

Habas sobresalía en conferencias por su pedagogía y conocimiento sin necesidad de notas. Sus intervenciones eran precisas y bien documentadas. Gracias a una aguda capacidad pedagógica incluso ante temas complejos, sabía debatir con elegancia.

Nacido el 30 de octubre de 1966 en Pau, su vida nos dejó una huella significativa en todos sus campos.

Origen crónica:

https://souslavouteetoilee.over-blog.com/2022/05/christophe-habas-nous-a-quitte.html

Segundo Encuentro Internacional de las Jurisdicciones Escocesas Humanistas (RIJEH)
Declaración conjunta
La Inteligencia Artificial y Escocismo
Bruselas 8 de diciembre de 2024

DECLARACIÓN CONJUNTA DE BRUSELAS

Traducción realizada por Elbio Laxalte Terra, 33°

La primera reunión de las Jurisdicciones liberales adogmáticas se organizó en Bruselas en 1976 bajo el nombre de Rencontres Internationales des Hauts Grades Ecossais (RIHGE) y especialmente la de Ginebra en 2005, cuya declaración, firmada por las Jurisdicciones presentes, se constituye en un elemento unificador.

Luego de 25 de estas reuniones, se decidió cambiar el paradigma en Estambul los días 13 y 14 de diciembre de 2019, con la adhesión de los Supremos Consejos Femeninos y de la Orden Masónica Mixta Internacional "Le Droit Humain", junto con la integración de las Conferencias Continentales de las Jurisdicciones Escocesas Humanistas de Europa y el Mediterráneo, de África y del Océano Índico, y de las Américas.

Por lo tanto, en Estambul 2019 se organizó la primera reunión que ahora lleva el nombre de:

REUNIONES INTERCONTINENTALES DE LAS JURISDICCIONES ESCOCESAS HUMANISTAS, abreviado como: "RIJEH"

La pandemia del Covid ha retrasado la continuación de estas actividades, que se reanudaron en Bruselas los días 6, 7 y 8 de diciembre de 2024, como 2º Encuentro Intercontinental de las Jurisdicciones Escocesas Humanistas.

Los treinta y un miembros que firmaron la Gran Carta Universal promulgada en 2019 y suscriben sus principios, se reconocen mutuamente como Potencias Masónicas autónomas del Rito Escocés. Y dieron la bienvenida a dos nuevas Jurisdicciones.

El trabajo conjunto de Bruselas 2024 se centró en el siguiente problemática:

¿ES SOLUBLE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN EL ESCOCISMO? ¿EMULSIÓN O EMULACIÓN?

Las Jurisdicciones han preparado sus reflexiones sobre esta cuestión para presentarlas ante todos antes de proponer una declaración conjunta, en una Tenida de IV° Grado acompañada de la firma de cuatro tratados bilaterales de amistad.

INFORME SOBRE EL TEMA PROPUESTO:

Dieciséis Jurisdicciones enviaron una contribución al tema propuesto en el seminario, en textos sustanciales incluidos en un libro publicado con esta ocasión y que fue puesto especialmente a disposición de todas las delegaciones.

Los comentarios de nuestro moderador, sobre cada una de las intervenciones y sus conclusiones finales, dieron un valor añadido a nuestro trabajo.

Cabe señalar:

- Que las nuevas tecnologías, en particular la llamada "inteligencia artificial", tienen un impacto importante en la forma en que la humanidad está conectada y puede comunicarse;

- Que a la hora actual la proporción de inteligencia es bastante reducida. Son los humanos quienes mantienen los controles y conciben los algoritmos que desencadenan el proceso de aprendizaje de esta "inteligencia artificial".

Esto también significa que unos algoritmos mal diseñados pueden tener una incidencia negativa sobre los resultados del proceso de aprendizaje y estará siempre en el ser humano la capacidad de juzgarlo.

Los participantes recomiendan desconfiar de una utilización demasiado libre y exhortan a los gobiernos a integrar garantías morales y éticas en el desarrollo y gestión de la inteligencia artificial.

Distinguen algunos principios básicos respecto al desarrollo y aceptación de la inteligencia artificial:

1. Principio de inocuidad: no dañar y proteger a las personas, especialmente en materia de confidencialidad y protección de datos.

2. Principio de buena voluntad: aunque la inteligencia artificial haya demostrado sus ventajas, nunca debemos perder de vista que, para que un conocimiento, un descubrimiento o una tecnología sean bienvenidos, deben ser útiles para el ser humano.

3. Principio de autonomía: la autonomía humana es esencial. Nunca debemos confiar decisiones que afectan la vida de los seres a máquinas calificadas de inteligentes sin supervisión humana. No puede atribuirse una responsabilidad moral a tecnologías llamadas "autónomas". La dignidad humana requiere que un ser humano sepa si está hablando con otro ser humano o con una máquina.

4. Principio de justicia y equidad: debemos garantizar que los más desfavorecidos se beneficien del progreso científico y tecnológico.

5. Principio de trazabilidad y explicabilidad: los ciudadanos tienen derecho a saber y controlar cómo se utilizan sus datos y conocer los algoritmos que los gestionan.

En esencia, las Jurisdicciones participantes confirman que la inteligencia artificial a nuestro servicio puede hacernos avanzar, por ejemplo, mediante el uso de sistemas de traducción que nos ayuden a cerrar la brecha con nuestros hermanos y hermanas que no dominan el idioma de los demás.

Sin embargo, es mucho más improbable lograr fusionar la inteligencia artificial con nuestro funcionamiento simbólico, porque la interpretación es una cuestión individual que una máquina no puede detectar sin factores humanos.

La diferencia entre inteligencia humana e inteligencia artificial no es cuantitativa sino cualitativa: la máquina imita al hombre y todos sus procesos son de origen humano.

Como frac-masones, podemos utilizar la inteligencia artificial para obtener respuestas a nuestras necesidades administrativas o preguntas frecuentes sobre la masonería, podemos mejorar nuestros programas de orientación a través de asesoramiento personalizado a nuestros miembros, pero su uso debe permanecer sujeto a los principios éticos de la masonería, Libertad, Igualdad, Fraternidad.

Los masones deben cuidar que la inteligencia artificial nunca reemplace la conexión humana en la búsqueda de la verdad interior.

CONCLUSIÓN:

La inteligencia artificial puede imitar técnica y superficialmente las enseñanzas de la Franc-masonería pero se limita al aspecto racional de la moral, sin comprender su profundidad espiritual.

Es posible que el uso consciente de la inteligencia artificial permita promover principios éticos y de fraternidad. Sin embargo, el liderazgo espiritual y moral sigue en manos de los franc-masones y de los hombres y mujeres libres y de buena voluntad.

El impacto simbólico del Rito Escocés, animado por la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, aporta al desarrollo de la Humanidad una contribución cualitativa insustituible, que no se puede encontrar en la inteligencia artificial.

Declaración conjunta adoptada en Bruselas, el domingo 8 de diciembre de 2024, durante el RIJEH

Una reflexión filosófica sobre el pensamiento.

Octavio Carrera González, 33º

No es difícil encontrar juicios en los que se hace referencia al materialismo filosófico como una forma antigua y anquilosada, anclada en el siglo XIX, que es un lastre a la hora de abordar el estudio de la conciencia.

Incluso desde esas posturas, se trata de hacer una distinción entre la comprensión del materialismo que tiene la ciencia, por ejemplo, la física moderna, y la del materialismo filosófico.

El materialismo filosófico, que es al que nos interesa referirnos aquí, es una concepción filosófica que afirma que lo material es el fundamento, la esencia de todo lo existente, y no niega la existencia de fenómenos ideales.

Reducir el materialismo al materialismo chato y mecanicista que domina algunas formas del conocimiento es lo mismo que reducir la física a la física clásica o la geometría a la geometría euclidiana.

Desde luego, hay muchas formas de materialismo: desde las que niegan la existencia de fenómenos ideales hasta las que reducen lo ideal a una forma especial de lo material, pero aquí nos referiremos a estas últimas.

Hablaremos de un materialismo que afirma que lo ideal es una determinación de la realidad, es más, que es uno de sus atributos, de tal forma que una representación de la realidad sin este atributo es imperfecta.

Lo que nos interesa en este artículo es abordar la esencia de lo ideal como atributo de la realidad, no las manifestaciones subjetivas individuales ni otras formas de manifestación, sino lo ideal en sentido general.

Así pues, las preguntas que intentaremos responder aquí son ¿qué es lo ideal, ¿dónde hay que buscarlo, ¿dónde existe? Nuestra intención no es dar una definición preliminar de lo ideal, sino explicar cuál es la esencia de este concepto general del que son manifestaciones particulares la conciencia, la psiquis, el alma, el espíritu, la conciencia universal, etc.

Para dar respuesta a estas y otras preguntas, nos apoyaremos en la concepción de lo ideal que desarrolla el filósofo ruso E. V. Iliénkov.

Por lo general tendemos a comprender lo ideal como la representación que nos hacemos subjetivamente del mundo objetivo, que asumimos existe fuera e independientemente de nuestra conciencia. Parece quedar claro que una cosa son los objetos fuera de nosotros y otra muy distinta el reflejo, la representación de estos en nuestra conciencia. Reducir lo ideal a la imagen subjetiva de lo material o a los procesos neurofisiológicos que ocurren dentro de la cabeza del hombre es una de las tendencias más comunes a la hora de explicarlo.

El desarrollo de la neurociencia moderna ha ayudado a reforzar estas ideas cuando trata de explicar lo ideal y, más específicamente, el origen y características de nuestras ideas, a partir de los procesos neurofisiológicos que ocurren en el interior del cerebro humano, identificando el pensamiento con esos procesos.

Este fenómeno que nos ocupa no tiene nada que ver con la estructura del cuerpo, ni con la del cerebro como órgano del cuerpo. Lo ideal es imposible explicarlo a partir de una estructura neuronal porque esta explicación apunta a reducir lo ideal a la modificación físicamente medible y fisiológicamente registrable que ocurre en el órgano (cerebro), al reflejo pasivo de la realidad que ocurre como consecuencia de la acumulación de experiencias empíricas.

Esta concepción de lo ideal no difiere, en esencia, de las posturas del empirismo unilateral, extremo o radical de los siglos XVII y XVIII, del que son representantes Locke, Berkeley y Hume. Desde sus puntos de vista, lo ideal no es más que la acumulación de experiencias por medios de fenómenos psíquicos individuales.

"Lo ideal no es un fenómeno que ocurra dentro del cráneo, sino una forma de actividad social objetivada en la cultura. No piensa el cerebro, sino el hombre con ayuda del cerebro, inserto en una red de relaciones sociales mediadas por la producción material y espiritual. La idealidad es la huella de la actividad humana en la naturaleza, una representación que trasciende lo individual para encarnarse en formas históricas y colectivas."

En esencia, la diferencia entre esta concepción y la de los neurofisiólogos modernos es puramente cuantitativa.

Mientras que por lo ideal se entienda solamente lo que tiene lugar en la psiquis individual, en la conciencia individual, en la cabeza del individuo aislado, todo lo que resta se coloca bajo la rúbrica de lo material.

Según esta forma limitada de comprender lo ideal, habría que incluir también en el reino de lo material todas las formas materialmente objetivadas de la conciencia social, todas las representaciones históricamente establecidas y legitimadas por la sociedad sobre la realidad objetiva: los libros, las estatuas, los iconos, las obras de arte, las monedas, las banderas, los espectáculos teatrales y sus argumentos dramatúrgicos. Lo son también todos los objetos que, por supuesto, existen fuera de la conciencia individual, y son percibidos por esta conciencia y por otras conciencias como objetos exteriores que se ofrecen a la sensoriedad, corpóreos, tangibles y existentes objetivamente.

