

DE LA «MUERTE DEL HOMBRE» AL TRANSHUMANISMO. LA PARRHESÍA FOUCAULTIANA ANTE LA PRETENSIÓN DE *HOMO DEUS*

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS
Universidad de Granada

RESUMEN: El debate actual en torno al transhumanismo hace pertinente tener en cuenta el pensamiento de Foucault. Tras la crítica al humanismo moderno, el último Foucault da pie para pensar un «humanismo otro» al servicio de esa «vida otra» que por razón de dignidad y anhelos de autorrealización la filosofía propone como tarea suya irrenunciable. El coraje o audacia para la verdad, pieza clave en su concepción de una «filosofía militante», permite a su vez replantear la tarea de la crítica en la opinión pública de una cultura digital, teniendo en cuenta posibilidades y riesgos de la civilización tecnológica en la época del «big data» y la inteligencia artificial.

PALABRAS CLAVES: Foucault; humanismo; transhumanismo; cultura digital; crítica.

From the «Death of Man» to Transhumanism. The Foucaultian Parrhesia in the face of Homo Deus' Pretense

ABSTRACT: The current debate about transhumanism makes necessary to take into account the thought of Foucault. After his criticism to the modern humanism, the last Foucault leads to think in «other humanism» at the service of that «other life» which, due to a reason of dignity and self-fulfillment desires, is proposed by philosophy as its undeniable task. The courage or audacity for the truth, cornerstone in Foucault's conception of an «activist philosophy», allows in turn for a reconsideration of the task of criticism in the public opinion of a digital culture, taking into account possibilities and risks of the technological civilisation in the time of «big data» and artificial intelligence.

KEY WORDS: Foucault; humanism; transhumanism; digital cultura; criticism.

1. LA MITIFICACIÓN ANTROPOTEÍSTA DEL HUMANISMO MODERNO

Acompaña al ser humano la pretensión de ir *más allá*, incluso más allá del tiempo de su vida, dando cabida al deseo de prolongarla allende la muerte. Es gran paradoja la de quien vive su existencia entre los límites de la finitud y la condición que le hace estar siempre inacabado. Se trata de un afán de trascendencia que va con la *pulsión de vida*, dicho con resonancias freudianas, o con el *interés por ser*, según fórmula de sabor spinozista, lo cual tiene sus concreciones tanto en las historias de la humanidad como en las biografías de los individuos.

Por otra parte, siendo así que el principio de realidad se impone, los humanos, en sus historias, dada la insoslayable experiencia de cómo el empeño de autotrascenderse se ve a cada paso confrontado con los propios límites, han proyectado ese impulso a la autotrascendencia en una trascendencia ubicada en otro plano ontológico y asociada a lo pensado como divinidad. A esa fuerza motriz de enfoques ontológicos dualistas se sumó la expectativa religiosa de

redención o rescate, que lleva a poner la confianza en fuerzas sobrenaturales de cara a lograr lo que, con sus exclusivas fuerzas, los humanos no pueden. A tal esperanza de salvación se aferra la pretensión de *sentido* de unas vidas que, sin él, se hallarían perdidas en el basurero de la historia. Si el rescate de la inmanencia se imagina desde la trascendencia que a ella se abaja, para elevarla asumiéndola, es entonces cuando se plantea la pregunta del *cur Deus homo*, aflorando en la conciencia humana que busca la respuesta existencial a su propio enigma¹. E incluso cuando la mirada crítica fija su interrogación sobre la pregunta y la respuesta así formuladas, como hace Feuerbach en su revolucionaria obra sobre *La esencia del cristianismo*², no deja de vislumbrar en el horizonte un blochiano «trascender sin trascendencia» al que desde la realidad humana imaginamos como aurora de un ser capaz de autoafirmarse en su sentido. Y así, en la pretensión de alcanzar el logro de la plena humanización se hace patente, como dice María Zambrano, que «el hombre jamás es cumplido» y que su promesa excede en todo a su logro y sigue en lucha constante, como si el alba en lugar de avanzar se extendiese, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer³.

Compiendo, pues, con los mismos dioses, a la vez que a ellos rendían culto, los humanos no han dejado de experimentar ese impulso a llevar la propia humanidad más lejos. Los logros en las diferentes tradiciones culturales daban pie a nuevos intentos en los que la audacia de los humanos llevó a desafiar en muchas ocasiones a la misma divinidad. Recordemos a Ícaro dejándose la vida en su empeño por volar o a los habitantes de la mítica Babel, condenados a no entenderse por acometer la tarea sobrehumana de llegar al cielo. Y si Prometeo sobrevivió tras desafiar a Zeus con el gesto de robar el fuego, Adán y Eva se vieron arrojados del paraíso por ese comer del árbol de la «ciencia del bien y del mal» que les igualaría a Dios.

Los relatos míticos recogían esa experiencia de autotrascendencia de los humanos, aun chocando contra los hechos y, en cualquier caso, confrontada con las limitaciones inherentes a la propia realidad. Es el «seréis como dioses» del Génesis bíblico (3,5), que refleja, con todo, una conciencia del límite que, si unas veces se ha entendido como consagración de una heteronomía propia de menores de edad —la cual ha de superarse con la desobediencia que da paso a la autonomía⁴—, otras se ha visto como plasmación de una pretensión de autodivinización, por más que haya comportado dinámicas que se han vuelto contra el ser humano mismo.

¹ Cf. BLOCH, E., *El principio esperanza*, Vol. III [ed. original 1959], Aguilar, Madrid 1980, pp. 311 ss.

² Cf. FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo* [1841], Trotta, Madrid 1998.

³ ZAMBRANO, M., *Persona y democracia. La historia sacrificial* [1958], Siruela, Madrid 1997, p. 47.

⁴ Cf. FROMM, E., *Y seréis como dioses* [1966], Paidós, Buenos Aires 1976; Id., *Sobre la desobediencia y otros ensayos* [1981], Paidós, Barcelona 1984, pp. 9-19.

La conciencia de capacidades más potentes, de apoyaturas culturales más firmes, fue prestando al ser humano la confianza en sí mismo para pretender ese ascenso a cotas más elevadas de autorrealización personal o de desarrollo colectivo. La conciencia de dignidad, con su función emancipadora, ha propiciado también esa autoconfianza, a la vez que ha salvado al hombre de verse hundido hasta ubicarse entre las bestias cuando el fracaso le hizo bajar de su pedestal cuasidivino⁵. De ahí que Pico de la Mirandola, por ejemplo, animado por el optimismo renacentista —corresponde a un modo de pensar que se caracteriza más por una actitud que por una doctrina, más por una cultura que por un sistema⁶—, situara al hombre en esa posición intermedia entre los animales y los ángeles o los dioses. No obstante, la misma exaltación inducida por desarrollos culturales propicios ha llevado a ciertas exageraciones deshumanizantes. La secularización como proceso cultural también ha producido, tras la negación de Dios por parte de ateísmos diversos, una divinización de lo humano que ha presentado nuevos rostros idolátricos. En ese marco hay que poner creaciones humanas absolutizadas y, en ese sentido, idolizadas, como el humano mismo en tanto que por una apreciación desenfocada de sus propias posibilidades —puede ocurrir por una conciencia que se vuelve fideísta respecto a la ciencia y a la tecnología— fatuamente pretende saltar por encima de los propios límites. Robar el fuego a los dioses, con todo lo que engrandece al hombre, no convierte al humano en dios. Si así lo cree, contra la conciencia de la propia finitud, su fe antropoteísta le llevará a nuevas formas de barbarie⁷.

