

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 9, No. 18, Julio-Diciembre 2017, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Édere, S.A. de C.V., Sonora 206, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F., este número se terminó de imprimir en octubre de 2017, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, E-Revistas, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 9 – Número 18

Julio-Diciembre 2017



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Contenido

Artículos

- Eros, Filia y Filautía en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona*
Rómulo Ramírez Daza y García11
- In Medias Res: A Resolution of Some False Dichotomies in Origins of Life Research*
Donald Frohlich
Richard Austin Choate35
- Agentes humanos, ficciones y homúnculos: En defensa de un enfoque no homuncular de la agencia*
María Ayelén Sánchez61
- La necesidad de lo inútil. El arte como reivindicador antropológico*
Raquel Cascales81
- The Truth about Poverty and Wealth: reflections on the centrality of the natural family in economics and politics*
Rafael Alvira Domínguez
Rafael Hurtado Domínguez101
- El valor del cuestionamiento crítico de la comunidad de investigación en la organización de la educación*
Paniel Reyes Cárdenas115
- Phenomenology vs Scientific Approach to Life. On some Aspects of the European Cultural Crisis in 19th and 20th Century*
Elena Pagni125
- Tiempo diacrónico y la epifanía de la alteridad: un análisis del tiempo y la relación con el Otro a partir del pensamiento de Emmanuel Levinas*
María Elizabeth Aquino Rápalo143
- Pascal y Kierkegaard. La lógica del corazón y la fe como pasión*157
Catalina Elena Dobre
- “Amapolita morada”. Identidad mexicana silvestre y melancólica*
Noé Blancas Blancas177

La necesidad de lo inútil. El arte como reivindicador antropológico

The Need for the Useless. Art as an Anthropological Claimant

RAQUEL CASCALES
Universidad de Navarra, Pamplona
rcascales@unav.es

RESUMEN

Durante los últimos decenios la utilidad se ha convertido en uno de los elementos más importantes de nuestra sociedad, hasta el punto de medir no sólo las cosas, sino a los seres humanos por su utilidad. En este texto, no intento demostrar la utilidad de las cosas “inútiles”, sino reivindicar aquellas que son valiosas por sí mismas. Para ello, en primer lugar, me detendré en explicar brevemente el auge y expansión de la utilidad desde la modernidad hasta nuestros días, centrándome en una de sus vertientes contemporáneas: el transhumanismo. En segundo lugar, frente a esta corriente, presentaré una defensa de lo inútil como aquello que nos caracteriza como humanos. Por último, me centraré en exponer cómo el arte nos enseña, por excelencia, a valorar lo inútil y, en este sentido, nos ayuda a comprender mejor al ser humano.

Palabras clave: transhumanismo, antropología, arte, estética, utilitarismo, inutilidad

ABSTRACT

During the last decades, utility has become one of the most important elements of our society, to the point of measuring not only things, but also human beings for their usefulness. It's not about instead of it's not a matter of demonstrating the usefulness of “useless” things, but of claiming that there are things that are valuable by themselves. This is the perspective that I would like to discuss in this article. To do this, I will first briefly explain the boom and expansion of utility from modernity to nowadays, focusing on one of its contemporary aspects: transhumanism. Secondly, in front of this current I will present a defense of the useless as that, which characterizes us as humans. Finally, I will focus on how art teaches us, par excellence, to value the useless and, in this sense, helps us to better understand the human being.

Keywords: transhumanism, anthropology, art, aesthetics, utilitarianism, uselessness

Recepción del original: 06/08/17
Aceptación definitiva: 29/11/17

1. La dictadura de la utilidad

Si lo que pretendemos en este artículo es hacer una apología de lo inútil, lo primero que debemos hacer es analizar aunque sea brevemente el utilitarismo. Aunque las raíces del utilitarismo pueden encontrarse en la filosofía de los empiristas John Locke y David Hume, no será sino hasta la aparición de la obra de Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*¹ (1780) cuando podamos hablar propiamente de utilitarismo. Este filósofo inglés parte del supuesto de que el criterio de acción de todos los seres humanos es la búsqueda de felicidad, en los ámbitos público privado, individual o colectivo. Siguiendo esta pauta, una acción será tanto más correcta cuanto más me acerque a la felicidad deseada. A pesar de que la concepción de dicha felicidad es hedonista (se pretende siempre incrementar el placer y disminuir el dolor), no se trata de un hedonismo simplón que busque el placer a cualquier precio. De hecho, Bentham recuerda la necesidad de calcular las consecuencias no sólo a corto, sino a medio y largo plazo, puesto que un sacrificio inmediato puede otorgar una mayor felicidad futura. También hay que señalar que Bentham tampoco trataba de estimular el egoísmo, sino por el contrario limitarlo. De alguna manera, es como si se concibiera que cuanto más se promueva el interés personal más se incrementará el interés global. De esta manera se establece una regla según la cual seguir el propio interés es interesarse por el bien universal.

El continuador más fiel de esta doctrina fue John Stuart Mill. En su obra *Utilitarismo* (1863) afirma aceptar como fundamento de la moral la ‘utilidad’, “el cual sostiene que las acciones son buenas en cuanto tienden a promover la felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo opuesto a la felicidad. Por ‘felicidad’ se entiende placer y ausencia de dolor; por ‘infelicidad’, dolor y privación de placer”.² A pesar de que Mill corregirá las bases del utilitarismo estableciendo una jerarquía cualitativa y no sólo cuantitativa a la hora de la elección, introduciendo un valor más allá del mero placer, lo cierto es que en la difusión de la doctrina utilitarista generalmente sólo se ha transmitido la primera versión.

El utilitarismo, en efecto, se tiene por la actitud más responsable, ya que atiende a las consecuencias de las acciones; la más racional, pues propone calcular objetivamente efectos cuantificables; la más simple, porque sólo entra en juego un criterio de moralidad; y la más solidaria y benevolente, al perseguir la felicidad de la mayoría de las personas. El utilitarismo no es la única doctrina que tienen en cuenta las consecuencias, pero el énfasis puesto en ellas

¹ BENTHAM, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

² MILL, J., *El utilitarismo*, Madrid: Alianza, 2002, p. 50.

le condujo a ser considerada una de las teorías más racionales, de modo que ejerció gran influencia tanto en el ámbito económico como en el científico.³

