

Yuval N. Harari: la libertad difuminada y desmitificada (parte II)

Carlos Beorlegui

Universidad de Deusto

E-mail: carlos.beorlegui@deusto.es

Recibido: 13 de junio de 2021

Aceptado: 17 de septiembre de 2021

RESUMEN: La lectura de los textos del mediático escritor Yuval Noha Harari producen una serie de sentimientos muy enfrentados: van de la admiración a la perplejidad. Admiración y perplejidad por su gran capacidad de síntesis, neologismos muy logrados, aportación de ideas sugerentes y acertadas, tanto respecto al pasado como a nuestro futuro cercano, etc. Pero Harari tiene también sus limitaciones, debilidades y contradicciones. Eso ocurre de forma especial cuando el intelectual israelí reflexiona sobre la libertad humana, uno de sus temas recurrentes, que está presente de forma especial en sus trabajos últimos, así como en sus diversas entrevistas a los medios de comunicación.

PALABRAS CLAVE: libertad; determinismo; ética; antropología.

Yuval N. Harari: freedom blurred and demystified (part two)

ABSTRACT: Reading the texts of the writer Yuval Noha Harari produces a series of very conflicting feelings: from admiration to perplexity. Admiration and perplexity due to his great capacity for synthesis, his highly successful neologisms, his contribution of suggestive and accurate ideas, both with respect to the past and to our near future, etc. But Harari also has his limitations, weaknesses, and contradictions. This is especially true when the Israeli intellectual reflects on human freedom, one of his recurring themes, which is present in a special way in his latest works, as well as in his various interviews with the media.

KEYWORDS: freedom; determinism; ethics; anthropology.

1. Las debilidades y contradicciones de Harari: entre determinismo y responsabilidad ética

Los planteamientos de Harari, y otros muchos pensadores, sobre la libertad y el ser humano no son demasiado originales, resultando muy similares a los que defendían los estructuralistas de la segunda mitad del siglo pasado. Aunque el trasfondo teórico sea, claro está, muy diferente. Si el descubrimiento de la dimensión estructural de la realidad llevó a Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Lacan y otros a defender que son las estructuras (sean genéticas, míticas, epistemes históricas, políticas, económicas, inconscientes, etc.) los verdaderos actores de las acciones humanas, y las que marcan el rumbo de la historia (“son los mitos los que hablan a través de los humanos, no éstos los que lo hacen a través de los mitos”, decía C. Lévi-Strauss), puesto que “el hombre ha muerto”, “es un invento reciente” (Foucault), en el análisis de Harari son ahora los algoritmos, las estructuras genéticas y cerebrales, y el entrelazamiento de los datos, los auténticos sujetos de la historia humana. De ahí que el humanismo, basado en la centralidad del individuo autónomo y libre, tiene que ser sustituido por la in-

terconexión automática e impersonal de los datos, el dataísmo.

2. Los defensores de la libertad

En la discusión entre los defensores de la libertad y del determinismo, quedó claro desde Kant que la evidencia de la libertad o del determinismo no se resuelve en el ámbito de las evidencias empíricas, sino en el terreno de la filosofía, de la razón práctica. Siempre les cabe a los deterministas la acusación de autoengaño frente a la defensa de la libertad.

Está claro que, a la hora de analizar la conducta de los humanos, en el estudio del entrelazamiento de causas y efectos que conforman la estructura conductual, no aparece como dato evidente la libertad, siendo legítimo para el estudioso de la conducta defender lo que se denomina un determinismo metodológico. En definitiva, no se puede demostrar empíricamente ni la libertad ni el determinismo.

Tan sólo se advierte en la autoevidencia personal de nuestra toma de decisiones, y en el diálogo interpersonal con otros sujetos éticos. De tal forma que, si realizamos un análisis filosófico crítico de ambas posturas, se pueden advertir las múltiples deficiencias teóricas de

los deterministas, postura con la que coincide Harari¹.

