

Trabajo Fin de Grado de Filosofía

La tecnología y la “banalidad del mal” de 1945 a 2010

The technology and the “banality of evil”
from 1945 to 2010

Autor

Felicitas Vicente Artal

Director

Jorge León Casero

Facultad de Filosofía

Año 2021

Resumen:

Partiendo del caso concreto de una persona, Adolf Eichmann, teniente coronel de las SS; para algunos, uno de los mayores criminales de la historia y para otros, tan solo un mero funcionario irreflexivo, Hannah Arendt popularizó el concepto de la “banalidad del mal”.

Con la ayuda de historiadores, psicólogos y filósofos contemporáneos, profundizaremos en ese concepto asociado no solo a regímenes totalitarios o a tiempos de guerra sino también a otras circunstancias en las que la persona es desposeída de aquello que la hace verdaderamente humana: su individualidad.

Ello nos llevará a las sociedades tecnoliberales del siglo XXI dominadas por las tecnologías digitales y convencidas de la superioridad de la Inteligencia Artificial ya lograda con las primeras supercomputadoras, sociedades en las que el ser humano puede ser igualmente anulado como individuo autónomo, pero sociedades que también pueden hacer de él un ser más libre y solidario con los demás. En ese entorno de progreso constante de la técnica en el que parece retrógrado intentar aferrarse a las posturas inmovilistas de nostálgicos humanistas, nos preguntaremos: ¿es la aceptación incondicional de las nuevas tecnologías la única posibilidad de mejora de la humanidad y la única opción deseable para todos y cada uno de los seres humanos?

Debatir esta cuestión supone estar atentos a que la “banalidad del mal” no pueda repetirse en nuestros tiempos, pues nuestro futuro individual y el del conjunto de nuestra sociedad será mejor si todos nos hacemos conscientes de las posibilidades que se nos presentan en esta época en que la técnica es capaz de desafiar casi todas las limitaciones previas que nos han definido hasta ahora. Es un debate filosófico y político actual que no podemos simple y pasivamente dejar en manos de expertos sino que nos incube a todos activamente.

Palabras clave: Banalidad del mal, anti humanismo, tecnocracia, violencia, obediencia.

ÍNDICE

	<u>Página</u>
1. Introducción.	4
2. La banalidad del mal en Hannah Arendt.	
2.1. El caso Eichmann	7
2.2. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS	10
2.3. El porqué de la maldad	12
3. La banalidad del mal en las sociedades tecnocráticas.	
3.1. La obsolescencia del hombre o la vergüenza prometeica	16
3.2. El hombre convertido en actor pasivo por seducción de las tecnologías digitales	19
4. Nuevas alternativas actuales, mismo debate político	23
5. Conclusiones.	28
- Bibliografía	30

1. Introducción

Son tantos los casos de violencia y destrucción del hombre por el hombre a lo largo de toda su historia que es difícil pensar que esa tendencia no le sea algo intrínseco. Sería tranquilizador para las conciencias de hoy en día asociar esos actos de violencia a pueblos o personas en condiciones de vida primitiva, no civilizada, sin cultura. Sin embargo, en la civilización ilustrada del siglo XX, con la Segunda Guerra Mundial, se han alcanzado unas cuotas de maldad difíciles de superar¹. Después de Auschwitz, ya no se puede simplificar la maldad del ser humano y reducirla a un estado momentáneo de rabia, locura pasajera, sobrecarga de ideología, exceso de celo o afán de notoriedad. Es preciso replantear nuestra forma de pensar sobre lo humano². ¿Qué mueve el ser humano a gestionar un campo de concentración con sus cámaras de gas a máximo rendimiento? Si hallamos alguna respuesta a esta pregunta, entonces podemos extrapolarla sin duda a muchas de las vergonzosas y sangrientas ocurrencias que han manchado el siglo XX y siguen destruyendo la paz y el bienestar en nuestra civilización contemporánea.

El siglo XX ha supuesto el advenimiento de los totalitarismos. Hannah Arendt analiza el fenómeno de la dictadura del nacionalsocialismo a partir de 1938 y de la dictadura del bolchevismo a partir de 1930³. En ellos reconoce que difieren de otros tipos de dominación dictatorial. Como otros despotismos, evolucionan a partir de dictaduras de partido pero tienen características totalitarias nuevas⁴. Del totalitarismo en el poder destaca tres instituciones principales: la administración del Estado encargada

¹ Paul Ricoeur nos habla del “enigma del mal” refiriéndose al pecado, el sufrimiento y la muerte. Puntualiza: “Una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre.” El mal tiene una estructura relacional dialógica: “el mal cometido por uno es el mal padecido por otro” (Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, p. 26) y plantea nuestra incapacidad de pensar el problema del mal con la coherencia lógica de la no-contradicción y la totalidad sistemática. “Por ejemplo, cómo afirmar de manera conjunta y sin contradicción las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso, Dios es absolutamente bueno; sin embargo, el mal existe.” (Ibíd., p. 21)

² Rosi Braidotti apunta cómo los filósofos postestructuralistas franceses afirmaron que: “... en Auschwitz, en Hiroshima y en los Gulag – para nombrar solo algunos de los horrores de la historia moderna –, nosotros, los Europeos, necesitamos elaborar una crítica de la ilusión de la omnipotencia que consiste en ponernos a nosotros mismos como guardianes morales del mundo y motores de la evolución humana.” (Rosi Braidotti, *Lo Posthumano*, p. 38)

³ Entendemos que el maoísmo chino, que Hannah Arendt conoció pero no nombró en su obra, *Los orígenes del totalitarismo*, también responde a sus caracterizaciones de regímenes totalitarios.

⁴ En palabras de la autora: “El objetivo (de los sistemas totalitarios) consiste no solo en apoderarse de la Administración del Gobierno (...) sino ocupando todos los cargos con miembros del Partido, lograr una completa amalgama del Estado y del Partido de forma tal que, tras la conquista del poder, el Partido se convierta en un tipo de organización propagandística del Gobierno.” (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 512)

de la dirección de las sucursales del movimiento totalitarista y de su expansión, la policía secreta, brazo ejecutor de la dominación estatal, y los campos de concentración, “laboratorios especiales para realizar su experiencia de dominación total”⁵. El régimen totalitario implica la dominación total e incondicional de todos, dicta los comportamientos, elimina cualquier pensamiento autónomo o actuación espontánea. Ella lo expresa claramente: “La dominación trata de lograr este objetivo tanto a través del adoctrinamiento ideológico de las formaciones de élite como a través del terror absoluto en los campos”⁶.

Las democracias actuales también tienen su lado oscuro y desembocan a veces en las mismas prácticas violentas contra las que pretenden erigirse. ¿Cómo entender sino las torturas y abusos de prisioneros perpetradas por soldados norteamericanos en los campos de reclusión de Abu Ghraib en Irak, en 2003, después de los atentados de islamistas terroristas?

Hacer la lista de todos los genocidios del último siglo en el mundo no ayuda a entender lo que puede haber de común en todos ellos: el ser humano. Pues, como dice Hannah Arendt, es preciso conocer para comprender: son dos actividades distintas, la primera es captar los hechos con la capacidad del intelecto o entendimiento, la segunda es concebirlos con la capacidad de razón del pensamiento⁷. La comprensión entonces es una actividad que no tiene fin, es la búsqueda del significado, responde a la necesidad de cada uno, no de perdonar sino de reconciliarse con el mundo, con su realidad. Ella dice:

“En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como estas son simplemente posibles”⁸.

Ciertamente, cada conflicto tiene sus circunstancias, su contexto, sus razones, pero detrás de todos ellos es posible encontrar un mismo actor: el ser humano. Incluso, podemos ver ese protagonista, el ser humano, en un medio aparentemente menos hostil

⁵ *Ibíd.*, p. 483

⁶ *Ibíd.*, p. 533

⁷ Afirma: “La comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos,” (Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, p. 29)

⁸ *Ibíd.*, p. 30

como es nuestra sociedad liberal de consumo y bienestar y preguntarnos, si en ese entorno, está ya a salvo de comportamientos destructivos o si, por el contrario, es aún mayor el peligro de que se convierta en mero instrumento de cualquier ideología. Y ya en su momento, el pensamiento de Hannah Arendt adelantaba:

“Un país libre, al utilizar y entrenar a sus propios “expertos”, que pretenden “comprender” la información fáctica, añadiendo a los resultados de sus investigaciones una “evaluación” no-científica, no hace más que promover aquellos elementos de pensamiento totalitario que actualmente existen en todas las sociedades libres”⁹.

Para reflexionar sobre las motivaciones de los comportamientos humanos dañinos, partiremos pues del caso concreto de una persona, Adolf Eichmann, teniente coronel de las SS; para algunos, uno de los mayores criminales de la historia y para otros, tan solo un mero funcionario irreflexivo. Ello nos llevará a extender la reflexión a otras muchas personas que actuaron de igual forma; la Historia nos cuenta que, como él, no eran sádicos ni faltos de educación, eran intelectuales y contribuyeron al buen funcionamiento de la máquina de guerra de las SS. Daremos un paso más para ver cómo ese comportamiento criminal no es exclusivo del régimen nazi sino que se puede incluso reproducir en experiencias académicas de laboratorio y cómo es verificable la transformación de un individuo pacífico cualquiera en un ser perverso que hace padecer sufrimiento a su prójimo. Eso nos llevará a relatar los experimentos de dos psicólogos de la Universidad de Stanford y la observación del caso real de los abusos cometidos por soldados norteamericanos en la prisión de Abu Graib en Irak, ya en el siglo XXI.