Esta concepción del ser humano y de la acción influyó en autores liberales que concibieron que lo mejor para la economía era la búsqueda de beneficio individual. Siguiendo los pasos de las teorías de Adam Smith, la lógica del capitalismo extendió la idea de que la búsqueda del interés personal es lo que más contribuye al bien social. Dicho de otra manera: no hay que intentar regular el mercado, sino crear las condiciones para que los ciudadanos puedan comerciar libremente. Las contradicciones que puedan surgir serán corregidas por la “mano invisible” del sistema, tal y como él lo denominó.⁴ En este contexto, la libertad se cifra en la cantidad de cosas que se pueda hacer sin restricciones, sin atender al significado especial de las acciones concretas. Lo importante es que cuanto más se produce, más se gana, y eso redundará en beneficio de todos. Las teorías capitalistas siguieron desarrollando estos principios, especialmente a través de la Escuela Austriaca, en la que destaca la figura de Friedrich Hayek. Según sus planteamientos, el socialismo nos conduce a ser esclavos del Estado, sin resolver los problemas de las desigualdades sociales. La búsqueda del propio beneficio dentro de las economías modernas se ha erigido en la única vía posible para el desarrollo económico y democrático mundial.⁵

Mi intención no es desarrollar aquí un análisis de las teorías económicas, sino poner de manifiesto cómo la búsqueda de la utilidad y de la eficacia condujo en las sociedades capitalistas a un incremento de la tecnocracia. Si lo que se pretendía era el mayor incremento económico posible, parecía razonable que fueran los técnicos, personas especializadas en el ámbito empresarial, los que se hicieran cargo de la política. El ámbito de la tecnocracia era, en un principio, el del análisis de los medios. El problema fue cuando la tecnocracia intentó acaparar también el ámbito de los fines y a tomar decisiones exclusivamente sobre criterios de utilidad y eficiencia.⁶

³ El utilitarismo no es la única doctrina que atiende a las consecuencias: todas lo hacen, pues actuar es siempre causar efectos. La cuestión no es sin más ésa, sino qué consecuencias es moralmente legítimo o ilegítimo producir, y si entre ellas se cuentan las que definen intrínsecamente la acción.

⁴ SMITH, A., *La riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza, 2001.

⁵ A este respecto es interesante atender al libro de Martin Rhonheimer, seguidor de los postulados de la escuela austriaca, en el que se establece la relación entre la búsqueda individual y el bien común con las democracias constitucionales. RHONHEIMER, M., *The Common Good of Constitutional Democracy. Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, Washington: The Catholic University of America Press, 2013.

⁶ “En la mentalidad tecnocrática racionalidad y ‘verdad’ están indisolublemente unidas, según un esquema reconocido casi universalmente en el pensamiento contemporáneo, en el que además la racionalidad está fundada sobre elementos meramente cuantitativos, postergando al mundo de lo irracional, y por lo tanto de lo lamentable por definición, todo aquello que no

Esta concepción tuvo gran influencia, a su vez, en el ámbito científico. Especialmente significativo resulta el momento en el que la ciencia incorpora el saber técnico. A partir de entonces, la ciencia no sólo tiene como fin conocer la realidad, sino de transformarla. Transformación que el sistema económico espera que sea cada vez más rápido y productivo para que haya más ganancia. La tecnocracia reduce la razón humana a mera técnica, lo cual en el ámbito científico supone considerar que todo está en su mano y que todo podrá ser explicado y controlado por ella. No obstante, lo más grave, en mi opinión, no es que esta visión del mundo olvide las cuestiones humanamente decisivas, sino que —como trataré de explicar— considere que realmente puede dar cuenta de ellas y otorgar la felicidad al ser humano. En este sentido, me gustaría presentar una de las ideologías que se están levantando hoy con más fuerza: el transhumanismo.

El transhumanismo es un movimiento científico-teórico que no sólo considera posible mejorar las capacidades físicas, intelectuales y psíquicas de la especie humana, que podrían suponer el alargamiento indefinido de la vida, sino que proclama su obligatoriedad moral. Por todo ello, el transhumanismo trabaja especialmente en tres campos: 1) superinteligencia, que consiste tanto en la potenciación de nuestra inteligencia como en el desarrollo de la inteligencia artificial de las máquinas. 2) superlongevidad, que consiste en el desarrollo de mecanismos para alargar la vida, ya sea por medio de la ralentización o paralización del envejecimiento, ya sea por la regeneración celular o transposición de la conciencia a un sistema informático en el que “seguir viviendo”. 3) Superbienestar, que tiene como fin eliminar el sufrimiento en la vida a través de medicamentos o a través de manipulación genética. Algunos de estos planteamientos pueden parecer futurismos ingenuos, pero el ser humano siempre ha utilizado la técnica para “mejorar”. En este sentido, los planteamientos transhumanistas no tendrían nada de novedoso. El cambio no está en que ahora nos sirvamos de una tecnología más desarrollada para mejorarlos o mejorar la realidad, sino en querer transformar al ser humano en un ser distinto, “singular”: el transhumano.

Cuando se consiga, dicen, los robots podrán hacerse cargo de todas las tareas que nosotros no queremos realizar, en menos tiempo, con menos coste y con un nivel de precisión mucho mayor. Aunque el 2029 es el año que se indica como aquel en el que los ordenadores tendrán “conciencia”, la realidad es que la suplantación laboral de hombres por máquinas no la tenemos que imaginar, ya está entre nosotros. Por esta razón, para algunos, como el

sea cuantificable. Es obvio que ya no habrá sitio para los juicios de valor, esto es, para los juicios que por su misma sustancia no pueden fundarse sobre elementos cuantitativos”. FINZI, C., *Il potere tecnocratico*, Roma: Bulzoni, 1977, pp. 58-59.

teórico futurista Raymond Kurzweil, desarrollar cierta espiritualidad en las máquinas o conseguir que la especie humana dé un salto hacia la singularidad es sólo cuestión de tiempo.⁷ Un caso muy destacado es la “Iniciativa 2045”, puesta en marcha en 2012 por el millonario ruso Dimitry Itskov, que pretende crear una raza nueva de seres humanos, los primeros cíborgs, para 2045. Dicho proyecto pretende ir desarrollando cuatro avatares cada vez más complejos y perfeccionados.⁸

El otro lado de la investigación transhumanista se basa en la mejora del ser humano mediante la tecnología. No se trata sólo de la generalización de *gadgets* como el *iWatch*, que nos ayuden a controlar el estado de nuestra salud, sino que con lo que sueñan los dueños de *Silicon Valley* es de transformarlo por completo. El ser humano, a sus ojos, es imperfecto: se cansa, se equivoca y se muere, por lo que se plantea acabar con las enfermedades e, incluso, la muerte. A este respecto, uno de los proyectos más ambiciosos dentro del ámbito transhumanismos es la *Singularity University*. Dicha universidad fue fundada por Google y la NASA, y en ella se investiga no sólo cómo podremos vivir indefinidamente, tal y como sostiene su profesor de biogerontología, Aubrey de Grey, sino cómo desarrollar el “mejoramiento” de la especie humana en general.⁹ Aunque la Universidad tiene distintas vías de investigación y aplicación, la apuesta general es el “mejoramiento” de la especie a través de tres líneas. Más allá de la *Singularity University*, la investigación en este campo es triple: por una parte, se trata de la manipulación genética de embriones —lo cual permitiría acabar con enfermedades degenerativas¹⁰—, la segunda a través de la incorporación de tecnología en nuestro cuerpo, y la tercera me-

⁷ KURZWEIL, R., *La era de las máquinas espirituales*, Madrid: Planeta, 1999; y *La Singularidad está cerca, cuando los hombres trasciendan la biología*, Berlín: Lola Books, 2005.