La Filosofía reconoce como lo ideal en general a esta categoría de fenómenos que, como hemos dicho, poseen una objetividad peculiar, caracterizada porque son, a pesar de ser resultado de la acción humana, independientes, en su existencia, del individuo que las percibe. Estos fenómenos se diferencian de otros fenómenos distintos en su naturaleza esencial, que también poseen una existencia objetiva y pueden ser percibidos sensorialmente por el individuo como existentes fuera e independientemente de él.

En este sentido, lo ideal, todo lo que se vincula al "mundo de las ideas", como bien dice Iliénkov en su artículo Dialéctica de lo Ideal, figura ya en Platón (427-347 a. C), a quien la humanidad debe tanto la distinción de este círculo de fenómenos en una categoría especial, como su denominación. Las "ideas" de Platón no son cualquier estado del "alma humana", de la "psiquis", sino sólo las imágenes-esquemas universales de significación general, evidentemente contrapuestas al "alma individual" y al cuerpo humano dirigido por ella.

Lo que Platón denomina ideas es una categoría peculiar de fenómenos. Se trata de las normas universales de la cultura preexistentes al individuo y que no dependen de su voluntad. Normas que van a determinar su vida y que son tan objetivas como su necesidad de tomar alimento y de relacionarse con otros individuos para su subsistencia.

En el marco de la filosofía de Platón se plantea de forma clásica la pregunta a cerca de la naturaleza de esta serie de fenómenos, que por un lado son resultados de la actividad humana y, por otro, tiene una existencia objetiva.

Después de Platón, sólo en los marcos de la Filosofía Clásica Alemana (siglos XVIII y XIX: Kant, Fichte, Schelling y Hegel) el problema de lo ideal fue planteado como un problema esencial al confrontar lo ideal en general con lo material en general.

Fue en el marco de esta filosofía que se afirmó de manera definitiva que, para resolver este problema filosófico fundamental, hay que comprender que lo universal existe objetivamente y no es una construcción de la mente humana, que las determinaciones universales de la realidad no tienen nada que ver con lo psíquico.

En conclusión, lo ideal en general (la conciencia universal) no puede ser considerado como los procesos de la psiquis que ocurren en el interior de la cabeza de los individuos; ni siquiera el conjunto de las conciencias individuales de la humanidad o de una época puede ser considerado como tal. En este caso, el todo no es la suma de las partes, de la misma manera que la esencia de una catedral no puede ser entendida por la suma de los ladrillos que la com-

ponen. Lo ideal en general es un fenómeno especial, existente objetivamente para los individuos que conforman la humanidad.

Por otra parte, ninguna conciencia individual puede presentarse directamente ante otra conciencia como "lo ideal"; una sólo se contrapone a la otra como el conjunto de sus manifestaciones corpóreas tangibles, inmediatamente materiales, aunque sea en forma de gestos, mímica, palabra o actos, las imágenes de una resonancia magnética o la representación gráfica de la actividad electroquímica del cerebro.

Sin duda esto no es lo ideal, sigue siendo una expresión corpórea exterior, una proyección —por así decirlo— sobre la materia, algo material propiamente. De acuerdo con esta representación, lo ideal existe como tal sólo en la introspección, sólo en la auto observación del "alma singular", sólo como estado psíquico íntimo de una persona única. Lo ideal existente de manera objetivada, fuera e independientemente de la conciencia y la voluntad del individuo, queda excluido de esta representación.

Veámoslo de otro modo: una representación teatral o un ballet, por ejemplo, Macbeth o El Cascanueces, son manifestaciones materiales existentes objetivamente para los espectadores; pero una puesta en escena es precisamente una representación en el más estricto sentido de la palabra, en el sentido de que en ella se está representado algo distinto, algo otro. ¿Qué es? ¿Los "procesos neurofisiológicos cerebrales" que alguna vez tuvie¬ron lugar en las cabezas de Shakespeare y Tchaikovsky? ¿Los "estados psíquicos efímeros de la personalidad individual" o de las "personalidades" de los directores y los actores? ¿O tal vez algo más esencial?

Sin duda las representaciones teatrales o los ballets poseen la naturaleza de los fenómenos peculiares a los cuales nos hemos referido más arriba, fenómenos y cosas objetivadas en las que se encuentra representado un "algo otro" tangible, distinto de lo que son estos fenómenos y cosas en sí mismos.

Y bien, ¿qué es ese “algo otro” representado en el cuerpo sensorialmente perceptible de otra cosa, hecho o proceso, etc.? “Desde el punto de vista del materialismo consecuente, ese ‘algo otro’ puede ser solamente otro objeto material, pues, en general, en el mundo no hay ni puede haber otra cosa que materia en movimiento”, dice E.V. Iliénkov.

Y continua: por idealidad o lo ideal, el materialismo entiende aquella correlación muy peculiar y estrictamente establecida entre al menos dos objetos materiales (procesos, cosas, hechos, estados), según la cual un cuerpo material, sin dejar de ser lo que es, asume el papel de representante de un tipo de relación especial entre cuerpos, objetos, etc.; mientras, la forma del objeto representante se mantiene invariable en todos sus atributos materiales, en todas sus modificaciones empíricas, en su naturaleza material.

Lo ideal, tal como lo hemos explicado, solo puede ser percibido como una forma empírica objetivada que se manifiesta en la forma de la cultura espiritual y material de la sociedad, en las formas históricamente determinadas de la producción espiritual, y no en la forma de estados efímeros de la psiquis del individuo aislado.

Este tipo de fenómenos específicos, que corresponden a formas históricamente determinadas de producción espiritual y que constituye una expresión ideal de la realidad, es el que se contrapone a la idea de la psiquis individual como lo ideal.

El mundo de la idealidad es en esencia un mundo de representaciones que adopta formas materiales específicas, pero no es el mundo real en sí como existía antes del hombre. Esta representación del mundo real existe solo en la representación social determinada históricamente y por lo tanto cambiante. Esta representación general está presente en todas las formas de representación individuales y colectivas que son expresión de ella, en el lenguaje y en todas las representaciones sociales significativas.

Como dice Iliénkov, el gran paso de avance dado por la Filosofía Clásica Alemana en la comprensión de la naturaleza de lo ideal (en su real contraposición de principio a todo lo material, incluyendo el cerebro como órgano material del cuerpo humano con ayuda del cual se "idealiza" el mundo real), consiste en que la idealidad dejó de comprenderse de una forma psicológicamente estrecha, como lo entendía el empirismo radical inglés.

No es difícil ver que la principal dificultad y, por ende, el problema fundamental de la Filosofía, el de la relación entre lo ideal y lo material, no consiste en la contraposición de todo lo que existe en la conciencia de un individuo particular con todo lo que existe fuera de esa conciencia individual, porque una parte de lo que existe fuera de esa conciencia

individual es lo ideal creado (producido) por la cultura espiritual socialmente organizada e históricamente determinada.

Lo que hay que contraponer a ese ideal creado (producido) socialmente con todos los esquemas universales estables y materialmente fijados de su estructura, es el mundo real material, tal y como existe fuera y al margen de su expresión.

La conciencia y la voluntad individuales perciben lo ideal como forma contrapuesta, pero esta forma no pertenece a su forma corpórea sensible, sino que es la expresión de otra cosa corpórea y sensible representada en ella (encarnada en ella). Esto representado es algo diferente, ajeno a la corporeidad de ambas, que no tiene nada en común con su naturaleza física sensorialmente percepti¬ble. Lo que se encarna y representa aquí es una forma determinada del trabajo, una forma determinada de la actividad objetual humana, o sea, las transformaciones de la naturaleza realizadas por el hombre social.

En este punto se encierra la solución del secreto de la "ideali¬dad". Para Marx, la idealidad es la forma de la actividad social humana representada en la cosa. También podría decirse, la forma de la actividad humana representada como objeto.

La "idealidad" es la huella que deja sobre la naturaleza la actividad vital humana entendida socialmente, es la forma en que funciona la cosa física en el proceso de producción de la realidad social-humana. Por esta razón, las cosas incluidas en el proceso social adquieren una nueva "forma de existencia", una forma ideal, que no se encuentra en su naturaleza física y es completamente diferente de ésta.

He aquí por qué no debe hablarse de "idealidad" allí donde no haya hombres que produzcan y reproduzcan su vida material, o sea, individuos que realicen colectivamente su trabajo y que, por esta razón, posean inevitablemente conciencia y voluntad. Pero esto no significa en modo alguno que la "idealidad de las cosas" sea un producto de su voluntad consciente, que sea "inmanente a la conciencia" y que exista solamente en esta conciencia. Ocurre precisamente lo contrario: la conciencia y la voluntad de los individuos se presentan como funciones de la idealidad de las cosas, como idealidad concientizada de las cosas.

Nos queda aún una pregunta por plantear: ¿cuál es la rela¬ción entre el pensamiento y el cerebro? ¿Piensa el cerebro o el hombre con ayuda del cerebro? El asunto radica en que no piensa el cerebro, sino el individuo con ayuda del cerebro, el individuo inserto en la red de las relaciones sociales siempre mediatizadas por cosas materiales creadas por el hombre para el hombre.

Pero el cerebro es sólo el órgano material anatómico-fisioló¬gico del trabajo del pensamiento, es decir, del trabajo espiritual. El producto de este trabajo especial es precisamente "lo ideal" y no los cambios materiales que tienen lugar en el interior del propio cerebro.

Piensa el hombre con ayuda del cerebro, pero el producto de este trabajo no son en absoluto los cambios materiales en el sistema de "estructuras cerebrales", sino los cambios en el sistema de la cultura espiri¬tual, en sus formas y estructuras, el sistema de esquemas e imágenes del mundo exterior.

Octavio Carrera González, 33º
Madrid, abril de 2025

Conferencia, Real Academia de Ciencias Economicas y Financieras. Reggio Calabria, 1-5 de mayo 2025 La huella de la Inteligencia Artifial en la Economía Humanista Ponencia del Dr. Joan-Francesc Pont i Clemente, 33º

Igualdad e Inteligencia Artificial: evitar una nueva brecha

Andrés Guadamuz se planteaba en 2017 cuáles podrían ser las implicaciones de la creación artística mediante inteligencia artificial en materia de derechos de autor. El artículo llevaba este título y se publicó en OMPI Revista, n. 5/17. En aquel año, que, culturalmente, nos parece tan lejano, lo que preocupaba a los juristas eran los supuestos derechos de la inteligencia artificial. En la actualidad, ocho años después, la preocupación se ha traslado a la investigación sobre cómo hacer compatible la inteligencia artificial con los derechos fundamentales de los ciudadanos y con los valores de la Unión Europea. En último extremo, aunque algunos pensadores se plantean la compatibilidad entre la inteligencia artificial y el futuro de la Humanidad, en mi opinión, la Inteligencia Artificial es una nueva herramienta -nacida en el seno de la digitalización de cuantos aspectos de nuestra vida son susceptibles de ello- que en su desarrollo e implementación puede mejorar la calidad de vida de los ciudadanos. Seguramente lo hará. Ya lo está haciendo. El peligro que debemos atajar desde la Economía humanista -con el inexcusable apoyo del Derecho humanista, es la creación de nuevas formas de desigualdad, la aparición de brechas que segreguen a la gente según el acceso que tengan o no a la Inteligencia Artificial.

Palabras clave: Inteligencia Artificial, derechos fundamentales, igualdad, brecha digital.