2. EL DESMONTAJE ICONOCLASTA DE FOUCAULT: LA «MUERTE DEL HOMBRE»

No todos los humanismos han tenido una querencia antropoteísta. Sí es cierto que en el humanismo ateo de Feuerbach el enaltecimiento de lo humano se volcó especialmente respecto al «género humano», ya que era imposible obviar las limitaciones de los individuos. Una vez dada la vuelta al dicho bíblico de que Dios «creó al hombre a su imagen y semejanza», en virtud del método genético-crítico de la reducción antropológica de la teología, Feuerbach dejó expedita la vía, y transitó por ella, para concluir que es el hombre el que crea a Dios a su imagen y semejanza. Ese paso del autor de *La esencia del cristianismo* da pie a humanismos posteriores, los cuales, incluso cuando critican humanismos precedentes —por su carga metafísica—, no dejan de conllevar un exceso que hace saltar por encima de la finitud, aun cuando se reconozca el

⁵ Cf. MARINA, J. A. y VÁLGOMA, M. de la, *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona 2000.

⁶ Cf. BATLLORI, M., *Humanismo y Renacimiento*, Ariel, Barcelona 1987, p. 15.

⁷ Con el abordaje de esta cuestión concluye el recorrido filosófico-antropológico llevado a cabo en Pérez Tapias, J. A., *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*, Trotta, Madrid 2019, pp. 359 ss.

carácter trágico de la condición humana —recordemos el «superhombre» de Nietzsche—.

La deuda con Kant no evitó que se saltara por encima de los límites que, como reverso de las condiciones trascendentales, fueron subrayados por su visión trascendental de lo humano, sea en sus estructuras cognoscitivas, sea en la dimensión práctica de su comportamiento moral. El mismo Kant, que para salvar la inmortalidad del alma se apoyó en el postulado de la existencia de Dios como primero y fundamental del teísmo de su metafísica moral, no dejó de pensar la especie humana como inmortal, protagonista del «avance hacia lo mejor» propio de la historia como progreso. En clave materialista-histórica posthegeliana, eso mismo será recogido por la dogmática marxista, de la cual es cierto que se distancian enfoques de la historia —y consideraciones de lo humano— como los de Benjamin o los de la Teoría Crítica frankfurtiana—.

Es cierto, por tanto, que en planteamientos humanistas emblemáticos de la modernidad el hombre se vio ensalzado hasta el punto de utilizar la mayúscula para referirse a sí mismo: el «Hombre». Y es tal divinización, tal mitificación de lo humano, la que Foucault puso en el punto de mira de su crítica. Cabe decir, no obstante, que las razones para ello son similares a las que motivaron a muchos «humanistas» a elaborar su discurso a favor del hombre: la crítica de la alienación por mor de la emancipación que habría de librar al ser humano respecto de las distintas formas de servidumbre. Foucault, por lo demás, no deja de tener su parentesco filosófico con los «maestros de la sospecha» —Marx, Nietzsche y Freud—. Pero la mirada foucaultiana, también desde la experiencia de los procesos sociales, políticos y culturales en los que los humanismos se vieron involucrados —desde la deriva estalinista del comunismo soviético o la problemática teorización de Merleau-Ponty, por ejemplo, en *Humanismo y terror*⁸, más el hito que significó al respecto *El existencialismo es un humanismo* de Sartre⁹, hasta los cuestionamientos sobre el humanismo en torno a los acontecimientos de Mayo del 68—, detectó las insuficiencias radicales de la perspectiva humanista. Bajo ella no se podía ir hacia las metas que el mismo humanismo prometía como «salvación» del hombre, sea en modo de pretendida asunción de la existencia individual desde la libertad, sea en clave de emancipación colectiva en la sociedad sin clases como meta intrahistórica. El humanismo quedaba lejos de cumplir sus propias promesas por estar atrapado en las redes de poder en las que se atascaba su misma voluntad de verdad.

Foucault, así, pone el dedo en la llaga: crítica sin contemplaciones. Siguiendo la estela de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, él pronostica la «muerte del Hombre». Anticipa el cierre del ciclo de la modernidad donde a ésta le duele especialmente. Porque, aun después de Nietzsche, el pensamiento de la modernidad nutrió su autosatisfacción recreándose en el hombre tras

⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, París 1947.

⁹ Cf. SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo* [1947], Orbis, Barcelona 1984.

el Dios muerto. Se eliminó el Fundamento, pero de inmediato se procedió a rellenar el hueco, como si se activara cierto *horror vacui*. El Hombre se puso en lugar de Dios. En términos heideggerianos, la onto-teo-logía se recicló como onto-teo-antropología¹⁰. La metafísica de la subjetividad que venía de atrás se vio reforzada y el sujeto moderno ganó energías para su identidad con el «Hombre» de las ciencias humanas que empezaron a fraguar a finales del s. XVIII, cuando se salía de la «época clásica», pero en los brazos de un Morfeo epistémico que propició el «sueño antropológico»¹¹.

La arqueología foucaultiana bien sabemos cómo rastreó esos orígenes del «Hombre» en las *prácticas* a través de las cuales se abrieron paso las *epistemes* que delinearon el campo de un saber sobre lo humano desde las instituciones donde cobraban cuerpo nuevas estructuras y relaciones de poder. El sujeto de la metafísica, el protagonista de la construcción racionalista del mundo y del curso de una historia concebida en su totalidad como progreso hacia alguna suerte de reconciliación final, era a la vez el «Hombre» del que empezaron a hablar unas ciencias que, a la vez que trataban de explicarlo, no dejaban de contribuir a domesticarlo según exigencias regladas de instituciones a través de las cuales el sistema de poder estructuraba un orden de dominio. Tras *Las palabras y las cosas*, la *Arqueología del saber* siguió profundizando en la articulación saber-poder que la modernidad generó para ordenar su mundo¹². Sacar a la superficie las estructuras de ese saber poniendo de relieve su papel disciplinario era llevar la crítica hasta el fondo, más allá de la crítica de la ideología practicada en el campo marxista, toda vez que se ponía en cuestión la razón misma empeñada en esos proyectos científicos y en el pensamiento humanista que le era coetáneo. El «invento Hombre» tuvo su fecha de nacimiento y, con el declinar de la sociedad disciplinaria, es decir, con la crisis de la modernidad, tendría su fecha de caducidad. La «muerte del Hombre» es la muerte de un concepto a la vez pieza de construcción metafísica y de ensamblaje de mecanismo de sometimiento. Los humanos habrían de reencontrarse a sí mismos, fuera de los circuitos del *vigilar y castigar*, más allá de las *clínicas*, más acá de las ilusiones de la razón, en medio de relaciones de poder desveladas en su entramado.

Se puede anotar, con todo, que del planteamiento de Foucault muchos no vieron más que su «autocontradicción performativa», como caso de crítica de la razón desde la razón misma, radicalizando la consideración nietzscheana de la voluntad de verdad como voluntad de poder —así Habermas¹³—. En tales

¹⁰ Cf. CEREZO, P., «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», en: VV.AA., *Convicción de fe y crítica racional*, Instituto Fe y Secularidad/Sígueme, Salamanca 1973.

¹¹ Cf. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* [1966], Siglo XXI, Buenos Aires 1968, pp. 331 ss.

¹² Cf. FOUCAULT, M., *La arqueología del saber* [1969], Siglo XXI, Buenos Aires 2002.

¹³ Cf. HABERMAS, J., «Foucault: Desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica a la razón», en: Id., *El discurso filosófico de la modernidad* [1985], Taurus, Madrid 1989, pp. 285-318.

casos no se penetró en la profundización foucaultiana en la crisis de la razón misma como meollo de la crisis de la modernidad, al igual que otros no vieron el fondo de su crítica al humanismo al no percatarse de cómo con ella se apuntaba a que el hombre fuera de otra manera. Heredero del nihilismo nietzscheano, análogamente a como Nietzsche hace ir del nihilismo negativo al nihilismo positivo, promoviendo la transmutación de todos los valores, Foucault conducía desde su diagnóstico de la «muerte del Hombre» a un *poshumanismo* que no dejaba de mirar hacia un hombre rescatado desde la «analítica de la finitud», sin quedarse sólo en el antihumanismo en el que algunos detuvieron su acercamiento al pensamiento foucaultiano —Alain Renaut y Luc Ferry, por ejemplo¹⁴—.