Centrándome sólo en las más gruesas y evidentes, resulta claro, para empezar, que, como indica I. Berlin², hay una absoluta incompatibilidad entre ética y determinismo. Las valoraciones éticas sólo tienen sentido si aceptamos la tesis de la libertad; en caso contrario, tendríamos que dejar claro que, cuando definimos algo como bueno o malo, injusto, inhumano,

etc., lo decimos sólo en sentido analógico y figurado, pero sin considerarlo real.

Pero si analizamos los textos de Harari, advertimos que se da una clara ambigüedad entre sus descripciones de la realidad (libertad secuestrada, “hackeada” y difuminada, como consecuencia de haber descubierto la ausencia de libertad) y sus apelaciones posteriores a la responsabilidad sobre el futuro de la humanidad. Es la misma ambigüedad que se advierte en otros autores, como Einstein, al defender al mismo tiempo afirmaciones deterministas³, con otras que apelan a la responsabilidad de

¹ Cf. C. BEORLEGUI, *Llamados a ser libres. Las dimensiones antropológicas de la libertad*, San Salvador, Ediciones UCA, 2019, cap. 3, “Valoración crítica de los determinismos”; *Ibid.*, *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, UPCO/Universidad de Deusto, Madrid/Bilbao 2016, cap. 5º, “La libertad”.

² Cf. I. BERLIN, *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid 1974, 11: “Hay algunos términos que, si tomásemos en serio el determinismo, ya no deberíamos usar más, o usarlos en un sentido especial, como cuando hablamos de brujas o de dioses del Olimpo. Ideas tales como las de justicia, equidad, merecimiento y honradez, tendrían que ser desde luego reexaminadas, si es que hubiese que mantenerlas vivas y no hubiese que relegarlas a representar el papel de ficciones descartadas, imaginaciones que la marcha de la razón ha hecho inofensivas, y mitos poderosos de nuestra juventud irracional, que el progreso del conocimiento ha hecho añicos, o en todo caso ha convertido en realidades inocuas”.

³ En sus escritos filosóficos, Einstein mezcla afirmaciones de creencia en el determinismo con otras de clara defensa de la libertad y responsabilidad. Como prueba de la primera postura: “No creo en absoluto en la libertad del hombre en un sentido filosófico. Actuamos bajo presiones externas y por necesidades internas. La frase de Schopenhauer: ‘Un hombre puede hacer lo que quiere, pero no puede querer lo que quiere’, me bastó desde mi juventud. Me ha servido de consuelo, tanto al ver como al sufrir las durezas de la vida, y ha sido para mí una fuente inagotable de tolerancia. Ha aliviado ese sentido de responsabilidad que tantas veces puede volverse una traba, y me ayudó a no tomarme demasiado en serio, ni a mí mismo ni a los demás. Así, pues, veo la vida con humor”: *Mi visión del mundo*, Tusquets, Barcelona 1980, 9-10.

los humanos ante los grandes problemas que nos acechan de cara al futuro⁴.

3. Las críticas al determinismo y *hackeo* de la libertad

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

⁴ *Ibid.*, 18: “La coacción exterior puede atenuar en cierto grado la responsabilidad del individuo, pero nunca le disculpará del todo. Esta interpretación es la que ha primado en los procesos de Núremberg. Ahora bien, lo valioso de nuestras instituciones, leyes y costumbres radica en que salen de la recta conciencia de innumerables individuos. Y es que toda reforma moral resulta impotente si no es asumida por individuos vivos, movidos por la responsabilidad. Por eso, el esfuerzo por despertar el sentido de responsabilidad moral en el individuo es un importante servicio para la colectividad en conjunto”.

Por otro lado, muchos deterministas (un caso ejemplar pueden ser los conductistas Watson y Skinner⁵) caen en el error de dividir implícitamente a la humanidad en dos tipos de humanos: la masa ignorante y determinada, y una élite inteligente (en la que se da por hecho que se encuentran los teóricos programadores) totalmente libre y dueña de su vida y la de los demás. Se trata de un elitismo antropológico y ético que no se sostiene por ningún lado, basado en una contradicción evidente.