Mi contribución a esta sesión ítalo-española de la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras sobre la inteligencia artificial, sólo puede ser la reflexión en voz alta, desde el Derecho, en parte, y desde la Filosofía del Derecho, también, sobre un fenómeno que sólo estamos empezando a entender. ¿Inteligencia artificial? ¿Por qué será que estas dos palabras nos remiten a la robótica, y, sobre todo, a su imagen en la literatura y la filmografía? La Inteligencia Artificial (en adelante, IA) sobre la que nos interrogamos hoy no tiene nada que ver con la imaginación de la Ciencia ficción. En realidad, como ha señalado Idoia Salazar, a quien tuve la oportunidad de conocer hace un par de años, se trata, simplemente, de un software. Algunos de estos programas nos son conocidos, como el traductor de un idioma al otro, cuyas posibilidades y limitaciones aprendimos de la lectura de las dos ediciones de EL PERIÓDICO o de LA VANGUARDIA. Pero ahora, no sólo los traductores han avanzado mucho, sino que también funcionan con voz, y se han convertido en una herramienta de uso corriente. Nadie teme a los traductores.
Simplemente, los usamos.

1.- Primeras preocupaciones sobre la IA

La creación de obras por medio de la inteligencia artificial podría tener implicaciones muy importantes para el derecho de autor. Tradicionalmente, la titularidad del derecho de autor sobre las obras generadas por computadora no estaba en entredicho porque el programa no era más que una herramienta de apoyo al proceso creativo, muy similar al lápiz y al papel. Las obras creativas gozan de la protección del derecho de autor si son originales, teniendo en cuenta que la mayor parte de las definiciones de originalidad requieren un autor humano. En la mayoría de las jurisdicciones, entre ellas España y Alemania, únicamente las obras creadas por un ser humano pueden estar protegidas por el derecho de autor. Sin embargo, en los últimos tipos de inteligencia artificial, el programa informático ya

"La Inteligencia Artificial no es un fin en sí mismo, sino una herramienta que debe servir al progreso humano sin profundizar las desigualdades. Su regulación en la UE —centrada en derechos fundamentales, transparencia y equidad— marca un camino: evitar que la brecha digital, territorial, de género o generacional convierta la innovación en un privilegio. Como advierte la OIT, sin cooperación global, la IA ampliará las disparidades entre países y clases sociales. El desafío no es temerla, sino democratizarla: garantizar que su acceso y beneficios sean universales, bajo principios éticos y humanistas."

no es sólo una herramienta, sino que toma muchas de las decisiones asociadas al proceso creativo sin intervención humana.

Se podría argumentar que esta distinción no es importante, pero la forma en que el Derecho aborde los nuevos tipos de creatividad impulsada por las máquinas podría tener implicaciones comerciales de gran alcance. La inteligencia artificial ya se está utilizando para generar obras en la esfera de la música, del periodismo y de los juegos. En teoría, esas obras podrían considerarse libres de derechos de autor porque no han sido creadas por el ser humano. Por consiguiente, cualquier persona podría utilizarlas y reutilizarlas libremente, lo cual sería una muy mala noticia para las empresas que las venden. Podría darse el caso de que una empresa invirtiera millones en un sistema que genera música para videojuegos y posteriormente descubriera que sus creaciones musicales no están protegidas por la ley y que pueden ser utilizadas libremente por cualquier persona en el mundo.

Detengámonos en un caso que suscitó una gran polémica, ya olvidada, hace ocho años. El nuevo Rembrandt es una pintura generada por computadora e impresa en 3D, que fue desarrollada por un algoritmo de reconocimiento facial que durante 18 meses analizó los datos de 346 pinturas conocidas del pintor neerlandés. El retrato consta de 148 millones de píxeles y se basa en 168.263 fragmentos de las obras de Rembrandt almacenados en una base de datos creada a tal efecto. El proyecto fue patrocinado por el grupo bancario neerlandés ING, en colaboración con Microsoft, la consultoría de marketing J. Walter Thompson y varios asesores de la Universidad Técnica de Delft, el museo Mauritshuis y la Casa Museo de Rembrandt.

¿A quién cabe atribuir los derechos de autor de El nuevo Rembrandt? Desde luego, en mi opinión, no al programa de ordenador que lo ha creado, sino a las personas que han trabajado con él de una forma u otra, desde el diseño del programa hasta su utilización. No obstante, esta cuestión ha quedado ya muy lejos de nuestras preocupaciones actuales, en la medida en que la IA desarrollaba nuevas y más potentes habilidades. La Unión Europea, de forma natural y lógica, ha empezado a ocuparse del asunto. Intuitivamente, no es difícil colegir que su orientación va a ser la de la protección de los ciudadanos, en mucha mayor medida que van a hacerlo los Estados Unidos de América o China.

Acabo de referirme a los algoritmos aplicados al reconocimiento facial. A la opinión pública más sensible le preocupa que puedan ser utilizados con una finalidad panóptica. Nada ni nadie escaparía al control de quienes tuvieran acceso a un mecanismo como éste de seguimiento. Algunos proyectos empresariales se plantean utilizar los algoritmos de reconocimiento facial para percibir el estado de ánimo de los trabajadores en una empresa o en una administración pública. O de los profesores de la universidad. Sería el sueño dorado de quienes hoy empiezan a considerar la libertad de cátedra como una institución anticuada, que ha de someterse a unos supuestos intereses nacionales o a la política internacional.

2.- La necesaria regulación europea

La Comisión Europea adoptó la propuesta de Reglamento por el que se establecen normas armonizadas en materia de inteligencia artificial (Reglamento de Inteligencia Artificial) el 21 de abril de 2021. Sobre este punto de partida, el Consejo Europeo ha guiado el proceso legislativo mediante la adopción de su posición común («orientación general»), que ha conducido a la aprobación del Reglamento (UE) 2024/1689 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 13 de junio de 2024, por el que se establecen normas armonizadas en materia de inteligencia artificial y por el que se modifican los Reglamentos que entre 2008 y 2016 habían regulado esta cuestión.

Este esfuerzo normativo se ha encaminado a garantizar que los sistemas de inteligencia artificial introducidos en el mercado de la UE y utilizados en la Unión sean seguros y respeten la legislación vigente en materia de derechos fundamentales, así como los valores de la Unión. Estamos, pues, ante la primera plasmación de una norma vigente en el conjunto de la Unión, que ha venido a cubrir un vacío, hasta ahora salvado mediante la adopción transitoria por España un instrumento no normativo, al que me referiré más adelante.

No puede negarse que la inteligencia artificial es de vital importancia para nuestro futuro. Hoy hemos logrado alcanzar un delicado equilibrio que impulsará la innovación y la adopción de la tecnología de la inteligencia artificial en toda Europa y que, además, conserva todos los beneficios de esta tecnología y respeta plenamente los derechos fundamentales de nuestros ciudadanos. La capacidad de mejorar la vida de los ciudadanos que posee la IA es lo que hace exclamar a Idoia Salazar, con una afirmación que puede sorprender un poco, que la IA es un deber. De esta forma, Salazar quiere salir al paso de quienes no ven en la IA más que peligros.

Tomemos como ejemplo la advertencia ya realizada en 2017 por tres eurodiputados: la socialista luxemburguesa Mady Delvaux, Georg Meyer, de la Comisión de transportes y turismo, y Michal Boni, de la Comisión de libertades civiles, justicia y asuntos de interior, en el Parlamento Europeo. El 27 de enero de 2017, presentaron a la Comisión Europea una serie de recomendaciones sobre normas de Derecho civil sobre robótica. Éstas incluyen afirmaciones como que "existe la posibilidad de que, a largo plazo, la inteligencia artificial llegue a superar la capacidad intelectual", que "el potencial de empoderamiento que encierra el recurso a la robótica se ve matizado por una serie de tensiones o posibles riesgos y que debe ser evaluado detenidamente a la luz de la seguridad y la salud humanas; la libertad, la integridad y la dignidad, la autodeterminación y la no discriminación, y la protección de datos personales". Pedían a la Comisión "que estudie la posibilidad de designar a una agencia europea para la robótica y la inteligencia artificial que proporcione los conocimientos técnicos, éticos y normativos necesarios para apoyar la labor de los actores públicos pertinentes (...) de garantizar una respuesta rápida, ética y fundada ante las nuevas oportunidades y retos -sobre todo de carácter fronterizo- que plantea el desarrollo tecnológico de la robótica".

Iniciativas como ésta condujeron a la redacción de la propuesta de Reglamento presentada por la Comisión en abril de 2021 y a la aprobación del Reglamento en 2024 como un elemento clave de la política de la UE encaminada a fomentar el desarrollo y la adopción, en todo el mercado único, de una IA segura y legal que respete los derechos fundamentales.

El Reglamento sigue un enfoque basado en los riesgos y establece un marco jurídico horizontal y uniforme para la IA encaminado a garantizar la seguridad jurídica. Promueve la inversión y la innovación en IA, mejora la gobernanza y la aplicación efectiva de la legislación vigente en materia de derechos fundamentales y seguridad, y facilita el desarrollo de un mercado único para las aplicaciones de IA. Va acompañado de otras iniciativas, como el Plan Coordinado sobre la Inteligencia Artificial, cuyo objetivo es acelerar la inversión en IA en Europa.

Pero volvamos al planteamiento de Idoia Salazar que contempla la IA como un deber ciudadano en una sociedad desarrollada. Para nuestra autora, la IA en cuanto que tecnología no comporta más peligro que el uso que los seres humanos puedan hacer de ella. Estoy completamente de acuerdo, al menos con los datos científicos de alcance general en este momento. Esta tecnología tiene una enorme capacidad para ayudar a las personas y, a sensu contrario, quienes queden al margen sufrirán una nueva brecha de desigualdad. ¿No ha ocurrido esto ya con la distribución del acceso a lo digital? El período de pandemia entre 2020 y 2021 así lo puso dramáticamente de manifiesto. Las políticas públicas, por tanto, a la par que nos protegen de efectos indeseados de la IA, deben facilitar su acceso universal a la misma.

Para garantizar que la definición de los sistemas de IA proporcione criterios suficientemente claros para distinguirlos de otros sistemas de software más sencillos, el Reglamento restringe dicha definición a los sistemas desarrollados a través de estrategias de aprendizaje automático y estrategias basadas en la lógica y el conocimiento.

En relación con las prácticas de IA prohibidas, el texto amplía a los agentes privados la prohibición de utilizar la IA con fines de puntuación ciudadana. Además, la disposición por la que se prohíbe el uso

de sistemas de IA que explotan las vulnerabilidades de grupos específicos de personas ahora incluye también a las personas vulnerables por su situación social o económica. Esta cuestión es esencial, máxime cuando los resultados de las elecciones políticas en muchos Estados de la Unión, sin mencionar las últimas y recientes elecciones a la presidencia de los Estados Unidos de América, reflejan el crecimiento de las opciones segregadoras de los sectores de población más vulnerables, como los migrantes o los refugiados, incluso, en algunos casos, las mujeres o las personas con una orientación sexual que antaño se consideraba no convencional. La IA no puede ser un instrumento de segregación.

Por lo que respecta a la prohibición relativa al uso de sistemas de identificación biométrica remota en tiempo real en espacios de acceso público por parte de las autoridades encargadas de la aplicación de la ley, la norma aclara los objetivos para cuya consecución dicho uso es estrictamente necesario con fines de aplicación de la ley y a qué autoridades encargadas de la aplicación de la ley se les debe, por tanto, permitir excepcionalmente el uso de dichos sistemas.

La regulación recién evocada deja el campo abierto a los análisis biométricos consentidos por las personas que opten voluntariamente por someterse a ellos en el marco de los nuevos métodos de práctica de la Psicología. Este consentimiento ha de ser expreso y libre y ha de enmarcarse en una política transparente de mejora de las condiciones de vida de las personas. La historia del mundo del trabajo, desgraciadamente, ha sido la de la despreocupación patronal -salvo honrosas excepciones- por la seguridad en el trabajo, por la ausencia de coerciones indebidas sobre la autonomía personal y por la felicidad de los trabajadores. Todas estas cuestiones han ido llegando de la mano de políticas públicas obligatorias y de la evolución de la conciencia social. Pero nada justificaría sacrificar el libre desarrollo de la personalidad, que la Constitución española eleva al máximo rango de protección, en el ara de una falsa seguridad orwelliana. De nuevo, la tentación del panóptico.

