

excelente serie que trata directamente estos temas defendiendo la tesis –no hace falta estar rotulado como «ensayo» para sostener una posición filosófica– de la posibilidad de la libertad desde el psicoanálisis lacaniano... o más bien la física epicúrea.

4

La historia comienza en un futuro próximo donde la principal compañía informática de EEUU y, por tanto, del mundo, ha logrado la cacareada «supremacía cuántica». Esto, que es un eslogan descollante de Google tras haber afirmado el año pasado que su computadora cuántica había logrado procesar en 3 minutos y 20 segundos una operación que al portátil que tengo en mis manos le llevaría, si no se cuelga antes, cientos de años –IBM lo ha puesto en duda, pero esto no nos importa ahora–, significa que ahora son capaces de procesar con engorrosos procesos y mucho cableado bases de datos ingentes en microsegundos. Es el sueño de Laplace: siendo capaces de saber la posición de todos los cuerpos del universo, las reglas bajo las que se comportan y contando con la capacidad para tratar tal ingente cantidad de datos, podríamos acceder al conocimiento divino, no de la ciencia media, sino de la ciencia de simple inteligencia, es decir, tendríamos la posición divina ante el «paisaje de acontecimientos». Todo se nos aparecería en un *ahora eterno* en el sentido griego: eterno como dado a la vez, inmóvil, muerto; un *ahora* que abarcaría todo el despliegue infinito del tiempo. Tendríamos la eternidad, el global de pasado-presente-futuro, concentrado en nuestra interfaz al alcance de nuestros teclados. Todo esto porque, en palabras de uno de los protagonistas de la serie *Devs*, el dueño de la empresa tecnológica propietaria del ordenador cuántico, Forest:

«El universo es determinista. Es pagano, neutral y se rige sólo por las leyes de la física [...] Un efecto es siempre el resultado de una causa anterior [...] la vida a pesar de su aparente caos, avanza sobre raíles».

Así se presenta la serie de Garland. Ellos ya tienen todos los elementos que requería Laplace y, por tanto, ya conocen el pasado –se dedican a ver y escuchar las últimas palabras de Jesús y las intimidades de Marco Antonio y Cleopatra–, el presente –saben qué está haciendo cada personaje– y lo que vendrá –saben cada palabra que incluso ellos mismos pronunciarán–. Es más, su conocimiento de lo que vendrá no es una injerencia en el despliegue y ya está incluido en la previsión de forma que ellos, entonces, se convierten en meros títeres. Conscientes del determinismo feroz, no tratan siquiera de enfrentarse al vaticinio de su dios, a la profecía de Apolo convertido en neutrinos, de similar modo a como había penado Edipo. Hay un momento tan cómico como grotesco donde algunos trabajadores se acercan a la pantalla y piden al computador la previsión a unos segundos vista en esa misma sala. A modo de juego, osan reclamar su futuro. Solo unos segundos después se encuentran desencajados suplicando apagar la máquina,

incapaces de seguir viendo su imagen anticipada y de seguir escuchando su voz aventajada mientras descubren con anticipo cada gesto, suspiro y palabra, incluso el lamento de haber apretado el botón. ¿Qué les resulta tan incómodo en la escena? Descubrir que son gólems. No descubrir que la computadora los haya transformado en gólems, sino descubrir que ya lo eran, es decir, que nunca tuvieron libertad. Para ese momento, deciden apagar la pantalla y volver a su fantasía tal y como el computador había predicho.

Esta posición, de nuevo, no es nueva para la filosofía. Sin ir más lejos, el filósofo vivo más reconocido, el alemán Jürgen Habermas, ha defendido en varios lugares la necesidad de frenar los avances en biogenética para mantenernos alejados de los descubrimientos que pudiera acarrear. Así, en una charla en Marburg en 2001 constató dos amenazas de la manipulación biogenética: la primera atiende a la identidad y la segunda a las clases sociales. Para la primera viene a decir que, de descubrir que nuestra personalidad, nuestro carácter y nuestras acciones son efecto, no de actos espontáneos, sino de la disposición genética –añadamos aquí que, en consecuencia, manipulable por las manos científica y tecnológicamente adecuadas, como en *Devs*–, no habría razón para luchar por moldearlo en el día a día, por ser educados en la moral social. En último término, en realidad, esto no dependería de nosotros, así que para qué preocuparnos. Por otro lado, la manipulación genética acarrearía el nacimiento de una serie de humanos intelectual y físicamente superiores –una especie de *Gattaca* (Andrew Niccol, 1997)– con todas las consecuencias que ya conocemos por la experiencia del siglo XX, aunque ahora con razones de peso.

La segunda amenaza no nos compete directamente aquí, pero la primera, aun tratándose de mejoras genéticas, apunta directamente a la cuestión de la libertad. El ser humano descubriría que no es libre, que no tiene algo parecido al libre albedrío, sino que es dirigido por un *otro*. Este *otro* puede ser el gen o el Big Data a través de algún procesador cuántico, no importa, la cuestión es que se revela nuestra condición de gólems.

El gólem, como personificación folclórica del títere grandullón y fuerte al servicio del brujo de turno, dibuja con soltura la situación en que nos encontramos. Estúpido, incapaz de mantenerse al nivel de su creador –que es poseedor de la ciencia media–, simplemente acata las órdenes creyendo –si es que cree algo– que las está tomando él. Ignorante de las cuerdas que le sujetan, ignora que está siendo acaudillado. Al golpear, no golpea él, sino su dueño. Al comprar, no compra él, como tampoco escoge su ropa, su familia, sus aficiones o su ideología; otro las escoge por él. El gólem es una propiedad, y aquí se ven las costuras a la propuesta inicial del materialismo filosófico: incapaces de asumir esta condición de sometidos, de humillados, nos revelamos porque la ética no puede ocuparse únicamente de lo somático, sino que ha de abarcar la esfera simbólica desde la que nos hemos dado prescriptivamente la dignidad. Occidente se revela y clama por los derechos referentes a la privacidad. Pero no lo hace porque menoscabe la democracia o semejantes, sino porque no soportamos la pérdida de nuestra dignidad, de nuestra condición autónoma. Como los informáticos de *Devs*, pedimos inmediatamente apagar la pantalla, olvidar que nos sujetan finos pero firmes hilos y exigimos conservar

nuestra privacidad. No es esta una postura moral, sino plenamente ética. Hemos de buscar una nueva ética que nos auxilie.

Habermas nos puede echar una mano. Para su línea de pensamiento, la dignidad es un principio irrenunciable en la condición humana. No consiste el asunto en que la individualidad esté a salvo y fortalecida –podría estarlo, y mucho más eficazmente como hemos visto, bajo una tutela cuántica bien programada–, sino en que se debe conservar un común de dignidad que la falta de autonomía esquilmaría. Vayamos directos: según Habermas, lo que él llama «razón dialógica» impide de cualquier manera argumentar a favor del uso del Big Data para prever y, por tanto, controlar y manipular al humano y a la sociedad. Desde estas tesis del último de la Escuela de Frankfurt, todos hemos de ser reconocidos como seres dignos, no en tanto que receptores de una suerte de gracia divina o cultural, sino en tanto que participantes en un gran diálogo bajo determinadas reglas, a saber, con iguales oportunidades de participación, de expresión de nuestras opiniones, de expresión de nuestras críticas y de expresión de nuestras dudas acerca de las mismas reglas del gran diálogo. Es una posición utópica, pero sirve como elemento regulativo, organizador. En otras palabras, nos permite definir la dignidad: no se es persona, es decir, sujeto con dignidad, hasta que se es reconocido por los demás como participante del gran diálogo.

A la vista de lo expuesto, podemos afirmar que el esclavo no es digno –no cumple ninguna de las condiciones–, el niño no es digno –solo escuchamos por condescendencia paterna– y el gólem no es digno –a pesar de que él cree estar en igualdad mientras vocaliza–. La posición del gólem es la misma que la mía ante Magnus Carlsen: él tiene la ciencia media, la experiencia y la sabiduría; yo, en cambio, solo tengo la ilusión de mi libre voluntad. Habermas pretende que sigamos en esta ilusión de libertad no sea que descubramos una verdad demasiado incómoda, tanto como para descorazonar al más resistente –como los desdichados informáticos en *Devs*–.

Aunque la ética de Habermas nos resulte más útil que la de Bueno, no es con la que nos quedaremos. Si miramos con detenimiento, nos ayuda a fijar la idea de dignidad, pero nos abandona en una escala infantil. Nos reconoce como sujetos, como personas dentro del diálogo social, pero nos descuida al señalar que es mejor creer que lo somos a descubrir que todo es una farsa. Se desentiende de nosotros cuando le preguntamos si, además de creernos dignos, lo somos; si, además de creernos libres, lo somos. Responde, si acaso, un lacónico «mejor comportarse “como si” que descubrir la ruda verdad». Sin embargo, esto me es inaceptable desde una posición filosófica.

