

## La intersubjetividad algorítmica y la muerte del humanismo. Reseña de *Homo Deus*. Breve historia del mañana de Yuval Noah Harari.<sup>1</sup>

Mariano Zukerfeld<sup>2</sup>

Los textos generales sobre de ciencias sociales, y especialmente los *best-sellers*, rara vez contienen novedad alguna. El imperativo de publicar, cada vez más dañino para autores y lectores, se expresa a veces en la baja calidad de los libros, pero sobre todo en la ausencia de disrupciones. Cada feudo intelectual se encuentra satisfecho con las sofisticadas y extensas paráfrasis que vomitan las editoriales, con los libros de los amigos que abultan la contabilidad de la academia, con los textos chatos que excitan a los industriales de la palabra. Nadie quiere ni a nadie conviene, en rigor, escribir o leer ideas que cuestionen de raíz las bases de nuestras acumulaciones cognitivas, académicas, políticas y emocionales. Así, la aparición de textos disruptivos es infrecuente - o quizás suceda a menudo, pero la nube tóxica de libros sin alma nos impida conocerlos.

*Homo Deus*, de Yuval Noah Harari, constituye una notable excepción. Se trata de un libro original, auténticamente provocador que merecería ser discutido por todos los estudiantes de ciencias sociales y humanidades. O al menos por aquellos que se permitan moverse de sus poltronas de confort intelectual.

El autor hilvana su argumentación recurriendo a cuatro tipos de recursos: razonamientos lógicos, evidencias científicas, ejemplos históricos e ironías incisivas, pero no del todo explícitas. Es cierto que, cosa curiosa en un best seller, hay que tenerle paciencia. Si la lectura de la obra se interrumpe en los primeros capítulos, el lector tiene todo el derecho de juzgarla como ramplona e incluso reduccionista. El sentido de la totalidad comienza a avisarse recién a partir de la mitad del texto. La presente reseña busca subrayar algunos de los que se juzgan como sus aportes más relevantes, sin omitir

---

<sup>1</sup> El autor desea agradecer al Dr. Matthieu Hubert el obsequio del texto y de los comentarios que motivaron su lectura y esta reseña.

<sup>2</sup> Es Investigador adjunto de CONICET y del equipo e-TCS del Centro CTS (Univ. Maimónides). Dr. en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina); Mg. en Ciencia Política y Sociología (FLACSO Argentina), Lic. en Sociología (UBA). Profesor de la Maestría en Propiedad Intelectual de FLACSO Argentina, de la Maestría en Ciencia Tecnología y Sociedad de la UNQ, y de la Carrera de Sociología y del Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

críticas y señalar limitaciones, pero sin ansias de concretar una descripción exhaustiva o neutral del trabajo.

## I. La religión humanista

Luego de un comienzo no del todo afortunado<sup>3</sup>, Harari plantea el objetivo de su trabajo:

...debemos retroceder e investigar quién es realmente Homo sapiens, cómo el humanismo se convirtió en la religión dominante en el mundo y por qué es probable que intentar cumplir el sueño humanista cause su desintegración. Este es el objetivo esencial de este libro. (p.81)

En efecto, la cita resume algunas de las ideas fundamentales del texto: el humanismo es una doctrina dominante y, notablemente, se trata de una *religión*. Más aún, los empeños en cumplir los sueños humanistas estarían causando su desintegración.