En todos esos hechos, será posible observar el concepto de la banalidad del mal que Hannah Arendt popularizó y la obediencia individual incondicional a órdenes superiores en regímenes autoritarios. Pero otro paso más en la reflexión nos permitirá reconocer similares comportamientos humanos destructivos en contextos no-bélicos como lo son las sociedades tecnocráticas contemporáneas. De la mano del filósofo Günther Anders, analizaremos la conversión del ser humano en un ser inferior, dominado por las máquinas que ha creado y que le superan en perfección. Con Eric Sadin, observaremos el giro dado en la sociedad contemporánea de tecnologías digitales que convierten al individuo en mero actor pasivo: no ejercen sobre él coacción alguna

⁹ *Ibíd.*, p.31

sino que le seducen y hacen de él un ser dependiente. La Inteligencia Artificial supera al individuo porque ella es capaz de manejar datos y supuestos en una cantidad y a una velocidad que los humanos no podemos alcanzar¹⁰. Así pues esos sistemas, producidos por personas, crean la verdad a base de algoritmos y adquieren una autonomía de decisión que, por ende, tiende a modelar los comportamientos individuales.

La visión de Rosi Braidotti dista mucho del pesimismo de Eric Sadin. Según ella, el progreso de la técnica nos ofrece una alternativa más esperanzadora: un ser posthumano, capaz gracias a los avances tecnológicos modernos de superar la naturaleza de su humanidad dando a su condición humana una nueva dimensión.

Mientras unos pensadores ven en el desarrollo de la tecnología una fuente de retroceso y decadencia del ser humano y de sus potencialidades, otros consideran esa evolución una promesa de mejora y superación, planteando incluso posiciones transhumanistas. Ese es un debate de rabiosa actualidad. Para mí, la banalidad del mal de 1945 es totalmente reproducible en el tecnoliberalismo alcanzado con la Inteligencia Artificial en 2010. Sin embargo, entiendo que es posible la capacidad humana de empatía, el posicionamiento personal y el juicio propio, especialmente en este tiempo menos convulso que nos brinda la sociedad tecnoliberal del siglo XXI. Depende pues de todos nosotros saber mantenernos informados activamente y ser dueños de nuestras tomas de decisiones, es decir, de devenir seres emancipados y empoderados, por nuestro propio bien y por el bien de toda nuestra sociedad.

2. La banalidad del mal en Hannah Arendt

2.1. El caso Eichmann

El caso Eichmann hizo correr mucha tinta en su día. Adolf Eichmann fue juzgado en Israel en 1960. Había sido uno de los oficiales del Tercer Reich que organizó la logística del transporte de los detenidos hacia los campos de exterminio. Al finalizar

¹⁰ Un hito de la Inteligencia Artificial es sin duda la supercomputadora, Watson, que la firma multinacional IBM lanzó en 2010. Fue capaz de ganar a dos finalistas en el concurso estadounidense televisivo, Jeopardy! (Peligro!). El juego exigía conocimientos enciclopédicos, habilidades de estrategia y rapidez de ejecución. Watson no estaba conectado a Internet; había almacenado una cantidad ingente de informaciones, demostraba ser capaz de entender la pregunta leída por el presentador, asociar la respuesta correcta, analizar la táctica de juego para maximizar las ganancias, pulsar el botón del zumbador el primero para obtener turno y contestar formulando la respuesta a través de un sintetizador de voz.

la guerra, huyo a Argentina, se reunió allí con mujer e hijos y vivió quince años sin llamar la atención. Allí fue secuestrado y enviado a Jerusalén para ser juzgado por crímenes de guerra, crímenes contra el pueblo judío y contra la humanidad.

Este juicio fue aún más polémico, si cabe, que el juicio de Núremberg dado que además de basarse en unas leyes posteriores a los hechos, había sido precedido por una detención ilegal y era dirigido por un tribunal de un país de nueva creación que representaba tan solo una parte de las víctimas¹¹. Hannah Arendt, filósofa alemana de origen judío, asistió a todo el juicio en Israel y escribió sobre ello una obra especialmente interesante para el propósito de estas líneas, *Eichmann en Jerusalén*. Ese libro levantó suspicacias tanto en pro-sionistas como en antisemitas. Pero ella se propuso en todo momento analizar ese acontecimiento desde la mayor imparcialidad posible, intentando conocer y comprender los hechos, las motivaciones del acusado, las circunstancias de los crímenes y las implicaciones del momento del juicio¹².

Centrando pues la atención sobre el acusado, es esencial destacar que “Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre ‘normal’.”¹³ Hijo de un acomodado empleado contable, “no pudo terminar el bachillerato superior, ni tampoco obtener el título de mecánico”¹⁴. Peón en una pequeña empresa de su padre, viajante de comercio, sobrevivió sin destacar hasta ingresar en el Partido Nacionalsocialista y en las SS, sin convicciones, tal vez, como apunta H. Arendt, porque “era incapaz de pensar en la posibilidad de aceptar la otra alternativa (vivir anónima y normalmente como viajante de la Vacuum Oil Company)”¹⁵.

Si algo sorprendía los que le interrogaban era su uso y abuso de frases hechas y palabras huera, pues “cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad

¹¹ Eichmann residía en Argentina, país que acogió tácitamente varios alemanes nazis exiliados. Además, según leyes argentinas, los crímenes imputados al acusado prescribían a los quince años y en consecuencia ya no eran enjuiciables. Probablemente Argentina no hubiera extraditado Eichmann, por tanto, este fue arrestado de noche por unos agentes israelíes, “secuestrado” unos días y finalmente embarcado en un avión destino a Israel de forma un tanto irregular. Eichmann era de origen alemán y los crímenes se produjeron principalmente en Alemania pero ese país no solicitó llevarle a juicio. Por otra parte, si se trataba de crímenes contra la humanidad, un tribunal internacional hubiera sido más apropiado pero se dejó este caso en manos de la justicia del nuevo estado de Israel, con los réditos políticos que eso le aportara en ese momento.

¹² Así lo explicó: “Este libro no se ocupa de la historia del mayor desastre sufrido por el pueblo judío, ni tampoco es una crónica del totalitarismo, ni la historia del pueblo alemán en tiempos del Tercer Reich, ni por último tampoco, ni mucho menos, un tratado sobre la naturaleza del mal.” (Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p.415)

¹³ *Ibíd.*, p. 46

¹⁴ *Ibíd.*, p. 49

¹⁵ *Ibíd.*, p. 57

para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona.”¹⁶ ¿Mentía a los interrogadores o se mentía a sí mismo? Hannah Arendt pregunta claramente: “¿Es este un caso antológico de mala fe, de mentiroso autoengaño combinado con estupidez ultrajante?”¹⁷ Según ella, la mentalidad de Eichmann reproducía el mismo autoengaño y mentiras que resguardó de la realidad a la sociedad alemana prácticamente en su conjunto, siendo casi “un requisito moral para sobrevivir”¹⁸. Pero, ahondando más en la especificidad de la personalidad del acusado, no tiene dudas y manifiesta: “Cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un “monstruo”, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso”¹⁹, cosa que no convenía en absoluto aclarar puesto que habría arruinado el buen fin del juicio.

¿Tenía conciencia Eichmann? ¿Era consciente de sus actos? Ciertamente. ¿Cómo explicar sino que se declarara inocente de los delitos imputados en el sentido en que se formulaba la acusación? Se consideraba responsable de ellos pero no culpable. Su mala fe le hacía decir: “Ninguna relación tuve con la matanza de judíos...jamás di muerte a un judío... Sencillamente no tuve que hacerlo” y a la vez pregonaba que “hubiera matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado”²⁰. Igualmente, cuando narra su participación en la Conferencia de Wannsee en la que los más altos cargos del Partido se propusieron coordinar la Solución Final, comenta: “En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa.”²¹ Él proseguía: “¿Quién era él para juzgar?” Como apostilla Hannah Arendt, tan solo una víctima más de su propia modestia. Él solo cumplió su deber, obedeció las órdenes y no tenía por qué cuestionarlas. Cumplir órdenes en su entorno, en ese momento, era algo incluso meritorio. Además, su razonamiento era sencillo; prueba de ello es lo que dijo de Hitler: “... fue un hombre capaz de elevarse de cabo del ejército alemán a Führer de un pueblo de ochenta millones personas... Para mí, el éxito alcanzado por Hitler era razón suficiente para obedecerle.”²²

¹⁶ *Ibíd.*, p. 79

¹⁷ *Ibíd.*, p. 82

¹⁸ *Ibíd.*, p. 83

¹⁹ *Ibíd.*, p. 85

²⁰ *Ibíd.*, p. 41

²¹ *Ibíd.*, p. 168

²² *Ibíd.*, p. 186

Condenado a muerte, él apeló al tribunal declarando que solo era culpable de obediencia: “No soy el monstruo en que pretendéis transformarme (...) soy la víctima de un engaño”²³. La sentencia fue ratificada y prontamente ejecutada. Hannah Arendt recoge en su obra “la grotesca estupidez de sus últimas palabras”, eslóganes vacíos, clichés de otro tiempo, y concluye su análisis expresando como esos últimos minutos parecen resumir toda esta historia: “la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes”²⁴.