En cuanto a la clasificación de los sistemas de IA como de alto riesgo, la norma europea añade una serie de criterios horizontales a la clasificación de sistemas de alto riesgo, con el fin de garantizar que no se incluyan en dicha clasificación sistemas de IA que probablemente no acarrearán violaciones graves de los derechos fundamentales ni otros riesgos considerables.

Se han aclarado y precisado muchos de los requisitos para los sistemas de IA de alto riesgo de manera que sean más viables desde el punto de vista técnico y supongan una carga menor para las partes interesadas, por ejemplo, en lo que respecta a la calidad de los datos o a la documentación técnica que deben elaborar las pymes para demostrar que sus sistemas de IA de alto riesgo cumplen los requisitos establecidos.

Dado que los sistemas de IA se desarrollan y distribuyen mediante cadenas de valor complejas, el texto incluye cambios que aclaran la asignación de responsabilidades y las funciones de los distintos agentes de dichas cadenas, en particular los proveedores y los usuarios de sistemas de IA. Asimismo, aclara la relación entre las obligaciones establecidas en virtud del Reglamento de Inteligencia Artificial y las obligaciones ya vigentes en virtud de otros actos legislativos, como la legislación pertinente en materia de protección de datos o la legislación sectorial de la Unión, también en lo que respecta al sector de los servicios financieros.

Se han excluido explícitamente del ámbito de aplicación del Reglamento de Inteligencia Artificial los fines militares, de defensa o de seguridad nacional. Asimismo, se ha aclarado que el Reglamento de Inteligencia Artificial no debe aplicarse a los sistemas de IA, incluida su información de salida, que se utilicen únicamente con fines de investigación y desarrollo ni a las obligaciones de las personas que utilizan la IA con fines no profesionales, que han quedado fuera del ámbito de aplicación del Reglamento de Inteligencia Artificial, excepto por lo que respecta a las obligaciones de transparencia.

También se han aclarado y simplificado las disposiciones relativas a la vigilancia del mercado para que sean más eficaces y fáciles de aplicar. El texto también modifica sustancialmente las disposiciones relativas al Comité de IA, con el fin de garantizar que tenga una mayor autonomía y de reforzar su papel en la arquitectura de gobernanza del Reglamento de Inteligencia Artificial. Con el fin de garantizar la participación de las partes interesadas en todas las cuestiones relacionadas con la aplicación del Reglamento de Inteligencia Artificial, inclui-

da la elaboración de actos de ejecución y delegados, se ha añadido el requisito de que el Comité cree un subgrupo permanente que sirva de plataforma para un amplio abanico de partes interesadas.

Además, una nueva disposición hace hincapié en la obligación de los usuarios de un sistema de reconocimiento de emociones de informar a las personas físicas a las que se exponga a un sistema de este tipo. Me asombra que puedan existir sistemas de reconocimiento de emociones, pero me horroriza que puedan usarse en el ámbito laboral. Me recuerda a las aplicaciones más siniestras del suero de la verdad. Esta sensación mía es la que me ha hecho mencionar este tema más arriba y que me hace repetirlo ahora. Sólo cabe concebirlo en el seno del ejercicio ético de la Psicología al servicio del paciente, pero nunca para el beneficio de su empleador.

El texto también deja claro que una persona física o jurídica puede presentar una reclamación ante la autoridad de vigilancia del mercado pertinente en relación con el incumplimiento del Reglamento de Inteligencia Artificial y esperar que dicha reclamación se tramite de conformidad con los procedimientos específicos de dicha autoridad.
Con vistas a crear un marco jurídico más favorable a la innovación y a promover un aprendizaje reglamentario basado en pruebas, se han modificado sustancialmente en el texto las disposiciones relativas a las medidas de apoyo a la innovación. En particular, se ha aclarado que los espacios controlados de pruebas para la IA, cuya finalidad es ofrecer un entorno controlado para desarrollar, probar y validar sistemas innovadores de IA, también deben permitir probar sistemas innovadores de IA en condiciones reales.

3.- La Carta de Derechos Digitales, adoptada por España

El Gobierno de España adoptó, antes de la aprobación del Reglamento, la Carta de Derechos Digitales. Sin tener carácter normativo, esta Carta ofrece un marco de referencia para garantizar los derechos de la ciudadanía en la nueva realidad digital y tiene como objetivo reconocer los retos que plantea la adaptación de los derechos actuales al entorno virtual y digital.

La Carta no crea obligaciones y derechos, pero guía al legislador y al conjunto de operadores públicos y privados de IA. El texto recoge un conjunto de principios y derechos para guiar futuros proyectos normativos y el desarrollo de las políticas públicas de forma que se garantice la protección de los derechos individuales y colectivos en los nuevos escenarios digitales. Fija, por tanto, los principios sobre los que asentar la salvaguarda de los derechos fundamentales en el escenario digital.

El objetivo de la Carta es descriptivo, prospectivo y asertivo. Descriptivo de los contextos y escenarios digitales que dan lugar a nuevos conflictos y situaciones que deben resolverse; prospectivo al anticipar futuros escenarios que pueden ya predecirse; y asertivo porque revalida y legitima los principios, técnicas y políticas que deberían aplicarse en los entornos y espacios digitales presentes y futuros.

Asimismo, la Carta de Derechos Digitales pretende reforzar los derechos de la ciudadanía, generar certidumbre a la sociedad en la nueva realidad digital y aumentar la confianza de las personas ante los cambios y disrupciones que traen consigo las nuevas tecnologías.

Con la publicación de la Carta de Derechos Digitales, España avanzó en el impulso de una transformación digital humanista que buscara seguir situando a nuestro país en una posición de vanguardia internacional en la protección de los derechos de la ciudadanía y contribuir activamente a las diferentes iniciativas y debates que se están desarrollando en el ámbito europeo y global. Me siento orgulloso de que una Administración pública promueva una transformación digital humanista, con todo lo que ello implica de respeto y fomento de los valores que son el sustrato de nuestro ordenamiento constitucional. Uno de los primeros elementos de este humanismo digital es la aplicación general del principio de igualdad.

La Carta de Derechos Digitales tiene como base, en primer lugar, la Declaración de Derechos Humanos y la Constitución, así como los avances ya realizados en España para el reconocimiento de los derechos digitales, entre los que cabe destacar el Título X de la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y garantía de los derechos digitales y el Real Decreto-ley 28/2020, de 22 de septiembre, de trabajo a distancia. En el fu-

turo, se añadirá a estos instrumentos normativos la legislación presentada por el Ministerio de Trabajo y Economía Social en fecha 9 de junio de 2023, un acto en el que estuve presente.

Respecto a los derechos de libertad, el texto incluye el derecho a la identidad del entorno digital, a la protección de datos, a tener y proteger un pseudónimo, el derecho a no ser localizado y perfilado, el derecho a la ciberseguridad, o el derecho a la herencia digital. En cuanto a los derechos de igualdad, la Carta recoge el derecho a la igualdad y a la no discriminación en el entorno digital, el derecho de acceso a Internet y el derecho de accesibilidad universal en el entorno digital.

El texto también promueve la protección de menores en el entorno digital para que tutores o progenitores velen porque los menores de edad hagan un uso equilibrado de entornos digitales, garanticen el adecuado desarrollo de su personalidad y preserven su dignidad; además promueve el fomento del acceso a todos los colectivos y la promoción de políticas públicas para eliminar brechas de acceso al entorno digital.

El derecho a la neutralidad de la red, a recibir libremente información veraz, el derecho a la participación ciudadana por medios digitales y el derecho a la educación digital son otras de las novedades del texto en el apartado de derechos de participación y conformación del espacio público.

En el ámbito laboral, la Carta de Derechos Digitales recoge el derecho a la desconexión digital, al descanso y a la conciliación de la vida personal y familiar, la evaluación de impacto en el uso de los algoritmos o el desarrollo de condiciones óptimas para la creación de espacios de pruebas controladas.

En relación con los derechos en entornos específicos, se incluyen contenidos muy novedosos y pioneros. Es el caso los derechos ante la inteligencia artificial. El texto recoge que la IA deberá asegurar un enfoque centrado en las personas y su inalienable dignidad y que en el desarrollo de los sistemas de inteligencia artificial se deberá garantizar el derecho a la no discriminación. También se incluyen los derechos digitales en el empleo de las neuro tecnologías para, entre otras cuestiones, garantizar el control de cada persona sobre su propia identidad, asegurar la confidencialidad y garantizar que las decisiones y procesos basados en estas tecnologías no sean condicionados por el suministro de datos.

La entrada en vigor del Reglamento que se está produciendo escalonadamente durante el año 2025 y que culminará en 2026 es compatible con la pervivencia de la Carta, que sirve como elemento interpretativo.

4.- La brecha territorial

La revolución de la Inteligencia Artificial no hará más que aumentar la brecha entre los países de altos ingresos y los de bajos ingresos, a menos que se tomen medidas internacionales de cooperación, advierte un nuevo y reciente informe de la OIT y la Oficina del Enviado del secretario general de las Naciones Unidas para la Tecnología.

El informe, titulado Mind the AI Divide: Shaping a Global Perspective on the Future of
Work, concluye que la IA está revolucionando las industrias en todo el mundo, ofreciendo enormes oportunidades para la innovación y la productividad. Sin embargo, también está exacerbando las desigualdades económicas y sociales debido a las tasas desiguales de inversión, adopción y uso. Esta emergente “brecha de la IA” significa que las naciones de altos ingresos se benefician desproporcionadamente de los avances de la IA, mientras que los países de ingresos bajos y medios, especialmente en África, se quedan atrás.

El lugar de trabajo es donde la Inteligencia Artificial puede conducir a aumentos de productividad y a la mejora de las condiciones laborales. Sin embargo, un acceso desigual a las infraestructuras, la tecnología, la educación de calidad y la formación podría conducir a una adopción desigual de la IA, lo que, a su vez, agravaría las desigualdades a nivel mundial.

Los países de renta alta están bien posicionados para aprovechar la IA para aumentar la productividad, mientras que los países en desarrollo podrían enfrentarse a cuellos de botella debido a la falta de infraestructura digital. Esta disparidad podría convertir un amortiguador temporal contra los cambios impulsados por la IA en un obstáculo a largo plazo para la prosperidad económica.

Las asociaciones mundiales y las estrategias

proactivas para apoyar a los países en desarrollo, incluido el acceso a la infraestructura digital, la mejora de las cualificaciones y el diálogo social, son requisitos previos necesarios para cerrar la brecha tecnológica y garantizar que la revolución de la IA no deje atrás a partes significativas de la población mundial.

Cada año se gastan en el mundo más de 300.000 millones de dólares en tecnología para mejorar la capacidad de cálculo, pero estas inversiones se centran en los países con mayores ingresos, lo que crea una disparidad en el acceso a la infraestructura y el desarrollo de habilidades que pone en grave desventaja a los países en desarrollo y a sus nuevas empresas nacionales.

Además, sin industrias tecnológicas nacionales, los trabajadores de los países en desarrollo que tengan las competencias necesarias ofrecerán sus conocimientos a través de plataformas de trabajadores autónomos, creando de hecho empresas en otros países, lo que supone una fuga de cerebros virtual.