⁸ Según sus propuestas, la primera fase (Avatar A, que debería completarse en 2020) desarrollará un cuerpo robótico controlado por una interfaz cerebro-máquina. En la segunda fase (Avatar B) los científicos trasplantarán el cerebro de un ser humano fallecido a un cuerpo robótico. En la tercera fase (Avatar C, prevista para 2035) se intentará liberar la mente de su “carcasa” física, en la que los científicos introducirán la personalidad y experiencias de un humano antes de morir. Por último, en la fase D, las mentes recibirán nuevos cuerpos con capacidades muy superiores a los de los seres humanos ordinarios. Con ello dará comienzo una nueva era que cambiará la humanidad. A pesar de reunir a muchos expertos en tecnología, no se tiene constancia de que este proyecto esté teniendo éxito y, hasta el momento, no parece que sea posible llegar a alcanzar la primera fase en un futuro cercano.

⁹ DE GREY, A.; RAE, M., *El Fin del Envejecimiento. Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida*, Berlín: Lola Books, 2013.

¹⁰ Uno de los teóricos más importantes en este ámbito es Gregory Stock, el cual habla sin tapujos del rediseño del genoma humano: *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*, Boston: Houghton Mifflin, 2002. Sin embargo, no se trata de una cuestión meramente teórica. En mayo de 2016 tuvo lugar una reunión en Harvard, con 140 científicos, para debatir la conveniencia de poner en marcha el proyecto, dirigido por George Church, para la síntesis artificial de un genoma humano: “HGP-Write: Testing Large Synthetic Genomes in Cells”.

diante la ingestión de pastillas que alargarían nuestra vida, nos harían más inteligentes y nos permitirían controlar nuestros estados de ánimo.

No obstante, pese a que esta corriente se presenta como la gran apuesta por la mejora de la humanidad, ¿qué concepción de lo humano están manejando? La concepción de la persona que sustenta tanto el capitalismo, el cientificismo o el propio transhumanismo se basa en una visión exclusivamente material. Por supuesto que somos seres materiales, pero quedarse sólo en eso conlleva un reduccionismo con grandes implicaciones no sólo filosóficas sino sociales a gran escala. La concepción del ser humano que maneja esta corriente hace cifrar la perfección y la felicidad en el mejoramiento exclusivamente físico e intelectual, pero no tiene en consideración los aspectos morales o sociales. En este sentido, los límites humanos como la muerte, la enfermedad, el sufrimiento o el error son concebidos como los grandes males a erradicar, puesto que todos ellos se presentan como inútiles para el desarrollo humano, tal y como proclaman Nick Bostrom¹¹ o David Pearce en sus escritos.¹²

No se trata exclusivamente de una utopía, sino de una ideología que considera que no sólo es posible mejorar al ser humano a través de la tecnología, sino que de hecho debe hacerse. Y debe hacerse, sobre todo, porque puede hacerse. El argumento parece querernos decir: hoy en día, gracias a la tecnología, ya disponemos de máquinas robotizadas que hacen nuestra vida más agradable, más cómoda, y esta satisfacción seguirá incrementándose puesto que el desarrollo tecnológico es exponencial. Ya hemos generado “vida” artificialmente y hemos alargado la esperanza de vida. Dentro de poco, estaremos en condiciones de alargar la vida, según algunos, hasta los 500 años, o de hacer que los niños sean más listos o tengan menos predisposición a la depresión manipulando sus genes. Y si podemos hacerlo, ¿por qué no vamos a hacerlo? ¿Por qué no vamos a erradicar todo lo que es inútil?

Esta manera de presentar los argumentos trata de esquivar cualquier cuestionamiento: siendo el fin tan bueno, ¿quién puede estar en contra? Además, el hecho de que serán las máquinas, los robots, las que lleven a cabo la tarea, nos dificulta considerar la moralidad de las acciones. Pero bajo ningún concepto podemos considerarlas amorales. Con esta afirmación no pretendo en ningún caso realizar un discurso contra la técnica, sino advertir que cier-

¹¹ BOSTROM, N., “Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective”, en *Journal of Value Inquiry*, vol. 37, núm. 4, 2003, pp. 493-506; y “Why I want to be a Posthuman When I Grow Up”, en GORDIJN, BERT y CHADWICK, RUTH (Eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Oxford, Springer, 2008, pp. 107-137.

¹² *El imperativo hedonista* no es sólo el título del libro de Pearce, sino todo un proyecto abolicionista. Por medio de la ingeniería genética y la nanotecnología investigan cómo reprogramar genéticamente a los hombres de modo que el bienestar sea el único patrón de comportamiento. Más en <http://www.hedweb.com/>

tamente la técnica no es un ente responsable de sí, sino que es el ser humano quien la utiliza y quien debe ser consciente de su responsabilidad. En este sentido, no está de más recordar el “principio de responsabilidad” proclamado por Hans Jonas¹³ a propósito de la continuidad de la humanidad en la tierra, así como señalar que a los que le acusaban de tener miedo a la ciencia les respondía que más bien eran otros los que por miedo a la muerte habían desarrollado precisamente el progreso científico y técnico, con el fin de suministrar los medios para alargar la vida e intentar alejar la muerte.¹⁴

Es cierto que lo primero que viene a la mente cuando se habla de responsabilidad con la técnica es la posibilidad de provocar grandes catástrofes; sin embargo, en una sociedad tecnologizada como la nuestra, cualquier pequeño cambio también puede trastocar la vida de muchas personas. En este caso no puedo evitar pensar en cómo la técnica informática permitió a nuestro pequeño grupo difundir sus ideas por todo el mundo. Del mismo modo, un cambio en la privacidad de Facebook transformó el archivo de nuestros debates en simples mensajes de muro, lo cual hizo que de la noche a la mañana la gente no pudiera seguir interactuando.

En cualquier caso, lo que pretendo poner de manifiesto es que el problema no está en el fin sino en los medios o, más aún, en las premisas de las que se parte, en la concepción de la vida, de la acción libre y, en definitiva, del ser humano. Por eso, a continuación, trataré de mostrar cómo lo inútil es intrínsecamente humano, cómo sólo los hombres gozamos y aprendemos con cosas inútiles. Por eso, querer acabar con ellas supone el deseo de acabar con la condición humana.