Esta noción de banalidad de mal es la clave fundamental en la que desemboca el escrupuloso análisis del comportamiento de Eichmann llevado a cabo por la filósofa. Los dos últimos párrafos de su obra, el epílogo y el post scriptum, abundan de reiteraciones de ese mismo concepto. Tal vez convenga citar tan solo alguna de las más clarificadoras:

“Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. (...) esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente (...) comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad.”²⁵

2.2. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS

Parece por tanto oportuno ampliar este concepto de banalidad del mal a otras categorías de personas. Pues, si bien Eichmann apenas tenía estudios, son muchos los “eminentes” nazis que ostentaban titulaciones académicas de las más prestigiosas universidades²⁶. Esa es, por ejemplo, la trama de la investigación de Christian Ingrao, historiador francés especializado en el nazismo y en la violencia en tiempos de guerra.

²³ *Ibíd.*, p. 361

²⁴ *Ibíd.* p. 368

²⁵ *Ibíd.*, pp. 402-403

²⁶ En “Leipzig, Múnich, Gotinga y Heidelberg. Cerca del ochenta por ciento de los futuros intelectuales de las SS (investigados por C. Ingrao) acuden a estas para hacer carrera universitaria”. También Graz, Innsbruck e incluso Praga, pues por aquel entonces “la obtención del título de doctor exige haber estudiado en dos universidades por lo menos”. (Christian Ingrao, *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*, pp. 45-46).

En su obra, *Creer y destruir*, estudia “un grupo de ochenta licenciados, economistas, juristas, lingüistas, filósofos, historiadores, geógrafos (... que) en su mayoría, estuvieron implicados a partir de junio de 1941 en el intento nazi de exterminio de los judíos”²⁷.

No se puede simplemente afirmar que este autor llegue a la sorprendente conclusión que la abundancia de conocimientos científicos no solo no hizo más libres a esa generación de jóvenes sino que pareció predisponerles más y mejor a simpatizar con la ideología del sistema totalitario nazi. Tal vez sean algo tendenciosas o exageradas las conclusiones implícitas de ese estudio, sin embargo resulta difícil negar la abrumadora abundancia de datos recopilados y hechos expuestos en la obra.

Es interesante ver como detalla el caso de “esos niños de la guerra convertidos en verdugos”²⁸, pues tiende a ver la militancia nazi a la que se sometieron como una reacción cultural a la experiencia de “herida narcisista colectiva”²⁹ que marcó su infancia o juventud. Además asocia la obediencia no-traumática que demostraron en la ejecución de sus actos al potente “acompañamiento discursivo legitimador”³⁰ que les arrojó, es decir al sistema de propaganda ideológica del que participaban.

También manifiesta algunas diferencias con las opiniones de Hannah Arendt según él las interpreta. Por ejemplo, cita principalmente un contra-ejemplo, el de un militante nazi que desarrolló una labor benéfica y asociativa, y considera que ello invalida su tesis de la atomización social originada por los sistemas totalitarios³¹. Además le acusa de simplificar de alguna manera el asunto de la militancia nazi,

²⁷ Añade: “Eran apuestos, brillantes, inteligentes y cultivados. Fueron responsables de la muerte de varios cientos de miles de personas. Este libro cuenta su historia.” (Ibíd., p. 9).

²⁸ Eichmann había nacido en 1906. Como muchos de sus compañeros de armas de las SS, había vivido de niño la guerra de 1914-1918. Su niñez y adolescencia habían sido marcadas primero por el entusiasmo de los primeros juguetes bélicos, luego por el duelo de las pérdidas de familiares y amigos, finalmente por la escasez de comida, la tristeza y la pobreza de la postguerra. Habían sufrido esa primera derrota como una especie de trauma originario (Ibíd., p. 539).

²⁹ Ibíd., p. 13

³⁰ Ibíd., p. 536

³¹ El aislamiento juega un papel primordial en su teoría de la atomización social. El régimen totalitario aísla su movimiento del mundo exterior para poder fortalecerse y los experimentos en los campos de concentración requieren el aislamiento del campo respecto al mundo de todos los demás. “Ese aislamiento explica la irrealidad peculiar y la falta de credibilidad que caracteriza a todos los relatos sobre los campos de concentración.” (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 533-534). Así mismo afirma: “Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizado y aislados” (Ibíd., p. 405) y “La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso sino su aislamiento y su falta de relaciones normales” (Ibíd., p. 398).

reduciéndolo al “binomio fanatismo/oportunismo”³². Sin embargo estas diferencias parecen más bien ser tan solo diferentes apreciaciones de lo que pudo constituir, en mayor o menor parte, el caldo de cultivo que llevó a la indecente violencia de los actos cometidos por el nazismo.

De hecho, lejos de apuntar a esquemas binarios o dualidades simplistas, las palabras de Hannah Arendt demuestran que ella era consciente de la dimensión de este fenómeno complejo y de que eran muchas las perspectivas desde las cuales se debía considerar pues ella sugiere proseguir la investigación de las causas recurriendo al análisis psicológico y así lo expresa:

“Concebiblemente, deben encontrarse algunas leyes de la psicología de masas para explicar por qué millones de seres humanos se permitieron a sí mismos marchar sin resistencia hacia las cámaras de gas, aunque estas leyes solo explicarían la destrucción de la individualidad.”³³

Un acercamiento al análisis psicológico de similares fenómenos de destrucción de la humanidad nos lleva a ampliar el marco de este estudio a otros contextos y a otros regímenes políticos.

2.3. El porqué de la maldad

¿Qué hace que una buena persona actúe con maldad? Esa pregunta ha sido el eje de muchas investigaciones y son especialmente conocidas las llevadas a cabo por los psicólogos norteamericanos: Stanley Milgram y Philip Zimbardo.

Tres meses después del mediático juicio y condena a muerte de Eichmann, Stanley Milgram intentó dar respuestas a las cuestiones más recurrentes del momento: ¿Eichmann y su millón de cómplices, solo seguían órdenes? ¿Hasta qué punto la gente

³² (Christian Ingrao, *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*, p. 165)

³³ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 552. Más allá del estudio de los hechos, es preciso intentar entender las mentes, las motivaciones y desmotivaciones que actuaban en esas circunstancias. No basta con un estudio histórico o psicológico para ello, también hay que pensar en términos metafísicos. Hannah Arendt así lo manifestaba: “Tratamos de comprender el comportamiento psicológico de lo internados en los campos de concentración y de los hombres de las SS, cuando lo que debe comprenderse es que el verdadero espíritu puede ser destruido sin llegar siquiera a la destrucción física del hombre (...) El resultado final es el hombre inanimado, es decir el hombre que ya no puede ser psicológicamente comprendido y cuyo retorno al mundo psicológicamente humano o inteligiblemente humano (...) se parece estrechamente a la resurrección de Lázaro.” (Ibíd. p. 536).

obedece mandatos sin que le importen sus consecuencias? Para ello, ideó en la Universidad de Yale un experimento del cual realizó distintas versiones y variaciones para poder medir y calibrar lo más exactamente posible las diversas condiciones en las que se desarrollaba el proceso de obediencia³⁴. Concluido el experimento, llegó a afirmar:

“Tras haber sido testigo de cómo cientos de personas corrientes se sometían a la autoridad en los experimentos que nosotros llevábamos a cabo, me es preciso concluir que la concepción de Arendt sobre la *banalidad del mal* se halla mucho más cerca de la verdad de lo que uno pudiera atreverse a imaginar. La persona normal que hacía llegar una descarga sobre la víctima lo hacía por un sentido de obligación (...). Las personas más corrientes, por el mero hecho de realizar las tareas que les son encomendadas, y sin hostilidad particular alguna de su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo.”³⁵

Comparar una experiencia reproducida en laboratorio con el drama histórico de la Alemania nazi es, como el propio Stanley Milgram comentó, algo así como equiparar la llama de una cerilla con el incendio de Chicago en 1898.³⁶ Son enormes las diferencias en ambos casos pero se da un proceso común. La obediencia en el experimento Milgram y la obediencia en el Tercer Reich, guardando todas las distancias, parten de un proceso psicológico similar³⁷. Estudiarla es referirse “principalmente a la destrucción ordinaria y rutinaria llevada a cabo por personas completamente corrientes que se someten a órdenes ajenas”³⁸. Las observaciones del experimento muestran como muchos “enseñantes” protestaban pero seguían aplicando descargas y como solo algunos, raras excepciones, parecían disfrutar haciendo gritar a las víctimas. La clave del comportamiento, según Stanley Milgram, está en la naturaleza

³⁴ El experimento consiste en lo siguiente: “Llegan dos personas a un laboratorio para tomar parte en una investigación de memoria y aprendizaje” (Una es nombrada como “el enseñante”, la otra es “el aprendiz”). “El aprendiz ha de aprender una lista de parejas de palabras. Siempre que cometa algún error, recibirá una descarga eléctrica de intensidad creciente (infligida por el enseñante) (...). El centro real del experimento lo constituye el enseñante: ¿hasta dónde va a someterse el participante a las instrucciones del experimentador antes de negarse a llevar a cabo las acciones que del él se exigen?” (Stanley Milgram, *Obediencia a la autoridad. El experimento Milgram*, pp. 25-26)

³⁵ *Ibíd.*, pp. 28-29

³⁶ *Ibíd.*, p. 233

³⁷ En ambos casos, podemos observar que el individuo está convencido de que, con sus acciones, participa en una buena causa. Se siente “libremente” obligado a actuar, cree que actúa por su bien y por el bien de los demás. No cuestiona las órdenes, incluso va más allá del cumplimiento si pretende destacar en su entorno.