El término religión, claro está, es utilizado con ánimo polémico. Más adelante Harari lo define del siguiente modo:

La religión es cualquier historia de amplio espectro que confiere legitimidad superhumanas a leyes, normas y valores. Legitima las estructuras sociales asegurando que reflejan leyes superhumanas (p.205)

---

<sup>3</sup> Harari comienza su libro con una afirmación optimista e incluso irritante: la hambruna, la peste y la guerra, que han sido los problemas que acuciaron a la humanidad durante milenios, los que estructuraron la agenda de nuestra especie, han sido controlados en las últimas décadas. Se trata ahora de “retos manejables”. Curiosamente, esta afirmación no es del todo incorrecta. Es cierto que el rol del capitalismo en qué tan manejables son tales retos no aparece debatido. Pero más problemática es la discusión que plantea inmediatamente: ¿cuáles son los proyectos que sustituirán al hambre, la peste y la guerra en la agenda humana? La respuesta está condensada en la siguiente cita:

El éxito genera ambición, y nuestros logros recientes impulsan ahora a la humanidad hacia objetivos todavía más audaces. Después de haber conseguido niveles sin precedentes de prosperidad, salud y armonía y dados nuestros antecedentes y valores actuales, es probable que los próximos objetivos de la humanidad sean la inmortalidad, la felicidad y la divinidad. Después de haber reducido la mortalidad debida al hambre, la enfermedad y la violencia, ahora nos dedicaremos a superar la vejez e incluso la muerte. Después de haber salvado a la gente de la miseria abyecta, ahora nos dedicaremos a hacerla totalmente feliz. Y después de haber elevado a la humanidad por encima del nivel bestial de las luchas por la supervivencia, ahora nos dedicaremos a ascender a los humanos a dioses y a transformar Homo sapiens en Homo Deus.

Se advierte, detrás de estas respuestas, la costura de los temas de los que el libro va a tratar. Temas relevantes indudablemente, pero cuya ubicación en una hipotética agenda humana carece de sentido, toda vez que no hay elementos que permitan aceptar la validez de una noción como “agenda humana”, que aún si los hubiera no se advierte por qué vendría compuesta de tres vacantes en su versión original y en la actual, etc.

Así, la noción de religión no refiere a supersticiones, espiritualidad, poderes sobrenaturales o dioses (p.204). Se trata, en cambio, de grandes relatos que organizan las sociedades humanas. Por supuesto, esto incluye a las religiones en el sentido tradicional, pero engloba también a las que Harari quiere tratar: el humanismo, ante todo, y su progenie<sup>4</sup>.

El credo humanista, dice Harari, se basa en la idea de que el universo gira alrededor de los humanos y que los humanos son el origen de todo sentido y autoridad. El humanismo, que nos parece natural e inevitable, no es sino una religión reciente. En una de las típicas afirmaciones basadas en la perspectiva larga que le da su formación como historiador, el autor señala:

El humanismo ha dominado el mundo durante trescientos años, que no es un período muy extenso. Los faraones gobernaron Egipto durante 3000 años, y los papas han dominado Europa durante un milenio. (...) En retrospectiva, muchos creen que la caída de los faraones y la muerte de Dios fueron acontecimientos positivos. Quizá el hundimiento del humanismo también sea beneficioso. Por lo general, la gente teme el cambio porque teme lo desconocido. Pero la única y mayor constante de la historia es el cambio. (p. 83)

Pero no se trata sólo de que el humanismo sea una religión, sino también de que dentro de ella hay al menos tres ramas hermanadas: el liberalismo, el comunismo y el nazismo.

Mientras que la revolución agrícola dio origen a las religiones teístas, la revolución científica dio origen a las religiones humanistas, en las que los humanos sustituyeron a los dioses. Mientras los teístas adoran a theos (dios en griego), los humanistas adoran a los humanos. La idea fundacional de las religiones humanistas como el liberalismo, el comunismo y el nazismo es que Homo Sapiens posee alguna esencia única y sagrada, que es el origen de todo sentido y autoridad en el universo. Cuando ocurre en el cosmos se juzga como bueno o malos según su impacto en el Homo Sapiens. (p.115)