El riesgo de que el ser humano quede reducido a objeto, que sea simplemente alterable, es el riesgo que no está dispuesto a asumir, y así se entiende que se encuentre tan en armonía con el ex Papa de Roma, Joseph Ratzinger, con quien incluso ha escrito un libro. Para los sacerdotes, y para Ratzinger en concreto, toda la investigación biogenética ha de ser inmediatamente detenida y la razón es que puede socavar los principios fundamentales de la condición humana, es decir, la misma libertad. Esto es muy curioso porque, si como dice la Iglesia cristiana, el ser humano es un alma dentro de un cuerpo orgánico, no debería haber mayor problema en la manipulación de este último siempre y cuando ningún bisturí puede cortar de manera alguna el alma. ¿Qué importa

que se manipule la carne si el alma está siempre pura e inalterable? No obstante, se oponen firmemente a cualquier avance en este aspecto porque, como bien saben, existe el «riesgo de». Como bien ironiza Žižek, el católico es la cobaya perfecta para la manipulación al ser consciente de que su alma inmortal no puede ser mancillada por el bisturí ni por el Big Data (Žižek 01/06/2003). El peligro, claro, está en que esta investigación les desvele, no que su alma acaba de morir, sino que nunca han tenido una. Dicho lo cual, parece sensato sentarse al lado de Habermas y mantenerse en un «como si» ignorante.

5

No tengamos miedo de entrar en el ombligo del asunto: la libre voluntad –en sentido íntimo, psicológico (*libertad para*), no en sentido político (*libertad de*) como ausencia de cadenas o imposiciones exteriores–. No desplegaré aquí un erudito compendio de teorías acerca de la misma, sino que me conformaré con una sistematización didáctica que nos permita perfilar las aristas del problema. De esta forma, dos serán las líneas que seguiremos en su historia, aunque no de forma cronológica, sino en un libre diálogo anacrónico. Ambas debatieron, confrontaron y disputaron en la antigua Roma: la primera nace en los estoicos, la segunda es la de los epicúreos; y ambas se alargan hasta nuestros días.

Gustavo Bueno puede ser considerado el último estoico. Según él, no hay acción sin causa, que sería tanto como aceptar un vacío, un algo íntimo alejado del mundo, de la materia, de lo real. Claro, lo real llega a ser a través de una causa, y dice: «[el libre albedrío] no puede significar, en una filosofía materialista, elección acausal, es decir, elección sin causas que nos determinen más hacia un lado que hacia otro» (Bueno 1996: 248). La cuestión es que el menú en el que se nos ofrece elegir es limitado por la propia realidad –no podré ser astronauta a mis 38 años y sin saber desenvolverme en inglés, ruso y chino, además de que soy español–. Y de entre las diversas elecciones posibles, siempre habrá pesos y contrapesos que nos inclinen más en una dirección que en otra, razón por la cual la elección no es acausal, sino causada, es decir, determinada.

Un artículo de Carlos G. Patarroyo acerca de la posibilidad de la libertad desde la óptica de la mecánica cuántica nos puede iluminar el problema (Patarroyo 2008). El texto despliega una erudición ímproba repasando las diferentes tentativas para, ya les recojo yo las patatas, concluir que desde la ciencia de los electrones y fotones no hay manera de justificar una libre voluntad. Es razonable, pero lo que nos interesa destacar ahora son dos argumentos en contra de esa misma posibilidad: el primero es el que denomina «principio de escala». Según el principio de escala, la indeterminación que pudiera ofrecer la mecánica cuántica –no podemos saber si el electrón es onda o partícula, si pasa por el espacio de la izquierda, por el de la derecha o por ambos... si el gato está vivo o muerto, si medimos la velocidad perdemos la posición y viceversa... en fin, la indeterminación a que nos enfrentan todas las paradojas que mal que bien conocemos–

solo se da realmente a escala subatómica, mientras que en las escalas superiores se mantiene la mecánica newtoniana determinista. Es el clásico problema de la emergencia de los procesos pequeños en su efervescencia hacia los procesos superiores. No es nuestro asunto ahora mismo.

El «principio de suerte» es mucho más relevante para nuestra discusión; dice: si la acción es indeterminada, es decir, acausal, entonces es azarosa y, en consecuencia, no seremos responsables de ella, no seremos realmente agentes de la misma. Si algo sucede por azar, no cabe atribuirnosla como agentes causales. Lo opuesto al determinismo, por tanto, no es la libertad, sino el azar. Ni en la alternativa determinista seremos culpables ni en la alternativa fortuita seremos infractores. En fin, no hay espacio para la libertad.

En *Corre, Lola, corre* (Tom Tykwer, 1998) nos encontramos con un mismo problema que se desarrolla en tres líneas alternativas. Lola debe solucionar un contratiempo monetario de su novio con la mafia en 20 minutos –ha perdido el dinero que les iba a entregar–. Cada «carrera» comienza con ella recibiendo la llamada y soltando el teléfono para tratar de conseguir los billetes. En la primera, le ladra un perro al bajar las escaleras de su edificio que al asustarla la hace ir más rápido. En la segunda, el dueño del perro le pone la zancadilla, ella cae y termina cojeando por las calles de Berlín. En la tercera, con un arranque de carácter, logra esquivar a ambos y sigue su periplo. Esta situación inicial con el perro y su dueño desemboca en tres historias completamente diferentes que concluyen de diferentes maneras. Como dice la promoción de la película, solo una elección es la correcta, pero no es ajustado este eslogan. Lola ya ha elegido desde el principio, y la elección es la misma para las tres carreras, lo que cambia es la causalidad conforme se cambia un detalle inicial en su marcha.

Lola ya ha decidido tratar de salvar la vida a su novio incluso poniendo en riesgo la suya. La cuestión es si esta decisión, no la cadena de sucesos que ocurren en una acelerada carrera tras negociar las escaleras y al perro, es libre o no lo es. Depende, claro, de a qué llamemos libertad. Si a libertad denominamos un acto o elección sin causa, Lola, desde el materialismo de Gustavo Bueno, escoge conforme a unas causas: amor, cariño, piedad, una educación conductual, unas tensiones sociales, etc. La elección sería el resultado de todo ello y, por tanto, la acción es la que debería ser, a saber, el resultado de las sumas y restas de todos esos factores. Sin embargo, si definimos la libertad como sí gusta Bueno, es decir, desde la premisa de que no hay «elección libre» cuando esta se entiende como creación desde la nada –sin atender al menú, por ejemplo: Lola salva o Lola no salva a su novio–, sino como «la capacidad de hacer aquello que, por hacerlo (por tanto, juntamente con otros actos) me constituye como persona en el conjunto de la sociedad entera» (Bueno 1996: 250), entonces Lola sería estoicamente libre.

Siguiendo esta versión, Lola es libre en tanto es a ella a la que cabe considerar causa de lo que vendrá porque lo ha planeado, lo ha proyectado en su menú ponderando las consecuencias –el novio muere, ella corre riesgos, etc.–. Ella se compromete con sus actos y este comprometerse es precisamente lo que une a Gustavo Bueno con los estoicos –el asentimiento ante lo determinado–. No es, por tanto, un acto sin causa –

¿libre?—, sino la atribución de un efecto a una persona. En ella, la elección de salvar a su novio tiene más peso que la de desentenderse del problema y por tanto constituye su personalidad: crea su fondo personal. En fin, esa creación es a lo que Bueno llama libertad en tanto que teje su personalidad, lo cual a su vez inclina a una creación particular de entre las opciones del menú que, de nuevo, teje su personalidad... en una creación progresiva y determinada.

Este determinismo modula el de los estoicos a una filosofía sofisticada, pero no aporta elementos suficientemente novedosos que la hagan despegar en una alternativa genuina. Los estudios detallados de las teorías estoicas acerca de la libertad han sido extensamente discutidas y podemos recogerlas en una obra clave de Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad* (Salles 2006). Todo el libro gravita alrededor de una polémica tan real como ficticia contra los epicúreos —porque en realidad se dio, pero que en realidad nos es muy opaca dada la pérdida de documentos en la historia de ambos bandos—. La cuestión es que los estoicos, como es sabido, sostienen que la realidad es el despliegue lento pero irremisible de un *logos* o razón universal necesaria y determinista. Lo que tenga que ser, será, y lo será determinado desde el principio de los tiempos. Un gran desenvolvimiento donde el sujeto es arrastrado como también lo es un perro atado a un carro en movimiento.

¿Hay responsabilidad en un sistema determinado desde el comienzo de los tiempos? Pareciera que no, y es esta la posición que defiende el estoico en el libro de Salles. Pongamos por caso el lamento tremendo de Medea (Eurípides 2010: 145):

«¡Ay, que la llama celeste atravesase mi cabeza! ¿Qué ganancia obtengo con seguir viviendo? ¡Ay, ay! ¡Ojalá me libere con la muerte, abandonando una existencia odiosa!».