³⁸ *Ibíd.*, p. 236

de la relación de los “enseñantes” a la autoridad: se veían a sí mismos como instrumentos de ejecución de órdenes ajenas o deseos de la autoridad; eran incapaces de liberarse de su papel, del rol que les había sido encomendado.³⁹

En 1971, Philip Zimbardo, psicólogo social y amigo de Stanley Milgram, llevó a cabo otro estudio conocido como el Experimento de la Prisión de Stanford⁴⁰. Su equipo reclutó voluntarios que desempeñarían los roles de guardias y prisioneros en una prisión ficticia. Sin embargo, el experimento se descontroló, se alcanzaron unos niveles de violencia inesperados y hubo que cancelarlo en la primera semana.

En 2004, el mismo Philip Zimbardo fue llamado a declarar como perito judicial en el consejo de guerra contra un militar norteamericano acusado de conducta criminal en la prisión de Abu Ghraib en Irak. En palabras del autor, Abu Ghraib y la Prisión de Stanford eran algo así como universos paralelos⁴¹. Eso le llevó a repensar en profundidad los motivos del comportamiento humano en determinados contextos; expuso sus conclusiones en su obra *“El efecto Lucifer. El porqué de la maldad”*.⁴²

Su tesis principal es que las fuerzas situacionales pueden influir en la conducta individual⁴³. Insiste en que eso “no excusa a la persona ni le exime de responsabilidad por la comisión de actos inmorales, ilegales o malvados”⁴⁴. Pero es importante tener en

³⁹ *Ibíd.*, pp. 223-224

⁴⁰ En 1971, en una universidad norteamericana, se reclutaron 24 jóvenes universitarios a través de un anuncio de prensa para participar en un experimento de simulación de prisión, cobrando 15 \$/día cada uno. Fueron elegidos por su personalidad anodina (buena salud y mentalidad equilibrada). Luego fueron divididos aleatoriamente en 2 grupos: a unos se les asignó el rol de carcelarios y a otros el de presos. La cárcel simulada estaba en los sótanos de un edificio de la universidad. Ambos grupos entraron de lleno en el papel asignado. Tanto es así que, a los seis días, mucho antes de lo inicialmente previsto, el experimento tuvo que ser cancelado: los carceleros se habían vuelto violentos hasta el sadismo y los presos pasivamente aceptaban los sufrimientos infligidos. El Experimento de la Prisión de Stanford fue criticado por haber podido incluir cierta manipulación de los participantes y, por tanto, por no poder considerarse científico. Aun así, los testimonios (grabaciones de audio y video y transcripciones de entrevistas de los participantes) fueron material valioso para el estudio de las modificaciones del comportamiento humano y del cambio de valores que operan en ciertas situaciones.

⁴¹ “Algunas imágenes de aquel experimento (de la Prisión de Stanford) son virtualmente idénticas a las de los guardias y los prisioneros de la remota prisión de Abu Ghraib.” (Philip Zimbardo, *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*, p. 45)

⁴² El título de obra de Philip Zimbardo resume bien su posicionamiento: el hombre no es malo desde su origen sino que, en algunos casos, se vuelve malo como bíblicamente lo hace el propio Lucifer. El autor se refiere a esa conversión, a “la transformación suprema del bien en el mal, la metamorfosis de Lucifer en Satanás. Lucifer, el “portador de luz”, era el ángel favorito de Dios hasta que se enfrentó a la autoridad divina y fue arrojado al infierno junto con los otros ángeles caídos.” (*Ibíd.*, p. 23)

⁴³ En el juicio anteriormente citado, “el fiscal y el juez se negaron a considerar cualquier idea de que las fuerzas situacionales pudieran influir en la conducta individual” (*Ibíd.*, p. 16)

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 17. Aunque son diferencias discutibles, entiendo que: 1. inmorales son aquellos actos que atentan contra la moralidad o conjunto de valores propio de un grupo social, 2. ilegales son los que van en contra de la ley o conjunto de normas de obligado cumplimiento en una sociedad dada, y 3. malvados son

cuenta cómo los sistemas de poder crean y conforman condiciones situacionales que cambian los factores disposicionales que acostumbran regir el comportamiento individual. Ilustra esta tesis con el conocido ejemplo de la Inquisición: “La terrible paradoja de la Inquisición es que el deseo ardiente y muchas veces sincero de combatir el mal generó una oleada de maldad” y comenta cómo eso supuso “el uso por parte del Estado y de la Iglesia de aparatos y métodos de tortura, (...) la perversión suprema de cualquier ideal de la perfección humana.”⁴⁵

Los sistemas tienen el poder de crear al “enemigo” con palabras e imágenes. Esto es algo que se puede observar en todos los casos de conflictos, guerras o genocidios: las cruzadas, las matanzas de hutus y tutsis de Ruanda, la exterminación de judíos en la Solución Final de los nazis, etc. En todos ellos, se usa la imaginación hostil y la propaganda para construir la amenaza, deshumanizarla y formalizar la necesidad de su eliminación. El enemigo se convierte siempre en un animal, un ser despreciable que no merece compasión.⁴⁶ Todos los ejemplos que analiza Philip Zimbardo le llevan a la misma conclusión: “El ser humano es capaz de renunciar por completo a su humanidad por una ideología irreflexiva, de cumplir hasta el exceso las órdenes de unas autoridades carismáticas de que destruya a todo aquel que etiqueten como “enemigo”.”⁴⁷

Pero Philip Zimbardo va algo más allá. Plantea la posibilidad de que al igual que no podemos negar la “banalidad del mal” de conductas individuales en situaciones creadas por fuerzas sistémicas, no debemos ignorar la “banalidad del heroísmo”. Propone tener también en cuenta que:

“muchos hombres y mujeres responden con heroísmo a la llamada del deber. Es la llamada a defender lo mejor de la naturaleza humana, a superar la poderosa

todos aquellos que producen sufrimiento al prójimo. Solo son enjuiciables y castigables formalmente los delitos ilegales, aunque los actos inmorales pueden suponer la marginación del que los comete y los comportamientos malvados tienden a recaer principalmente sobre la sola conciencia del malhechor. En cualquier caso todos son responsabilidad del juicio del que los realiza.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 31

⁴⁶ Lo ilustra con un caso real: “Instigar las matanzas y las violaciones de los tutsis también fue más fácil porque se les trataba como si fueran entes abstractos y se les aplicaba el término deshumanizador de “cucarachas”, algo que era necesario “exterminar”. (*Ibíd.*, p. 38). Más adelante, ofrece otro ejemplo de relato que lo dice todo y no precisa de más explicaciones: “Cuando encontrábamos a un tutsi en los pantanos, ya no veíamos a un ser humano, a una persona como nosotros, con sentimientos y pensamientos similares. La cacería era salvaje, los cazadores eran salvajes, las presas eran salvajes: el salvajismo se apoderaba de todo” (*Ibíd.*, p. 40).

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 39

fuerza de la Situación y del Sistema, a reafirmar con firmeza la dignidad del ser humano frente a la maldad.”⁴⁸

Y acompaña esa propuesta con sus sugerencias para “resistir las influencias situacionales y celebrar el heroísmo”⁴⁹, ese el título del último párrafo de su libro.

Para poder opinar mejor sobre la validez de esas recetas, debemos hacernos otras preguntas y redimensionar el problema que nos ocupa. ¿La pasividad a la que nos empuja nuestro modo de vida en tiempos de paz y de supuesto bienestar, tiempos a la vez dominados por los continuos avances de la técnica, no es tal vez también resultado de influencias situacionales igualmente peligrosas?

3. La banalidad del mal en las sociedades tecnocráticas

3.1. La obsolescencia del hombre o la vergüenza prometeica

Si alguien ha hecho suyo el pensamiento arendtiano sobre el tema de la banalidad del mal y lo ha extrapolado a la sociedad contemporánea dándole una dimensión que nos engloba y afecta a todos, ese es Günther Anders.

Le preocupa sobremanera la posibilidad, o más bien la probabilidad, de “la repetición de lo monstruoso”⁵⁰ por dos razones. La primera es que considera que nos hemos convertido en “criaturas de un mundo tecnificado” que nos sobrepasa, es decir que nuestra capacidad de fabricación ha excedido nuestra facultad de representación⁵¹. La segunda razón, según él, es que cuanto más avanza la técnica, más retrocede la ilustración; el progreso de las “luces” y el desarrollismo del siglo XIX nos llevan a un “mundo oscurecido”, tan oscuro que ni siquiera lo percibimos como tal.