El caso, como es de sobra conocido, es que Foucault, con la portentosa capacidad que le caracteriza de rehacer su propio pensar, justo tras esa búsqueda de una nueva perspectiva sobre lo humano, vuelve a por el sujeto criticado para profundizar en los *procesos de subjetivación*. Es entonces cuando pone su mirada sobre procesos que tienen lugar en medio de la realidad de las sociedades postdisciplinarias que aparecen tras la Segunda Guerra Mundial, cuyas dinámicas de poder, con el entramado de fuerzas en colisión, se estructuran en función de sociedades en las que se afirma netamente el poder como *gubernamentalidad*, con Estados más volcados hacia la administración de la vida que hacia el ejercicio político de la soberanía. Es la época del auge del liberalismo, poniendo límites al Estado y llevando a éste hacia ese Estado autocontenido que a la postre será el Estado domesticado al servicio del mercado que le marca la pauta desde la lógica de la economía política. Ese es el contexto de las reglamentaciones normalizadoras de la *biopolítica* como cauce de socialización política de las poblaciones¹⁵. Es desde ahí desde donde Foucault se replantea el nuevo enfoque sobre la subjetividad que es propio de su última etapa, preparado desde sus planteamientos sobre el «cuidado de sí» en la *Historia de la sexualidad*¹⁶. Por ahí adquiere densidad el nuevo enfoque de Foucault que, desde la ontología del presente, profundiza en los procesos de subjetivación de los individuos, con las miras puestas en cómo ganar y mantener su espacio de libertad.

Foucault, así, muerto el Hombre, se vuelca en el rescate de los humanos, desde su corporeidad, en sus relaciones, a través de las opciones que configuran sus diferentes y singulares trayectorias biográficas, las cuales han de situarse en la onda de un «arte de vivir» en el cual, liberados de sometimientos heterónomos, los humanos encuentren los caminos de «estética de la existencia» que sólo el «cuidado de sí» les puede proporcionar. Retomando, pues, esa práctica proveniente del mundo grecorromano, ya heredada en su versión

¹⁴ Cf. RENAUT, A. y FERRY, L., *La pensée 68. Essais sur l'antihumanisme contemporaine*, Gallimard, Paris 1985.

¹⁵ Cf. FOUCAULT, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)* [2004], Akal, Madrid 2009.

¹⁶ Cf. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad-3. El cuidado de sí* [1984], Siglo XXI, Madrid 2005, especialmente pp. 41 ss.

estoica o epicúrea, ya recibida en su variante cínica, el «cuidado de sí» es lo que permite procesos de subjetivación de forma que los individuos no naufraguen en sociedades administradas bajo una *biopolítica* que, pasado cierto umbral, es asfixiante —puede llegar a ser «tanatopolítica», si no «necropolítica»¹⁷—. Tras la «muerte del Hombre», por tanto, la vida bajo la propia responsabilidad de un individuo autónomo es el cauce en el que los humanos se pueden reencontrar. El *poshumanismo* de Foucault, de modo semejante al nihilismo de Nietzsche, da así pie a un *humanismo otro* concebido como conquista de espacios de emancipación en los intersticios de las relaciones de poder —confrontaciones de fuerza— de nuestras sociedades sometidas a la *gubernamentalidad* con que se estructura el orden social, contando para ello con el poder del Estado.

La cuestión ulterior, al día de hoy, es: ¿qué se puede decir desde Foucault, es decir, desde el análisis de la *biopolítica*, desde la propuesta del «cuidado de sí», ante las sociedades de un mundo globalizado en el que el dispositivo saber-poder ha adquirido dimensiones de escala muy superior a la del Estado, a la vez que penetra tecnológicamente en las vidas de los individuos, pudiendo pervertir toda «tecnología del yo»? ¿Qué decir de la correlación saber-poder en la sociedad de la revolución informacional, de la cultura digital, en la que los procesos de consuno activados por la confluencia de cibernética, biotecnología, nanotecnología e inteligencia artificial, han abierto la vía a nuevas posibilidades de lo humano? Cuando la «muerte del Hombre» queda atrás, resulta que surgen perspectivas de un «nuevo hombre» —de nuevo— como nueva especie humana... ¿Qué decir desde el *poshumanismo* de Foucault respecto al *transhumanismo* que actualmente se propugna?

3. LAS ILUSIONES DEL TRANSHUMANISMO DESDE LAS POSIBILIDADES DE UN NUEVO DISPOSITIVO GLOBAL DE SABER-PODER

La humanidad actual dispone de un enorme potencial tecnológico, el cual se presenta con una gran ambivalencia, pues junto a las posibilidades positivas que conlleva, es una amenaza real el riesgo que comporta de nuevas formas de deshumanizante barbarie. El desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación supone una verdadera *revolución informacional*, que no sólo incide en las estructuras productivas y en el sistema económico, ni tal incidencia siquiera termina en cómo induce la transformación de las relaciones sociales y hasta los mismos modos de generar y transmitir conocimientos en una nueva *cultura digital*, sino que además provoca cambios en los modos de vida, en las maneras de construir identidades, en la autopercepción incluso de la propia corporeidad. Todo ello hace pertinente hablar del *homo digitalis* para

¹⁷ Cf. ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía* [2004], Amorrortu, Buenos Aires 2011, pp. 175 ss.; y MBEMBE, A., *Necropolítica* [2006], Melusina, Barcelona 2011.

referirnos al ser humano que actualmente somos¹⁸. Tratándose de esa realidad, ¿se verificó el pronóstico foucaultiano de la «muerte del Hombre»?

Las tecnologías de la información y la comunicación, configuradoras de mundo hasta haber hecho posible la globalización tal como la estamos propiciando —y padeciendo—, como toda técnica y como toda otra tecnología, son ambivalentes: sirven para proseguir en nuestra humanización o para sumirnos en nuevas formas de deshumanización. Ello es tanto más así por cuanto ese desarrollo tecnológico se ve inscrito en procesos sociohistóricos ambiguos, atravesados por contradicciones y en los que actúan poderes —hoy fundamentalmente económicos— que se disputan el control de esas tecnologías y sus aplicaciones. Campos como la biotecnología o la inteligencia artificial, por no hablar de los desarrollos informáticos para impulso del capitalismo financiero o del control social, despiertan todas las codicias habidas y por haber respecto a dichas tecnologías.

Mientras que la utilización de la tecnología, con su soporte en la investigación científica, comporta progresos materiales acelerados, la conciencia moral con la que los abordamos queda muy atrás respecto a los mismos. En el marco de la cultura positivista, de fe ciega en la tecnociencia, que sostiene la civilización tecnocapitalista en la que estamos, resulta dominante el principio consistente en afirmar que lo que puede hacerse, por eso mismo, debe hacerse —o considerar al menos que no hay nada que impida que se haga—. Es una nueva versión de la falacia naturalista que legitima prácticas contrarias al principio de cautela formulado en su día por Hans Jonas¹⁹. Desplegando fuerzas que luego no controlamos a pesar de pensar que sí lo podíamos hacer, los humanos nos vemos ante la posibilidad de un *ecocidio* que asoma bajo el agotamiento de recursos naturales o que se deja ver en el cambio climático.