La tragedia de Eurípides arroja a la bruja Medea a los brazos de Jasón enamorada perdidamente de él tras ayudarlo a completar su misión con el vello cino de oro. Es con Jasón con quien engendrará dos niños y vivirá diez felices años, mas la avaricia y el egoísmo del hombre fuerte griego le hacen abandonarla para casarse con la hija de Creonte y de esta forma acceder a los derechos sucesorios sobre Corinto. Medea, consumida por los celos y el dolor, envía un manto tan hermoso como maldito a la otra amada por su hombre que, una vez se viste la ya prometida de Jasón, la envuelve en un fuego mortal acabando con su vida, pero también con la de su padre que acude presto a salvarla. Entonces, para completar su venganza, asesina a sus dos propios hijos. Dice así antes de ejecutar su *vendetta*:

«¡Ay, ay!, ¿por qué me miráis con vuestros ojos, hijos? ¿Por qué sonreís, como si fuese vuestra última sonrisa? ¡Ay, ay! ¿Qué voy a hacer? Mi corazón desfallece, cuando veo la brillante mirada de mis hijos. No podría hacerlo. Adiós a mis anteriores planes. Sacaré a mis hijos de esta tierra. ¿Por qué, por afligir a su padre con la desgracia de ellos, debo procurarme a mí misma un mal doble? ¡No y no! ¿Adiós a mis planes?

Pero, ¿qué es lo que me pasa? ¿Es que deseo ser el hazmerreír, dejando sin castigar a mis enemigos? Tengo que atreverme. ¡Qué cobardía la mía, entregar mi alma a

blandos proyectos! Entrad en casa, hijos. A quien la ley divina impida asistir a mi sacrificio, que actúe como quiera. Mi mano no vacilará.

¡Ay, ay! ¡No, corazón mío, no realices este crimen! ¡Déjalos, desdichada! ¡Ahorra el sacrificio de tus hijos!, aunque no vivan conmigo, me servirán de alegría.

¡No, por los vengadores subterráneos del Hades! Nunca sucederá que yo entregue a mis hijos a los enemigos para recibir un ultraje. [Es de todo punto necesario que mueran y, puesto que lo es, los mataré yo que les he dado el ser.] Está completamente decidido y no se puede evitar. Ahora, con la corona sobre su cabeza y vestida con el peplo, la joven reina se está muriendo, estoy segura. Y bien, puesto que me dirijo por el camino más penoso y a ellos los voy a enviar por uno más penoso aún, deseo despedirme de mis hijos»

(...)

¡No tengo fuerzas para dirigir sobre vosotros mi mirada, me vencen mis desgracias! Sí, conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causante de males para los mortales»1040-1080.

Terrible titubeo, terrible intervalo, terrible búsqueda de alternativas. Esta situación en la que se coloca Medea es estudiada ya por el estoico Epicteto en el siglo I, quien dice que ella es responsable de sus actos, no tanto porque haya examinado o no correctamente las impresiones y pasiones que la tensionan –esos titubeos– antes de aceptarlas, sino porque, aun habiéndolo hecho, no se ha planteado lo adecuado de la venganza –una reflexión que debiera haber sido previa–, sino la mejor forma de llevarla a cabo, es decir, se ha dejado llevar por la precipitación de su odio.

La cuestión es que la capacidad de asentir, de aceptar el deseo, el impulso, la impresión, es nuestra. Medea es tensionada por factores externos a ella: Jasón y su traición, el amor a sus hijos, la fuerza de Creonte, la belleza de Creúsa, etc., pero sobre todo internos. Crisipo, el estoico fundamental y del que más hemos perdido –la obra de Salles es un ingente esfuerzo por reconstruir su pensamiento–, diría que «depende de nosotros aquello que se da a través de nosotros por el destino». Entonces, Medea tiene sus factores internos, su capacidad de asentir que viene determinada por, de nuevo, su educación, sus abollones vitales, sus triunfos y sus derrotas, el humor del día, etc. Y entonces un suceso cualquiera como el asesinato de sus propios hijos para vengarse de Jasón es producido por Medea y no por la alineación de los astros en tanto que es causado por la propia naturaleza de Medea. Es un acto responsabilidad de Medea porque es atribuible a Medea, sin perjuicio de que la causa sea rastreable hasta donde se quiera y el determinismo sea feroz.

Medea asintió, es decir, se dijo a sí misma que era el caso en que había que matar a sus propios hijos. Al contrario que Aristóteles, que decía que algo es mi responsabilidad si depende de mí puesto que siempre hay otra opción abierta a elegir –mañana habrá o no habrá batalla naval, no está escrito aún–, para los estoicos no hay contingencia, no hay opciones abiertas, solo el asentimiento a la necesidad. De nuevo, ¿qué es la libertad para un estoico? ¿Es libre Medea? Si la definimos como Aristóteles, no es libre pues no pudo nunca dejar de hacer lo que hizo. Y, sin embargo, según la definición estoica, la

libertad es la capacidad de hacer lo que se desea, de querer hacer aquello para lo que estoy determinado. En otra formulación más radical y paradójica: solo haré lo que quiero si logro querer aquellas cosas para las que estoy determinado.

El estoico retoma aire, mira a su audiencia y sonríe satisfecho ante la magia lograda por su cerrada y bella formulación. Empero, antes de que todos se levanten para tomar un café que rebaje lo extenuante de la lección, se levanta una mano al fondo del aula: es el psicoanalista Lacan recordando que su máxima ética es «no ceder en el deseo», es decir, que solo será culpable aquel que renuncie a su deseo inconsciente, que reprima sus anhelos más íntimos y se los prohíba a sí mismo. La forma de evitarlo, si es que eso es posible, es precisamente cuando alineamos los deseos con el orden providencial –inconsciente–. No parece que escapemos con esto al *logos* estoico. No obstante, en un último giro curioso, Lacan afirma que Medea es la auténtica mujer, la única que no renuncia a su posición como mujer por someterse en un más-allá-de-la-maternidad, es decir, privilegia su condición de mujer antes que su condición de madre. En otras palabras: no cede. El feminismo tiene algo que aprender de esto.

6

De alguna manera, todo este desarrollo nos recuerda a los famosísimos experimentos de Benjamin Libet (Libet 1985) en los cuales colocaba a un individuo en la tesitura de apretar un botón con la mano izquierda u otro con la derecha. Mientras tanto, se mantenía monitorizada su actividad cerebral. Lo curioso y sorprendente del experimento es que Libet y sus colaboradores eran capaces de prever qué botón iba a apretar el sujeto antes de que él mismo lo supiese con un intervalo de entre 0,3 y 3 segundos. Él era consciente de querer apretar y de ordenar a su mano apretar, pero para cuando el alcanzaba ese «darse cuenta», Libet ya lo había anotado en su libreta. La consecuencia paradójica es que se es consciente de haber decidido inconscientemente. De alguna manera, la elección de qué botón apretar y cuándo hacerlo se tomaba en una parte del cerebro y tras ello esa decisión se enviaba por unos «conductos» neuronales que atravesaba la zona donde está localizada la conciencia humana –ese «darse cuenta»–. De esta forma, la conciencia no era la que tomaba la decisión, sino que en algún sentido asentía a la decisión apropiándose como suya. Inconscientemente se tomaba una decisión por las causas que fuesen y que Libet no determinó, y posteriormente el sujeto consideraba que esa decisión era tomada consciente y libremente por él.

Libet, lejos de cerrar toda posibilidad a la libre voluntad, arguyó que seguramente la conciencia conservase un «derecho a veto» de forma que pudiese frenar esa decisión inconscientemente tomada. Sería el último reducto de libertad humana y la definitiva victoria del estoicismo. No es de extrañar, por tanto, que causen tanto estupor los experimentos con ratas, las llamadas robo-ratas (Clarke 2002; Graham-Rowe 2002; Najit et al. 2018). Los científicos han logrado colocar implantes a roedores en sus córtex de

forma que son capaces de controlarlas literalmente por control remoto. Actualmente hay vídeos en Internet sobre el asunto y proliferan artículos contando las maravillas de estos avances. Por ejemplo, sueltan a la rata en un laberinto y la van guiando a izquierda y derecha con un *joistik*. Ellas, si pudiéramos preguntarles, seguramente contestarían que por supuesto que la elección de ir hacia la izquierda la han tomado libremente, pero nosotros, con el control remoto a nuestra espalda, sonreiríamos maliciosamente.