Observa la desmesura que nos rodea y su efecto sobre nosotros: no podemos sentir lo demasiado grande; habla del “desfallecimiento de nuestra facultad de representación o de nuestra percepción” y nos advierte que ello hace inevitable la

⁴⁸ Ibid., p.21

⁴⁹ Ibid., p. 551

⁵⁰ Lo monstruoso para el autor es que “haya habido una aniquilación institucional e industrial de seres humanos”, “que haya habido dirigentes y ejecutores de estos actos (...) que se excusaron apelando a las órdenes recibidas y a la lealtad”, y “que millones de personas (...) nada sabían (de ello) porque no querían saber nada”. (Günther Anders, *Nosotros los hijos de Eichmann*, p. 14)

⁵¹ En palabras del autor: “... los efectos que somos capaces de provocar son tan enormes y tan potentes que ya no podemos concebirlos, y menos aún identificarlos como nuestros.” (Ibid., p. 17)

repetición de lo peor⁵². Sostiene que, en el mundo actual de “naturaleza maquinal”, nuestra incapacidad para ver como nuestros los efectos de nuestras acciones se debe al tema de la citada desproporción y a la división del trabajo especializado que sufrimos: centrados en minúsculos segmentos del proceso global compuesto por miles de fases, no nos hacemos idea del resultado final al que contribuimos. El mundo pasa a ser una máquina, compuesta de máquinas y nosotros somos máquinas o piezas de esas máquinas. Eso equivale a una eliminación de facto de los seres humanos en tanto que tales y, para este pensador, “el parecido de este amenazador imperio técnico-totalitario con el monstruoso imperio de ayer (el Tercer Reich) es evidente.”⁵³. Por eso, advierte que aún no es demasiado tarde, pues dice que solo estamos “al alba del totalitarismo maquinal” y que aún podemos y debemos reaccionar, darnos cuenta de que “el problema Eichmann no es un problema de ayer”, de que todos nosotros somos igualmente hijos del mundo de Eichmann⁵⁴.

Esa idea de la co-participación del individuo en un sistema enajenante del que solo es un pequeño eslabón, en un gobierno totalitario con su régimen burocrático, ya estaba bien definida en el análisis de Hannah Arendt:

“Desde luego, para las ciencias políticas y sociales tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa y, en consecuencia, deshumanizarles.”⁵⁵

⁵² Es una de las “reglas infernales” según el autor, no podemos reaccionar a lo demasiado grande, nos deja indiferentes, insensibles, nos convierte en “analfabetos emocionales”. Así lo ejemplifica: “Seis millones no es para nosotros más que un simple número, mientras que la evocación del asesinato de diez personas quizá cause todavía alguna resonancia en nosotros, y el asesinato de un solo ser humano nos llene de horror.” (Ibíd., p. 19)

⁵³ (Ibíd., p. 33)

⁵⁴ Ibíd., p. 34

⁵⁵ Hannah Arendt, *El juicio de Eichmann*, p. 420. Esta idea de que el individuo queda anulado como tal y sometido íntegramente al organismo en el poder o partido al que pertenece, la vemos también reflejada en la corta obra de teatro didáctica de Bertolt Brecht, *La medida*, en la que un joven “agitador”, (así lo llaman en la pieza) acepta ser eliminado por sus tres camaradas de partido por no haber seguido las órdenes de sus misiones sin reservas, por haber tenido escrúpulos moralistas propios y haber actuado por su cuenta, en conciencia, según su criterio. Aunque añade otras connotaciones, también podemos encontrar algo de ese dilema en *Las manos sucias* de J.P. Sartre en las que un militante es considerado irrecuperable por no poder alinearse con las instrucciones cambiantes del Partido. Si no es flexible e incondicionalmente leal, si piensa, no es útil, no sirve y ha de ser eliminado. Solo son dos ejemplos de la sumisión que presuponen los regímenes de partido.

Günther Anders complementa esa idea en su obra, *La obsolescencia del hombre*. Su planteamiento es que si Charlie Chaplin, en la película *Tiempos Modernos*, nos daba a entender que experimentaba sorpresa u horror por haberse convertido en parte del aparato, el hombre moderno por el contrario siente algo distinto: le horroriza no seguir el ritmo de la máquina. Le avergüenza no ser igual de perfecto porque puede despistarse de su función, quedar absorto en pensamientos que le distraen de su cometido o simplemente tener cosquillas, sentir un picor o estornudar, en definitiva, ser humano y, por tanto, imperfecto. Incluso, dicho con las palabras de Günther Anders, a ese hombre actual le avergüenza avergonzarse porque “no es más que un “modo deficiente” de ser aparato, un escandaloso no-aparato”⁵⁶. Es lo que llama “vergüenza prometeica”: el hombre crea cosas como si fuera un divino creador, pero ante esas cosas tan perfectamente bien calculadas, concebidas y realizadas, se ve a sí mismo falible, se siente inferior. Corre el riesgo de quedar atrapado entre su lado natural (su cuerpo) y el lado artificial (el mundo técnico o burocrático que él crea y que le rodea). Según el autor, peligra pues su yo al quedar este aplastado, arrinconado, si se produce la “catástrofe de un totalitarismo tecnocrático”⁵⁷.

Apunta también la banalización y el carácter de mercancía de todo aquello que es suministrado por los aparatos que han pasado a conformar el mundo del hombre en la sociedad de masas, nuestro mundo. Habla del cine pero sobre todo de la televisión que, “mediante su pequeño formato, transforma todo acontecimiento en una sincronizada escena de bibelots”⁵⁸, es decir falsea la dimensión de las cosas que percibimos, nos insensibiliza en cierta forma. Se refiere a esto como “anti-sensacionalismo” y lo ejemplifica con un accidente de coche en una carrera televisada, observa que “nuestra conmoción (al verlo) resulta pequeña e imaginaria”⁵⁹. El engaño obrado por la televisión en nuestra manera de percibir nuestro mundo que denuncia el autor en fechas tan tempranas es ciertamente más observable en nuestros días.⁶⁰

⁵⁶ Günther Anders, *La obsolescencia del hombre* (vol. 1), p. 104

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 93

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 153

⁵⁹ “(conmoción) considerablemente más pequeña incluso que las conmociones que nos producen las catástrofes solo ficticias que tienen lugar en el teatro”. (*Ibíd.*, p.156)

⁶⁰ El autor observaba como “la percepción, en apariencia “presencial”, de la imagen televisada falsifica lo inabarcable porque es una visión panorámica, y nos engaña, pues nos coloca dentro de la imagen”. (*Ibíd.*, p.156)

Su análisis incluye también su observación de la pasividad en el comportamiento de sus congéneres en general⁶¹. Es como si actuaran sin ser movidos por su propia voluntad. Él dice: “tienen el sentimiento de “se les hace hacer” (...) la tutela es tan total que también el hacer se ha convertido en una variante de la pasividad”⁶². Es como si hubieran perdido la noción del efecto específico de sus actos en el conjunto de la actividad en la que participan. Su individualidad “se ha descompuesto en una multiplicidad de funciones” nos alerta Günther Anders; más allá de la estandarización que transformaba al individuo en un ser seriado, ahora habla de la destrucción del hombre como tal, es decir con su capacidad de pensamiento propio y emancipado⁶³.

Esa fragmentación del hombre, de sus tareas y de su mundo es en esencia la tesis de *La obsolescencia del hombre*. Es la intuición de que el hombre consciente de sus actos ha desaparecido como tal. Su función ha quedado reducida a una pequeña parcela de cosas en las que actúa escrupulosamente sin conocer la totalidad del trabajo de la empresa en la que co-participa. Esa organización del trabajo resta responsabilidad o posibilidad de mala conciencia individual y favorece la despreocupación de cada cual por la moralidad de sus actos.⁶⁴ Cada uno ve tan solo su parte y, limitándose a ella, no puede ver nada inmoral, especialmente cuando la organización en su conjunto es operativa y funciona: es una vez más, de alguna forma, la idea de la ruedecilla del engranaje de la gran maquinaria que ya comentamos anteriormente⁶⁵.

3.2. El hombre convertido en actor pasivo por seducción de las tecnologías digitales

El siglo XXI ha llevado la sociedad contemporánea a una dimensión tecnológica que no podían imaginar Hannah Arendt o Günther Anders. La omnipresencia en nuestras vidas de la inteligencia artificial, si bien no ha restado validez a sus

⁶¹ El autor plantea esta idea a partir de sus reflexiones sobre la obra de Beckett, *Esperando a Godot*. Según él, en ella se refleja “no el nihilismo sino la incapacidad del hombre para ser nihilista incluso en la situación insuperablemente más sin esperanza” (Ibíd. p. 216).

⁶² Ibíd., p. 214

⁶³ Incluso afirma: “Sin duda, la destrucción del hombre no puede ir más allá, el hombre no puede llegar a ser más inhumano.” (Ibíd., p. 146).

⁶⁴ El autor apoyó especialmente esas afirmaciones en sus investigaciones acerca de los pilotos bombarderos que lanzaron bombas atómicas sobre Hiroshima o Nagasaki. Como anécdota ilustrativa de esa fragmentación del hombre y de la desconexión entre sus actos y su consciencia, citó la respuesta de un piloto a su regreso de un bombardeo. “Preguntado por un periodista sobre lo que había pensado durante su vuelo, respondió, no importa si por cinismo o ingenuidad: “No podía quitarme de la cabeza la idea de los 175 dólares de la nevera de la casa que todavía no había acabado de pagar”. Hasta ese punto están separados hoy el hacer y la conciencia...” (Ibíd., p. 257).