Vinculada a la *revolución informacional*, en el contexto de la cultural digital encontramos nuevas manifestaciones de la voluntad de autotrascendencia humana hasta el punto de aparecer en el imaginario de nuestra época la idea de que tal autosuperación dé lugar incluso al salto hacia una especie humana distinta. Se trataría de la transformación del *Homo sapiens* hacia lo que algún autor, como es el caso de Yuval N. Harari, llama *Homo Deus*²⁰. Resultaría así que a la «muerte del Hombre» le sucedería, dada la supuesta evolución hacia una especie humana superior, una autocomprensión humana orientada en dirección contraria. A ello se apuntaría, no ya desde las «ciencias humanas» y su entramado epistémico, sino de la mano de la biotecnología y la inteligencia

¹⁸ Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A., *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid 2003.

¹⁹ Cf. JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* [1979], Círculo de Lectores, Barcelona 1994.

²⁰ HARARI, YUVAL N., *Homo Deus. Breve historia del mañana* [2015], Debate, Barcelona 2017.

artificial, contando con los *cyborgs* como parientes próximos²¹. No sólo se piensa en acrecentar los potenciales cognitivos de la especie, sino también en un exitoso cuidado de la salud, disponiendo de medios tales de rejuvenecimiento que, en el extremo, propiciarían una suerte de inmortalidad. La fantasía humana por excelencia —no obstante, fantasía sin duda desacreditada ante las letales consecuencias de la pandemia de COVID-19— quedaría así tan a la mano que afirmarse el hombre como dios parecería coherente, ya que el ser humano —sobrehumano de suyo— pasaría a tener atributos divinos: sería la realización tecnológica de la propuesta feuerbachiana de retracción de los atributos puestos en la imagen hipostasiada de Dios sobre su verdadero sujeto de inhesión, el hombre.

El sueño del sobrehumano cuasidivino encuentra acogida en los planteamientos *transhumanistas*²². Después de todo, el humanismo de siglos precedentes en la cultura occidental creció sobre el humus cultural del teísmo anterior. Fue el giro antropológico del Renacimiento, apoyado de manera firme en la ciencia que entonces despegaba, el que generó el antropocentrismo propio de la visión moderna de lo humano, sustituto del teísmo precedente cambiando el sujeto divino por el sujeto humano como nuevo centro de la realidad, a la que él mismo dotaba de sentido. Tal era el humanismo criticado por Foucault.

Desde el presupuesto —no fundado— de que nada impide una evolución de los humanos hacia una especie distinta, se postula que el humanismo que acompañó a aquélla como ideología de la maduración de su conciencia colectiva puede evolucionar a la par hacia el nuevo enfoque de lo humano que el *transhumanismo* encarna²³, el cual va más allá de lo que señala el término «poshumanismo»²⁴. Ya no sería el humanismo cuyo sujeto de referencia reemplaza al Dios del teísmo previo a él, sino que sería un humanismo de nuevo tipo, generado a partir de la incidencia de la tecnociencia en la realidad humana. No tendríamos al humano desplazando a Dios, sino a un humano divinizado.

El *Homo Deus* aportaría la imagen del hombre de la época de la tecnología avanzada, desde la cual Harari sigue el rastro de los convencidos del salto hacia lo sobrehumano —trasunto del superhombre nietzscheano—, no sin dejar de

²¹ Sobre lo virtual y lo real en torno al imaginario *cyborg*, cf. BRONCANO, F., *La melancolía del ciborg*, Herder, Barcelona 2009.

²² La palabra «transhumanismo» apareció ya en los años cincuenta del siglo XX en: JULIAN S. Huxley, en su *Evolution in Action* [1953], para señalar que «el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, realizando nuevas posibilidades, de y para su naturaleza humana» (cf. VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, H., «Transhumanismo, libertad e identidad humana», en: *Thémata. Revista de Filosofía*, 41(2009), pp. 577-590.

²³ Cf. DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona 2017.

²⁴ Al posthumanismo apunta Peter SLOTERDIJK con su polémico libro *Normas para el parque humano* (ed. original 1999, Siruela, Madrid 2008), tras la estela de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, cuando dice que el humanismo había dejado de ser referencia político-cultural para los humanos de la actual civilización tecnológica. Puede verse al respecto DUQUE, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid 2002.

señalar, con tonos próximos a *Un mundo feliz*, la novela antiutópica de Aldous Huxley, los riesgos del mundo así entrevisto. La supuesta evolución de la especie conllevaría que sus miembros queden clasificados según posibilidades económicas para disfrutar de los beneficios de la biotecnología. La especie del *Homo Deus* nacería ya con la desigualdad más profunda entre sus miembros. La mitificación de lo humano en el *transhumanismo* comporta la legitimación ideológica de la desigualdad, implicando así un antihumanismo que, en tanto perversa divinización, supone una condición humana no igualmente común para todos los individuos.

Viniendo de una tradición cultural en la que el humanismo cuajó como elemento identificador, incluso para los que se opusieron a él con el *antihumanismo* desde patrones estructuralistas, el *transhumanismo* se presenta ahora como ideología basada epistemológicamente sobre una reeditada versión del ideal positivista de ciencia unificada, gravitando ésta ahora sobre la biología desarrollada con los medios informáticos que permiten acometer el estudio de los organismos con sofisticados algoritmos. Todo puede reducirse a algoritmo, de ahí que, frente al ateísmo al que vino a parar el humanismo moderno, es el *dataísmo*, fetichismo propio de la «religión de los datos», lo que ahora posibilita la imagen unificada del mundo como gran campo de algoritmos. Los humanos somos tratados como reducibles a algoritmos y, en ese sentido, calculables, previsibles, manejables... La ingeniería para ello está en marcha²⁵.

Una tal idolizada divinización de lo humano, además de perder de vista sus límites, hace paradójicamente que los seres humanos quedemos a expensas de cualquier tipo de cálculo a modo de cosas que se miden —y se compran y se venden—. El algoritmo es por fuerza cosificante y el humano que queda bajo el dominio de la instrumentalización de su ser a la que se procede con el procedimiento algorítmico que maneja los datos acumulados sobre él es humano alienado, despojado de su dignidad.

La visión de lo humano que se elaboró durante siglos es la que desde el mundo griego hasta la actualidad, con hitos especialmente notables en el estoicismo de Séneca o en el idealismo de Kant, lleva aparejada la consideración del ser humano como sujeto de dignidad²⁶. Tal es la herencia más preciada de la tradición humanista, a la que el mismo Foucault vuelve una vez hecha la crítica al humanismo moderno, como referencias para el pensar y actuar humanos desde nuevas prácticas, inscritas en un reformulado proyecto de «ilustración». Pero resulta que el *transhumanismo* pone en cuestión, al desentenderse de lo específicamente humano por mor del reduccionismo con que, paradójicamente, aborda lo que quiere ser realidad de nueva especie humana, no sólo las pretensiones de aquel humanismo moderno con motivos para ser objetable, sino también las de un planteamiento como el de Foucault con su explícita voluntad

²⁵ Cf. HARARI, Yuval N., *Homo Deus*, pp. 400 ss.

²⁶ Para ese recorrido desde el prisma de lo que supuso el derecho natural, cf. BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana* [1961], Dykinson, Madrid 2011.

emancipatoria aplicada al «arte de vivir» que propone para el sujeto empeñado a fondo en el «cuidado de sí». Queriendo poner a favor de su fantasiosa construcción ideológica desde la nanotecnología hasta las prácticas de la tecnomedicina más supuestamente prometedoras —llevando incluso la pretensión de detener el envejecimiento, que tiene en Raymond Kurzweil su más relevante valedor desde su teoría de la «singularidad» en la que eclosiona la fusión entre condiciones biológicas humanas e inteligencia artificial²⁷, hasta la ilusión de la inmortalidad difundida por la genetista Cynthia Kenyon—, el *transhumanismo* opera en verdad contra los humanos al promover ideas y actuaciones que pasan por encima de nuestra realidad distorsionando las aspiraciones de trascendencia. Foucault, por el contrario, con un enfoque práctico respecto a la subjetivación que ha de promoverse, no abandona ni la perspectiva de la finitud, ni el suelo para el propio arraigo al que remite su ontología del presente.