---

<sup>4</sup> El autor dedica el capítulo 5 a discutir su visión del remanido vínculo entre ciencia y religión. La idea principal, que la ciencia y la religión son complementarias y no enemigas, no representa novedad alguna y tanto Durkheim, como Weber y Merton, entre otros clásicos de las ciencias sociales, han demostrado esto de modos más detallados que Harari. Sin embargo, vale la pena rescatar el señalamiento de que la asociación entre ciencia y tolerancia, secularismo es desafortunada, y que la revolución científica encabezada por Copérnico, Newton y otros floreció en Europa, la zona del mundo que registraba mayor cantidad de “fanáticos religiosos y el nivel más bajo de tolerancia.” (p.222) Del mismo modo, es valiosa la relación entre ciencia, religión y verdad (aunque la sociología de la ciencia la haya abordado más sistemáticamente mucho antes): “En realidad, ni a la ciencia ni a la religión les importa demasiado la verdad, y por lo tanto pueden alcanzar fácilmente acuerdos, coexistir e incluso cooperar” (p.223). Con todo, no hay una definición clara de “ciencia”, lo que resulta bastante problemático para la caracterización que Harari intenta en este punto. Por ejemplo, no queda caso por qué la ciencia no es considerada una forma de religión.

La afirmación, agresiva, irrespetuosa, que hermana a liberales, comunistas y nazis, es en buena medida una provocación. Sin embargo, la idea de que hay una base común entre estas (y otras narrativas político económicas) es difícil de rebatir: el humanismo es su sostén ético y teórico principal. ¿Significa esto que son moralmente equivalentes o que sus consecuencias son similares, en fin, que dan lo mismo? No, en modo alguno<sup>5</sup>. Pero negar los aspectos comunes (por ejemplo, señalando acertadamente que tal o cual forma específica de liberalismo, de comunismo o de nazismo no es humanista) no es otra cosa que intentar pegar fragmentos de un sueño de porcelana.

El liberalismo es la rama básica del humanismo, y es por eso que Harari lo considera el humanismo ortodoxo.

(El liberalismo) sostiene que cada ser humano es un rayo de luz singular, que ilumina el mundo desde una perspectiva diferente y que añade color, profundidad y sentido al universo. Por ello deberíamos dar tanta libertad como fuera posible a todos los individuos para que experimenten el mundo, sigan su voz interior y expresen su verdad interna. Ya sea en política, economía o arte, el libre albedrío individual debería tener mucho más peso que los intereses del estado o las doctrinas religiosas. Debido a este énfasis en la libertad la rama ortodoxa del humanismo se conoce como humanismo liberal o liberalismo. (p.277)

El liberalismo se basa, así, en la sacralización de la individualidad, de los deseos íntimos:

Es la política liberal la que cree que el votante es quien mejor sabe lo que le conviene. El arte liberal afirma que la belleza está en los ojos del espectador. La economía liberal sostiene que el cliente siempre tiene la razón. La ética liberal nos aconseja que si nos gusta, debemos hacerlo. (p.277)

Hay que señalar, no obstante, que la caracterización del liberalismo, escueta y clara a los fines del razonamiento del texto, elude o confunde cuestiones fundamentales. Así, es una limitación del texto de Harari, vinculada al escaso lugar que ocupan las relaciones sociales capitalistas, no señalar el nexo fundamental entre liberalismo y propiedad. El individuo liberal es libre porque es propietario de sí mismo, y a partir de esa primera propiedad se conquistan tanto la intimidad –la sacralidad del ser interior, fuente de

---

<sup>5</sup> Tomemos un ejemplo de una ficticia pero verosímil y errada interpretación de este fragmento: Harari diría que: 1. El humanismo es malo; 2. Todo lo que es humanista es igual. 3. El nazismo, comunismo y liberalismo son humanistas. 4. El liberalismo, comunismo y nazismo son igualmente malos. Las afirmaciones 1 y 2 son completamente equivocadas, la 3 es correcta y la 4, conclusión de combinar las premisas anteriores, no tiene asidero en el libro de Harari. Sin embargo, es una buena ocasión para señalar un mecanismo usual en los lectores que está formando el capitalismo informacional en general y el sistema académico en particular: se crean 2/3 de las premisas en base a sobreinterpretaciones y conveniencias propias (“yo sentí que decía eso”), se las combina con 1/3 de ideas que están efectivamente en el texto en cuestión, seazona con holgazanería intelectual y corrección política y se obtiene una conclusión disparatada pero bien recibida.