⁶⁵ y con la que ahora incluso ironiza: “... no hay nada inmoral en ningún momento porque, para él, no hay nada hasta donde alcanza su mirada. La suciedad, dividida en muchas partes, es limpia.” (Ibíd., p. 237)

planteamientos, requiere matizar el análisis del comportamiento humano sometido a las nuevas formas tecnológicas contemporáneas. El filósofo francés, Eric Sadin, ha reflexionado ampliamente sobre esta cuestión.

Sostiene que, a finales del siglo XX, se ha producido una especie de giro en la forma de poder que atraviesa nuestra sociedad: si antes emanaba de conceptos tales como “autoridad, coacción, temor”⁶⁶, ahora es reconocible en algo mucho más sutil. Él lo llama “poder-*kairos*”⁶⁷, procede de la omnisciencia y omnipresencia de las innovaciones tecnológicas que conforman nuestra cotidianidad: no nos obligan realmente a nada pero nos seducen; consideramos que detienen un saber superior al nuestro y nos dejamos influir por ellas. Ya no estamos hablando solo de la vergüenza prometeica de Günther Anders sino de ese paso más allá que hemos dado como sociedad al dejarnos llevar, por ejemplo, a una “*Data driven society*”⁶⁸. La fascinación que experimentamos por la capacidad de la inteligencia artificial de gestionar miles de informaciones, de analizarlas y utilizarlas para simular tomas de decisiones sin apenas margen de error, nos conduce a una posición de entrega incondicional y aceptación pasiva. Como detecta Eric Sadin, nos situamos ante un nuevo estatuto de las tecnologías digitales: de ellas emerge la verdad, “una *aletheia* algorítmica”⁶⁹.

Eric Sadin observa, con gran recelo, ese “deslizamiento desde la estadística hacia la gestión automatizada de situaciones garantizadas por sistemas de inteligencia artificial”⁷⁰. Contra el supuesto rigor de las conclusiones obtenidas por cualquier proceso de datos informático, reivindica la necesidad de la percepción humana plural de las cosas y de la incertidumbre inevitable y afortunadamente intrínseca en toda toma de decisión individual. Insistentemente repite que “protocolos que nos privan de nuestro poder de juicio y decisión sustituyendo nuestra libertad de acción deben ser considerados como algo que no debemos aceptar.”⁷¹ Cita varios ejemplos de funciones

⁶⁶ Eric Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*, p. 237

⁶⁷ *kairos* es tiempo como oportunidad (Ibíd., p.239)

⁶⁸ Ibíd., p. 32

⁶⁹ o sea, una “verdad enunciada por sistemas dotados de un poder de experticia supuestamente superior” (Ibíd., p.100)

⁷⁰ Ibíd., p.157

⁷¹ Ibíd., p. 124

entregadas a la administración digital: uno de ellos es el caso de justicia predictiva ejercitada en parte de Estados Unidos⁷².

Así mismo, ve otra ilustración de “administración automatizada de las conductas” en el sistema chino del llamado “crédito social”⁷³. Bajo la intencionalidad buenista de una “evaluación científica” de los comportamientos y persiguiendo la consecución de la armonía social, se trata de desterrar actuaciones “desviadas” y de gratificar las más meritorias. Es debatible el objetivo: para unos, es caer en una “controlocracia”, para otros, el objetivo no es controlar sino influir sobre el comportamiento y, por tanto, es tan solo una forma indirecta de instaurar una “cultura de honestidad e integridad”⁷⁴. Esta polémica discusión recuerda sin duda los planteamientos de Gilles Deleuze sobre las “sociedades de control” en las que ve derivar las sociedades disciplinarias que tan bien había descrito Michel Foucault como sucesoras de las sociedades de soberanía que gobernaban anteriormente. Argumenta que los grandes centros de encierro (cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia) tienden a ser sustituidos por nuevas formas de control “al aire libre” y observa que, mientras en las disciplinas regía el dualismo “individuo-masa”, en las sociedades de control, “los individuos han devenido ‘dividuales’ y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o ‘bancos’”⁷⁵.

Una vez más, vemos cómo la atomización social, el aislamiento y la fragmentación de los seres humanos destruyen su individualidad e imponen una imperiosa uniformización de la ética colectiva. Produce cierta tristeza todo ello y una vez más resultan más reconfortante la alternativa que preconizaba Hannah Arendt: “modos de vida que se resignen, sin resentimiento, a la imperfección fundamental de la

⁷² Dice: “(...) Por ejemplo, en los Estados Unidos, hay jueces que utilizan protocolos destinados a estimar los riesgos de reincidencia de un acusado.” (Ibíd., pp. 118-119)

⁷³ Ibíd. p. 219

⁷⁴ Ibíd., p. 221

⁷⁵ Gilles Deleuze ilustra esa transformación con el ejemplo de la evolución de la fábrica a empresa: “La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrono podía vigilar cada uno de los elementos que formaban la masa (...). La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contraponen unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente.” (Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”). Esa división recuerda también la teoría de los fragmentos del hombre a la que se refiere Gunther Anders al comentar que “el *individuum* se ha transformado en un *divisum*, se ha descompuesto en una multiplicidad de funciones” (Gunther Anders, *La obsolescencia del hombre*, p. 145)

existencia y que celebren la diversidad de los seres (...) a la vez que busquen construir modos de ser en común que no hieran a nadie...”⁷⁶

Y para enfrentarse al sistema predominante, para abogar por esos modos de vida alternativos, es preciso ser valiente, esa es la reivindicación que Eric Sadin extrae de los planteamientos de Hannah Arendt y Günther Anders: reivindica la parresia, la necesidad de atreverse a decirlo todo, a oponerse a todo aquello que nos manipule, aunque esa oposición sea mal vista por los otros y aunque esos otros sean mayoría. Eric Sadin denuncia esa nueva racionalidad que no es sino negación de nosotros mismos, es decir lo que él considera un anti-humanismo radical⁷⁷. Las máquinas y los robots no se alían entre ellas para acabar con su creador humano, como en tantas versiones futuristas de ficción, sino que aniquilan su autonomía y capacidad de juicio, lo adormecen, hacen de él un ser apático⁷⁸. Y ese es según él, el fin de la historia, la eliminación del hombre como tal, desintegración que podemos y debemos evitar, saliendo de ese letargo, mostrando la “voluntad de ser actores de nuestros actos” con el ejercicio de nuestro libre arbitrio, de esa cualidad que define nuestra condición humana.

Para esa toma de consciencia, la receta de Eric Sadin es sencilla: educación. Tal vez no sea algo muy original pero resulta convincente: la formación del espíritu crítico y de la maduración de la reflexión es indispensable para la construcción de seres autónomos, emancipados, plurales, diversos y plenamente humanos. La tarea en sí misma no es tan fácil, es algo así como remar contra corriente para no dejarse llevar pero a la vez hacerlo con criterio y moderación para no convertirse en un simple retrogrado, negacionista de cualquier progreso o avance técnico. Pues como recoge Eric Sadin, Günther Anders, ya advertía: “Nada desacredita hoy más rápidamente a un hombre que ser sospechoso de criticar a las máquinas (...) La crítica de la técnica se ha convertido hoy en un asunto de coraje cívico.”⁷⁹ Ese coraje exige luchar contra la “pereza del pensamiento”, permanecer atentos contra el poder de seducción del modelo

⁷⁶ Eric Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*, p. 43

⁷⁷ *Ibíd.*, p.285

⁷⁸ Asimismo comenta: “Francis Fukuyama se equivocó: el fin de la historia no habría advenido luego de la caída del muro de Berlín en 1989 y del triunfo planetario del liberalismo político y económico, sino que se consumaría hoy en favor de la generalización del uso de la inteligencia artificial. Porque su principal función consiste en gerenciar un número, en teoría infinito de coyunturas y en implementar soluciones supuestamente apropiadas y que se dan por sobreentendidas. Lo que se quiere es aniquilar nuestra voluntad pertinaz de edificar otros modos de existencia.” (*Ibíd.*, p. 215)

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 39, nota 18.

tecnoliberal que disimuladamente tiende a convertirnos en seres todos muy parecidos y dominados⁸⁰.

La obra de Eric Sadin es pues una incitación a la reacción, a una “intolerancia activa”, pensando, cuestionando y repensando todo. Dice: “Es nuestro deber establecer donde estemos contraexperticias que desmientan las palabras de los expertos y los intereses de los cuales son portadores.”⁸¹ Solo así nos libraremos de ser convertidos en meros “robots de carne y hueso” o lo que es lo mismo en personas “privadas de espontaneidad, de singularidad (...) bajo la autoridad de ecuaciones matemáticas que tienen razón en todo, privándolas del uso de sus facultades de juicio e intuición.”⁸²

Hoy en día, si bien podemos observar cierta aceptación al diagnóstico de peligro de deriva del comportamiento individual en el entorno de masas del mundo hipertecnificado que nos conforma y del que ya nos advertían a su manera G. Anders y H. Arendt, encontramos voces planteando posturas diferentes e incluso rotundamente opuestas: E. Sadin, R. Braidotti y los pensadores transhumanistas son algunos ejemplos de ello.