Lo que se promueve cuando las posibilidades tecnológicas se sacan del quicio de la racionalidad ética que en cuanto a su uso ha de orientar su aplicación es, de hecho, que el ser humano quede a expensas de una razón instrumental del todo absolutizada, encandilada por el deslumbramiento del potencial tecnológico que el hombre tiene en sus manos. Es así como el ser humano, en las pretensiones del *transhumanismo*, queda expuesto a verse reducido a medio, en función de los mismos objetivos del despliegue tecnológico que impulsa por su parte un capitalismo ávido de las nuevas fuentes de lucro inherentes al selectivo consumo de quienes puedan pagar el alocado sueño de ser como dioses, aprovechando ventajosamente las ofertas que se presentan con «la mercantilización de la información y el conocimiento»²⁸. La denuncia de tal reducción instrumentalista de lo humano es el objeto del debate que un autor como Luc Ferry, que en su día afrontó, oponiéndose a Foucault, lo que suponía el *anti-humanismo* que decretó la «muerte del hombre» como resultado de la crisis del sujeto, acomete ahora frente al *transhumanismo* para rescatar de nuevo la humanidad en su dignidad. No se trata de aparcar o mirar hacia otro lado ante las posibilidades que brinda la tecnociencia actual, haciendo dejación de nuestras propias responsabilidades en las decisiones personales y colectivas —éstas, mediadas políticamente— ante lo que supongan las consecuencias de su uso, sino de abordar su desarrollo y aplicaciones con criterios éticos susceptibles de ser compartidos por quienes generan el conocimiento y por quienes han de beneficiarse del mismo²⁹. Lo destacable ahora es cómo a la deriva transhumanista se opone igualmente un pensamiento deudor de la obra foucaultiana en tanto que dicha deriva reedita un «Hombre» endiosado cuya mitificación viene a encubrir nuevas formas de sometimiento.

²⁷ Cf. KURZWEIL, R., *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendemos la biología*, Lola Books, 2012.

²⁸ Cf. BRONCANO, F., *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*, Lengua de Trapo, Madrid 2019, pp. 79 ss.

²⁹ Cf. FERRY, L., *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* [2016], Alianza, Madrid 2017.

Es más, el último Foucault brinda todo un arsenal de argumentos para hacer frente a lo que el *transhumanismo* significa. Es obligado reparar en que dicha propuesta se inscribe en un conjunto de prácticas tecnocientíficas, sociopolíticas y epistémicas de las que emerge un modo de pensar engeguecido respecto hacia dónde se encamina el dispositivo de saber-poder en el que en la actualidad nos movemos. La misma gubernamentalidad de nuestra sociedad, con su biopolítica, apunta hacia ello, si bien el *transhumanismo* como tal queda para ser dicho por élites académicas, las cuales se constituyen en portavoces del desvarío que entraña una cultura cuya red de poder y las fuerzas que operan en ella inducen que las vidas de los humanos estén marcadas por una «ocupación de sí» alejada del «cuidado de sí» propugnado por Foucault. En ello redonda que el panorama que dibuja socialmente el mundo *transhumanistamente* diseñado es el de un orden con una tupida trama de intereses donde difícilmente puede despuntar una «estética de la existencia» a la medida de los humanos reales, corporales, de carne y hueso, diríamos con Unamuno. Incluso en medio de la gubernamentalidad propia de una sociedad altamente tecnificada encontramos nuevas formas de «panoptismo» a través de las cuales verificamos que la normalización que la gubernamentalidad impone no libra de renovadas estrategias disciplinarias camufladas bajo la regularización de las conductas³⁰. Diríase que los modos de una normalización «suave» quedan para las clases sociales privilegiadas y, a lo sumo, las que quedan en sus aledaños, mientras que, dada la desigualdad creciente, las formas «duras» de sometimiento, llegando a la exclusión, quedan para las clases bajas. Éstas caen bajo nuevas formas de racismo, estatalmente —y transnacionalmente— puesto en práctica, como se comprueba en cómo son tratados inmigrantes y refugiados. Los acotados centros disciplinarios de la modernidad —prisión, asilo, psiquiátrico...— son reemplazados por campos periféricos donde la sociedad tecnificada de la que se predica el *transhumanismo* cobra su perfil de «gran campo» donde ubica al *homo sacer* del que habla Agamben, como reverso real del «Homo Deus» con el que algunos sueñan³¹.

4. LA DEFENSA DE LA DIGNIDAD Y LA «PARRHESÍA» FOUCAULTIANA COMO NECESIDAD DE LA «FUNCIÓN INTELECTUAL» A SU SERVICIO

Volviendo a los análisis de Yuval Noah Harari vemos que, aun levantando acta de hacia dónde empuja un desarrollo tecnológico que en sus más entregados creyentes al mismo conduce a pensar en una nueva especie humana, constata a la vez que el humanismo que aún late en nuestra cultura «hace que

³⁰ Cf. FOUCAULT, M., *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)* [1997], Akal, Madrid 2003, pp. 211 ss.

³¹ Cf. AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* [1995], Pre-Textos, Valencia 1998.

nos cueste imaginar un destino posthumano». Él mismo, en las páginas finales de su obra *Homo Deus* tiene la valentía de plantear que esa *posthumanidad* puede que no sea la de una brillante especie posterior a *Sapiens*, sino la de una humanidad que, puesta en manos de la tecnología, se anule a sí misma. Cual modo extremo de alienación, el humano entregado a la tecnología —a una «inteligencia sin conciencia»— puede verse negado de manera análoga, aunque a la inversa por ese culto a la tecnología, a como en el pasado el humanismo se erigió, en su versión atea, negando a Dios.

Cabe recordar que el ateísmo humanista de Feuerbach, por ejemplo, se halla movido por la pretensión de lograr que el hombre salga de la situación de alienación que entraña la conciencia religiosa para que, con la crítica de la religión, recupere todo lo que implica la conciencia de sí y, con ello, moralmente, la dignidad. En definitiva, con su materialismo, Feuerbach es un heredero de Kant que radicaliza la consideración de éste en cuanto a la autonomía del hombre. Cualquier forma de sometimiento, y la que conlleva la religión respecto a la figura de Dios es paradigmática, negando la autonomía humana está negando la dignidad del hombre, el respeto que se debe a sí mismo y a los demás por razón de la *humanidad* de la que cada cual es portador. Kant, como sabemos, plasmó la razón de ser de esa dignidad en la consideración de cada uno de los humanos como un *fin en sí*, que no debe ser reducido en el trato que se le dé a la condición de mero medio —tal como reza la segunda formulación del imperativo categórico—. Tal declaración formulada por Kant alcanza la raíz del valor intrínseco del ser humano³². Ello es así en la individualidad de cada cual, acreedora del respeto incondicional que Lévinas, por su parte, identifica, más allá de toda sacralidad, como *santidad*, radicando en la consideración de la misma el fundamento moral de la exigencia de igualdad para quienes desde la compartida condición racional se reconocen como libres. Que el ser humano se vea sometido como medio a su propia creación y, a su través, a quienes ejercen dominio de unos humanos sobre otros, es negación de su dignidad y, por tanto, de su razón de ser, en el sentido de sí en el que la humanidad se reconoce como tal.