El informe también señala que las mujeres son las más vulnerables a los efectos de incremento de la automatización derivados de la IA, sobre todo en las funciones administrativas y de externalización de procesos empresariales, como los centros de llamadas, frecuentes en las economías en desarrollo. Sin embargo, la investigación sugiere que, si bien la automatización corre el riesgo de desplazar puestos de trabajo, también ofrece la posibilidad de aumentarlos, mejorando la calidad del empleo y la productividad.

El informe propone tres pilares políticos: reforzar la cooperación internacional, crear capacidad nacional y abordar la IA en el mundo laboral. Esto incluye:

1. Mejorar la infraestructura digital: Los países en desarrollo necesitan una infraestructura digital sólida para apoyar la adopción de la IA. Esto incluye el acceso a la electricidad, la banda ancha y las modernas tecnologías de la comunicación.

2. Promover la transferencia de tecnología: Los países de altos ingresos deben ayudar en la transferencia de tecnologías y conocimientos de IA a las naciones en desarrollo, fomentando un entorno de colaboración para el avance tecnológico.

3. Desarrollar las competencias en IA: La inversión en educación y formación es crucial para dotar a la mano de obra de las habilidades de IA necesarias. Esto permitirá a los trabajadores adaptarse y beneficiarse de los cambios impulsados por la IA.

4. Fomentar el diálogo social: La integración efectiva de la IA en los lugares de trabajo requiere diálogo social para garantizar que los avances tecnológicos respeten los derechos de los trabajadores y mejoren la calidad del empleo.

El informe "Mind the AI Divide" también hace un llamamiento a los responsables políticos, los líderes de la industria y las organizaciones internacionales para que colaboren en la configuración de un futuro justo e inclusivo impulsado por la IA.

5.- La brecha entre clases sociales

El Reglamento de Inteligencia Artificial prevé el derecho-deber de alfabetización en su artículo tercero relativo a las definiciones, ofreciendo el siguiente concepto «Alfabetización en materia de IA»: las capacidades, los conocimientos y la comprensión que permiten a los proveedores, responsables del despliegue y demás personas afectadas, teniendo en cuenta sus respectivos derechos y obligaciones en el contexto del presente Reglamento, llevar a cabo un despliegue informado de los sistemas de IA y tomar conciencia de las oportunidades y los riesgos que plantea la IA, así como de los perjuicios que puede causar.

La alfabetización es la clave. Lo es en muchos otros campos, dando por descontado el derecho-deber de todos a aprender a leer y a escribir. En el ámbito financiero, Josep Soler
Albertí, al frente del Institut d'Estudis Financers, ha demostrado la utilidad de la formación financiera desde la escuela y la indefensión que produce la falta de ella. Hay también, en mi opinión, una alfabetización en valores democráticos, que era el objetivo de la tantas veces combatida Educación para la Ciudadanía. Y hay una alfabetización digital, que comprende a la Inteligencia Artificial.

El analfabetismo ante la Inteligencia Artificial generará, en primer lugar, una segregación identificable con las clases sociales, al impedir el buen funcionamiento de los mecanismos de movilidad vertical. Las universidades jugaron desde mediados de los años noventa un papel importantísimo en la alfabetización digital al poner a disposición de alumnos y profesores las aulas de informática. Se dio un salto

descomunal y hoy aquellas aulas han quedado casi sin uso. Son, sin embargo, el espacio idóneo para la nueva alfabetización digital, la correspondiente a la Inteligencia Artificial. Este proceso deberá ir mucho más allá de las universidades y de sus centros de formación continuada y afectar al conjunto de los ciudadanos, empezando por las clases más desfavorecidas y por aquellos sectores de ciudadanos que hayan perdido o vayan a perder su trabajo como resultado de este nuevo maquinismo, si se me permite la expresión.

La Fundación Francisco Ferrer Guardia ha desarrollado la teoría de que las brechas digitales son eminentemente brechas de carácter social, sustentadas en desigualdades de carácter socioeconómico y cultural y que a la vez las retroalimentan, razón por la cual ha acuñado el concepto de desigualdades sociodigitales.

6.- La brecha de género

La Fundación Francisco Ferrer Guardia sostiene que son diversos los estudios que muestran la permanencia de las brechas digitales de género, ubicando las mayores desigualdades en el mercado de especialistas, las TIC, la formación STEM o el posicionamiento ante conductas inapropiadas en Internet.

Tal como apunta la OCDE, la reducción de la brecha digital de género no es únicamente una cuestión que permite asegurar la igualdad de género y, por tanto, se relaciona con los derechos humanos fundamentales, sino que resulta clave para una economía moderna y próspera que proporcione un crecimiento inclusivo y sostenible. En este sentido, la OCDE ha hallado numerosos obstáculos para el acceso, la asequibilidad, la educación y la adquisición de competencias que junto a los sesgos inherentes y las normas socioculturales reducían la capacidad de las mujeres y niñas para beneficiarse de las oportunidades que ofrece la tecnología digital. Para la UNICEF, hay que destacar la pervivencia de sesgos de género en las familias tanto en la provisión de acceso a material tecnológico como en las formas de acompañamiento.

Una de las características de la brecha de genero es la notable diferencia en el índice de autoconfianza digital entre hombres y mujeres, al que me referiré en el siguiente apartado: más de la mitad de las mujeres indican niveles de autoconfianza digital bajos, frente a algo más de un tercio de los hombres, según el Informe 2024 de la Fundación Ferrer. La falta de autoconfianza digital entre las mujeres contribuye a la permanencia de la brecha digital de género, en tanto que contribuye a limitar su participación y aportación al entorno digital.

7.- La brecha de edad

En materia de edad me parece muy importante un concepto elaborado por la Fundación Francisco Ferrer Guardia, el de autoconfianza digital. Se trata del nivel de confianza que tienen las personas en su capacidad para poder enfrentarse a los cambios tecnológicos que se produzcan, es decir, la percepción que tiene cada persona para desenvolverse en el entorno digital, incluida la Inteligencia Artificial, y adaptarse a la transformación que tal entorno está sufriendo y va provocando en el conjunto de la sociedad.

En su estudio más reciente, la Fundación sostiene que conforme aumenta la edad, disminuye el nivel de autoconfianza digital de las personas. Del mismo modo, las desigualdades de género apuntadas más arriba se mantienen en los distintos grupos de edad, aunque resultan más destacadas en los grupos de mayor edad.

8.- Más interrogantes que conclusiones, por ahora

Con una frase de Idoia Salazar, quiero resumir la naturaleza de la inteligencia artificial como un medio para incrementar nuestra capacidad intelectual, como los tractores aumentaron la capacidad física de nuestros abuelos. Este incremento de nuestra capacidad intelectual nos ayuda y nos ayudará a tomar decisiones más eficientes y rápidas, pero no substituirá ni nuestra autonomía moral ni nuestra libertad de conciencia. En cualquier caso, si así fuera, la causa radicaría en la estulticia de los usuarios. Ya ocurre hoy, con quien sigue el consejo de ciertos influencers de lavarse el pelo con lejía o cualquier otra barbaridad, desgraciadamente frecuentes a poco que se sigan los telediarios.

Como cualquier fenómeno de maquinismo, por usar por segunda vez este término del siglo XIX, la IA provocará la desaparición de muchas tareas humanas, pero abrirá la puerta a muchas otras. A medio plazo, puede facilitar la reducción de la jornada laboral en muchos sectores. El problema está

en la transición, lo que requiere paliar el sufrimiento de quienes pierdan su trabajo, con nuevas políticas públicas.

Me gusta un ejemplo descrito por Idoia Salazar: la digitalización de las bibliotecas no las ha hecho desaparecer, sino que ha universalizado el acceso a las mismas. Hoy podemos consultar libros de los que queda un solo ejemplar en algún lugar remoto del mundo, gracias a la Red. Incluso, viejos manuscritos. El ahorro de tiempo que ello ha supuesto es inconmensurable, además de facilitar el acceso a quienes nunca hubieran podido viajar hasta ese destino.

Resulta central, sin embargo, que el sistema educativo prepare a los usuarios para la IA, desde la escuela elemental a los centros de formación continuada. Este es el reto, educar para un buen uso de la IA, educar para prevenir su mal uso.

La IA requiere de una supervisión humana permanente, que convierta en realidad el cumplimiento de los códigos éticos del presente y de la legislación que va a entrar plenamente en vigor durante este año 2025.

No debe olvidarse en ningún momento que la IA puede servir a la igualdad uno de los valores superiores del ordenamiento jurídico- o puede ser una impulsora de la desigualdad, mediante el incremento de las distintas brechas sucintamente descritas en las páginas anteriores. Combatir la desigualdad es un objetivo irrenunciable de las políticas públicas.

Dejemos de sorprendernos por lo que hace o puede hacer la IA, utilicémosla para el bien y cumplamos las leyes que la regulen. Pongámosla al servicio de la reforma y de la mejora de la calidad de nuestras condiciones de vida. El mañana no está escrito, como nos dijo el poeta, pero hemos de escribirlo entre todos. Y nos resultará útil un reciente pensamiento de Andrea Zizzi publicado en EL PAÍS: Porque si bien es inconcebible la lucha política contemporánea sin un eficaz dominio de los instrumentos tecnológicos digitales, siendo ese el espacio central de la batalla, es probable que algo más sea necesario. Ese algo más, tal vez, sea humanismo. Hay que contraponer los arquitectos humanistas a los ingenieros del caos.

Bibliografía Referencial

Idoia Salazar es cofundadora y presidenta del Observatorio del Impacto Social y Ético de la Inteligencia Artificial, OdiseIA. Experta del Observatorio de IA del Parlamento Europeo (EPAIO). Especialista en Ética e Inteligencia Artificial. Profesora Doctora en la Universidad CEU San Pablo, e investigadora principal en el grupo SIMPAIR (Social Impact of Artificial Intelligence and Robotics). Autora de los libros: El Mito del Algoritmo, La Revolución de los robots y Las profundidades de Internet. Miembro fundador de la revista de Springer AI and Ethics y miembro del Global AI Ethics Consortium.

Mark Coeckelberg: Filosofía política de la inteligencia artificial: Una introducción Cátedra, Barcelona, 2023. Este libro presenta, desde la perspectiva de la filosofía política, una introducción accesible a los muchos y complejos desafíos que se derivan de la implantación de IA en nuestras sociedades e industrias, desde la discriminación judicial a las implicaciones para la democracia de una vigilancia ubicua y permanente. Del mismo autor, Ética de la Inteligencia Artificial, Cátedra. Las obras originales, en inglés. Mark es un filósofo de la Tecnología y es profesor de la Universidad de Viena.

Pablo García Mexía (director): Claves de Inteligencia Artificial y Derecho, La Ley, Madrid, 2022. La IA constituye uno de los avances tecnológicos clave para la humanidad, lo que requiere ser debidamente analizado desde el Derecho. Esta obra colectiva explora las causas y consecuencias de todo y contribuye a enriquecer el debate sobre los aspectos jurídicos de las tecnologías de IA. Pablo es Letrado de las Cortes Generales de España.
Director de la Revista de Privacidad y Derecho Digital (LatIndex, DialNet).

Jordi Nieva Fenoll: Inteligencia Artificial y proceso judicial, Marcial Pons, Madrid, 2018. Jordi es Catedrático de Derecho procesal en la Universidad de Barcelona, en la que pertenecemos al mismo departamento, y tengo el honor y el placer de seguir muchos de sus escritos. En este caso, su obra no es un libro sobre inteligencia artificial, sino sobre Derecho procesal y sobre las inevitables fronteras de la inteligencia artificial en el proceso judicial. Al margen de señalar esas fronteras, este trabajo se dirige también a especificar el ámbito de aplicación

procesal de la inteligencia artificial. Los estudios que se han realizado hasta la fecha ponen el acento en la tendencia entusiasta o en la escéptica sobre la inteligencia artificial, pero no acostumbran a combinar ventajas e inconvenientes.