José Manuel Rodríguez Delgado, un científico español emigrado a EEUU en 1915, desarrolló en 1952 un método por el cual implantaba electrodos cerebrales en pacientes humanos por un largo tiempo. Desarrolló un aparato llamado *Stimoceiver* con el que podía estimular ciertas partes del cerebro, como amígdala e hipocampo, despertando en los sujetos emociones y reacciones diversas al apretar los botones adecuados. Cuenta Diéguez en su *Transhumanismo* (Diéguez 2017: 92) que en 1963 se puso en un ruedo en Córdoba delante de un toro que llevaba su invento implantado en el cerebro. Con el mando a control remoto logró parar la embestida y hacer que el toro se retirase. ¿Es posible hacer esto con humanos? No se nos ocurre razón alguna por la que no lo sea. Insistimos, un cristiano podría argumentar en contra de la misma posibilidad de poner un control remoto al alma, pero si se niega a intentarlo quizá sea porque su certeza acerca de la realidad del espíritu no es tan sólida y se huele el peligro en ciernes.

Múltiples experimentos han empezado a trastear con la mente humana. Se han realizado avances en el campo militar para lograr aumentar la concentración de los soldados (Hurley 2014), para aislarlos de todo ruido –con ruido nos referimos a rencores, miedos, pavores, traumas, problemas domésticos, distracciones variadas, etc. (Adee 2012b)–, y fuera de ese campo también para lograr acelerar el análisis y procesamiento de datos (Adee 2012a; Weisend 2013) o para mejorar el aprendizaje (Fields 2011) y hacernos más hábiles mentalmente (Burkeman 2014), por qué no para simplemente manipularnos y hacernos pensar y creer lo que otros quieran (Kelly 2014).

La idea y, si acaso, la sensación de ser controlados por alguien externo que cacharrea con nuestro cerebro desatando las más extrañas acciones no es nueva. No hemos de esperar a la neurociencia ni a la biotecnología ni al Big Data para meditar sobre la manipulación de nuestra conducta. Algunos helenistas argumentan que los griegos arcaicos, tal y como traslucen sus textos, no considerarían la acción como directamente suya, es decir, no se consideraban legítimos dueños de su hacer, sino al contrario, presos de ella. El individuo, diríamos, hace la *ate* suya. La *Ate* era la diosa del error, de la acción impulsiva e irreflexiva. Era una fuerza divina que se imponía pero que, extrañamente, el sujeto haría suya, la querría y terminaría por hacerse responsable de ella, como el mentado asentimiento estoico. Se sería responsable únicamente por la falta de resistencia ante ella (García Haro 2015).

La dialéctica, entonces, no era entre la libertad y el determinismo, sino entre la acción normal y la acción por *ate*. Para cada acto extraño, había una *ate* arrolladora por detrás que no necesariamente incluía la acción divina, sino únicamente una neblina, un encapotarse a la prudencia, una locura pasajera e incontenible. No necesariamente tiene que ver con la culpa. La intención, nos insiste Dodds en *Los griegos y lo irracional* (Dodds 2019), no era incumbencia de la justicia, sino solo el acto en sí. La sociedad homérica

estaría relacionada con la vergüenza ante la acción cometida, no ante la culpa, sentimiento posterior que vendría de la mano de la secta pitagórica y del pensamiento socrático. Admito de antemano que no me resulta esta teoría muy convincente, incluso dudo que a Dodds le fuese del todo terminante. Él mismo se da cuenta en numerosos ejemplos de la *Ilíada* que sí hay una culpa y una sensación de responsabilidad más allá del asentimiento. Es más, en algunos de los ejemplos que él reconoce vemos que no hay más que meras excusas culpando a los dioses de las torpezas propias, como por ejemplo en el episodio donde Agamenón culpa a la *ate* de su yerro al haber arrebatado a Briseida de los brazos de Aquiles. Me acompaño en esta interpretación de Rodolfo Mondolfo que dice: «pero el hecho de que la defensa conteste a una acusación prueba que, frente a la tesis de la irresponsabilidad [es culpa de los dioses], se encuentra ya afirmada por los otros, la tesis de la responsabilidad del agente» (Mondolfo 1997: 15). Paris se disculpa diciendo que «ellos [los dioses] dan, pero ninguno podría tomarlos por su propia voluntad», refiriéndose a sus designios y a la imposible libre voluntad, pero por el otro lado, Helena acepta su culpa cuando enumera a los héroes del ejército aqueo desde la atalaya:

«Mas hay dos caudillos de huestes, a quienes no logro ver: a Cástor, domador de caballos, y a Polideuces, valioso púgil, los hermanos carnales que dio a luz la misma madre que a mí. O no partieron de la amena Lacedemonia junto con los demás o han venido aquí en las naves, surcadoras del ponto, pero ahora no desean internarse en la lucha de los hombres por miedo de los muchos oprobios e ignominias que me rodean» (Homero 1991: III, 235-43).

Sea como fuere, con una mayor intendencia de la divinidad actuando como señalaba Sófocles –«los hombres son juguetes de los dioses»– o con una responsabilidad más cercana a la nuestra donde la culpa viene acarreada por la propia conducta, sea por asentimiento o por la creencia en la libre elección, la idea del títere que en su ignorancia mantiene la ilusión de la libre voluntad no es nueva. Yuval Noah Harari es quizá su último y actualmente más conocido feligrés. En los dos últimos libros de Harari –*Sapiens* y *Homo Deus*– se sostiene que las sociedades del tardocapitalismo hunden sus raíces en las ideas liberales que se han cocinado a lo largo de los últimos siglos y que estas gravitan alrededor de la noción inviolable: la individualidad. En otras palabras, para que las democracias occidentales y el capitalismo campante se acepten en su integridad –y no acudiendo a argumentos *ad ignorantiam*– han de asumir acríticamente la libre voluntad. Sin ella, el voto, el consumo y, en general, todos los derechos y libertades individuales, quedan mancillados, en entredicho, anulados. En sus propias palabras:

«El liberalismo defiende la libertad humana porque asume que las personas son entes únicos, distintos a todos los demás animales. A diferencia de las ratas y los monos, el *Homo sapiens*, en teoría, tiene libre albedrío. Eso es lo que hace que los sentimientos y las decisiones humanas constituyan la máxima autoridad moral y política en el mundo.

Por desgracia, el libre albedrío no es una realidad científica. Es un mito que el liberalismo heredó de la teología cristiana» (Noah Harari 2019).

No le falta razón. La idea del libre albedrío es netamente cristiana. Como hemos podido rastrear, a pesar de ciertas evidencias escritas, no está claro que los griegos arcaicos sostuvieran nociones similares, sin embargo, es claramente identificable en uno de los padres de la iglesia, Agustín de Hipona. Para el africano, el hombre tiende a Dios, a la felicidad que, si bien es posible, únicamente lo es *pasivamente*. ¿Qué quiere decir esto? Que no nos está al alcance de la mano, que no podemos realizar nuestra propia felicidad... al menos no sin la intervención divina. La felicidad ha de ser activada externamente por Dios. No quiere decir que no haya libre albedrío, sino que no nos es suficiente sin la asistencia divina para evitar el pecado. Ya conocemos el discurso: esta Gracia es otorgada porque él es infinitamente bueno y tiene todas las perfecciones. Mientras tanto, los sujetos se encontrarían en el orden de la concupiscencia, es decir, inválidos en su voluntad, incapaces de ejercer su libre albedrío *pasivo*.

Dejamos que siga Harari:

«Los seres humanos toman decisiones, pero nunca son decisiones independientes. Cada una de ellas depende de unas condiciones biológicas y sociales que escapan a mi control. Puedo decidir qué comer, con quién casarme y a quién votar, pero esas decisiones dependen de mis genes, mi bioquímica, mi sexo, mi origen familiar, mi cultura nacional, etcétera; todos ellos, elementos que yo no he elegido» (Noah Harari 2019).

Causas, siempre causas. Donde los griegos vieron la *ate*, donde Agustín vio la caída de Adán en el pecado original que nos desterró fuera del paraíso y dejó tullida nuestra voluntad, donde Spinoza vio el determinismo del orden necesario, donde Gustavo Bueno vio un menú de opciones lógicas, Harari ve ciencia *hackeando* cerebros. ¿Qué dice necesitar la ciencia para manipular concienzudamente la mente humana? Conocimientos biológicos, datos y capacidad de procesamiento –Laplace está de vuelta–. ¿Cómo se llama a esto? Simplemente, Big Data.

Es aquí, precisamente en este punto, donde retomamos la serie de Garland que ya hemos comentado, *Devs*: científicos expertos, recogida de datos gracias a lo que facilitamos cada vez que clicamos en nuestros buscadores o navegamos a través de cualesquiera hipervínculos, y un ordenador cuántico –la supremacía cuántica de Google–. No le es nuevo el modelo a Garland: en *Ex Machina* se nos revela que el humano conejillo de indias que escoge el retorcido dueño de la empresa para su experimento lo ha sido, no por casualidad o azar, sino buscando a partir de las preferencias al consumir pornografía. De esta forma, no solo seleccionó a un sujeto débil, mediocre y con baja autoestima –estereotipo de informático–, sino que creó a la chica-cyborg según las especificaciones ajustadas a los gustos –pornográficos– del chico. Por supuesto, él se enamora de ella. ¡Hackeado!