creatividad, etc- como el mundo –mediante el trabajo-. De modo que se trata de un tipo de individualidad ligada a una de organización social, la capitalista. En segundo lugar, la caracterización del liberalismo toma la parte por el todo, porque alude tan sólo a una forma peculiar del liberalismo capitalista, la que emerge con el romanticismo y se extiende, transformada, a la posmodernidad. Sin embargo, otras nociones de arte y de ética liberales precedieron y coexistieron con las que menciona la cita. El liberalismo dionisiaco, romántico, relativista, influyente en la actualidad, debe complementarse con su par estoico, ascético, racionalista si se trata de entender los humanismos liberales.

El humanismo socialista, en cambio, se enfoca en las experiencias de otros individuos:

Los socialistas acusan a los liberales de centrar su atención en nuestros propios sentimientos en lugar de hacerlo en lo que otras personas experimentan. Sí, la experiencia humana es el origen de todo sentido, pero hay miles de millones de personas en el mundo, y todas ellas son tan valiosas como yo. Mientras el liberalismo dirige mi mirada hacia el interior, destacando mi carácter único y el carácter único de mi nación, el socialismo exige que yo deje de estar obsesionado conmigo y con mis sentimientos, y en cambio me centre en lo que los demás sienten y en cómo mis actos influyen en sus experiencias. (p.281)

El autor señala, más abajo, que en el socialismo los individuos deben seguir la autoridad del partido y del sindicato, en vez de sus sentimientos personales. Se combinan, así, elementos de los socialismos reales con la teoría abstracta, socialismos estatistas y antiestatistas, resultando una conjunción simple pero no del todo precisa<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Más allá de esto, algunas de las de alusiones específicas a Marx a lo largo del libro son francamente desafortunadas.

Las leyes comunistas de la historia se asemejan a los mandamientos del Dios cristiano, puesto que se trata de fuerzas superhumanas que los humanos no pueden cambiar a voluntad. Las personas pueden decidir de un día para otro cambiar la norma del fuera de juego en el fútbol, porque nosotros inventamos esta ley y somos libres de cambiarla. Sin embargo, al menos según Marx, no podemos cambiar las leyes de la historia. Con independencia de lo que hagan, mientras los capitalistas continúen acumulando propiedad privada, es seguro que crearán conflictos de clases y que están destinados a ser derrotados por el proletariado en auge. (p.207)

Esta es una tergiversación parcial de Marx más bien basada en las versiones degradadas de sus ideas. De hecho, no hay otro pensador antes que Marx que haya mostrado como las relaciones sociales se nos presentan como naturales, fijas, inmutables, cuando en realidad son un producto histórico que puede ser modificado por la acción conciente de los humanos. Que esa acción conciente tenga marcos específicos resulta en una dialéctica entre el aspecto inmanente y el trascendente, no en la existencia única de este último. Otras alusiones a Marx, en cambio, resultan saludablemente provocadoras:

El socialismo, que estaba muy al día hace cien años, no consiguió seguir el ritmo de la nueva tecnología. Leonid Brézhnev y Fidel Castro siguieron siendo fieles a las ideas que Marx y Lenin formularon en la época del vapor, y no entendieron el poder de los ordenadores y de la biotecnología. Los liberales, en cambio, se adaptaron mucho mejor a la era de la información. Esto explica en parte por qué la predicción que Jruschov hizo en 1956 nunca llegara a materializarse y por qué fueron los capitalistas liberales los que acabaron por enterrar a los marxistas. Si Marx volviera hoy a la vida, probablemente

En tercer lugar, Harari caracteriza a lo que llama humanismo evolutivo:

Con sus raíces en el terreno firme de la teoría evolutiva darwinista, afirma que el conflicto es algo que hay que aplaudir en lugar de lamentar. El conflicto es la materia prima de la selección natural, que impulsa la evolución. Algunos humanos son simplemente superiores a otros, y cuando las experiencias humanas entran en colisión, los humanos más aptos deben arrollar a todos los demás. La misma lógica que hace que la humanidad extermine a los lobos salvajes y que explote sin piedad a los corderos domesticados exige también la opresión de los humanos inferiores por parte de sus superiores. (p.283)

Es factible que Harari introduzca esta caracterización del nazismo e ideologías afines con una intención provocadora pero clara: la de mostrar la similitud entre una ideología rechazada unánimemente por las perspectivas políticamente correctas y las prácticas (vinculadas a la relación con los animales) perfectamente aceptadas por quienes profesan esas perspectivas. Sin embargo, el evolucionismo no es incompatible con una visión liberal amplia. De hecho, las doctrinas liberales que informaron el imperialismo decimonónico eran tan liberales como evolucionistas. Así, la restricción del liberalismo que señalamos más arriba se complementa quizás con una extensión excesiva del humanismo evolucionista. Más aún, el evolucionismo es un elemento difícil de separar del humanismo socialista, sobre todo en sus versiones marxistas teleológicas.

En fin, aunque la caracterización del humanismo dominante, el liberal, presenta elementos importantes, que serán retomados a lo largo del libro, la presentación de las tres ramas del humanismo no está del todo lograda. Además de los aspectos mencionados, llama la atención la ausencia de la Razón en ellos. En todos los casos, se trata de religiones (si se acepta llamarlas así) basadas en la apelación a la Razón, especialmente en el caso de las dos primeras. Esto se entronca con una vacancia más general porque en todo el libro, ocupado acertadamente de mostrar el carácter algorítmico de los sentimientos, emociones, deseos, etc, el papel de la razón, en tanto que ficción, historia, meta-relato, adscripción irracional del humanismo queda desdibujado.

## II. Somos algoritmos

En el capítulo 3 pronto aparece otra propuesta crucial y polémica: los organismos, incluidos los humanos, son algoritmos. No se trata sólo de que el intelecto sea

---

urgiría a los pocos discípulos que le quedan a que dedicasen menos tiempo a leer El capital y más tiempo a estudiar internet y el genoma humano. (p.304)

algorítmico, sino de que las *emociones, sentimientos, los deseos, etc., tienen la forma de algoritmos, de recetas.*

El 99% de nuestras decisiones (entre ellas, las elecciones más importantes de la vida, relacionadas con cónyuges, carreras y hábitos) las toman los refinadísimos algoritmos que llamamos sensaciones, emociones y deseos. (p. 103)

La idea de que las decisiones íntimas, emocionales, sentimentales, no son otra cosa que el resultado de fríos algoritmos ofende a un puñado de valores sobre los que nuestra subjetividad se halla erigida: ¿Qué hay de la esencia individual, del libre albedrío, de la creatividad única e irrepetible de cada sujeto? De hecho, el sujeto típico ideal del capitalismo informacional se halla performado por una combinación de los ecos prácticos del romanticismo -el sujeto individual como origen de algo único, irrepetible, identitario, auténtico, autónomo, y así claramente recortado del magma de la animalidad, de los otros seres; la creencia en una dicotomía entre la razón y la pasión- y de las teorías posmodernas -el “deseo”, cualquier deseo como la fuente de verdad, autenticidad, como aquella fuerza originaria y pura ante la que las barreras represivas de la sociedad deben quitarse, ante la que las obligaciones deben relajarse, ante la que cualquier ley trascendente debe replegarse-. La simple idea de que los humanos obedecen a algoritmos cuestiona ambos pilares.