2. Lo inútil es humano

Comenzaré hablando de cómo algunos aspectos de la vida humana que tiene que ver con sus limitaciones, son considerados por los transhumanistas como deseablemente erradicables o, al menos, mejorables; son esenciales para el desarrollo humano y la conformación de la personalidad individual. No sólo tienen una condición pedagógica, sino que constituyen nuestra vida de forma personalísima.

¹³ JONAS, J., *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1975.

¹⁴ A este respecto, puede verse el artículo de ACHTERHUIS, H., “La responsabilité entre la craine et l’utopie”, en VV.AA., *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París: Vrin, 1993, pp. 37-47.

Aunque dentro de nuestro ser sentimos la tendencia a alcanzar la felicidad, conocer la verdad y gozar el amor, también nos encontramos cotidianamente con la irremediable limitación. Nos equivocamos, nos desilusionamos y nos decepcionamos. Cada día encontramos resistencia en la realidad: desde el primer sentimiento de cansancio nada más levantarnos hasta el sentimiento, muchos días, de meternos en la cama con la sensación de haber hecho muchas cosas mal o no haber alcanzado a realizar todo lo que nos habíamos propuesto.

Uno podría pensar que estaría dispuesto a lo que fuera con el fin de dejar de equivocarse, de enfermar, de encontrar resistencia frente al mundo. Sin embargo, a veces las resistencias son las que nos permiten superarnos, de la misma manera que la dureza del suelo es la que nos permite ascender una cuesta empinada. Si bajo nuestros pies sólo encontráramos fina arena no seríamos capaces de subir la pendiente. Con esto no pretendo reivindicar la bondad del cansancio, el dolor, el fracaso, la enfermedad o la muerte, pero sí hacer reflexionar sobre cómo precisamente el modo de sobreponernos a estas realidades nos constituye en gran parte como seres humanos. En este sentido, Ortega y Gasset habla, en *Meditación sobre la técnica*,¹⁵ de que el ser humano es aquel que no sólo es capaz de superar la resistencia del mundo, sino de utilizarla para superar sus necesidades biológicas y humanizar el mundo. La propia precariedad biológica llevó al ser humano a servirse de la técnica y a mejorar sus capacidades desde el principio. A este respecto, Antonio Diéguez señala con acierto que el ser humano ha sido “el más importante bioartefacto creado por el ser humano; y lo ha sido desde el primer día de su existencia –en el que ya dependía de sus herramientas–, hasta hoy, que no podría vivir sin sus múltiples prótesis tecnológicas y sin la ‘sobrenaturalidad’ artificial en la que habita”.¹⁶

El cansancio es muestra del trabajo realizado, el dolor nos avisa de que algo en nuestro cuerpo no va bien, nos obliga a pararnos, a cuidar de nosotros mismos y a cuidar de los demás. Carolina del Olmo, en su libro dedicado a reivindicar la maternidad en una sociedad individualista, recoge una cita del libro de Santiago Alba en la que se cuenta cómo a la pregunta de “¿para qué sirven los niños?”, Blanca, de tres años, respondió: «Para cuidarlos». A lo que él mismo señala: “Para cuidarlos; es decir, para volvernos cuidadosos”.¹⁷ Esta

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación sobre la técnica*, Madrid: Alianza, 1982.

¹⁶ DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona: Heder, 2017, p. 148.

¹⁷ ALBA RICO, S., *Leer con niños*, Madrid: Caballo de Troya, p. 178, citado en OLMO, C., *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualista*, Madrid: Clave Intelectual, 2013, p. 57. Más adelante, la autora denuncia la ideología “que se adapta como un guante a nuestra realidad económica y social y que esconde un profundo desprecio por la maternidad y los cuidados. La cultura hedonista de los solteros no sólo defiende la libertad y la movilidad del comprador y ensalza las virtudes de la independencia y la realización personal, sino que además vincula ese desarrollo individual con el ocio y el consumo por un lado, y con la

cita, en apariencia ingenua, reivindica el valor de la menesterosidad humana, que permite desarrollar conductas que estimulan nuestra humanidad, tales como el cuidado a los niños, a los ancianos o a los débiles o necesitados en general. La pregunta que podría hacerse en este sentido es: si consiguiéramos personas perfectas, sin limitaciones, ¿estaríamos por ello haciendo un mundo más amable y deseable?

Por otra parte, los sufrimientos a los que nos vemos sometidos en la vida, una vez afrontados y trascendidos, nos ayudan a crecer. Al aceptar el sufrimiento, nos ponemos ya por encima de él, lo trascendemos. Cuando lo hacemos, conseguimos dotarlo de sentido y, por tanto, humanizarlo. Pero lo más importante es que mediante este proceso nos constituimos como humanos. Tanto Fukuyama como Habermas han subrayado cómo el perfeccionamiento que se desea conseguir a través de la manipulación genética podría minar las bases biológicas de nuestra autocomprensión ética. En línea con este respecto, son especialmente interesantes las consideraciones de Alasdair Macintyre. Según el filósofo británico, es precisamente nuestra precariedad biológica la que nos convierte en seres dependientes, especialmente en algunas fases de la vida, y precisamente esa dependencia permite que no estemos determinados, que desarrollemos nuestra libertad y que podamos mejorarnos con nuestras decisiones. Es decir, que podamos desarrollar virtudes, especialmente aquellas que tienen que ver con la convivencia, la atención y el cuidado, dimensiones que trascienden la biología.¹⁸

Todo ello nos hace crecer y constituye nuestra personalidad de manera radicalmente distinta a la de los demás. A este respecto, es importante resaltar el papel que tienen las virtudes en la vida humana ya que, en realidad, gracias a ellas estamos constantemente trascendiendo nuestra propia humanidad. Y en este punto no se trata de darnos cuenta de que ciertas actitudes nos son más útiles que otras, sino de darnos cuenta de que el desarrollo humano está por encima de la lógica de la utilidad. Cualquier forma de asimilación conlleva la destrucción de la persona como tal, puesto que cada una es única e irrepitable. La persona no es un universal, no existe la humanidad en abstracto como tantas veces dijimos en nuestros debates, sino sólo personas individuales, únicas e irrepitibles.

Por último, puede señalarse que la muerte, lo que podríamos denominar el mal más radical, otorga un sentido especial a las acciones humanas, puesto

carrera profesional o el trabajo remunerado por el otro. En esta visión del mundo triunfante, la maternidad solo puede aparecer como esclavitud o como autorrealización narcisista o [...] también como una extraña mezcla de las dos". ALBA RICO, S., *Leer con niños*, p. 95.