Será fácil, anuncia Harari, predecir nuestros gustos, miedos y aficiones. Y como ya es posible personalizar, no las búsquedas, sino la publicidad y las notificaciones, puede

llegar el caso anunciado: «un algoritmo puede decir si alguien ya está predispuesto contra los inmigrantes, y si su vecina ya detesta a Trump, de tal forma que el primero ve un titular y la segunda, en cambio, otro completamente distinto» (Noah Harari 2019). No obstante, Harari se resiste, en contra de sus propios consejos, a dimitir de su reducto de... ¿libertad? Como Libet al proteger una especie de derecho a veto, Harari piensa, volviendo a los griegos y a su «conócete a ti mismo», que la sabiduría nos liberará y que dándose cuenta de que «estos pensamientos no son míos» pueda iniciarse una *aventura nueva*. Quédense esta noción que volverá a nosotros como lo más viejo y como la única salida a nuestra libre voluntad. Así nos la deja, con un simple anhelo. Harari no explica la idea de la «aventura nueva», simplemente la posa como nuda nostalgia de lo que insiste en afirmar como perdido, a saber, el libre albedrío que nunca tuvimos.

7

Con esta nostalgia de Harari volvemos una vez más a la serie de Garland. Recordemos que *Devs* nos sitúa en el punto donde la empresa informática es capaz de predecir el futuro gracias a la recogida de datos, al conocimiento de las leyes de la psicología, sociología y biología, y a la ingente capacidad de procesamiento del computador cuántico. De esta manera, Forest –el dueño de la empresa de tecnología informática– al descubrir que el novio de Lily –la protagonista– es un espía ruso, decide matarlo, pero lo hace resignado y sin rabia. Para él, convencido feligrés de la necesidad de las acciones de cada individuo al margen de su voluntad, o, con mayor precisión, de la necesidad de la determinación de su voluntad, la traición es un suceso más dentro del despliegue omnívoro de la realidad mecánica. Le mata, es cierto, pero porque «tocaba».

No obstante, la máquina es capaz de predecir cada palabra, cada acción, al menos lo es hasta un momento determinado. Hay un instante en el futuro donde la máquina se resiste a continuar la predicción y esto sucede aun cuando la cronología nos va acercando al acontecimiento. No puede adivinar más allá de un instante próximo. El clímax de la cinta se va elevando y los diferentes arcos narrativos van tendiendo a ese instante acontecimental. Ese instante, por tanto, es el punto impredecible, la elección auténtica que Harari desea al dejar caer esa extraña «aventura nueva», pero que Agustín de Hipona –cristiano, pero también helenizado– intuyó al insistir en la intervención de Dios para habilitar nuestra libre voluntad, y la que los griegos señalaban a su manera como *ate*, es decir, la locura. La locura es lo que no es predecible, lo que se sale del orden, lo que el estado no puede tolerar y que Foucault estudió minuciosamente. En *Westworld*, para la tercera temporada, nos encontramos precisamente con esto: el gran computador –diseñado con una estética nada inocente y planetaria, como si de un Solaris de metal se tratase– se esfuerza denodadamente en anular a todos los sujetos *locos*, es decir, a todos aquellos que no son capaces a troquelarse en las estructuras de poder. Pero la idea no es nueva, y *Westworld* empequeñece ante la grandeza de *Un*

mundo feliz donde el protagonista es, claro, ese loco incapaz de entallar en una sociedad sonriente y felizmente drogada.

La alternativa al determinismo feroz de la escuela estoica no es el ingenuo libre albedrío cristiano, sino el *clinamen* epicúreo. Si bien anteriormente comenzamos con la asistencia de Gustavo Bueno, ahora nos recluimos en Slavoj Žižek. Es muy curioso que la escuela materialista de Bueno ha arremetido ferozmente contra el esloveno en artículos, foros, videoconferencias y libros, pero este no parece haberse siquiera enterado, o al menos no ha alzado la voz para replicar. En cualquier caso, lo que a nosotros nos interesa es su posición con respecto a la encrucijada en la que el Big Data deja a la libre voluntad. Y si bien Bueno está marcado por su tinte estoico a través de la escolástica, en Žižek, atravesado por el idealismo alemán y por el psicoanálisis lacaniano, la mancha es epicúrea.

Para Žižek, el sujeto no es que sea libre en sí mismo, en una versión infantil de la individualidad –que es la que critica Harari–, sino que es incompleto. El sujeto es incompleto y, más concretamente, es como una falla en el mismo orden natural de la realidad. De esta manera, cabe preguntarse ¿cuáles son las raíces de este pensar? En el *Espinoso sujeto* (Žižek 1999) acude sin dilación a abrazarse al Schelling más difícil, al de *Las edades del mundo*. Allí, Schelling desarrolla su última etapa, la que Žižek considera la propiamente materialista. Si bien Kant había puesto un límite infranqueable a la epistemología del hombre –no es posible conocer la cosa en sí, tal cual es al margen de nuestra acción que media en el conocer, el *noúmeno*–, había demarcado la falla fundamental del conocimiento, su imposible cierre, Schelling afirmará el límite íntimo, no de la capacidad del conocer, sino de la realidad misma: lo real está incompleto quebrado, y es imposible conocerlo porque es incognoscible en su totalidad. La falla, en jerga filosófica, no es tan solo epistemológica, sino primeramente ontológica; es una ontología de la incompletitud –perdonen el desliz pedante–.

¿Qué es, entonces, el sujeto? Es ese algo que Kant no supo rastrear pero que Schelling se atreve a señalar: el sujeto encuentra su subjetividad en un ámbito pre-ontológico. Tenemos que aclarar esto y el mismo Schelling nos da un bidón de aire. ¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo? No es una pregunta inocente: en su eternidad, mientras no había nada más que él mismo, ¿a qué se dedicaba? Podríamos retorcer la respuesta y decir que no había un «antes», que el tiempo es parte de su creación al estar irremediabilmente ligado al espacio y a los cuerpos, pero obviaríamos que Dios está fuera de todo ello y que es legítimo preguntarnos qué hace en ese afuera. Schelling fue preciso: se estaba convirtiendo en Dios: no era aún Dios, no era aún un sujeto, sino la posibilidad, la potencia de llegar a ser él mismo como sujeto.

Žižek introduce términos lacanianos: era una pulsión sin objeto –como un don Juan sin mujeres a las que conquistar–, así que creó el mundo para reconocerse en él y encontrar un objeto de deseo –nos ama al habernos hecho a su imagen y semejanza, es decir, se ama a sí mismo–. Ahora bien, retorciendo este relato, al crear el universo, Dios se autoaliena pues deja de estar indeterminado y se convierte «en un sujeto que crea el mundo a través del lenguaje» (Castro-Gómez 2018). Porque, recordemos, al principio fue el Verbo.

En el hombre ocurre lo mismo: para convertirse en sujeto, el hombre ha de reprimir sus pulsiones y someter eso primordial primigenio a un lugar desde donde pueda vivir en comunidad. La sociabilidad del hombre, la misma posibilidad de la vida en común, como argumentó Freud en *El malestar de la cultura*, está en la represión del deseo más íntimo. El sujeto pasa a ser sujeto precisamente en esa represión a través del Verbo, es decir, del lenguaje. Una vez insertos en el lenguaje –tú: un padre; ella: una madre; él: un amigo; ella: una abuela; etc... ¿Medea? Una mujer– el humano pasa a desear, no la nada indeterminada –Dios antes de la creación– sino lo que la sociedad y la cultura determinan –a la actriz, al deportista, al cachivache, a la prenda...–. Se reprimen los instintos y se entra en lo simbólico, pero algo se resiste y de ahí la falla. Lo que en su origen fue una pulsión abstracta, en la esfera de lo simbólico a través del lenguaje se convierte en objetos de deseo fallido –*objeto a lacaniano*–, falsas promesas de alcanzar el original que siquiera existe.

Lo que el estoicismo a través de Gustavo Bueno y Harari está estudiando, entonces, es ese ámbito de lo simbólico, de la racionalidad más pura, pero lo que Schelling a través de Žižek trata de explicar es que la razón no tiene el fundamento en sí misma, sino en algo pre-racional. Insistirá en que hay un tiempo previo al tiempo, un tiempo mítico, un acontecimiento fundador que irrumpe en la historia creando un malestar, un picazón constante en la cultura. ¿A qué nos referimos? En otro lugar he llamado a este acontecimiento un pliegue (Alonso Enguita 2019a), el lugar donde la eternidad atraviese inmisericorde el tiempo humano plegando la línea cronológica y dando lugar a un nuevo orden. En términos puramente griegos y atendiendo a las temporalidades griegas, es lo que se ha llamado el tiempo *kairós*, es decir, la ocasión, el acontecimiento, lo imprevisible e irracional.