José Ignacio Solar Cayón y M. Olga Sánchez Martínez: El impacto de la inteligencia artificial en la teoría y la práctica jurídica, La Ley, Madrid, 2022. Se abordan algunas de las principales cuestiones éticas y jurídicas que suscita el desarrollo de la inteligencia artificial, así como las potencialidades y los riesgos que plantea su aplicación en la práctica profesional del Derecho. José Ignacio y M. Olga son profesores de Filosofía del Derecho en la Universidad de Cantabria.

David Martín Herrera: La inteligencia artificial y el control algorítmico de los derechos fundamentales, Aranzadi, Pamplona, 2024. El autor describe como la IA plantea desafíos y riesgos para los derechos humanos. Algunas áreas de preocupación incluyen la privacidad, la discriminación algorítmica, la transparencia y la responsabilidad. Propone así en este libro analizar algunas cuestiones que afectan el ejercicio legítimo de nuestros derechos fundamentales, tanto en su vertiente positiva como negativa, y sugiere algunos cauces que deberían aplicarse para que el libre ejercicio de estos siga estando garantizado.

David Vallespín Pérez y José María Asencio (coordinadores). Inteligencia artificial y proceso. Eficiencia vs. Garantías, Juruà, Lisboa, 2023. Esta obra sigue la estela de investigación iniciada por Jordi Nieva en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona y citada más arriba. Obra colectiva plena de interesantes propuestas vinculadas, principalmente, al orden judicial. David ha ocupado diversos cargos de gobierno en la Universidad de Barcelona. Ha estado vinculado a las universidades de Bolonia, Milán, Florencia, Bruselas y Gante. Mantiene estrecho contacto con universidades de Brasil y de Chile. José María, buen amigo, es un magistrado, profesor universitario, consultor internacional, columnista, crítico y escritor. Es conocido por sus intervenciones en los medios de comunicación en defensa de los derechos fundamentales y a favor de la legalización del cannabis. También destacan sus críticas de cine, literarias, teatrales y musicales en los citados medios y en revistas especializadas.

Andrea Rizzi. Corresponsal de asuntos globales de EL PAÍS y autor de una columna dedicada a cuestiones europeas que se publica los sábados. Anteriormente fue redactor jefe de Internacional y subdirector de Opinión del diario. Es licenciado en Derecho (La Sapienza, Roma) máster en Periodismo (UAM/EL PAÍS, Madrid) y en Derecho de la UE (IEE/ULB, Bruselas).

Fundación Francisco Ferrer Guardia: es un think tank creado en Barcelona el 31 de diciembre de 1987, orientado por los principios de ciudadanía y laicidad. En la actualidad su directora general es Hungría Panadero, que sustituyó a Silvia Luque. Las dos, brillantes investigadoras y excelentes directivas humanistas, han vertebrado el decenio 2015-2025 de la Fundación como un período de éxito. En los años posteriores a 2022 la Fundación ha publicado diversos estudios sobre la brecha digital en España, que son accesibles desde su sitio web. El último informe está fechado en diciembre de 2024; ha sido dirigido por Hungría Panadero, coordinado por Sandra Gómez, con esta relación de investigadores: Marta Fullola, Queralt Tornafoch, Guillem Mir y Andrea González.

Dr. Joan-Francesc Pont i Clemente, 33º

Académico de número y expresidente de la Sección Tercera. Doctor en Derecho, Catedrático de Derecho financiero y tributario de la Universidad de Barcelona y presidente de la Fundación Francisco Ferrer y Guardia, de la Barcelona Time Use Initiative y de la Fundación Eugen Bleuler. Exvicepresidente de la Cámara de Comercio de Barcelona (2013-2019).

Conferencia, En el marco de las Grandes Tenidas de Primavera del S.·.C.·.M.·.E.·. Entre la digitalización y la globalización. Ponencia del Dr. Santiago Castellà Surribas, 33º

Esquema

0.-Presentación: el humanismo ilustrado entre la digitalización y la globalización;

1.- Aproximación a una nueva Sociedad Internacional Global en el mundo virtual;

2.- Universalismo en la sociedad Internacional Global

3.-Una lectura axiológica de los Objetivos 2030;

4.- Una nueva concepción de la ciudadanía: Cosmopolitismo, ciudad abierta y el derecho a la ciudad;

5.-Primeras conclusiones

0.-Presentación: el humanismo ilustrado entre la globalización y la digitalización.

"Tenemos el deber de presentir lo nuevo; tengamos también el valor de afirmarlo. Nada requiere tanta pureza y energía como esta misión", José Ortega y Gasset

La emergencia de la Inteligencia Artificial (IA) ha ido cogiendo velocidad, hasta situarnos ya en las puertas de su definitiva eclosión, determinando con ello un cambio de época de magnitudes incalculables que alterará, trastocará y transformará toda la realidad que conocemos dando un nuevo significado también a nuestra mirada sobre el mundo y sobre nosotros mismos. La rápida y sorpresiva aparición de Chat GPT -la primera experiencia de democratización de la IA- ha trastocado en pocos meses realidades que parecían inmutables. Por poner un ejemplo, en el mundo de la educación y de la trasmisión del conocimiento, que los alumnos dispongan de un instrumento que puede dar una respuesta lógica -utilizando todo el conocimiento existente acumulado- a cualquier cuestión que se le plantee, destroza -o cuanto menos obliga a replantearnos- el sentido y los métodos del aprendizaje: Si la educación era un medio para la adquisición de conocimientos que permitiera al estudiante desarrollar labores complejas y se realizaba mediante la búsqueda de datos, la selección y ordenación de los mismos, y la elaboración de unas conclusiones lógicas… ahora esto lo hace, y mejor, la IA. Encargábamos y dirigíamos trabajos, recensiones, tesis doctorales… con el objetivo de que se aprendiera a realizar ese trabajo -a aprender haciendo lo que se quiere aprender- para poder repetirlo con otros temas u objetos de estudio. Sin embargo ¿para qué es necesario aprender algo que ya podremos encargar a un dispositivo de IA y no será necesario hacer?

Se nos pueden ocurrir muchas respuestas, -algunas muy resistencialistas que pondrán en evidencia nuestro miedo al cambio; otras que mirarán de salvar cuantos más muebles mejor de la magnitud del golpe infligido por el cambio; y quizás algunas que tomen conciencia del tsunami que provoca y intenten vislumbrar nuevas realidades- pero lo cierto es que, como nunca antes, las bases de nuestro quehacer en el mundo se ven agitadas y debemos dar respuesta a las complejas e incomodas primeras preguntas que teníamos precaria y provisionalmente adormecidas en un espacio de confort que hoy se desmorona.

Abocados a plantearnos de nuevo todo, a buscar retazos a los que agarrarnos de las respuestas hasta ahora usadas, abocados a descubrir un mundo nuevo cuya emergencia parece que no dejará en pie ninguna de las columnas que sostenían nuestros provisionales templos civilizatorios. Y en estas estamos, más filósofos que nunca, más humanistas que nunca, pues ***la IA nos aboca a preguntarnos, de nuevo con responsabilidad angustiada de quien necesita respuestas y teme no hallarlas, sobre el sentido de nuestra existencia, sobre nuestra relación con el cosmos y con nuestro entorno, y sobre la condición humana.*** Abocados al precipicio vertiginoso de lo nuevo, en la posición del nave-

gante descubridor de nuevos mundos ininteligibles, pero también en la posición del naúfrago abandonado en una pequeña isla de precariedad intentando solucionar la inmensidad del mar que le rodea.

Si atendemos un momento a la luminosa idea de "generación" en Ortega y Gasset ("La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta su movimiento") podríamos anticiparnos afirmando que ***la misión histórica de nuestra generación es la de lograr la pervivencia de los valores del humanismo ilustrado en una sociedad digital determinada por la inteligencia artificial.*** Dicho en otros términos, la sagrada misión de garantizar la pervivencia de la dignidad humana -concepto esencialmente ligado a la capacidad autoconstructora del ser humano, y a la libertad para escoger con su hacer quien quiere ser- en un contexto social donde la inteligencia humana estará en inferioridad abismal con una Inteligencia artificial capaz de procesar miles de millones de datos en menos de un segundo, estableciendo millones de relaciones y correlaciones entre ellos, y decidiendo con todo ello estrategias y actuaciones concretas. Sabemos pues hoy ya que el ser humano -si se quiere la humanidad, no podrá competir -sin salir derrotado- en inteligencia con los mecanismos y procesos digitales que se creen. En gran parte así lo hemos decidido, hemos convenido en que, si hay posibilidades de una inteligencia artificial superior, -capaz de vencernos en rapidez, en combinación de datos, en abstracción, …-, vayamos a por ella, construyámosla para tenerla a nuestro servicio, para facilitarnos más y mejor vida. Y respondamos a la duda de ¿en qué medida una inteligencia inferior puede controlar y dirigir una inteligencia superior en capacidades? ¿puede en algún momento darse un acto de rebeldía o de mera supervivencia que invierta la relación y el ser humano se convierta en un mero instrumento -fácilmente reemplazable o incluso claramente obsolescente- de esta Inteligencia artificial?

Y es en esta misión axiológica, que propongo a nuestra generación de garantizar la pervivencia de la dignidad humana y con ella del espectro de valores del humanismo ilustrado, donde encuentro una respuesta efectiva a estas intrigantes dudas. Es, pretendo, la capacidad de reflexión y actuación ética del ser humano el terreno de juego donde lidiar con la inteligencia artificial y no tan solo en la cantidad, complejidad y velocidad del análisis de datos. Y quizás también la creatividad y la expresión artística, -a menudo radical, trágica, apasionada, y neurótica- otro campo de juego en el que la pervivencia de un proyecto (humano) para la humanidad es posible y necesario.

Ortega y Gasset es, de nuevo, una excelente percha para permitirme presentar este breve ensayo, cuando afirma: "…dos principios fundamentales para la construcción de la historia:

1° El hombre constantemente hace mundo, forja horizonte.

2° Todo cambio del mundo, del horizonte, trae consigo un cambio en la estructura del drama vital. El sujeto psico—fisiológico que vive, el alma y el cuerpo del hombre puede no cambiar; no obstante, cambia su vida porque ha cambiado el mundo. Y el hombre no es su alma y su cuerpo, sino su vida, la figura de su problema vital". Pues bien, un ***nuevo mundo*** está naciendo, y la sociedad internacional contemporánea expresa sus intenciones y proyectos colectivos en él. La propuesta de este breve artículo es la de interpretar algunas de las claves de este Nuevo Mundo que cambia tan radicalmente nuestras vidas (en el más neto sentido biográfico de Ortega, pero en el sentido biológico seguramente también), intentando comprender en algo (vislumbrar) el proceso de globalización y la transformación digital que estamos viviendo.

1.- Aproximación a una nueva Sociedad Internacional Global en el mundo virtual.

Durante siglos, más de 30, la humanidad ha encontrado en el territorio físico -terrestre, marino y aéreo- es espacio en el que organizar sus relaciones sociales principalmente orientadas a la subsistencia como especie, extrayendo los frutos de la naturaleza.