Dejar de lado las valoraciones éticas (sólo aceptables, si defendemos la libertad) supone reinterpretar de forma radicalmente distinta tanto la historia humana, así como el presente y el futuro. No tiene sentido pensar que, en el pasado, como piensa Harari, el ser humano se ha interpretado en clave humanista y libre, y a partir de ahora tengamos que hacerlo en clave de autómatas dominados por los datos y los algoritmos, en

⁵ Wattson afirmaba que, si ponían a su cuidado un grupo de niños, podía hacer de ellos santos o pecadores, dependiendo del entorno en que los educara. Y Skinner elabora en su libro *Walden dos* una utopía en la que describe un plan para moldear a los recién nacidos y convertirlos en el tipo de humanos que desea el programador.

función de lo que parece que nos dicen algunas ciencias.

Los determinismos neurobiológicos se han mostrado claramente inconsistentes, para la mayoría de los estudiosos⁶. Una cosa es que advirtamos que nuestra libertad es limitada, y se halla permanentemente en peligro, y otra, declararla inexistente y considerarnos sujetos sin ninguna responsabilidad sobre nuestras decisiones y la historia humana. No hay que confundir entre determinismo y libertad limitada, situada, la única que tenemos los humanos⁷.

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

entienda nada de lo que ha escuchado.

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

4. Las fragilidades del determinismo humano

Eso supone igualmente que el determinismo tiene que negarse a entender lo humano como una tarea de autorrealización personal, asumiendo por el contrario que cada individuo es el resultado exclusivo de mecanismos naturales, entrelazados con factores azarosos. Y lo mismo tendríamos que

⁶ C. BEORLEGUI, *Llamados a ser libres*, cap. 3, "Los determinismos neurobiológicos".

⁷ *Ibid.*, cap. 4.

decir de las sociedades humanas y del sentido de la historia. En la apertura y plasticidad de los acontecimientos humanos no tendrían peso, en consecuencia, las decisiones humanas, sino las ciegas leyes del universo, mezcla de rigidez y de aleatoriedad.

En consecuencia, y mirado desde la sociología del conocimiento, ya sea el determinismo verdadero o falso, no puede quitarse de encima ser visto como una justificación ideológica de la situación social establecida y de cualquier régimen autoritario, puesto que supone aceptar las cosas como son, sin poder culpar a nadie de lo que consideremos incorrecto, malo, injusto e inhumano.

Los determinismos, a la hora de construir el sentido de la realidad humana, priman y absolutizan uno de los tres elementos o *a priori*s que constituyen la articulación del sentido tal y como lo entiende P. Ricoeur en su crítica a los estructuralismos⁸. Para el hermeneuta francés, el sentido de lo humano se articula en la confluencia de tres dimensiones o *a priori*s: la objetiva, la subjetiva y la interpersonal, dimensiones que coinciden con los tres aspectos del lenguaje

humano: la sintaxis, la semántica y la pragmática.

Las leyes de la realidad objetiva (a priori objetivo), así como las de la sintaxis del lenguaje, se complementan en lo humano con la subjetividad, autónoma y libre, pero no al margen de ese suelo objetivo y sintáctico. Los individuos somos autónomos y libres, no al margen, ni a pesar de la realidad física, genética o cerebral, sino precisamente apoyados en ella.

5. Cuando el lenguaje es una trampa

Es lo que nos ocurre a los humanos cuando hablamos un lenguaje, o cuando jugamos al ajedrez o a cualquier otro juego: conjugamos el respeto a las leyes de la sintaxis y de la semántica (o a las reglas del juego correspondiente) con la absoluta libertad para expresar cualquier idea que se nos ocurra. Es lo que Kant planteaba al hacer referencia a la paloma que está volando: el aire que la envuelve y la sostiene no es un obstáculo a su vuelo, sino la condición de posibilidad del mismo.