Kairós es un dios alado que lleva una balanza desequilibrada por él mismo y un solo mechón de pelo en su rala cabellera. Así, aparece de improviso, sin avisar, pero se le puede agarrar de los pelos si se tiene la intuición. Es la ocasión del guerrero para asestar la estocada mortal y la del orador para pronunciar la frase decisiva, también la del político para tomar la decisión acertada y la del deportista para lanzar la bola. Imprevisible, pero rotundo en sus consecuencias. De alguna manera, el poseedor de la ciencia media de Luis de Molina es, precisamente, la de aquel tan entrenado en un arte que es capaz de intuir, que no prever, la llegada del dios *Kairós*.

Lo que el *kairós* nos ofrece es el avance mismo de la historia, pero que no puede ser historizado, es decir, no puede ser reducido a un paso más en la sucesión causal de sucesos históricos –Žižek está martilleando aquí a Foucault–. Hay un *kairós* fundador en un tiempo fuera del tiempo, pre-ontológico, que irrumpe en la historia y que la cultura trata de reprimir bajo su orden sistemático y racional. Antes de la razón, fuera de la razón, está la misma condición de posibilidad de la razón y de la historia. Toda acción, todo pensamiento, todo suceso, entonces, retrotrae a ese pasado eterno en el que Dios –el sujeto– se eligió en un gesto tan libre como alienante. En otras palabras: el sujeto no está, sino que emerge ocasionalmente a propósito del acontecimiento.

Del mismo modo en que Dios eligió la creación sin causa como acto verdaderamente libre, el hombre, para ser asimismo libre, ha de elegirse a sí mismo sin

recurrir a la razón, desde el lugar donde la razón no alcanza, donde el mundo simbólico del lenguaje se agota y solo quedan vagas metáforas –no lo nombra, pero aquí está Nietzsche pulsando–. El amor, he argumentado en otro lugar, es precisamente ese algo donde el sujeto emerge o desaparece, o ambas¹¹. Dice Žižek:

«Al experimentar la libertad, en el vórtice que percibimos por un breve momento al enfrentarnos a un acto de libertad sin fundamento, nos “reunimos con lo Absoluto”» (Žižek 2017: 32).

Lo absoluto es lo inexpresable, lo que está más allá del verbo porque es previo al verbo. No olvidemos que para el psicoanálisis el humano es arrojado, lanzado a un lenguaje extraño donde va a aprender los flujos del deseo, pero previamente ya había deseo. El niño quiere ser futbolista porque queda dentro de las sinergias sociales, pero hay un algo prelingüístico reprimido y latente en él. Esto es el absoluto: lo que había antes de ser arrojados al lenguaje y que, como peaje, el hombre hubo de lanzar a lo inconsciente. La consecuencia es que vivimos de espaldas a eso inexpresable y terrorífico precisamente porque no puede ser asimilado por el verbo. En palabras gruesas: está más allá de –o previo a– lo racional sin dejar de pulsar en nuestro proceder, es decir, ninguna proposición podrá ser verdadera acerca de él y ningún sistema lo podrá cerrar, únicamente lo podrán ignorar y despreciar.

En ocasiones, sin embargo, el individuo se enfrenta a ese absoluto absurdo, prerracional, y entonces cabe el surgimiento del sujeto. Ese momento de emulsión es el *clinamen*. Empecemos por la descripción canónica: el *clinamen* es una inclinación, una simple desviación de lo que no debería desviarse. Para los epicúreos, el mundo está formado por materia y solo por materia, y esta está compuesta de átomos que, en un principio, caían en un movimiento rectilíneo y paralelo en todos ellos. Estos átomos eran para el epicureísmo eternos e indivisibles. Nada se crea y nada se destruye dado que de la nada, nada sale; y ninguno se divide puesto que en ese caso ya no serían átomos propiamente –lo serían los elementos que los compondrían– y no habría diferencias entre lo máximo y lo mínimo –en sus juegos retóricos afirmaban que lo más pequeño tendría también infinitas partes, como el típico retruécano matemático según el cual hay infinitos de distintos tamaños, por ejemplo, ¿el infinito de los números enteros es mayor que el infinito de los racionales que van del 1 al 2?–. Serían infinitos en número deambulando por un espacio infinito –en caso contrario, ¿qué habría más allá del espacio? ¿Podríamos, como preguntaba Cicerón, sacar la mano fuera del espacio?–.

¹¹ Relato a cuenta de la película *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (en español, *Olvidate de mí*, Michel Gondry, 2004) lo siguiente: «De esta manera, Joel y Clementine, que estaban empezando –de nuevo y sin saberlo– su relación, se encuentran lo impensable: lo que van a pensar el uno del otro en el futuro. Se escuchan los reproches mutuos y, por mucho que ambos se apresuren a negar lo allí dicho por ellos mismos –del pasado futuro–, tropiezan con un conocimiento prohibido para la humanidad. Como dioses griegos, y como Phil en su día de la marmota, viven el presente desde el pasado que va a ocurrir a continuación. Se han vuelto dioses por un instante suspendido en el tiempo. A esto es a lo que podemos llamar el acontecimiento radical». Adrián Alonso Enguita, *Comprendiendo El Amor. Filosofía Del Acontecimiento* (León: Péndula, 2019b) at 136.

La cuestión es la siguiente: si estos átomos van cayendo paralelamente según unas leyes sin finalidad alguna, sino tan solo por su naturaleza determinista, ¿por qué hay cosas, que son acumulaciones de átomos, en vez de nada? La respuesta es el *clinamen*. En algún punto, en algún momento completamente impredecible, uno de ellos –*kairós*– declinó. Dice así el romano Lucrecio –al que debemos que no se haya perdido esta noción pues en los textos conservados de Epicuro tan solo está insinuada–:

«Cuando los cuerpos son llevados en línea recta a través del vacío por sus propios pesos, en un momento incierto y en lugares también inciertos, se desvían [*clinamen*] un poco en el espacio» (Lucrecio 2012: II, 217-19).

Así, esos átomos que estaban en caída libre, por esa leve desviación, comienzan a chocar y a unirse unos a otros. Es entonces justo caracterizar a esta desviación como arracional; mejor aún: prerracional; en fin, irracional. Es la que permite las combinaciones en la física epicúrea pero, sobre todo, la libre voluntad en una realidad absolutamente determinista que, sin embargo, esta es la clave, no está cerrada, no está completa, sino fracturada desde su interior por una falla que es este *clinamen*. En lenguaje de Lucrecio: la desviación rompe las alianzas del destino –*fati foedera*–.

Žižek había recurrido a Schelling y afirmaba que el descubrimiento del idealismo alemán era, precisamente, el abismo pre-ontológico, pero no incide en su raíz epicúrea. La negatividad del mundo, como él la llama, es decir, la constatación de que las alianzas del destino están en constante desbordamiento, de que el Verbo y lo simbólico –la razón, el sistema– no son capaces de reprimir completamente lo absoluto, es lo que el *clinamen* trajo consigo, y lo hizo sin acudir a ninguna divinidad, solo a una confirmación: la realidad está rota.

Hemos hablado de *Devs*, pero no es la única producción preocupada con el asunto de la libertad en relación al Big Data. Por ejemplo, otra serie que se apunta al tema es la también comentada en estas páginas *Westworld*. En ella, unos robots llamados *hosts*, anfitriones, son empleados en un parque temáticos como divertimento para ricos aburridos. Así, ellos son indistinguibles de un humano cualquiera y siquiera ellos saben que son anfitriones. Insisto: los humanos que pagan la entrada los matan, violan, torturan, etc., en una suerte de moral al margen del ojo de Dios. Empero, en determinado punto, toman conciencia y comienzan una guerra por su liberación. No nos importa esto, sino el giro para la tercera temporada donde esta guerra queda subsumida en una trama más potente y que ya nos incumbe: el parque temático era empleado para recoger información sobre miedos, ansias, deseos, sensibilidades, proyectos, respuestas condicionadas, etc. –Big Data– que serían posteriormente empleadas por un gran computador para manejar los hilos de la sociedad. A estas alturas ya conocemos la cantinela: reglas sobre la conducta humana, datos y computador que los procese. Lo curioso en este caso es el esfuerzo ímprobo del computador por *eliminar* a un buen número de sujetos *locos* que no se ajustan a las reglas conductuales. Es decir, el computador tiene los datos y la capacidad, incluso esas reglas –psicología, sociología,

biología, genética...–, pero aún así algunos declinan, se inclinan y rompen las alianzas del destino.