¹⁸ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001.

que obliga a preferir unas a otras, lo que da significado a la elección. Si fuera posible la inmortalidad nos encontraríamos con lo que recrea José Luis Borges en uno de sus cuentos, *Historia de la eternidad*, en el que unos seres eternos no hacen nada precisamente porque viven un tiempo infinito.¹⁹ Puesto que tienen tiempo suficiente para hacer todo, no tiene importancia hacer nada ahora y, en definitiva, acaba por carecer de sentido realizar cualquier acción. El hecho de tener un tiempo determinado, de darnos cuenta de la finitud humana, nos obliga a establecer una jerarquía de lo que consideramos valioso y a centrar nuestra atención en lo más importante.

No obstante, aceptemos que todas las propuestas de los transhumanistas se pudieran llevar a cabo y el ser humano se viera “liberado” de esas limitaciones. ¿A qué acciones destinaría su “perfección”? La acción no puede estar destinada exclusivamente a la necesidad y a la utilidad. No hay ser humano, en plenas facultades, que se dedique sólo a cubrir sus necesidades básicas o a realizar sólo acciones que le puedan reportar un beneficio. La acción humana, como sugiere Eugenio d’Ors, siempre tiene un sobrante de fuerza, un componente de *juego*, que excede la mera necesidad. El ser humano no come, sino que cocina los alimentos; no sólo se viste, sino que inventa el lujo; no sólo trabaja por un salario, sino que invierte tiempo y esfuerzo en cosas como el arte. Incluso cabría decir que, faltándole lo necesario, es capaz de valorar y apoyarse en lo inútil para superar la escasez, como bien nos muestran algunos de los cuentos de Andersen, especialmente “El tullido”.²⁰

En este sentido, el ser humano es el único que puede dedicarse a realizar cosas inútiles y además encontrar placer en ello. El ser humano es el único que puede dedicarse a conocer por el mero hecho de conocer más, no para aplicarlo a nada o sacar algún otro fin: ese es el inicio de la filosofía y, en cierto sentido, también su fin, como expresa Pieper:

Un gobierno puede muy bien decir: ahora necesitamos, por ejemplo, para ejecutar un plan quinquenal, físicos que reduzcan en este o aquel ámbito la ventaja que nos lleva el extranjero; o necesitamos médicos que elaboren científicamente una medicina contra la gripe. De este modo se puede hablar y decidir *sin* que por ello se haga violencia al ser mismo de estas ciencias concretas. Pero decir “necesitamos filósofos que...”, ¿Qué se puede decir aquí?,

¹⁹ D’ORS, E., *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Madrid: Libertarias, 1995.

²⁰ A este respecto puede encontrarse un excelente análisis de las enseñanzas de este cuento en FERNÁNDEZ URTASUN, R., “El tullido. Un cuento sobre los cuentos”, en FRÍAS, M. A. (Ed.), *Lecturas de Hans Christian Andersen (1805-1875): bicentenario de su nacimiento. La sabiduría intemporal de unos cuentos*, San José: Promesa, 2005, pp. 263-272.

sólo una cosa: "...que desarrollen, fundamenten y defiendan la siguiente ideología" [...]. En el mismo instante [...] la filosofía dejaría de ser filosofía.²¹

Podría hablarse de la misma manera del resto de las humanidades y de las artes: ¿para qué queremos escritores, poetas, pintores, humanistas? Claro que todas ellas mantienen el espíritu crítico, revitalizan la cultura y engrandecen al ser humano, como apunta Alejandro Llano, pero no pueden ponerse al servicio de un fin externo sin desvirtuarse, sin dejar de ser lo que son.²² La filosofía, en este sentido, no puede desarrollarse si no es en un contexto de amistad en el que mediante el diálogo puede comparecer la verdad. Sí, la búsqueda y el amor a la verdad que representa la filosofía es un ejemplo de un ámbito del saber que no está necesariamente abocado a un fin ulterior, sino que ya posee un valor en sí mismo. Pero no es el único ejemplo. Parece necesario dar un paso más allá para poner en entredicho la lógica utilitarista, puesto que se podría pensar que, fuera de este ámbito, lo que encontramos ordinariamente son razonamientos estratégicos.

Hace ya tiempo que se popularizó el "dilema del prisionero", un caso hipotético que trata de mostrar cómo la cooperación entre los prisioneros –que metafóricamente representa a los individuos de cualquier sociedad– es más útil que la búsqueda personal de liberación: me interesa ayudar a mi compañero porque es la manera de asegurarme que también salgo ganando. Se pueden encontrar versiones más elaboradas del dilema, pero todas ellas se sustentan en una lógica utilitarista y en una consideración de la acción humana puramente egoísta. Por esta razón, aunque parezca que estos planteamientos que entran dentro de las teorías de juegos reivindican algo bueno, como es la necesidad de la cooperación para el funcionamiento de la sociedad, en el fondo ponen la desconfianza como la base social; de ahí la necesidad de reivindicar la "utilidad" de la cooperación. Sin embargo, la desconfianza nunca puede generar ni confianza ni cooperación sino sólo disolverlas. La cooperación es realmente efectiva únicamente cuando hay confianza, es decir, cuando se confía en la respuesta colaborativa del otro.

Frente a una visión de la acción calculadora y estratégica, vale la pena pararnos a pensar por un momento en la capacidad de donación del ser humano. Derrida ha sido uno de los autores contemporáneos que ha retomado con más fuerza la noción de *don*. En uno de sus textos explica con claridad qué elementos son necesarios para que podamos hablar de don: "Para que haya don, es preciso que el contrario no devuelva, ni amortice, ni salde su deuda,

²¹ PIEPER, J., "¿Qué significa filosofar? Cuatro lecciones", en *Obras*, vol. 3: *Escritos sobre el concepto de filosofía*, Madrid: Encuentro, 2000, p. 38.

²² LLANO, A., "Sentido actual de las humanidades", en ALVIRA, R.; SPANG, K., *Humanidades para el siglo XXI*, Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 47-60.

ni la liquide, es preciso que no se meta en ningún contrato, ni haya contraído jamás ninguna deuda”.²³ Es decir, el ser humano tiene la capacidad de dar sin buscar nada más, incluso de donarse a sí mismo en favor de los demás.

La lógica capitalista, basándose en una concepción estrecha de razón, considera que toda donación supone una pérdida y que, por tanto, lo primero uno que debe hacer ante cualquier acción es preguntarse qué le va a reportar. A su vez, como señala Hannah Arendt, acción se identifica con fabricación y convierte al *homo faber* en un *homo laborans*, que se ve inserto en un proceso que nunca alcanza su fin. La victoria del *homo faber* se convierte en derrota al centrarse en la noción de proceso, que muestra un “infinito progreso sin alcanzar ningún inherente *telos* ni aproximarse a ninguna idea predeterminada”.²⁴ Para la autora, este proceso conlleva además una transformación en nuestra relación con la naturaleza, puesto que el fin del *homo faber* ya no es someter la naturaleza, sino construirla.²⁵ Lo cual implica que el ser humano se siente extraño en su propio mundo. Frente a este planteamiento, la autora alemana subraya la necesidad de amar el mundo para convertirlo en un hogar adecuado para la existencia de seres libres como nosotros. Este amor es cuidado, gratuidad, respeto y responsabilidad con el mundo.