Y las dos dimensiones, la objetiva (sintaxis del lenguaje o leyes de la realidad física y biológica) y la subjetiva (autonomía del sujeto) se complementan con la dimensión

⁸ P. RICOEUR, *El conflicto de interpretaciones*, Megalópolis, Buenos Aires 1969.

interpersonal, la dimensión pragmática del lenguaje. No es cierto, como pretenden los estructuralistas y los deterministas genéticos o cerebrales, que el sujeto queda absorbido y diluido en las estructuras o la sintaxis lingüística (ellas se expresarían, según ellos, a través del sujeto, que, aunque se cree autónomo, no lo es), sino que el sujeto utiliza y se apoya en las estructuras lingüísticas para hablar; al igual que utilizamos el cerebro para pensar, pero no somos un mero altavoz impersonal de nuestro cerebro.

El lenguaje, y el sentido de la realidad humana, es el resultado de la conjunción de sujetos autónomos y libres con el soporte de la sintaxis/semántica que nos aporta el lenguaje; al igual que nuestras acciones son el resultado de las decisiones de una mente autoconsciente y libre que necesita de su cuerpo para andar, respirar, ver, decidir y actuar.

6. Más allá de la dicotomía de la mente

Eso supone ir más allá de la dicotomía teórica sobre la filosofía de la mente, en la que se hallan anclados muchos teóricos, entre ellos el propio Harari. Para ellos, parece que hay que elegir necesariamen-

te uno de estos dos extremos: o se acepta el reduccionismo biológico (la mente es el cerebro) o hay que defender el dualismo espiritualista (mente y cerebro serían dos sustancias distintas, con la dificultad que supone mostrar su mutua relación).

Frente a esos dos extremos, nos queda la postura más fértil y acertada, el *emergentismo*⁹: la mente humana es el resultado tanto de una continuidad evolutiva con las especies anteriores, como de un salto emergente que supone una nueva estructuración de lo mental, salto que ha dotado a la mente humana de sus cualidades específicas: autoconciencia, libertad, pensamiento simbólico, lenguaje y capacidad de abrirse al ámbito filosófico, metafísico, estético y religioso. Y a quienes consideran que defender el emergentismo supone admitir la injerencia de acciones místicas y milagreras, hay que hacerles ver que la historia del universo, y de la vida en nuestro planeta, está llena de fenómenos emergentes¹⁰, empe-

⁹ C. BEORLEGUI, "Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo", *Pensamiento* 62 (2006), 391-439.

¹⁰ S. JOHNSON, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas y software*, Turner/FCE, Madrid/México 2003; R. B. LAUGHLIN, *Un universo diferente. La reinención de la física en la*

zando por la electrólisis y siguiendo por la conformación de cualquier estructura o nueva especie vegetal o animal.

En esos fenómenos se manifiesta el hecho de que una estructura nueva resultante posee al menos una propiedad nueva, que no poseían las partes de esa estructura¹¹. De ahí que, para el emergentismo, las peculiaridades de la mente humana, en su individualidad e irrepetibilidad, son consecuencia de una nueva estructuración del cerebro, resultado de un largo proceso evolutivo¹². La especie humana sitúa ahí su singularidad, sin apartarla, sino conjugándola, del conjunto de procesos genéticos, cerebrales y biológicos en general, procesos que conforman la evolución biológica¹³.

edad de la emergencia, Katz, Buenos Aires 2007; J. SEARLE, *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona 2000; J. MONTSERRAT, *Epistemología evolutiva y teoría de la mente*, UPCO, Madrid 1984.

¹¹ M. BUNGE, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psico-biológico*, Tecnos, Madrid 1985.

¹² C. BEORLEGUI, *La singularidad de la especie humana*, Universidad de Deusto, Bilbao 2011; *Id.*, *Humanos. De lo pre-humano a lo pos o trans-humano*, Sal Terrae/UPCO, Santander/Madrid 2019.