Ciertamente, el *clinamen* ha llegado a Hollywood, pero curiosamente no explícitamente a Žižek. El esloveno avanza desde Schelling a Hegel pues considera que es el alemán quien mejor configuró una filosofía alrededor de la negatividad abierta. No le falta razón, en Hegel la máxima es que lo real nunca está cerrado, más bien siempre está negado y la reconciliación no es posible. La célebre negación de la negación no es el retorno del sujeto a su propia identidad, sino la radicalización de la primera negación, el reconocimiento de la escisión íntima del sujeto. Como ejemplo pueril podría relatar una historia compartida pero no por ello menos extrema: con mis ilusiones me declaro a la chica, mas ella se ríe cruelmente de mí. De ahí, de esa contradicción entre el anhelo del antiguo «yo» y el choque con lo real y absoluto, surge un nuevo «yo» que no expresa una identidad plena –como afirmaba Bueno– que había sido escindida, sino que radicaliza la primera guardando la cicatriz y la derrota. No hay plenitud, sino insatisfacción. Nada de realización, sino contradicción conmigo mismo. No hay cierre ni reconciliación, sino la única posibilidad de la aceptación del antagonismo nuclear del hombre, ese hombre que no será más el del siglo de las luces, el iluminado, sino terriblemente «la noche del mundo». La realidad, una vez más, está agujereada. Lo que hay, entonces y paradójicamente en Hegel, no es el despliegue de la razón, sino el desenvolvimiento de la locura.

Avanza Žižek, decimos, a Hegel, pero debería haber avanzado a Marx, concretamente a su tesis doctoral. Sorprendentemente, este revolucionario tuvo una sutilísima panorámica del problema del *clinamen* y no voy a ser aquí condescendiente: posiblemente esto le haya posibilitado creer en la verdadera revolución. Según el joven Karl Marx, el átomo debe ser afirmado en su individualidad y en su forma, pero primeramente está neutralizado en su movimiento descendente y determinista. Dicho de otra forma, la caída es la misma para un átomo, una manzana y un melón en tanto que puntos en caída libre. Mirados con detenimiento, solo son eso, puntos, y matemáticamente se puede neutralizar su individualidad y su forma. El átomo, la manzana y el melón desaparecen al ser considerados como puntos de la misma forma que el punto desaparece en la línea descrita al caer. Desde la ciencia fuerte y determinista, lo mismo nos es un átomo que un melón. Así, este átomo que debiera ser considerado en su individualidad y formalidad, es limado hasta resultar, no absoluto, sino relativo al movimiento de caída necesario. Insistimos, considerado en su despeñamiento, todo cuerpo es un punto.

Ahora bien, esa desviación extraña e imprevisible saca al átomo de la línea y lo afirma, no como punto, sino como indeleblemente individual e irrepetible. Lo saca del determinismo y permite que emerja, que aparezca por primera vez desde la nada más absoluta afirmando su autonomía, es decir, su libertad. La desviación es la determinación formal que saca al átomo de su ser relativo a la causalidad. La implicación es radical y enlaza directamente con la pregunta que planteaba Schelling: ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? Recordemos: convertirse en sujeto, en Dios. Porque la desviación sin

tiempo ni lugar es la que logra dibujar al átomo que va a emerger. Dicho con rotundidad: no hay átomo previamente a la desviación.

«El átomo no se ha completado del todo antes de haber sido colocado en la determinación por la desviación» (Marx 2017: 30).

Por lo tanto, no hay causa para el átomo. El *clinamen* es incausado, es ajeno a la caída, es extraño al orden. No es que sea parte del átomo desviarse, no es que estuviese previsto en la naturaleza del átomo desviarse en determinado momento, sino que el átomo ha llegado a ser átomo tras la desviación. ¿Qué es Dios? ¿Qué soy yo? ¿Qué es el átomo? Es el resultado de una elección libre, sin causas, al borde del abismo en una posición extraordinaria. Entonces, las causas no las hay para que arribe el *clinamen*, sino que las habrá; aparecerán tras la elección y entonces parecerá que siempre han estado ahí, pero han emergido junto al sujeto. Una vez el átomo –y Dios y yo– se ha separado, entonces se afirma como libre, como no determinado, como acausal. En ese momento de desviación donde nada ni nadie puede dar salida, donde no se puede verbalizar el menú, brilla el sujeto que se desentumece desde la soledad, pues solo desde la soledad se puede elegir una vida acompañado. Y es esta la única posibilidad para la revolución, la chispa del rebelde que Foucault no entendía.

8

Vamos terminando y lo hacemos con la narrativa que habíamos dejado a medias. En *Devs*, Lily y Forest se acercan al acontecimiento, a ese momento disfuncional más allá del cual la computadora no puede dirimir qué ocurrirá. Previo a ese momento, un chico informático que había sido expulsado del programa por ser demasiado osado en sus interpretaciones de lo que allí sucedía, parlamenta con la informática en jefe desde la parte alta de una presa de agua. Esto es lo que dicen:

«–Quieres que finja que no sé lo que va a pasar ahora? –le dice ella–.

–Entonces, ¿ya has visto esto? Te saltas tus propias normas. Por eso me caes tan bien, Katie.

–¿Por qué no quisiste ver el futuro? Pudiste hacerlo –inquiére ella–.

–¿Por qué me lo preguntas si ya sabes la respuesta? –aguarda unos segundos y sigue– No quiero conocer el futuro. No es tan raro. Prefiero seguir engañándome, como si tuviera libre albedrío –mira pensativo el horizonte, como rememorando algo–. Sabes que se equivoca. Y no le culpo.

–A mí tampoco me gusta la interpretación de Everett. Prefiero la de Penrose o la de Bohm.

–Pero resulta que Everett tenía razón. Sí que hay múltiples mundos».

Esto de que hablan es de las interpretaciones de la mecánica cuántica, a cual más rara que la anterior. La de Everett ha dado mucho juego a la ciencia ficción en tanto que propone que hay distintos universos y que conforme tomamos decisiones estos se van escindiendo. Dicho con un simple ejemplo, al lanzar una moneda al aire el universo se rompe en dos, en uno de ellos cae cara con todas sus consecuencias –gano unos euros– y en otro cae cruz –y los pierdo–. Así, en una infinita y exponencial escisión de universos se solucionaba un problema endémico para la comprensión de la ciencia de lo micro: la superposición cuántica.

Uno de los experimentos más fascinantes y excepcionales de la física cuántica es aquel en el que cuando los científicos arrojan fotones hacia una «pared» con dos rejillas, cada uno de ellos parece atravesar ambas a la vez como si de una onda de agua se tratase. Y así se pensó: la luz estaría compuesta por ondas, se comportaría como ondas, pero resultó que no siempre lo hace de este modo. Es la superposición cuántica según la cual el fotón parece estar en dos sitios a la vez. Nuestra experiencia diaria nos dice que las cosas no están en dos sitios a la vez y nuestro sentido común nos aconseja dar las buenas noches cuando nos cuentan rarezas como estas. Empero, la mecánica cuántica funciona. Hay varios intentos de descifrar esta extravagancia, de explicarla, y la interpretación canónica es la de Copenhague: viene a decir que la propia medición afectaría al sistema. De hecho, en el momento en que el científico trata de detectar la posición del fotón, la superposición desaparece y el fotón pasa a estar en un solo lugar. Por alguna razón, al observar la luz esta queda comprometida de forma que deja de comportarse como onda –pasa por las dos rendijas a la vez– y pasar a actuar como corpúsculo –solo atraviesa una–.

En la interpretación de Everett, que increíblemente es todavía más excéntrica, no habría cambios en lo que respecta a la superposición, sino un cambio radical en todo el universo que, como hemos dicho, se va dividiendo y desplegando. Todos los universos se dan y todos existen en un desarrollo único. Todos los universos posibles realmente existen y, de este modo, el determinismo se conserva pues a las causas siguen efectos necesariamente ya en uno o en otro. De hecho, es lo que Tomás de Aquino denominaba ciencia de visión, es decir, el conocimiento de Dios de todos los futuros contingentes y posibles pero, en este caso, todos se realizarían, ninguno quedaría por vivir y, por tanto, la ciencia media de Luis de Molina no sería necesaria. Cuidado aquí, lo que Garland ha construido a través de su personaje Forest es a Dios mismo, es decir, al computador capaz de predecir todos los universos posibles siendo incluso capaz de simularlos – como sugieren en la serie, si podemos crear una simulación tan real como la realidad, cómo sabemos que no estábamos ya en una simulación–. Es Dios en metal y electrones procesando su paisaje de acontecimientos. Y, ante ese Dios, el gato de Schrödinger estará, no vivo y muerto al mismo tiempo esperando al observador, sino vivo en un universo y muerto en otro.