La cosificación que va aparejada a la mercantilización del ser humano es lo que el hombre puede encontrar paradójicamente en la contradictoria pretensión de crearse dios. Las ínfulas de omnipotencia acaban llevando, a quien se deja embargar por ellas, al sometimiento a los poderes fácticos de este mundo. De ahí que el Marx crítico de la alienación hasta desentrañar el «secreto» del fetichismo de la mercancía, sea el que en su *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* reformula el imperativo categórico cifrándolo en «echar por tierra todas las relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Hacer frente a la cosificación alienante del ser humano, afrontando la que se produce debido a la *hybris* tecnocrática dominante en nuestra cultura, supone mantener vivo el empeño por salvar

³² Cf. BILBENY, N., *Humana dignidad*, Tecnos, Madrid 1990, pp. 140 ss.

su dignidad. Tal amenaza tecnocrática —perversión de la tecnología—, en un mundo globalizado gracias a la misma tecnología de la información y la comunicación, resulta ser efectivamente transcultural. La representación que tiene lugar en el «gran mercado del mundo» —Calderón lo anunció como reverso del «gran teatro»— reclama potenciar el papel de un efectivo diálogo intercultural para lograr acuerdos indispensables, con pretensión de validez universal, precisamente en torno a la dignidad de cada ser humano, la cual es el núcleo de las resistencias a la deshumanización de un mundo bajo el señorío del Capital y el potentísimo brazo largo de una tecnología dispuesta para un dominio irrestricto. En ese mundo en el que la tendencia es hacia el dominio ilimitado, la tarea de humanización ha de afirmarse contra el poner precio a todo hasta quedar sin espacio para que los humanos puedan hacer valer su dignidad. Ésta es el valor más allá de todo precio y, por tanto, inexcusable referencia para la reflexión y la acción encaminados a que el mercado no tenga la única palabra y que los potenciales tecnológicos de nuestra civilización no se conviertan en la fuente de legitimidad desde la que bautizan su propia realidad los fieles servidores de la religión capitalista, la que incentiva el beneficio a ultranza y hace del mercado espacio tecnológicamente articulado donde se consagra la incuestionable sacralidad del orden capitalista³³.

Si el sometimiento al mercado de la mano de una tecnología potentísima es la locura de nuestro tiempo, y ante ella, lo urgente, coincidiendo con lo importante, es salvaguardar la dignidad de todos y cada uno de los humanos, es para esa tarea para la que Foucault suministra una perspectiva indispensable. Ella nos viene ofrecida por quien ha vinculado el valor del ser humano al «cuidado de sí» como quehacer fundamental de cada individuo respecto a sí mismo, autoconvocado al «arte de vivir» que ha de conformar la existencia propia.

Cuando una sociedad tecnológicamente despliega la falsa ilusión de individualidades a la medida que cada cual escoge, pero paradójicamente sometidas a la tecnología que a todos se impone, la propuesta foucaultiana del «cuidado de sí», además de señalar una vía ética desde la diferencia que cada cual encarna, pone en juego toda una concepción de la filosofía desde el convencimiento de que, en verdad, una filosofía que no sirve para la vida no sirve para nada. Como la vida de los individuos tiene lugar en medio del mundo real en que nos hallamos, la filosofía que promueve el «cuidado de sí» recupera, como revulsiva «tecnología del yo», lo exigido por la idea acerca de la propia vida como «obra de arte». Para ello se remonta, trascendiendo la concepción romántica al respecto, hasta quienes la practicaron así en la Antigüedad como es el caso de estoicos y epicúreos, enfatizando que es pensar que entiende su propia tarea desde la «parrhesía» como noción clave, es decir, desde ese «coraje de la verdad», esa audacia para decir la verdad, que no se arredra ni ante nada ni ante

³³ Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A., *Universidad y humana dignidad. Verdades de las Letras frente al mercado de la posverdad*, Ed. Universidad de Granada, Granada 2018, especialmente cap. 3: «Las Humanidades ante las mitificaciones de la tecnocracia. Del fetichismo de la mercancía al fetichismo de la tecnología», pp. 73-92.

nadie. Tal ha de ser la seña de identidad de un quehacer filosófico no encerrado en los estrechos cauces del saber académico³⁴.

Recuperando, de nuevo, un concepto que identificó a los filósofos en su misma tarea en momentos fundacionales, Foucault plantea sin ambages lo que piensa que debe ser el quehacer de la filosofía, sea inspirado en la crítica rupturista y sin contemplaciones de los antiguos cínicos, sea en la crítica vertida de forma más autocontenida, pero no menos comprometida, formulada al modo platónico frente al gobernante que solicita consejo. Es la verdad enraizada en la propia existencia, entendida como la verdad testimoniada desde una concepción de la filosofía como «modo de vida», para la cual Foucault —alejándose en este punto de Nietzsche— realza la figura de Sócrates como paradigma.

Con la filosofía entendida como sabiduría para la vida y a la vez como crítica de una realidad en cuyo seno, dado el entramado de fuerzas que la atraviesan, la vida queda trabada, la propuesta de Foucault implica, más allá de toda profesionalización académica, una concepción de la filosofía como «sabiduría parresíaca» —no deja de estar presente la referencia también a la «parrhesía» en sentido paulino como audacia de quien transmite insobornablemente un mensaje de «verdad», antes de caer atrapado bajo los intereses del «poder pastoral» de la Iglesia³⁵—. La filosofía, así, se devuelve a lo que desde la contemporaneidad se ha entendido como «función intelectual», no agotada en la que han desempeñado quienes han sido públicamente reconocidos como intelectuales.

Reparemos, al hilo de cómo entiende Foucault la filosofía en clave de «parrhesía», que la palabra «intelectual» tiene todavía su aura. Su uso, sin embargo, la ha llevado a un punto en que puede resultar que tenga sólo eso, algo de aura, pero nada más. Es decir, puede que se haya convertido, en gran medida, en un *significante vacío*, como esas palabras que justo por su vaciedad semántica juegan un papel determinado, de mucho rendimiento, en el discurso político, como bien ha destacado a ese respecto Ernesto Laclau³⁶, por ejemplo, o como han subrayado otros muchos, en la crítica de la cultura.

¿Habrà que reconocer que al término «intelectual» quizá sea eso —tratarlo como *significante vacío*— lo mejor que puede pasarle? El caso es que muchas veces queda atrapado entre connotaciones tan antagónicas que apenas permiten defender su utilización apoyándose en la analogía entre sus diferentes significados, de tan equívocos como se presentan. Si la palabra sirve para referirse, por ejemplo, a quien desde el mundo académico interviene en el debate público tratando de crear opinión y, a la vez, para denotar a quienes desde sus posiciones de expertos apuntalan públicamente las decisiones de quien ejerce el poder, nos encontramos con una enorme dificultad para un uso suficientemente claro del concepto en nuestras prácticas discursivas. ¿Quiénes son los

³⁴ Cf. FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)* [2008], Akal, Madrid 2011, pp. 295 ss.

³⁵ Cf. SAUQUILLO, J., *Poder, saber y subjetivación*, Alianza, Madrid 2017, pp. 465 ss.

³⁶ Cf. LACLAU, E., *La razón populista*, FCE, Buenos Aires 2004, pp. 165 ss.

intelectuales? ¿Cuál son las características, supuestamente comunes a todos ellos, de la función que desempeñan?

Si echamos una mirada «histórica» a quienes han sido considerados intelectuales, la realidad no nos da suficientes elementos de clarificación en torno a la figura del *intelectual* —repárese de camino en lo poco o nada que se habla de *las* intelectuales—. No obstante, se puede aclarar la cuestión observando que la palabra en cuestión no se ha aplicado a cualesquiera estudiosos, eruditos, artistas o, en general, personas pertenecientes por razón de su profesión al llamado *mundo de la cultura*. La figura del intelectual está vinculada al surgimiento de un espacio público, el cual gira en torno a lo político, pero que no se agota en las puras estructuras de poder y sus instituciones, sino que incluye un ámbito de debate generado desde la *sociedad civil* que constituye la esfera de la opinión pública. Esto es, la figura del intelectual apareció en la modernidad burguesa, de la mano de la configuración del Estado como entramado institucional de un poder desacralizado, en trance de democratización, a la vez que desde una sociedad secularizada capaz de dar de sí el pluralismo como valor. A la vez, atendiendo a lo expuesto, el intelectual, desbordando una determinada adscripción partidaria, representa ese punto de vista que se pretende de validez universal, para lo cual no deja de remitirse, para obviar la dispersión o «conflicto de interpretaciones» que el pluralismo conlleva, a un telón de fondo humanista, por más que quede vagamente delineado.