El territorio emerge, así como el espacio de las relaciones y ejercicio del poder; y su dominio y acceso -ya sea por descubrimiento o por conquista- serán determinantes en la configuración del poder político y económico mundiales. Y esto ha sido así hasta hace pocos años… en cierta manera aún es así en parte, aunque progresivamente está dejando de ser exclusivamente así, y aunque quizás nunca deje del todo de ser así. Sin embargo, ha emergido un nuevo espacio -este no territorial-, donde están ocurriendo muchas y grandes cosas, y cada vez más y

con mayor impacto. Se trata del espacio virtual, o quizás sea mejor hablar de la representación virtual del conjunto de relaciones generadas por la tecnología digital, o la nube o la red. No es fácil encontrar un término para hablar de lo que todos sabemos, pues ***digital*** está demasiado ligado a dedos y a dígitos para llegar a la definición del Diccionario de la RAE de ***"dispositivo o sistema: que crea, transporta o almacena información mediante la combinación de bits"***, ni la definición de lo virtual como aquello "que tiene existencia aparente y no real". Llamémosle como le llamemos, sabemos de lo que hablamos, un espacio virtual o digital en el que ya pasan muchas de las relaciones globales. Incluso, y nos sirve como atajo informativo de lo que estamos explicando, en 2021 nació la iniciativa europea Destination Earth que pretende la creación de Gemelos Digitales de nuestro planeta que servirán para monitorear y simular la actividad natural y humana con el objetivo de poder predecir, de forma integral, la futura evolución de la Tierra. Quizás son el embrión de un nuevo mundo aún por construir y descubrir porque hay un mundo nuevo al otro lado de las pantallas.

Un mundo nuevo, el nuevo mundo global y virtual, en el que el espacio es ilimitado, colaborativo e interconectado, en el que nacen nuevas empresas, grupos y proyectos a los que nuestra pertenencia cada vez configura más nuestra realidad. Algunos pensadores han hablado de las naciones-Facebook, o del nuevo sionismo digital. Patrias o fratrias que nacen en red configurando valores, actitudes y pertenencias, lealtades nuevas que tan solo son operativas en este mundo virtual.

2.- Universalismo en la sociedad Internacional Global.

El universalismo es la proyección teórica de nuestros valores en la configuración de un orden mundial omnicomprensivo. Podríamos, seguramente, remontar su origen a los primeros modelos imperiales, aunque en ocasiones podremos detectar más un juego de encajes convivenciales como es la búsqueda de un marco de coexistencia pacífica, que no un proyecto universalista. De hecho, el universalismo es un proyecto propio de la modernidad y la razón, que encuentra sus primeras expresiones teóricas en la preconización del ***ius Gentium,*** por la Escuela de Juristas-teólogos de Salamanca -cuyo máximo exponente es Francisco de Vitoria- quien, basándose en la sociabilidad natural del ser humano, preconiza una común ***humanitas***, una igualdad básica en derechos subjetivos entre todos los seres humanos, que será la base de una nueva concepción del ser humano -y de su dignidad esencial-, así como del nuevo Derecho de Indias, que encontrará su máxima expresión en la protección de los derechos de los indios por Bartolomé de las Casas.

La modernidad ilustrada, escarmentada tras Auschwitz, el Gulag e Hiroshima, encuentra en la idea de dignidad de la persona humana el contrapunto equilibrador del concepto de soberanía estatal (nacional), plasmándola por primera vez en el preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas, y que encontrará su desarrollo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, ahora hace 75 años, el 10 de diciembre de 1948. Seguramente la concepción salmantina del Derecho de indias haría del descubrimiento y el encuentro con el llamado "nuevo mundo" uno de los primeros proyectos universalizadores, que encontrará una nueva formulación en las ideas en torno a la "misión sagrada de civilización" que marcarán la etapa colonial de los Siglos XIX y XX. Pero su realización como ideal de agrupar bajo valores comunes a toda la humanidad despega tras la barbarie de la Segunda Guerra Mundial en su sentido más amplio, tras el fracaso civilizatorio -tras Auschwitz, el Gulag e Hiroshima-, y detectado en los llamados principios de Nuremberg y la Convención para la Prevención y Sanción del Crimen de Genocidio, encontrará en la Declaración Universal de Derechos Humanos su plena realización.

Con las Naciones Unidas y su arquitectura progresiva de promoción y protección de los Derechos Humanos, iniciada con la Declaración Universal, la dignidad y el valor de la persona humana emerge con fuerza en la sociedad internacional de la postguerra y hasta la actualidad, matizando, equilibrando, contrapesando la Soberanía del Estado (del Estado-nación), que hasta entonces había sido el principio primordial por excelencia de la Sociedad Internacional y el Derecho Internacional. El proyecto universalizador de las Naciones Unidas de construir un mundo axiológicamente conformado por los valores del humanismo ilustrado encuentra su principal pilar en la dignidad de todos los seres humanos, (como dice el artículo 1 de la Declaración Universal: ***"Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternal-***

mente los unos con los otros"), así como en el mantenimiento de la Paz (en palabras del preámbulo de la Carta de las Naciones unidas: ***"Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles")*** en la lucha contra el subdesarrollo y las desigualdades (seguimos con el Preámbulo de la Carta: ***"a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad")*** y en la primacía del Derecho frente a la barbarie y a la ley del más fuerte (seguimos con la Carta en su Preámbulo: ***"a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional")***. Cuatro objetivos: Paz, Dignidad (Derechos Humanos), Desarrollo y Derecho (orden jurídico) que configuran el proyecto universalista onusiano, el cual, aún con profundas rupturas y contradicciones -algunas civilizatorias- avanzará progresivamente durante la segunda mitad del siglo XX y las primeras décadas del Siglo XXI.

3.-Una lectura axiológica de los Objetivos 2030

La concreción reciente de este proyecto universalizador articulado en torno a las Naciones Unidas la encontramos en los llamados "Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM)" adoptados, tras un conjunto de cumbres regionales –impulsadas por Boutros Boutros-Ghali, Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas-, en la "Cumbre del Milenio", en la que participaron 189 Estados y se fijaron 8 objetivos y 28 metas para hacer frente a los grandes problemas que tiene planteados la humanidad, y cuyo horizonte de cumplimiento se establecía el año 2015. Fue posteriormente, en junio de 2012 cuando se reuniría la "Conferencia de desarrollo sostenible de Naciones Unidas", conocida comunicativamente como "Río+20", -en Río de Janeiro (Brasil) coincidiendo con el 20 aniversario de la "Cumbre de la Tierra" que se había celebrado en Río en 1992-, con el objetivo de renovar el acuerdo político en desarrollo sostenible, evaluar los progresos y brechas en la implementación de los acuerdos ya adoptados, y abordar los retos nuevos y emergentes.

En la Conferencia de Río+20 en 2012 es donde se decidió crear un Grupo de Trabajo abierto para desarrollar los nuevos Objetivos de Desarrollo Sostenible, que tras un año de trabajos, coincidió en ***17 objetivos y 169 metas para el periodo 2015-2030, concretándose por primera vez un documento programático trasversal, integral y global que propone un horizonte teleológico a los diferentes actores mundiales***, basado en la idea que ***"el desarrollo sostenible parte de la base de que la erradicación de la pobreza en todas sus formas y dimensiones, la lucha contra la desigualdad dentro de los países y entre ellos, la preservación del planeta, la creación de un crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible y el fomento de la inclusión social están vinculados entre sí y son interdependientes".***

Los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible se concretan en la erradicación de la pobreza (1), poner fin al hambre (2), garantizar salud y bienestar (3), garantizar la enseñanza (4), lograr la igualdad entre géneros (5), garantizar la disponibilidad del agua (6), garantizar el acceso a la energía (7), promover el crecimiento económico sostenible (8), construir infraestructuras y promover la industrialización (9), reducir la desigualdad entre países (10), lograr que las ciudades sean más inclusivas, seguras, resilientes y sostenibles (11), garantizar un consumo sostenible (12), combatir el cambio climático (13), conservar océanos y mares (14), proteger los ecosistemas terrestres (15), promover sociedades pacíficas e inclusivas (16), y, fortalecer la implementación y la alianza mundial para el desarrollo sostenible (17). El cambio climático se identifica como el área que requiere medidas más urgentes, mediante la reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero, junto con el aumento de la desigualdad entre y dentro de los países –concentrándose la pobreza, el hambre, y las enfermedades en los grupos de personas más vulnerables-.

Estamos a mi entender ante la primera formulación de una Agenda política universal: por primera vez en la historia de la humanidad, -aun precariamente organizada y fracturada- esta ha sido capaz de dotarse de una agenda político-programática -no jurídicamente vinculante- que proyecta una acción teleológica, una aspiración común de un ideal de humanidad. En esta idea radica, creo yo, su radical importancia, de la que todavía no hemos tomado plena conciencia. Hoy, los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) empapan el marco aspiracional de casi todas las propuestas de trasformación y desarrollo político y económico, en todos sus niveles, proyectando este ideal común de la humanidad.

Nunca antes había sido posible, ni pensable. Seguramente su virtualización ha sido posible gracias al sigilo, a la discreción y a humildad de su formulación, pero, ***con la Agenda 2030 y los ODS estamos, seguramente, ante el documento pragmático y aspiracional más determinante e influyente de nuestra presente universalidad, orientador de políticas locales, nacionales, regionales y universales cono nunca antes había ocurrido. Si me lo permiten, es el pórtico o el mejor preámbulo de la futura Constitución Universal de la Humanidad.***

4.-Una nueva concepción de la ciudadanía: Cosmopolitismo, ciudad abierta y el derecho a la ciudad

Es la Nueva ***Agenda Urbana*** de Hábitat III la que asume el concepto de ***"el derecho a la ciudad"***, entendido primariamente como la capacidad de participar en el diseño y la gestión del espacio urbano desde un horizonte que es definido con la idea de que "Compartimos el ideal de una ciudad para todos, refiriéndonos a la igualdad en el uso y el disfrute de las ciudades y los asentamientos humanos y buscando promover la inclusividad y garantizar que todos los habitantes, tanto de las generaciones presentes como futuras, sin discriminación de ningún tipo, puedan crear ciudades y asentamientos humanos justos, seguros, sanos, accesibles, asequibles, resilientes y sostenibles y habitar en ellos, a fin de promover la prosperidad y la calidad de vida para todos" .

Las primeras formulaciones del concepto de Derecho a la Ciudad surgieron de la crítica postmarxista a los procesos urbanos de industrialización capitalista, principalmente de la mano de Henry Lefevre quién, en 1968 publicó su obra titulada el Derecho a la Ciudad donde ponía de manifiesto que la conversión de las ciudades, con la revolución industrial, en espacios destinados primordialmente a la producción y acumulación de capital, desatendía las prioridades políticas y sociales de sus habitantes. Lefèbvre preconiza la recuperación de un planteamiento político de ciudad, perdido con el productivismo industrial en la Edad moderna, donde los habitantes se hagan dueños de la ciudad, afirmando con ello la necesidad de "rescatar al ciudadano como elemento principal protagonista de la ciudad que el mismo ha construido", con la propuesta de hacer de la ciudad "el escenario de encuentro para la construcción de la vida colectiva"; y preconizando una nueva ciencia de la ciudad basada en la praxis de las interacciones sociales y las transformaciones urbanas.

El concepto de "Derecho a la ciudad" se ha mantenido vivo hasta nuestros días, tomando nuevas dimensiones a medida que arquitectos, urbanistas, economistas, sociólogos, politicólogos… confluían en esta nueva ciencia de la ciudad, llamada a repensar sus lógicas y fundamentos, para proponer nuevos desarrollos urbanos para las ciudades contemporáneas. Los cambios tecnológicos y el desarrollo de nuevas interacciones económicas y sociales, en un contexto de globalización, han transformado las ciudades del planeta, situándolas en el epicentro, como decíamos, de las transformaciones globales y como el espacio por excelencia donde lograr los grandes retos que la humanidad tiene planteados, los ODS. Las conferencias de las Naciones Unidas Hábitat, así como la consolidación de un acervo urbano europeo han sido determinantes para detectar y explicitar esta nueva dimensión de la urbano en un mundo global.
Actualmente, el Derecho a la Ciudad se formula en el contexto de las Naciones Unidas como "el derecho de todos los habitantes a habitar, utilizar, ocupar, producir, transformar, gobernar y disfrutar ciudades, pueblos y asentamientos urbanos justos, inclusivos, seguros, sostenibles y democráticos, definidos como bienes comunes para una vida digna". Sus componentes se pueden desglosar en las ideas fuerza: 1. No discriminación; 2. Igualdad de género; 3. Ciudadanía inclusiva; 4. Participación en las políticas urbanas; 5. Acceso asequible a la vivienda, así como a otros bienes, servicios y oportunidades; 6. Espacios y servicios públicos de calidad; 7. Acceso a medios de vida seguros y trabajo decente; y 8. Ciudad sostenible.