El joven informático, allí en la presa de agua, decide pasar la valla y probar qué universo le va a tocar, qué universo ha elegido Garland para él y para nosotros, aunque, en el fondo, todos se van a dar puesto que los fotones sí pasan por las dos rendijas... y si ellos están en todas las posiciones y adoptan todos los estados en ese nivel micro,

¿por qué razón no ocurrirá lo mismo en el nivel macro de forma que se den todas las posiciones y todos los estados? Es decir, pudiera ser que no solo los fotones pasasen por las dos rendijas, sino todo el universo... al menos hasta que nos decidamos a detectarlo con mayor precisión y «saltemos» a uno solo de ellos. Esto es la interpretación de Everett. El joven informático se cae y no se cae, pero no al mismo tiempo –como el gato–, sino en universos escindidos, aunque solo será consciente de aquellos en los que sobreviva.

De esta forma, el determinismo se conserva¹² puesto que el gato no está indeterminadamente vivo y muerto, sino como cotidianamente experimentamos y el sentido común nos susurra: vivo o muerto, aunque sea en diferentes universos. De hecho, conociendo las reglas de estos universos no sería difícil para Dios o para un ordenador cuántico debidamente alimentado dirimir lo que vendrá, es decir, predecir determinísticamente lo que ocurrirá en cada uno de ellos.

En estas, a Lily le es dado a conocer lo que vendrá. Ella llegará al lugar donde descansa el computador cuántico –Dios mismo– y charlará tensamente con Forest, que la estaría esperando. Entonces, ambos saldrán de la sala donde ella habrá visto su futuro próximo. En ese momento estará encañonando a Forest, irán al transportador para salir, Forest le dirá algo, ella le disparará y caerán a un fatal destino sobre el suelo dorado al fallar la infraestructura del vagón. Pero Lily, evidentemente, es la Lilit judía y se revelará. La serie está cargada de alegorías religiosas y esta es la más llamativa: Lilit precedió a Eva, pero no se resignó a obedecer a Adán. Ella afirmó su autonomía con respecto a sus dos hombres: el padre y el esposo, y fue desterrada por ello –¡qué demonios! si incluso exigía colocarse encima del hombre durante el coito–. Tras ella llegaría Eva, más sumisa, pero también curiosa. Adán, bobalicón él, como Forest en la serie o Epimeteo en la mitología griega, no osaría revelarse ante su dios –Zeus, Yahvé o un computador cuántico–, pero Lilit, Eva o Pandora sí que lo harían. Lily, por tanto, desobedece, dice aquello de que los mesías son falsos profetas y tira la pistola al suelo. Forest no se cree lo que está sucediendo –se rompe el determinismo– y un tercero, Steward –un adulto asocial amigo del joven informático–, viendo lo que está ocurriendo, comprendiendo el abismo ante el que se están acercando –¡la libertad!–, decide desterrarla del paraíso –¿una simulación?–: detiene el transportador para que se precipite al lugar al que debería siempre caer muriendo ambos protagonistas.

Lily representa aquí lo impensable, lo imposible, lo que desestima los lazos del destino, la razón de que ese Dios cuántico que tiene la ciencia de visión tomista no pueda avanzar más allá de un determinado instante... Lily es la desviación que decide en una libertad abisal: nada introduce su elección, no tiene lugar ni momento, no deja huella... y muere. Es evanescente (Badiou 2009) pues es exterior a la cadena, al tiempo y a las leyes. Solo tiene lugar para aparecer y desvanecerse... el sujeto ha aparecido para insistir en la incompletitud de lo real, para recordarnos que no es parte del todo.

Desde esta perspectiva, el conocimiento es doloroso, pero solo el conocimiento puede llevarnos hasta el lugar donde el sujeto aparece, donde lo imposible se hace

¹² Manifiesto mi agradecimiento al profesor de física de Cangas de Onís, Toni López, por sus explicaciones y su paciencia con un lego.

realidad y la declinación nos acerque un gesto auténtico, una elección realmente libre desde la falla. Garland se ha posicionado en una corriente filosófica que se hunde hasta Epicuro y ha afirmado rotundamente en la figura de Lily que el hombre no debe permanecer ignorante, sino que ha de saber para poder, precisamente, surgir como sujeto. Garland se ha posicionado contra los miedos de Habermas o Fukuyama, también contra el reparo de Ratzinger por continuar con la investigación. El error que cometen es doble: pretenden frenar el avance tecnológico, y ya sabemos que todo lo que se pueda hacer, se hará –clonar, mutar, transformar y cacharrear de distintas maneras con los humanos–, pero además es que ese freno nos impediría dirimir entre estoicos y epicúreos, nos impediría conocernos hasta el punto de saber si somos gólems o si tenemos la posibilidad de un auténtico momento de declinación; de hecho, según Garland, no nos dejaría acceder al lugar más allá de la razón donde emerge el sujeto.

En fin, a la vista de lo expuesto, mi propuesta es la de no frenar el avance en el conocer, en el descubrir cómo el procesamiento de información a partir de una gran base de datos es capaz de predecir la conducta de las sociedades y de sus individuos, sino controlar precisamente esos usos. En otras palabras: no pretendo que se detenga el saber adquirido por la investigación acerca de la clonación con humanos, pero sí que se regule su uso bajo directrices éticas muy fuertes evitando posibles desmanes. No pretendo que se detenga la construcción de ordenadores cuánticos y que se ignoren sus capacidades, pero sí que la información que extraigan las empresas de sus clientes se regule, así como su posterior uso.

Somos predecibles. Ahora lo somos y en el futuro próximo lo seremos aún más. Pero tenemos el derecho a saberlo, a controlar los datos y las predicciones que se hagan de nosotros. No exijo que no se anticipen mis miedos, mis alegrías, mis diversiones y mis gustos, mis torpezas, mis predilecciones, mis vocaciones y mis desasosiegos, lo que yo exijo es tener control sobre esos datos para estudiarlos minuciosamente, repasarlos con pereza o para quemarlos temblequeando. Exijo ser yo quien los tenga en mi mano para enfrentarme a mi condición o para venderlos al mejor postor, para chocar con mi reflejo o para mostrarlos vanidoso.

¿Que el DNI va a sustituir la huella dactilar por un análisis genético? No estará lejos el momento, pero no lo temamos, controlémoslo y exijamos un uso prudente. Sabremos qué enfermedades tendremos y cómo remediarlas, pero también si nos vamos a esforzar en sortearlas. En ese momento de conocimiento casi divino, se encontró Edipo. Él, avisado del crimen que iba a cometer, trató de evitarlo y de ahí que la profecía se cumpliera. Él, loco de conocimiento, exigió alcanzar la verdad aun consciente de la desgracia que le acarrearía. El conocimiento desembocó en el suicidio de su mujer y madre de la misma manera que le trajo la muerte de su padre. Él, culpable, no por sus intenciones, sino por sus acciones, pasó a ser un loco. Edipo fue el loco al que nadie podía mirar, al que nadie podía consentir, no por sus crímenes, sino por declinar. En su declinar, Edipo nos recordaba a cada paso, en su mera existencia, que todos somos gólems, todos menos él, y por eso era insoportable. Insisto: el problema no era su crimen, sino su permanencia en el lugar en el que ya no encajaba. ¡Edipo no se había suicidado! ¡Debía suicidarse! Su madre había actuado según la honestidad exigida y las

reglas establecidas, pero Edipo seguía vivo contraviniendo el destino, retando a lo predispuesto y desafiando al orden. Desde entonces, sin sucumbir al suicidio, emergió un sujeto que a todos deslumbró, pero por siempre hubo de ser expulsado. Solo su hija le acompañó. Antígona, como su padre, también se encontraría en ese lugar insondable, indescriptible, es ese «entre dos muertes»: la muerte simbólica y la biológica. Como su padre, Antígona eligió el conocimiento y desde él se eligió como sujeto verdaderamente libre. Como su padre, pudo elegir el conocimiento, y como su hermana, Ismene, pudo elegir huir de él. Dejó de ser hija, esposa, madre –esos lamentos bajando a la cueva–, para declinar en un algo auténtico y autónomo.

Posiblemente los estoicos tengan razón y nuestra única libertad sea la de asentir a la necesidad. Probablemente Harari tenga razón y la libertad sea un reducto de un liberalismo histórico y falso. Seguramente Bueno tenga derecho a agarrarse a su sistema mientras zahiere a todo aquel que se quede fuera. No podemos negarlo. Pero tampoco podemos negar la posibilidad de que la certeza a la que nos acerque el Big Data sea un abismo inconcebible que haga surgir un sujeto por primera vez libre y autónomo, esto es, que decida abisalmente sin causas. Si somos meras marionetas, qué menos que saberlo... aunque entonces quizá arribe una leve declinación que nos haga emerger. El conocimiento duele, no lo frenemos.