Las referencias históricas pronto convergen sobre determinadas personalidades que desempeñaron en su contexto tales funciones que contribuyeron decisivamente a perfilar los rasgos con que posteriormente serían reconocidos los intelectuales. Puede decirse que Voltaire es, a ese respecto, un personaje clave, el cual abre un ciclo que, a la luz de ciertos criterios, puede decirse que a la postre se cierra con Sartre. La combinación de análisis social, reflexión sobre los acontecimientos políticos y crítica del poder pasa a ser seña de identidad de quienes en ese periplo se reconocen como intelectuales. Es verdad que esa conjugación tampoco se ha dado igualmente en todos los países donde cuajaba la modernidad y se abría paso la democracia. Hay quienes insisten, por ello, en considerar la figura del intelectual especialmente arraigada en la cultura francesa, con Zola como hito destacado en ella. La obra de Alain Minc sobre *Una historia política de los intelectuales* parte y se desarrolla desde esa premisa, la cual fácilmente puede tildarse de etnocéntrica, si no de chauvinista³⁷. No obstante, cierto es, por una parte, que dicha figura no se presenta con la misma pujanza en el ámbito anglosajón y, por otra, que el enaltecimiento de la figura del *Herr Professor* alemán no le facilitó bajar a la arena del debate político en la esfera pública. El antecedente de Marx y otros, batallando en la prensa de la época, quedaba lejos y muy marcado por su alineamiento político.

Si hacemos referencia a la realidad hispana, son conocidas las dificultades presentes en la realidad política —y cultural— de España para que la figura

³⁷ Cf. MINC, A., *Una historia política de los intelectuales* [2009], Duomo Barcelona, 2012.

del intelectual se prodigara. Desde la escasa tradición democrática hasta el peso sociológico de una Iglesia nacional-católica, pasando por la debilidad de la Ilustración en España, son muchos los factores coaligados para que sólo figuras muy señaladas emergieran y resistieran el paso del tiempo como intelectuales así reconocidos, destacando referencias indiscutibles como Unamuno u Ortega. Es en la resistencia democrática a la dictadura franquista donde la figura del intelectual, ubicado en la izquierda por su posición crítica respecto al *régimen*, empezó a descollar de nuevo con figuras como Aranguren, García Calvo o Sánchez Ferlosio, por citar algunas. Con la transición de la dictadura a la democracia, a medida que el espacio público se ensanchaba democráticamente, la presencia en los medios de comunicación, especialmente la prensa escrita, de personas reconocidas como intelectuales fue en aumento. No hace falta proceder en este momento a la elaboración de un listado de esa *intelectualidad* que ha desplegado su quehacer público en el recorrido de lo que actualmente es denominado por algunos como *régimen del 78*, entendiendo por tal el sistema —político y social— surgido a partir de la Constitución refrendada ese año por la ciudadanía española, pero sometido, sin merma de sus méritos democráticos, a un proceso de deterioro innegable con la erosión por los casos de corrupción, por la crisis de la representación política y por el agotamiento del modelo autonómico para la configuración territorial del Estado.

Cuando la situación política española y europea, más el contexto mundial de globalización, con los problemas planetarios que acarrea, demanda un *salto democrático* en una sociedad que ha de poner al día sus estructuras y reglas, se replantea la tarea de los intelectuales al hilo de cierto relevo generacional. Dada la estrecha vinculación entre los intelectuales de la transición democrática y las estructuras de ella resultantes, hasta el punto de perder fuerza de impugnación para aparecer desarrollando tareas de apuntalamiento, ocurre como si, salvadas muchas distancias, se aplicara a la generación anterior de intelectuales aquello a lo que aludía el famoso título de Julien Benda en 1927: *La traición de los intelectuales* —el título de la obra en francés es *La trahison des clercs*—. El relevo, desde esa perspectiva, se propugna por algo más que por el sucederse biológico de las generaciones, sobre lo cual el mismo Ortega tendría mucho que decir.

Lo principal, sin embargo, no radica en cómo una generación sucede a otra en el desempeño de las funciones de quienes se presentan o son reconocidos como intelectuales. Lo más importante tiene que ver con la cuestión crucial acerca de si la realidad permite que se mantenga la figura del intelectual como se ha dado en el pasado. Dicha figura tiene raíces en el marcado *intelectualismo* de nuestra tradición, hasta el punto de deberse en el fondo a la concepción platónica del filósofo en su relación con la política —la que Foucault, sin embargo, rescata desde otra lectura—, el cual si no es rey, debe al menos, desde su conocimiento de la verdad, iluminar al gobernante y guiar a los ciudadanos, tratando de llevarlos más allá del mero intercambio de opiniones.

Es decir, la figura del intelectual, aun haciendo un meritorio ejercicio de crítica, contaba con el plus de cierto *lugar privilegiado* que le era reconocido para emitir su juicio sobre la realidad misma. Diríamos, desde Kant, que tal función

se justificaba como ejercicio público de la razón en un contexto de realidades democráticas insuficientes y de una sociedad aún muy verde en cuanto a *proceso de ilustración*. Pero en la medida en que una sociedad avanza hacia una democracia más madura y, entre otras cosas, alfabetizada y bien informada, puede dar de sí una ciudadanía más ilustrada, entonces empieza a perder su razón de ser ese intelectual que, con buenos motivos en su contexto, no dejaba de desempeñar su tarea desde una posición de privilegio (epistémico, al menos), haciendo valer su *capital simbólico* —Bourdieu *dixit*— y no librándose muchas veces de modos paternalistas³⁸. Necesario es, por tanto, no tener una fijación tan fuerte al modelo descrito, y acogerse a una devoción más cultivada al estilo socrático de un involucrarse en el debate de la *polis* sin descalificaciones del mundo de las opiniones —ámbito de la *doxa*—, ya que es a partir de ahí, en una especie de *mayéutica* democrática, desde donde los ciudadanos han de extraer sus verdades compartidas³⁹.

¿Cómo resolver una cuestión como la expuesta al hilo de unos intelectuales que no cumplen su función como antes, y no ya sólo porque pudiera darse cierta «traición» —dejémosla en integración conformista en lo que se denomina el *sistema*—, sino porque las condiciones mismas del ejercicio de la reflexión y crítica públicas del intelectual han cambiado? Todos tenemos presentes los cambios supuestos por la *revolución informacional*, por lo que implican Internet, las redes sociales y ese nuevo ágora con el que se amplía el espacio público en el «tercer entorno» del que habla, por ejemplo, el filósofo Javier Echeverría. Las condiciones de *acceso*, la insoslayable horizontalidad impuesta en las comunicaciones —a pesar de los grupos de poder que siguen actuando en la globalización informática y telemática—, las nuevas formas de vivir el tiempo y el espacio, la alteración de los medios de comunicación, los nuevos modos de producir conocimiento y de difundirlo socialmente en la *cultura digital*..., todo eso lleva a aplicar a los presuntos intelectuales aquello que afirmaba Habermas respecto a la filosofía tras la muerte de Hegel: pasó la época de los «grandes maestros». Pasó la época de los intelectuales, reconocidos así, como tales. Pero con eso no queda dicho todo: permanece la necesidad de seguir acometiendo las tareas de la *función intelectual* como función de la que una democracia no puede prescindir⁴⁰. Y es respecto a esta cuestión donde engarzan las aportaciones de Foucault al respecto.