También las teorías de corte marxistas se oponen a los planteamientos capitalistas, ya que consideran que este modo utilitarista de proceder reporta beneficios sólo al poderoso, mientras oprime al trabajador. Por esta razón, abogan por establecer estructuras basadas en una lógica distinta, a saber: un sistema en el que los individuos no tienen que combatir por sacar más rendimiento a su trabajo de forma individual, puesto que –al final– todos van a obtener la misma retribución.

Ambas ideologías se han establecido de forma tan hegemónica en nuestra cultura contemporánea que no parece posible una tercera vía. Un posible cambio de escenario requeriría un cambio estructural que pasara de la relación horizontal de “Estado-mercado” a una estructura vertical de “Estado-ciudadanos”.²⁶ Pero no se trata sólo de una cuestión estructural, sino de un verdadero cambio de mentalidad que nos lleve a hacernos conscientes de la riqueza del don. Donar no es sinónimo de perder, cuando uno da su tiempo a los demás, por ejemplo, muchas veces quien “sale ganando” es uno mismo.

²³ DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo*, I. *La moneda falsa*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 21-22.

²⁴ ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 332.

²⁵ ARENDT, H., *La condición humana...*, p. 297.

²⁶ Son interesantes a este respecto las palabras de Alejandro Llano: “Para que quepa descargar la complejidad horizontal de los sistemas sociales según una dimensión vertical, para que la diferenciación estructural no sea exclusiva sino que resulte compensada por una gradualidad de niveles, es preciso llegar a un plano original y primario: el de las unidades personales únicas e irrepetibles”. LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Madrid: Espasa Calpe, 1989, p. 129.

Frente a la concepción utilitarista cabe reivindicar el don como parte esencial de la persona. Parece difícil, pero cuántas cosas cambiarían en nuestra sociedad desde una concepción que acepte el don, que acepte la posibilidad de crear relaciones personales sin que medie la utilidad.

Desde este punto de vista, el “otro” ya no es algo que poseer o del que obtener algo, sino que es un alguien con una dignidad y, por tanto, no sólo alguien de quien no me puedo aprovechar, sino alguien de quien puedo aprender, alguien a quien puedo regalar mi tiempo sin esperar nada a cambio. A una máquina le exijo eficacia y resultados, y una máquina “trabajaré” lo que yo le indique, pero no hará nada fuera de esa indicación, y si no lleva a cabo bien su tarea, la sustituiré por otra máquina. La relación con una persona, tanto a nivel laboral como personal, es completamente distinta en una doble dirección. Es distinta porque cuando yo la contemplo y la trato como un “otro yo” mi actitud cambia tanto en la atención que dedico, como en lo que le exijo o, por supuesto, en cómo le trato.

Al mismo tiempo, cuando uno se siente tratado como la persona que es, también está más dispuesto a dar de sí mismo. Desde luego, en la experiencia docente se tiene un claro ejemplo: cuando un alumno se siente escuchado, valorado, comprendido, está en condiciones de superar todos los obstáculos. Todos sabemos que el tiempo no le sobra a nadie, tampoco a los profesores. Dan su tiempo y se dan ellos mismos, y con esto forman a centenares de jóvenes estudiantes. Lo mismo podría decirse de otros ámbitos en los que puede verse cómo la lógica del don dignifica a los demás y humaniza nuestras relaciones sociales. Es decir, la lógica del don humaniza nuestra sociedad.

Por tanto, según la concepción que se tenga de la persona y de su acción se genera un tipo de sociedad. Esto no quiere decir, por supuesto, que una lógica del don sea preferible porque crea una sociedad “mejor”, sino porque tiene en cuenta aspectos esenciales de la persona que la concepción utilitarista no tiene en consideración. Para mostrar de nuevo esta idea me gustaría retomar el análisis de D’Ors, cuando habla del ser humano como un ser que piensa, trabaja y juega, y con ello “trasciende el universo, lo transforma, lo humaniza”.²⁷

En realidad, para D’Ors todas esas acciones pueden resumirse en el juego: el ser humano es un ser que juega, que se sirve del juego para crear. ¿Qué quiere decirnos con ello? El concepto de juego tiene que ver, por un lado, con la ausencia de finalidad a la hora de realizar la acción y, por otro, con el establecimiento y seguimiento de reglas. Con el primero, se apunta al carácter li-

²⁷ D’ORS, E., *El secreto de la filosofía*, Barcelona: Iberia, 1947, p. 97.

berador, creativo y divertido del juego. En cierto sentido, el juego es metáfora y expresión de la libertad porque no está encadenado a una lógica implacable que viene dada desde fuera. Con el segundo aspecto se alude al carácter contextual y dialógico. Jugar implica, como también puso de manifiesto Gadamer en *La actualidad de lo bello*, “jugar-con”.²⁸ Además del jugador debe haber algún otro que juegue con él, respondiendo a sus iniciativas de juego.

Por estas características “sociales”, Huizinga en su obra *Homo ludens* afirma que del juego nace toda la cultura, no por evolución, sino porque toda la cultura es y se da como juego.²⁹ La cultura, según este autor, “se juega”, no surge del juego. Se desarrolla en el juego y como juego. La perspectiva del juego no hay que entenderla como algo meramente esporádico que sirve al entretenimiento, sino como una actividad libre y lúdica en la que no se desecha la seriedad. Huizinga considera el juego como una necesidad antropológica, una manifestación del espíritu que ha originado y sigue consolidando la cultura.

El lugar en el que se nos hace más patente el significado e importancia del juego, del don, de la gratuidad y de la dedicación humana a lo inútil es, como trataré de mostrar a continuación, el arte. Sin embargo, no me ocupo del arte ahora sólo porque sea una buena manera de ejemplarizar lo dicho hasta ahora. La relación de Filosofía joven con el arte no es accidental o secundaria, sino que posee una importancia tan radical como la misma filosofía. De ahí que además de los debates y congresos quisiéramos realizar diversas performances. Con esto quiero remarcar la indispensable consideración del arte para comprender el sentido de la necesidad de lo inútil.

3. La inutilidad del arte

Hasta aquí he mostrado que el ser humano no se limita a lo necesario y útil, y que su acción no se resume en la mera búsqueda de beneficio personal. El ser humano pierde su tiempo en “hacer” filosofía o en “tener” amigos, acciones y posesiones bastante curiosas, pero que desde los inicios de la filosofía se justificaron como propias de la condición humana: todo hombre busca por necesidad

²⁸ GADAMER, H. G., *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 69.