4. Nuevas alternativas actuales, mismo debate político.

Las críticas de Thibault Le Texier deslucen seriamente buena parte de la argumentación de Eric Sadin. Entiende el punto de partida de su razonamiento: presuponer que la inteligencia artificial resta al individuo capacidad de autonomía y deducir de ello que el progreso técnico es por si solo culpable de todos los cambios sociales que se están dando en nuestra sociedad industrial. Sin embargo, él desmonta ese discurso incidiendo en la necesidad de no atribuir a la técnica fines propios endógenos sino de verla promovida por multitud de intereses particulares con ánimo de lucro. Es el mundo empresarial, y no el Estado o la Armada, quien lidera hoy en día el desarrollo tecnológico. Eso es algo que Eric Sadin no parece tener en cuenta. También insiste en que para aceptar la visión de Eric Sadin es preciso reducir las nociones de

⁸⁰ Advierte: “Lo que caracteriza al modelo tecnoliberal es que se impone con fuerza, que ahoga poco a poco toda alternativa, que modela siempre más profundamente nuestros modos de vida, pero sin tener la apariencia de estar haciéndolo porque, al mismo tiempo que procede de lógicas uniformes, sabe jugar con los encantos de la extrema individualización del acompañamiento de las conductas.” (Ibíd., p.303)

⁸¹ Ibíd. p. 291

⁸² Ibíd. p. 293

libertad e inteligencia del ser humano a concepciones que para T. Le Texier están más allá de las funcionalidades prácticas que nos pueden facilitar nuevas aplicaciones de uso cotidiano⁸³. También le reprocha no ahondar en lo más nuevo de las nuevas tecnologías: las nanotecnologías o el transhumanismo, por ejemplo.

Este reproche nos obliga a incidir algo más en el debate más candente en la actualidad, el que gira en torno a la rivalidad entre “tecnofóbicos y tecnofílicos”⁸⁴. Entre los primeros, situamos pues a Eric Sadin ya que, según él, debemos:

“negarnos a llevar sensores en nuestros cuerpos que transmitan informaciones relativas a nuestros flujos fisiológicos, a nuestra actividad sexual, a nuestro sueño, a nuestros estados emocionales, así como a la integración de objetos conectados dentro de nuestros domicilios que den testimonio de nuestros usos...”⁸⁵

Y, entre los segundos, tenemos a Rosi Braidotti, pues ella dice:

“Humanas, demasiado posthumanas, todas estas extensiones y estas prótesis que nuestros cuerpos están en condiciones de sostener ya están aquí, y permanecerán. (...) Esta es la nueva situación en que estamos inmersos, el inmanente hic et nunc del planeta posthumano, uno de los posibles mundos que nos hemos construido. Y desde el momento en que este es el resultado de nuestros esfuerzos conjuntos y del imaginario colectivo, es simplemente el mejor de los mundos posthumanos posibles.”⁸⁶

Son posiciones ciertamente antagónicas pero no son irreconciliables aunque así lo parezcan a primera vista. Rosi Braidotti parte de un punto de vista distinto al de Eric Sadin. Para ella, “El posthumanismo es la condición histórica que marca el fin del humanismo y del antihumanismo”⁸⁷. Ve en el humanismo, modelo de civilización eurocéntrico, sus luces y sus sombras: si bien supone progresos para la humanidad, también es eurocentrismo, machismo y antropocentrismo⁸⁸. Para ella, por tanto el

⁸³ T. Le Texier lo explica con los mismos ejemplos que E. Sadin utiliza. Así pues observa: “El hecho de que el coche Google pueda sugerir una hora de salida y cierto itinerario a sus pasajeros no hace de ellos seres gobernados.” (LE TEXIER, Thibault, “Éric Sadin et le coup d’État technologique permanent”, *Quaderni: la revue de la communication*, p 82, traducción mía)

⁸⁴ Eric Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*, p. 279

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 297-298

⁸⁶ Rosi Braidotti, *Lo posthumano*, p. 234

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 51

⁸⁸ Reconoce como Luce Irigaray que “el presunto ideal abstracto del hombre, símbolo de humanismo clásico, es en realidad el verdadero macho de la especie: es un él. Además es blanco, europeo, guapo y de inteligencia normal...” (*Ibíd.*, p. 36)

antihumanismo es una de las maneras de superar los horrores del fascismo y del comunismo en los que nos sumergió el ideal humanista del siglo XX. Considera antihumanismo una forma de “rechazo de la definición de la identidad clásica humanista, la racionalidad y lo universal”⁸⁹. Dice: “el fin del humanismo clásico no es una crisis sino una apertura que comporta consecuencias positivas”⁹⁰. No quiere mirar con nostalgia el ser humano y bondadoso que no llegamos a ser sino con optimismo a la persona en la que nos podemos convertir en un futuro con muchos más medios de los que nunca antes tuvimos. Gira su mirada hacia el porvenir y, contrariamente a Eric Sadin, espera que sepamos aprovecharnos, sin miedos, de todas las posibilidades de mejora que la técnica nos permite. Sus palabras reflejan ese aperturismo, esa fe en la vida como motor del devenir y esa confianza en el progreso conjunto de hombres y mujeres en una sociedad en constante evolución tecnológica, dice: “el pensamiento posthumano nómada anhela un salto cualitativo fuera de lo familiar, confía en las posibilidades, aun inexploradas, abiertas por nuestra posición histórica en el mundo tecnológicamente mediado de hoy.”⁹¹

Los pensadores transhumanistas llevan el debate sobre la conveniencia de la biomejora a una dimensión aún más atrevida. Como recoge Virginia Ballesteros en su ensayo, “De Günther Anders al transhumanismo: la obsolescencia del ser humano y la mejora moral”, podemos ver similitudes entre los conceptos andersionanos de ceguera moral y la miopía descrita por autores como Perrson y Savulescu⁹². Ellos también reconocen la vergüenza prometeica descrita por Anders que siente el ser humano por ser nacido, es decir por ser fruto de la evolución y por no ser diseñado. Eso les lleva a una evidente y drástica solución: debemos diseñarnos a nosotros mismos o como lo

También reconoce el humanismo como “fenómeno complejo y multifacético. Por un lado, cómplice de genocidios y crímenes, por el otro, heraldo de enormes esperanzas y deseos de libertad, el humanismo marca la derrota de la crítica lineal.” (Ibíd., p. 28)

⁸⁹ Ibíd., p.38

⁹⁰ Ibíd., p. 66

⁹¹ Ibíd., p. 230

⁹² Según ellos, esa “miopía” es fruto de nuestra historia: la humanidad acostumbraba a relacionarse en grupos más pequeños y se preocupaba por su futuro a corto plazo. Hoy, viviendo en una sociedad de masas y pudiendo influir sobre el futuro a largo plazo, seguimos viendo solo parte de nuestro entorno y nuestro tiempo, es decir nos sigue preocupando solo los seres más próximos y el futuro menos lejano. (BALLESTEROS, VIRGINIA, “De Günther Anders al transhumanismo: la obsolescencia del ser humano y la mejora moral”, p. 294)

formulan: “superar la naturaleza humana para, paradójicamente, ser más humanos”⁹³, es decir menos humanos biológicamente, pero moralmente más humanos.

Para G. Anders, ampliar las facultades morales es algo que se puede y se debe conseguir a base de educación de la población, no con la educación tradicional sino con una educación que permita la auto-transformación de los individuos, en la que importe el desarrollo de su capacidad de imaginación, de fantasía moral. Él nos habla de mística, incluso de música, como vías de acceso a esas potencialidades.

Para los transhumanistas, la superación moral es efectivamente imperativa, pero ellos entienden por ello que eso se ha de conseguir con algo que G. Anders no podía en su momento ni visualizar; ellos hablan de ingeniería genética, ya sea practicando selecciones de genes que promueven actitudes cooperativas o recurriendo a intervenciones psicofarmacológicas que incrementan la capacidad cognitiva o modifican las disposiciones morales de los sujetos⁹⁴. Insisten en que esa mejora moral y cognitiva es de obligado cumplimiento⁹⁵ y es imperativo que la lleve a cabo el Estado, pues el Estado ha de mejorar moralmente a sus ciudadanos para luchar contra las amenazas contemporáneas como el cambio climático, la escasez de recursos, el armamento biológico o nuclear y el terrorismo, que son los Auschwitz e Hiroshima de nuestro siglo.

Además y en consonancia con esa misma filosofía, los transhumanistas consideran que una democracia liberal que se precie ha de usar herramientas de vigilancia masiva y restringir los derechos individuales si se tercia para superar todos esos retos y amenazas a la convivencia social armoniosa. Para G. Anders, esa actitud es ya signo de totalitarismo y, por tanto, simplemente inaceptable.

Virginia Ballesteros deja en ese punto su comparación de similitudes y diferencias entre G. Anders y los transhumanistas, centrando precisamente el debate en la responsabilidad política de los que nos gobiernan: ¿pueden o deben modificar los individuos y su percepción de la realidad?