³⁸ Cf. BOURDIEU, P., *Intelectuales, política y poder* [1999], Eudeba, Buenos Aires 2012.

³⁹ Cf. CASTORIADIS, C., *Sobre El Político de Platón* [1986], Trotta, Madrid 2004; y PÉREZ TAPIAS, J. A., «Filosofía y política en los “momentos fundacionales”». Una mirada retrospectiva junto a Hannah Arendt», en: *Letal. Revista electrónica de Estudios Transatlánticos de Literatura*, 16 (2016), pp. 130-153.

⁴⁰ Cf. HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [1992-1994], Trotta, Madrid 1998, cap. VIII: «Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública», pp. 407 ss. Puede verse HONNETH, A., *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* [2007], Katz, Buenos Aires 2009, Apéndice: «La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado», pp. 195 ss.

5. UN NUEVO HUMANISMO CON EL COMPROMISO DE UNA «VIDA OTRA»

¿Dónde estriba lo nuevo que debe subrayarse respecto a la *función intelectual* y al común denominador de los mensajes que desde ella puedan emitirse? En una sociedad democrática madura todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho y el deber —dicho republicanamente— de intervenir en la formación de la opinión pública y de la voluntad colectiva. Si lo segundo es lo que tiene lugar por los cauces institucionalizados para una participación explícita y efectiva en lo que toca al *poder político*, con el ejercicio del voto como práctica especialmente relevante, lo primero tiene que ver con la participación ciudadana en lo que afecta al *poder comunicativo* de una sociedad de ciudadanos y ciudadanas —no sólo usuarios, consumidores o clientes— libres e iguales. Eso no quiere decir que no se reconozca la *autoridad* de quienes con buenos argumentos intervienen, ya criticando, ya proponiendo, ya las dos cosas a la vez, en el debate público, por los medios de comunicación *tradicionales* o por otras vías más innovadoras. Mas el caso es que nadie tiene un plus ontológico, ni un privilegiado lugar epistémico, ni una desigual posición política para erigirse en intelectuales *de oficio*, constituyendo además colectivamente un gremio de *mandarines*. No debe consentirse algo así como una *especie* aparte de intelectuales con *status* en algún respecto superior. La universal vocación política que como ciudadanos tenemos y nos reconocemos en democracia exige un replanteamiento radical de la misma *función intelectual*.

El intelectual, es decir, la persona que desde su acreditada especialización en el ámbito académico o en el *mundo de la cultura*, interviene en la conformación de la opinión pública, como resultante del intercambio de argumentos entretejiendo la opinión de todos en quehacer colectivo de autoesclarecimiento de la ciudadanía, mas llevando a tal tarea la fuerza de unos razones catapultadas al espacio público desde el buen hacer profesional, no deja de ser en todo momento *un ciudadano o ciudadana que opina*. A su solvencia se añade, por fuerza, su falibilidad, de forma que su autoridad no se sostendrá sobre otro poder que la fuerza de los argumentos.

En democracia, quien interviene en el debate público, no por ello ha de tener privilegio político alguno. Y quien así interviene, poniendo su saber al servicio de la crítica y la propuesta tras una «opinión pública razonada», como escribe Jürgen Habermas, ¿lo hace desde una posición más allá de toda ideología? No; pero sí desde una posición en la que no se debe trampear ideológicamente. Si, como dice el filósofo de la *democracia deliberativa*, los intelectuales —esto es, los ciudadanos que ejercen públicamente la *función intelectual* como función democrática abierta a todos— entran en debate con las armas que permite la libertad de expresión, pero hay una que no deben permitirse: ser cínicos. Así debe ser si se quiere tener alguna fuerza y alguna dosis de reconocida autoridad frente a una cultura dominada por el capitalismo cínico en el que estamos inmersos. ¿Cómo lograrlo? Es aquí donde encontramos la pertinencia de la propuesta o incluso apuesta de Foucault: trayendo a la escena actual, frente a

su cinismo, la actitud de los cínicos de la Antigüedad no vendidos a algo parecido a esa mentira organizada y consentida que hoy se denomina «posverdad», sino comprometidos con la fuerza de la verdad que existencialmente hacen suya en su vida. Frente a la figura periclitada del intelectual, hoy engullida por la normalización que la actual gubernamentalidad impone, la función intelectual cuenta con la «parrhesía» como clave para activar a la vez la crítica de un orden que impone el sometimiento a las pautas con las que sostiene sus estructuras de dominio y la propuesta emancipatoria para las vidas de los individuos, cuyo carácter mortal exige una existencia con *sentido* cuando su «duración» —homenaje de pasada a Bergson— no admite prórroga.

¿Consideramos la propuesta de filosofía *parrhesiaca* la propia de un nuevo humanismo, después del *poshumanismo*⁴¹, frente al *transhumanismo*, en medio de la nueva gubernamentalidad de escala global, al modo del paradójico nihilismo sostenido por Nietzsche transmutando todos los valores, o similar en su pretensión de nuevo pensar al «humanismo del otro hombre» de Lévinas⁴²? A Foucault le preocuparía especialmente el quehacer concreto de una tarea filosófica en el sentido en el que él quiso encauzarla en su última verdad: la tarea de un reflexionar y un decir guiados por el «coraje de la verdad». Con dicho coraje, con la audacia de un discurso insobornable a la hora de decir la verdad relativa a lo que tiene que ver con todo aquello en lo que se juega el *sentido* de la vida humana, puede y debe hacerse valer lo que Foucault presentó como su apuesta por una «vida otra»⁴³, no atrapada por los dispositivos de la gubernamentalidad, no engañada por los falsos discursos y tampoco seducida por los cantos de sirena de *otra vida* que actualmente el *transhumanismo* pone en circulación como sofisticado producto de mercado para que lo compren humanos que se venden, en vez de «cuidarse de sí» en libertad y por dignidad.

Desde Foucault, por tanto, cabe pensar, en consonancia con el anhelo de esa «vida otra», en la propuesta de un *humanismo otro*, humanismo de la dignidad humana, de los humanos que somos en nuestras existencias concretas, no de «Hombre» alguno con mayúsculas, enfermo de un engreimiento subjetivista que impide fructíferos procesos de subjetivación. La propuesta de un *humanismo otro*, necesaria para sostener en común la defensa de la dignidad humana, desde el «cuidado de sí» para una *política con otros*, es terreno fértil para construir análogamente planteamientos emancipadores, capaces de suministrar argumentos para la solidaridad, que de manera efectiva dejan atrás enfoques lastrados de eurocentrismo, de patriarcalismo y de las concepciones egocéntricas de un sujeto pensado desde los anquilosados prejuicios que han sostenido el orden simbólico de un mundo que, a pesar de sus logros tecnológicos, se desarrolló lastrado por fuertes patologías civilizatorias. El humanismo

⁴¹ Cf. BRAIDOTTI, R., *Lo Posthumano* [2013], Gedisa, Barcelona 2015, en especial pp. 25-70.

⁴² Cf. LÉVINAS, E., *Humanismo del otro hombre* [1972], Caparrós, Madrid 1993.

⁴³ Cf. FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)* [2009], Akal, Madrid 2014, pp. 319 ss.

necesario por mor de la compartida exigencia de dignidad puede construirse así desde un «paradigma otro» al modo en que la crítica poscolonial y el pensamiento decolonial proponen políticas de reconocimiento⁴⁴, no meramente desde otro paradigma más que se sume al listado de los existentes, sino desde un «paradigma otro» a partir de nuevas bases éticas, epistémicas y políticas.

Universidad de Granada
jptapias@ugr.es

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS.

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]

⁴⁴ Cf. De Sousa Santos, B. y Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur*, Akal, Madrid 2014; y FORNARI, E., *Líneas de frontera. Filosofía y postcolonialismo* [2011], Gedisa, Barcelona 2017.