¹³ A la hora de entender la relación entre el nivel estructural con el de su base neurológica, se enfrentan dos planteamientos: el de Searle, Edelman, Bunge y otros, y el de Pnerose y Hammeroff:

7. Lo objetivo, lo subjetivo y lo social de la libertad humana

En definitiva, lo que parece más evidente es que la libertad humana es una síntesis o equilibrio entre tres dimensiones: la objetiva, la subjetiva y la social o interpersonal¹⁴. Los humanos no seríamos libres sin nuestra constitución genética, biológica y cerebral (dimensión objetiva), que ha dado de sí una nueva estructuración biológica (cuya pieza clave es el cerebro, pero no sólo), que hace emerger la mente humana (dimensión personal o individual), mente que no puede ser entendida en toda su profundidad si se la estudia al margen del horizonte de las relaciones interpersonales y sociales, culturales¹⁵.

Olvidar cualquiera de estas tres dimensiones supone empobrecer y no entender la complejidad de la mente y de la realidad humana: ni nos reducimos a ser un organismo regido por las leyes físicas del ce-

Cf. C. BEORLEGUI, "El emergentismo humanista de Javier Monserrat", *Pensamiento* Número especial de Ciencia, Filosofía y Religión, 71 (2015).

¹⁴ C. BEORLEGUI, *Llamados a ser libres*. Además, para el creyente, se une una cuarta dimensión, la trascendente.

¹⁵ R. BARTRA, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, Valencia, Pre-Textos 2014.

rebros, ni somos un ente espiritual que utiliza desde fuera el cuerpo para sus propósitos, ni tampoco un mero reflejo de las influencias sociales y culturales. Somos la conjugación de estos tres elementos o dimensiones, que en cada individuo se entrelazan de forma personal e irrepetible.

8. El simplismo de las tesis de Harari

De ahí que las tesis de Harari resulten muy simplistas. Son muy positivos sus análisis que hemos situado bajo el epígrafe de “libertad secuestrada”, puesto que resulta preocupante advertir en qué medida estamos siendo empujados hacia una sociedad que trata de manipularnos y decirnos lo que tenemos que hacer y cómo vivir.

Pero eso no implica tener que negar la libertad humana, sino advertir los profundos recortes en su ejercicio. Y lo mismo cabe decir en relación con las advertencias sobre las posibilidades cada vez más claras de que nuestras mentes puedan ser “hackeadas”: ello no supone que no tengamos libertad, sino que, al mismo tiempo que las nuevas tecnologías nos prestan instrumentos para conocernos mejor y servirnos de ellos para muchas actividades, pueden ser utilizadas

también para nuestro sometimiento y recorte de libertades.

Pero eso no debiera ser motivo para negar la libertad, sino más bien un acicate para luchar contra los peligros, al mismo tiempo que tenemos que valorar y defender las potencialidades que nos aportan. Estas limitaciones o peligros para nuestra libertad no la suprimen, sino que la limitan y la ponen en peligro. Todos estos avances tecnológicos no nos determinan, sino que nos condicionan y recortan la libertad.

Ahora bien, la principal crítica a la idea de libertad que defiende Harari proviene de considerar que nuestra mente es sólo un mito, un autoengaño para creernos que somos libres, sin serlo realmente, ya que nos limitaríamos, como hemos oído decir a Harari, a ser unos organismos vivos regidos por estructuras biológicas y algoritmos de información genética que se desarrollan e interactúan de forma impersonal e inconsciente.

Volvemos a decir, frente a esto, que se trata de afirmaciones que no se sostienen ni se demuestran. La evidencia subjetiva de todos nosotros nos muestra que somos capaces de decidir entre diversas alternativas de acción, más todavía cuando se halla en juego elec-

ciones de tipo ético: elegir entre lo que consideramos bien o mal¹⁶.

Si el determinista afirma que esas evidencias son un autoengaño, reduciéndose a una estrategia de la evolución biológica para ayudarnos a sobrevivir, habría que responderle, en primer lugar, que la evolución estaría actuando en su contra programando entes que en vez de reflejar fielmente la realidad estarían primando más bien estrategias de autoengaño; y, por otro lado, si el defensor de la libertad se autoengaña, ¿cómo estamos tan seguros de que no es un autoengaño precisamente la creencia en que estamos determinados?¹⁷.