²⁹ Huizinga otorga una posible definición: “Se trata de una acción que se desarrolla dentro de ciertos límites de tiempo, espacio y sentido, en un orden visible, según reglas libremente aceptadas y fuera de la esfera de la utilidad o de la necesidad materiales. El estado de ánimo que corresponde al juego es el arrebato y entusiasmo ya sea de tipo sagrado o puramente festivo, según el juego, a su vez, sea una consagración o un regocijo. La acción se acompaña de sentimiento de elevación y conduce a la alegría y abandono”. HUIZINGA, J., *Homo ludens*, Madrid: Alianza, 1999, p. 157.

saber y el desarrollo del hombre es social. Sin embargo, ¿por qué contemplamos una puesta de sol?, ¿por qué hacemos arte?, ¿por qué nos parece valioso?

Es increíble sólo el hecho de pensar en los miles de criaturas diversas que pueblan el planeta, con miles de colores diversos, aunque se trate de animales que viven en el fondo del mar y nunca nadie vaya a contemplarlos. Si en la naturaleza primara una lógica económica o utilitaria, habría bastado con los cuatro colores primarios y una decena de especies. Lo que encontramos, por el contrario, es una superabundancia que podríamos llegar a considerar hasta superflua. Asimismo, ¿de dónde viene el empeño constante de decorar nuestras calles, nuestras casas, nuestros cuerpos? ¿Para qué seguir escribiendo novelas y poemas cuando ya está todo dicho? ¿De dónde ese afán del ser humano de crear arte incluso con la tecnología, ya sea fotografía, cine o escultura?

Atendamos, en primer lugar, a la producción artística. Cuando Platón comienza a hablar sobre arte alude directamente al carácter inesperado y gratuito de la inspiración. El poeta sabe que semejante privilegio es limitado y precario, ya que está condicionado por el capricho de las musas. Al mismo tiempo que se da cuenta de la sublimidad que puede obrar al estar inspirado, experimenta también su propia limitación, ya que sabe que esta inspiración le viene de un principio extrínseco y nada puede hacer si no la recibe, porque “la divinidad [...] arrastra a donde le place el alma de los humanos”.³⁰ Una fuerza de la que el artista no tiene control, sino que es meramente transmisor.

Veintidós siglos después, Hölderlin comentará que la inspiración es dada al artista para que éste la comunique al pueblo. También la obtención del fruto de su trabajo es, para el labrador, en última instancia, una gracia, un don. De este modo ilustra el poeta alemán la obra del poeta, del artista. A este respecto Fernando Inciarte sugiere:

La creación artística está suspendida de un hilo muy delgado que amenaza siempre con romperse: del hilo de la causalidad. No tiene que ser así necesariamente y, no obstante, ocurre como si tuviera que ser así. Cualquier circunstancia podría atraer la adversidad del destino. La inspiración es un regalo que nadie como el artista sabe apreciar, porque nadie como él sabe lo precario de su existencia.³¹

El apreciar el carácter gratuito de la inspiración nos enfrenta a la verdad de que no todo depende de nuestros esfuerzos, así como nos permite entrever que el hombre puede hacer cosas grandes, y puede ser grande en tanto

³⁰ PLATÓN., *El Ion*, Madrid: Alianza, 2004, § 48.

³¹ INCIARTE, F., *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*, Pamplona: Eunsa, 2012, p. 114.

que acepta su finitud y es consciente de que la inspiración le es dada gratuitamente. En esta oscilación entre grandeza y limitación aparece el milagro que supone una obra artística. Este planteamiento nos remite a la tesis de Inciarte de que la grandeza del arte (como la de la vida) radica en el hecho de que no *teniendo que ser*, sin embargo, *es*. Merece la pena traer las propias palabras del autor:

Precisamente, porque la inspiración no es necesaria, si de hecho vuelve, y cada vez que vuelva, se realiza un milagro: no es necesaria, no tiene razón suficiente de ser más que de no ser, podría no darse y, sin embargo, ¡está ahí! De esta misma precariedad de su estar ahí —de su *Da-sein*— se desprende el hábito que da su valor específico a toda creación artística, su carácter de milagro, de inutilidad innecesaria, de don gratuito; de aquí también la función esencial de todo verdadero artista y de todo auténtico creador: el agradecimiento, el reconocimiento, porque lo que crea no era necesario y, sin embargo, *es*. Por eso, hay que haber sabido perderse y perder el arte y la filosofía para apreciar en todo su valor el milagro de la belleza del uno y de la existencia de la otra: su última inutilidad, su ser últimamente innecesario.³²

Estas palabras nos hacen maravillarnos ante aquello que no tenía por qué ser y, sin embargo, resulta que *es*. El arte es pura gratuidad, puro don. Inciarte alude sutilmente a cómo esta contingencia, este acontecer gratuito, está presente en toda actividad creadora humana. Es más: es la esencia de la propia vida humana, que se nos hace patente en la obra de arte. La contingencia y su inutilidad de las creaciones nos hace reflexionar sobre nuestra propia vida, sobre nuestro venir y marchar del mundo, así como sobre las acciones que realizamos. Podríamos ser egoístas y buscar sólo nuestro interés y, sin embargo, somos capaces de realizar un acción generosa y altruista que nadie sabrá nunca que ha sido hecha por nosotros. Frente a este tipo de realidades sólo cabe el asombro y el agradecimiento, tal y como también remarca Pieper en *Una teoría de la fiesta* (2006).

Sin embargo, muchos podrían contestar que la práctica artística está muy lejos de esta absoluta contingencia e inutilidad. No es sólo que el arte de nuestros días esté sometido a las leyes del mercado, de la moda, de la decoración, sino que de hecho siempre ha estado a expensas de otros intereses, ya fueran religiosos o políticos. Además, el arte destinado a deleitar y que tanto placer nos provoca, puede ser ya originado por máquinas. En nuestros días podemos escuchar música o ver cuadros generados por computación que nos llegan a deleitar. Pero aun en el caso de que pudiéramos hablar de cierta

³² INCIARTE, F., *La imaginación trascendental...*, p. 120.

autonomía en el ordenador que lo realizó, ¿para qué iba a querer hacer arte? Llegados a ese punto, la obra sólo le serviría al ordenador para mostrarle al ser humano que es “igual” a él, pero no le aportaría nada al ordenador en sí mismo, puesto que éste no tiene una interioridad que desarrollar. Por esto mismo, mientras que la tendencia con los objetos es a desearlos y poseerlos, la tendencia con las obras de arte lleva a la admiración, a la contemplación. Y la contemplación es precisamente lo que nos permite extasiarnos, salir de nuestro propio flujo temporal para captar algo eterno. La inutilidad del arte levanta nuestra mirada por encima de la sucesión de acontecimientos. De hecho, por estar por encima del tiempo, podemos comprender las obras del pasado. Sin embargo, no acudimos a ellas para conocer meramente lo que ocurrió en el pasado, sino que nos acercamos a ellas, precisamente, por lo que tienen de presente. En este sentido, las obras de arte apuntan más allá de ellas mismas, apuntan a la posibilidad de que algo dure eternamente.