A similar pregunta llega otro autor, A.R. Recuenco, partiendo de argumentos aparentemente algo más inofensivos. Su ensayo acerca del uso político del

⁹³ *Ibíd.*, p. 301

⁹⁴ Ponen por ejemplo la neuroquímica y su uso de serotonina, neurotransmisor cuyo bajo nivel es asociado a comportamientos más agresivos, o la oxitocina que es relacionada con comportamientos de mayor cooperación social.

⁹⁵ “it should be obligatory like education or fluoride in water.” [Persson & Savulescu] (*Ibíd.*, p. 307)

conocimiento técnico parte de algo tan diferente y común para nosotros como es la práctica del sistema de evaluaciones como medición del cumplimiento de los objetivos, y con ello llega a argumentar paradójicamente la “difícil relación entre verdad y política, siempre incompatibles” en palabras arendtianas⁹⁶. Refleja cómo la interpretación de los resultados de las evaluaciones de un proyecto, aun cuando se recurra a sofisticadas formulaciones pseudomatemáticas y estadísticas, no describe forzosamente la realidad verdadera y por tanto resulta inútil e ineficaz como herramienta de verificación de ese proyecto. En el caso de proyectos del gobierno, comenta que podemos intuir que, bajo el complejo tecnicismo de expertos y asesores gubernamentales, se termina por desvirtuar la realidad de los hechos sometiéndola a la manipulación de los intereses. Ahora bien, si seguimos la interpretación de A.R. Recuenco del pensamiento de H. Arendt, esa creación de verdad, o mejor dicho esa dilución de verdad en opinión, es prerequisite de la acción política. La actividad política presupone espacio de discusión y acuerdo y los juicios de verdad, por su naturaleza coactiva, interfieren y distorsionan ese espacio político. Él cita oportunamente a Vattimo: “la ausencia de verdad es precondition de democracia” y concluye su ensayo con la idea no razonada pero sí sentida de que aun así no todo vale y de que no podemos “renunciar a la discusión racional y al examen de la veracidad de las afirmaciones, en un marco de deliberación compartida”⁹⁷.

En mi opinión, tanto V. Ballesteros como A.R. Recuenco, hacen, cada uno a su manera como hemos visto, una utilización de los planteamientos de G. Anders y H. Arendt respectivamente un tanto forzada, ciertamente respetuosa pero tal vez excesiva. El caso de V. Ballesteros es el más llamativo y posiblemente G. Anders estaría horrorizado porque sus ideas hayan podido dar pie a planteamientos transhumanistas. Sin embargo, la exposición del razonamiento me resulta irreprochable. En cualquier caso, ambos parecen coincidir en que cada cual ha de pensar por sí mismo y opinar con los demás acerca de lo que le preocupe: solo así se podrá abrir paso un futuro mejor.

⁹⁶ RECUECO, Ángel Rivero, “Gubernamentalidad liberal, evaluación y verdad: Sobre el uso político del conocimiento técnico”, p. 28

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 35

Conclusiones

De este repaso por reflexiones de varios pensadores de los casi cien últimos años que van desde el ascenso del totalitarismo nazi hasta la implantación mundial de la tecnología 5G, son varias las cuestiones apuntadas hasta aquí y me gustaría remarcar algunas que inciden en lo vigentes e importantes que son hoy, y no solo como lo fueron el día después de Auschwitz e Hiroshima, los planteamientos de H. Arendt y G. Anders.

H. Arendt nos ha revelado que es importante no seguir pensando en términos utilitaristas para intentar entender la maldad que se produce en sistemas totalitarios y que no debemos considerarla como una ocurrencia remota, un acontecimiento del pasado, un episodio cerrado. Esa maldad que no podemos justificar tiene una dimensión política latente hasta nuestros días.

También, nos ha confiado que los regímenes totalitarios han mostrado crímenes que no podemos castigar ni perdonar porque es imposible comprenderlos en el marco de nuestros valores que definen lo humano.

Con ello, nos hemos reconciliado de alguna manera con esa losa de la culpabilidad que todos compartimos al reflexionar sobre su noción de la “banalidad del mal”. Además me ha resultado esperanzador el final de la obra de Philip Zimbardo con esa propuesta suya de mirar también hacia la “banalidad del heroísmo” porque todos somos héroes en potencia y, por tanto, tan aptos para el bien como para el mal.

Arendt, después de Auchwitz, veía en todas las estructuras políticas totalitarias el mayor peligro de pérdida de humanidad, y Anders, después de Hiroshima, consideraba la influencia destructiva de la tecnología moderna el mayor riesgo de involución de las personas; ambos nos dejaban ante las nuevas amenazas que conforman nuestra cotidianidad: el calentamiento global, la pobreza, el ánimo de lucro, el terrorismo y otras lacras de nuestra sociedad de consumo masificado.

Ciertamente, el entorno ha evolucionado pero el drama contiene los mismos ingredientes: mismo actor principal y mismas motivaciones, el ser humano y sus valores morales, su capacidad por hacer el bien o el mal para la sociedad en la que vive. También apunta a la misma solución: el debate político y para que ello sea posible, la educación, la formación de las personas y su concienciación ciudadana.

Entiendo que solo eso nos puede llevar a resolver con mayor acierto las discusiones más actuales en torno a los últimos avances tecnológicos. Cuando hablamos de humanismo, antihumanismo, posthumanismo o transhumanismo, tal vez no importe tanto el componente corporal de las personas como su dimensión moral y capacidad de progreso conjunto.

Para prevenir seres humanos sin capacidad de juicio propio, Eric Sadin recomienda educación, espíritu crítico, maduración de la reflexión. Nada de eso sería necesario, creo, si él fuera un simple negacionista de la técnica y se limitara a aferrarse a un mero rechazo del modelo tecnoliberal, pues con esa receta tan solo puede pretender fomentar el discernimiento de las personas para que sean capaces de contrarrestar los aspectos negativos y potenciar los lados positivos. Tal vez el optimismo de Rosi Braidotti es algo utópico pero me parece contagioso el entusiasmo de su argumentación basada en su confianza en las posibilidades que el ser humano puede adquirir con las nuevas tecnologías por venir, atreviéndose a otras formas de pensamiento, a otros límites corporales, a otras construcciones culturales, en armonía colectiva con su sociedad.

A mí me asustan las propuestas transhumanistas pero mis miedos son más viscerales que racionalmente argumentables. En cualquier caso, esa pluralidad de criterios y esa diversidad de opiniones, me parecen positivas. Lo fundamental es que, desde posiciones diferentes, todos los autores citados parecen coincidir en la obligatoria necesidad de pensar, de ejercer la capacidad de juicio o pensamiento que es lo único que nos diferencia y nos hace realmente personas vivas, es decir superiores en tanto que seres autónomos, en cualquier contexto político y social queelijamos construir entre todos en el futuro por el bien de todos y cada uno.

Bibliografía

- ANDERS, GÜNTHER,
 - *La obsolescencia del hombre, (Volumen I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pre-textos, Valencia, 2010
 - *La obsolescencia del hombre, (Volumen II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Pre-textos, Valencia, 2010
 - *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2001
- ARENDT, HANNAH,
 - *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, Barcelona, 2020
 - *Sobre la revolución*, Alianza editorial, Madrid, 2019
 - *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998
 - *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2011
 - *Ensayos de comprensión 1930-1954 : escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, 2005
 - *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 2008, pp.29-46 “Comprensión y política”
- BALLESTEROS, VIRGINIA, “De Günther Anders al transhumanismo: la obsolescencia del ser humano y la mejora moral”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 63, julio-diciembre, 2020, pp. 289-310, <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.01>
- BARRIO, Catalina Nora, “La crítica de la técnica en Arendt, una interpretación acerca de lo imprevisible”, *CTS: Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, Vol. 7, N.º. 19, 2011, pp. 105-110
- BRAIDOTTI, ROSI, *Lo Posthumano*, Gedisa editorial, Barcelona, 2015
- DELEUZE, GILLES, “Post-scriptum sobre las sociedades de control” en Polis, *Revista Latinoamericana*, Núm. 13, pág. 19
- INGRAO, CHRISTIAN, *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*, Acantilado, Barcelona, 2017
- LE TEXIER, Thibault, “Éric Sadin et le coup d’État technologique permanent”, *Quaderni: la revue de la communication*, N.º. 86, 2015, pp. 79-82, <https://doi.org/10.4000/quaderni.868>
- LIESSMANN, Konrad Paul, “Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt”, *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, N.º 46, 2011, pp. 123-135

- MILGRAM, STANLEY, *Obediencia a la autoridad: el experimento Milgram*, Capitán Swing, Madrid, 2016
- ONFRAY, MICHEL, *El sueño de Eichmann*, Gedisa editorial, Barcelona, 2009
- RECUENCO, Ángel Rivero, “Gubernamentalidad liberal, evaluación y verdad: Sobre el uso político del conocimiento técnico”, *Empiria*, Nº 49, 2021, pp. 15-37, <https://doi.org/10.5944/empiria.49.2021.29230>
- RICOEUR, PAUL, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2019
- SADIN, ÉRIC, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*, Caja negra editora, Buenos Aires, 2020
- ZIMBARDO, PHILIP, *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad*, Paidós, Barcelona, 2008