Ya he dicho que ni la libertad ni el determinismo se demuestran en el nivel de las evidencias empíricas, pero considero que la defensa de la libertad se halla más de acuerdo con las evidencias individuales e interpersonales de los humanos, y con el ámbito del mundo de la vida que se halla al fondo de la racionalidad humana¹⁸.

¹⁶ Ver lo referente al determinismo cerebral, en mi libro, y quizás ver lo que se dice respecto al autoengaño y las tesis científicas en la línea deterministas.

¹⁷ C. BEORLEGUI, "Los avatares del determinismo. La actualidad del determinismo neurocientífico", *Letras de Deusto* 42 (2012), 197-236.

¹⁸ J. HABERMAS, "Libertad y determinismo", en ID., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 159-187.

9. Una perspectiva crítica a las tesis de Harari

Y, para terminar, ya hemos hecho referencia a que, aunque hay motivos más que suficientes, si nos atenemos a las afirmaciones de sus diversos libros y entrevistas, para situar a Harari en el ámbito del determinismo y la negación de la libertad, no es tan claro que defienda estas posturas, puesto que recoge y se hace eco también de los muchos interrogantes y críticas que a las posturas que parece defender, se pueden plantear.

Parece más bien que se trata de una ambigüedad que no favorece demasiado la reflexión seria y objetiva sobre la realidad de los humanos, tanto en su dimensión individual como social. Mi reflexión se limita a defender que, si Harari es partidario de algún tipo de determinismo, no presenta razones de peso para admitirlo.

Y si entiende que el ser humano tiene que mirar críticamente estas previsiones, para enfrentarse a ellas, estaría situándose en una postura contradictoria, pretendiendo no haber problema entre el determinismo y la responsabilidad ética.

En definitiva, las reflexiones que acabamos de hacer sobre la libertad nos muestran que, aunque la

libertad no se pueda demostrar de forma empírica y contundente, constituye uno de los ingredientes básicos que definen nuestra condición, de tal forma que sin la libertad no se entiende nada de lo humano. Es lo que le argumenta D. Quijote a Sancho, en las palabras que hemos situado en el inicio de este escrito.

10. Conclusiones

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

Al mismo tiempo, cae en las mismas contradicciones y ambigüedades que la mayoría de los defensores de tales determinismos: o bien mezcla y confunde dificultades y recortes a la libertad con la postura determinista; o bien no

tiene inconveniente en compaginar determinismo y responsabilidad ética.

De este modo, no acaba el lector de tener clara cuál es la postura última a la que se adscribe Harari, conllevando esta ambigüedad también una gran indefinición sobre el ideal último de lo humano que maneja el intelectual israelí: el humanismo, que considera superado o superable, o el trans-humanismo utópico, o el dataísmo, superador de todo vestigio de individualidad irreplicable de lo humano. El ser humano parece, en último término, diluido en medio de los algoritmos y piezas entrelazadas de la concepción mecanicista del universo que parece tener de fondo. La subjetividad humana y su individualidad quedaría diluida en ese juego de relaciones mecánicas y algoritmos, olvidándose de las otras dos dimensiones: la personal y la interpersonal y social.

Con todo, en algunos momentos parece ser consciente de que la esencia última de la conciencia nos sobrepasa y tenemos que aceptar que “sabemos poquísimos de la mente humana”¹⁹, teniendo por delante una larga y ardua tarea para avanzar en ese develamiento.

¹⁹ Y. N. HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*, Debate, Madrid 2018, 94.

Pero esa honda ignorancia constituye más bien para Harari un *problema* de corte más bien científico (que hoy ignoramos, pero que no tardaremos en descubrir), sin que parezca considerar tal ignorancia como el acercamiento a un *misterio* que nos sobrepasa, y que nos abre a entender lo más esencial y profundo de lo humano como algo que nos supera, una apertura a la di-

mensión metafísica y trascendente de lo humano y de la realidad en su conjunto, y que la ciencia nunca podrá responder, siendo ésta una cuestión específica de la filosofía y de la metafísica. Aunque, por otro lado, la propia metafísica tendrá que limitarse a mantenerla siempre abierta, sin pretender responderla nunca del todo. ■