El arte es inútil en tanto que no sirve para nada, es decir, no sirve para “algo”, y la inutilidad se escapa a las leyes de la programación en las que todo está en función de algo. Sólo el ser humano puede hacer arte, porque sólo él puede dedicarse a cosas inútiles y comprender que hay cosas que son valiosas en sí mismas, más allá de su utilidad. Es más, que hay ciertas cosas que si se quieren por algo distinto de ellas mismas se degradan, como la amistad, el amor o la sabiduría. En este sentido, el arte nos muestra a los seres humanos que existen cosas valiosas en sí mismas más allá de la pura utilidad y, por ello, el arte expresa de forma radical uno de los elementos que hacen singular al hombre. Al mismo tiempo, la inutilidad del arte hace que este siempre aparezca con carácter de don, tanto en el proceso creativo –tal y como hemos visto– como en el de la contemplación.

Este carácter inútil y donal del arte también nos hace reflexionar que no todo en esta vida está a nuestro alcance, que no todo depende de nuestras fuerzas. Con ello no sólo estoy tratando de reivindicar el carácter gratuito, no controlable ni manipulable de lo humano, frente a los planteamientos transhumanistas que alcanzarían su culmen en el deseo de erradicar la muerte, sino que considero que el arte es un lugar privilegiado para comprender la vida. El arte no trata de demostrar lo que es la vida, sino que muestra, arroja luz sobre ella.

La ciencia puede decirnos mucho de nuestros genes y alargar la vida de nuestras células, pero es importante darnos cuenta de que eso no nos está diciendo quiénes somos. El ser humano es mucho más que un conjunto de células y moléculas, y no nos basta una descripción científica de nuestro cuerpo para entendernos. Por ello el arte cumple un papel tan importante en nuestra vida. En este sentido, el arte nos permite conocer el mundo y relacionarnos

con él más allá de la razón lógico-matemática.³³ Las cosas verdaderamente importantes como el sentido de la vida, la libertad o el amor se escapan a la razón meramente lógica. Por eso sólo podemos entender ese tipo de realidad cuando superamos el nivel lógico-matemático.

El arte, por su parte, tiene otra lógica, ya que expresa conceptos de forma sensible. Está en medio de dos mundos: el conceptual y el sensible, por lo que nos permite expresar y comprender cuestiones muy difíciles de comprender por otras vías. Quizá no todo el mundo ha tenido la experiencia de entender su condición de ser mortal frente a un cuadro, pero probablemente sí habrá tenido la experiencia de entender algún aspecto de su vida, quizá sus sentimientos, leyendo un poema o escuchando una canción. Podemos haber estado dándole vueltas durante mucho tiempo a ese asunto y, sin embargo, frente a unas simples palabras obtenemos una luz especial que nos hace comprenderlo de forma única.

Con estas palabras se quiere subrayar la idea de que el arte es como un concentrado de vida que nos permite comprender de manera intuitiva algunas realidades que no podemos captar de otro modo. Pero quedarse meramente en eso sería un error. Es importante, como bien ha señalado Inciarte, no quedarse en la obra de arte, ni siquiera en el arte en general, sino vivir. El arte enseña a ver la vida despojada de su carácter aparental, reducida a su sencillez y contingencia. No se trata ya de la verdad sobre el mundo, ya que por no ser un todo completo su verdad no puede darse de una vez por todas, sino de la verdad de la vida, de la vida de cada cual.

La cuestión que está en juego en este texto es que lo más propio del arte es mostrar con su inutilidad (en el sentido que he aludido de ser valioso de por sí, sin servir para otro fin) que la vida también es inútil (en el sentido de valiosa por sí misma). Lo que ocurre, como decía Inciarte, es que en la vida eso no se nota; necesitamos el arte para darnos cuenta.³⁴ ¡Qué clase de seres somos que necesitamos que nos recuerden y recordarnos que necesitamos vivir, que no hay nada más importante ni más urgente que vivir!

³³ El valor cognoscitivo del arte ha sido puesto de manifiesto por diferentes autores, desde Aristóteles a Arthur Danto, pasando por Hegel, Schopenhauer, Nietzsche o Heidegger.

³⁴ INCIARTE, F., *La imaginación trascendental...*, p. 138.

4. Conclusiones

Todas estas consideraciones sobre la vida, la muerte, su contingencia y fragilidad, parecen dejar de tener sentido en un mundo en el que todo se decide por medio de la técnica: cuándo y cómo se nace, se conoce, se ama y se muere. Un mundo perfecto en el que todo puede ser conocido y controlado, pero en la medida que lo conseguimos, puede que lo hagamos menos humano. Algunos consideran que conocer los grandes secretos del universo y de la humanidad es una cuestión de tiempo. Pero puede que haya cuestiones que escapan a nuestro completo entendimiento y que el arte nos ayuda a comprender.

Por su parte, no es que el arte consista en otorgar respuestas cerradas o hacer un mundo más perfecto, sino en enfrentarnos a los misterios más profundos de la vida, en los que no se trata de responder, sino sólo de profundizar. El arte nos ayuda a comprender el mundo y a comprendernos a nosotros mismos. El arte nos enfrenta a nuestra mortalidad, a nuestra finitud, pero al mismo tiempo nos muestra que ya la estamos trascendiendo. En palabras de Bauman: “gracias al arte, una y otra vez la muerte queda reducida a su verdadera dimensión: es el fin de la vida, pero no el límite de lo humano”.³⁵

Más allá de visiones transhumanistas, utilitaristas, el arte muestra que lo en sí mismo valioso, lo que no es buscado por otra cosa más que por sí mismo, esto es, lo inútil, es necesario. Nos muestra que la gratuidad y el don son posibles, nos recuerda que hay cosas que son valiosas en sí mismas, sin atender a ningún fin o producto final. De hecho, como ya hemos dicho, hay realidades que se falsean cuando se quieren por otro fin que no son ellas mismas. Por otro lado, el arte nos ayuda a considerar nuestra condición humana no como un lastre sino como una posibilidad maravillosa y nos ayuda e impulsa a vivir. En definitiva, nos recuerda que merece la pena seguir siendo humanos.

³⁵ BAUMAN, Z., *Arte, ¿líquido?*, Madrid: Sequitur, 2007, p. 17.