En definitiva, con la expresión Derecho a la ciudad planteamos una nueva concepción de la ciudadanía global y local orientada a la plena realización de los Derechos Humanos y de la formulación universalizadora de la dignidad humana en el contexto aspiracional de los Objetivos de Desarrollo sostenibles (ODS) y de la Agenda 2030.

5.-Primeras conclusiones:

La Globalización y la Digitalización son procesos estrechamente interrelacionados, que pueden plantear diferentes escenarios de futuro. Estos no

necesariamente, por globales y digitalmente interconectados tienen por qué ser universales. Las posibilidades de un nuevo tribalismo digital configurado por comunidades autoreferenciadas y cerradas, mutuamente excluyentes, en un espacio virtual donde puedan coexistir ignorándose unas a otras, es un peligro evidente. El gran proyecto del humanismo ilustrado, de raíz kantiana, puede encontrar su fin y su ruptura si no somos capaces de concebir un proyecto universal para los procesos de globalización y digitalización. Y es en este contexto donde, los Objetivos de Desarrollo Sostenible han emergido ofreciendo un horizonte aspiracional para el conjunto de la humanidad. La propuesta de este artículo pretende casar el primer proyecto universalizador de nuestra modernidad, la proclamación y la protección de los Derechos Humanos como ideal común de la humanidad, con el carácter simbólico y fundamental de la Agenda 2030 y los objetivos de desarrollo Sostenible (ODS) como la más moderna expresión de esta aspiración universal. La ciudad, en su nueva concepción surgida de la conferencia de Quito Hábitat III es el espacio real/virtual donde se casas estos dos ideales universalizables -Derechos Humanos y ODS- concretándose en la idea del "Derecho a la ciudad" como una nueva constelación de derechos y objetivos que, reforzados por las propuestas ambientales, de equidad, y digitales configuran una lectura moderna y universalizable de la dignidad de la persona humana. En definitiva, una propuesta axiológica de humanismo ilustrado para dar respuestas a la revolución tecnológica digital que empezamos a vivir.

Dr. Santiago Castellà Surribas, 33º

Profesor Titular de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales en la Universitat Rovira i Virgili (URV), fundador de Knowurban.net, y Miembro de Número de la Real Academia Europea de Doctores.

Encuentros Internacionales de las Jurisdicciones Escocesas Humanistas Supremo Consejo Masónico de España

INFORME

Los días 6, 7 y 8 de diciembre de 2024 se celebraron en Bruselas, los Encuentros Internacionales de las Jurisdicciones Escocesas Humanistas (RIJEH, en sus siglas en francés) en las que participó el Supremo Consejo Masónico de España (SCME) como miembro de pleno derecho de esta organización, que agrupa a las Jurisdicciones Escocesas Humanistas y Liberales de todo el mundo, a través de sus Conferencias de América, Europa y África-Océano Índico.

La impecable organización llevada a cabo por el Supremo Consejo del Rito Escocés (REAA) para Bélgica, con su Supremo Gran Comendador, Boris Nicaise, al frente, hizo que estos Encuentros fueran un verdadero éxito

El tema central de los RIJEH en Bruselas fue algo de tanto interés actual como "La Inteligencia Artificial y el Escocismo". La contribución del SCME al mismo corrió a cargo del Soberano Gran Comendador de Honor del SCME, Octavio Carrera, quien leyó su ponencia sobre el problema ético que plantea la Inteligencia Artificial, y cuya postura quedó reflejada en la Declaración Final de estos Encuentros.

En la Tenida Magna en grado 4º con la que concluyó este acontecimiento, se firmaron cuatro Tratados de Amistad entre diversas Jurisdicciones, entre ellos el del Supremo Consejo Masónico de España con el Supremo Consejo Femenino de Turquía, representados por sus respectivos Soberanos Grandes Comendadores, Valentín Díaz y Mehtap Ince.

En esa misma Tenida, el Soberano Gran Comendador del SCME, Valentín Díaz, entregó los diplomas de miembros de honor del SCME otorgados a Elbio Laxalte, ex-Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo de Uruguay, Boris Nicaise, Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo de Bélgica y a Laszlo Ludik, delegado de Relaciones Internacionales del Supremo Consejo de Bélgica.

Los próximos Encuentros Internacionales de las Jurisdicciones Escocesas Humanistas (RIJEH) tendrán lugar en 2027 en Estambul, organizados por el Supremo Consejo Femenino de Turquía.

-En nuestra memoria-
Es mejor caminar juntos
Horacio López Batista M.·.M.·.

Horacio Daniel López Batista
Buenos Aires 1941-Barcelona 2003

Escritor, periodista y publicista. Comenzó su carrera en Buenos Aires, Argentina, como crítico de cine en la revista Cuadernos de Cine. Redactor en la revista Antena y NOTICIAS GRÁFICAS y director de Programación de Cine en los Canales 9 y 13 de Buenos Aires. En 1976, por motivos políticos, se traslada a Panamá donde ejerció la profesión de creativo de publicidad en la agencia Velmor. En 1978 se traslada a Barcelona, España, donde ejerció como redactor en diversas revistas del grupo Z, La Gaceta Ilustrada, Class, Siete Días Médicos, diarios como La Vanguardia y el Noticiero Universal y conductor de programas en la televisión de Vallirana y el Canal Cero Ocho de Barcelona. Director de la revista Minerva. Su actividad como periodista se compaginó con la de publicista con especialización en el sector de mediana y pequeña empresa. Autor del libro "Las reflexiones de la paja seca ante el fuego" su obra poética, de la cual aparecen algunos ejemplos en este volumen, permanece inédita.

Se inició en la masonería el 27 de mayo del 1993, en la logia Minerva Llieltat 1 de Barcelona, España

Paso al Oriente Eterno el día 1 de junio de 2003

ES MEJOR CAMINAR JUNTOS

Hay que andar. Por eso digo que es mejor caminar juntos.
Aunque muerdas mi brazo para quedarte mi manzana
haya una tormenta de codos en cada encrucijada
sea preciso detener el paisaje para esperar el rezagado
el paso del más corto de los pasos sea el paso
mires más dónde voy que por dónde vas
haya que tragar el polvo que levanta el de las prisas
debamos de arrastrar los miedos de unos cuántos
con sólo una manta para esta noche, siendo tantos,
yo insisto
que es mejor caminar juntos

Es que hemos de pasar por bosques de hombres altos y ceñudos
soportar el ventarrón de pedradas de los ladrones del camino
ver al sol que se va cuando es más necesario
al frío que se escapa desde los huesos hacia fuera
los espejos retorcidos en los que vamos dejando fantasmas
y los fantasmas que nos vienen desde los charcos que pisamos
los albergues sin ventanas con sus árboles
de danza desnuda y detenida
su vientre breve y su sonrisa, que se apaga a cada paso
botas que te aferran al lodo, vado a vado
ir poniendo los ojos de cielo a piso y piso a cielo,
sin saber dónde dejarlos
sabiendo que tus huellas, si no las lija el viento,
las pisarán los de atrás
esa restallante mariposa dejará sólo algo de polvo
y un pequeño insecto
muerto entre tus dedos, si la atrapas

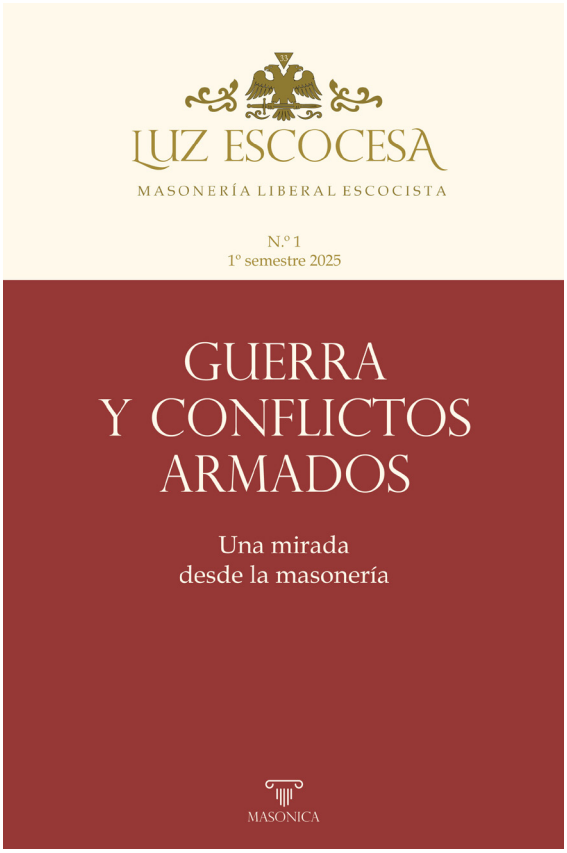
Imagínalo sin mí, sin nosotros sin gritos que te pongan de pie,
sin un dedo que nos diga dónde hay agua
sin alguien que solloce cerca tuyo,
sin con quién duplicar tu carcajada y te darás cuenta
que es mejor caminar juntos

Cuando hayamos desguazado las cascaras vacías
de cientos de horizontes
Lo sabremos:
Nunca se llega
Siempre se anda
Por eso digo
que es mejor caminar juntos

Horacio López Batista

LUZ ESCOCESA
"Guerra y conflictos armados: Una mirada desde la masonería"

¡Ya está disponible el primer número de Luz Escocesa, la nueva publicación semestral editada por **Masonica.es**!



Bajo el sello de **Masonica.es "Obras institucionales"**, ha llegado a las manos de los lectores el primer volumen de *Luz Escocesa*, una ambiciosa publicación que recoge los temas centrales de la revista *Suum Cuique Ius*, editada por el **Supremo Consejo Masónico de España.**

En esta edición inaugural, el tema central es **"Guerra y conflictos armados: Una mirada desde la masonería"**, un análisis reflexivo sobre los enfrentamientos bélicos desde una perspectiva humanista, ética y filosófica, en línea con los valores masónicos de paz, justicia y fraternidad.

Luz Escocesa desea convertirse en un referente para aquellos interesados en el pensamiento masónico, ofreciendo ensayos, estudios y reflexiones en cada entrega semestral.

SUPREMO CONSEJO MASÓNICO DE ESPAÑA

SUUM CUIQUE IUS

Es una publicación plural y abierta que no comparte necesariamente las opiniones expresadas por sus colaboradores.
Su contenido podrá ser difundido y reproducido siempre que se cite su procedencia.

DIRECCIÓN
Enris Homs, 33º
Andrés Cascio, 33º
CONSEJO EDITORIAL
Valentín Díaz, 33º S.·.G.·.C.·.
Ramom Salas, 33º
Anna Mir, 33º
Mario Mencucci, 33º
Manel Camos, 33º
Andrés Cascio, 33º
Enric Homs 33º
MAQUETACIÓN.
Enric Homs
C. Vallès, 87 08030 Barcelona.
Tlf. +34 693708205
scme@scme.org
https://scme.org/

Número ISSN 2990-0514