En ese sentido, un primer punto, quizás no tan novedoso o áspero, es el de que la distinción romántica entre razón y emociones no tiene bases empíricas. Se trata, aunque esto no lo diga Harari, de un producto del capitalismo industrial, que ha perdido su razón de ser en la ontología del capitalismo informacional. En segundo lugar, otra idea aún tolerable, es la de que los humanos no somos tan distintos de los animales. El texto muestra convincentemente con ejemplos tomados de experimentos varios que valores como la justicia distributiva o la envidia emergen en mamíferos superiores. Pero claro, de hecho la tendencia a empatizar con los animales que sufren no tiene nada de revulsivo hoy -incluso es tentador señalar que para algunos sectores sociales la empatía con el sufrimiento animal es una vía de escape para tapar la violenta ausencia de una empatía comparable respecto de los humanos pobres, sobre todo de los pobres cercanos, amenazantes y maduros.

Pero en tercer lugar está implícito el aspecto indigerible: los deseos no tienen nada de místico, identitario, no hay ningún yo deseante puro, hay algoritmo hueco. La holgazanería, los viajes iniciáticos, las ansias artísticas, las experimentaciones sexuales, no son productos de ninguna autonomía, sino el output de una dinámica terrenal, barroca; no hay ni alma ni yo místico, ni basta con la dimensión subjetiva (conciente e inconciente), somos en buena medida animales cuyos deseos son extremadamente carentes de originalidad y, de hecho, crecientemente predecibles.

Tal vez convenga colocar a este movimiento como un cuarto descentramiento del sujeto humano. Luego de los descentramientos copernicano (el mundo no gira alrededor nuestro), darwiniano (estamos irremediablemente emparentados con esos animales ramplones) y psicoanalítico (ni siquiera en el hogar de nuestra mente manda el yo: el inconciente nos gobierna), emerge la idea de que nuestros sentimientos (incluso los inconcientes) surgen de un cálculo, de una computadora de emociones y razones, pero no de un deseo autónomo, de una cualidad (que expresaría nuestra unicidad y sería irreductible a la cantidad). Incluso la dimensión inconciente de nuestra subjetividad –y otros niveles, veremos–, pierde el discreto encanto del misterio, de la arbitrariedad deseante.

Con todo, resulta fundamental extender un paso más la crítica de la autonomía esencial y del carácter impoluto del deseo que hace Harari: es necesario introducir al capitalismo como totalidad productora de deseos, incluir al capital como el gran programador del algoritmo deseante. Si bien, como veremos más abajo, el texto ofrece un lugar crucial a la dimensión intersubjetiva –en la que hay que ubicar a la ideología, al imaginario, a la economía deseante que las relaciones sociales de producción capitalistas produce y reproduce–, el rol del capitalismo no aparece aquí ni en los capítulos posteriores estudiado suficientemente<sup>7</sup>, y esta es, posiblemente, la falencia más importante del libro.

Pero retomemos la relevancia dada a los algoritmos. Con ella comienza a manifestarse el *materialismo* de Harari. ¿Qué clase de materialismo es este? Porque hasta aquí puede parecer que estamos ante alguna forma de neodarwinismo reduccionista del tipo de los de Dawkins o Denett. De hecho, algunos de los lectores formados en ciencias sociales y humanas se privan de este texto inmediatamente después de ubicarlo en el anaquel de los biologicismos. Esto se debe a que asumen que (para Harari) los algoritmos sólo pueden entenderse a nivel biológico.

Sin embargo, no es el caso. Harari efectivamente toma en cuenta el nivel biológico. Pero lo excede con mucho, y en el trabajo de distinguir y a la vez integrar en lo humano un nivel biológico, uno subjetivo, uno objetivo y, sobre todo, uno intersubjetivo que prima sobre los demás, radica buena parte de la originalidad y el valor de su planteo, como veremos enseguida.

---

<sup>7</sup> El capitalismo se menciona en el capítulo 6, y hay una crítica tácita basada no en la desigual distribución de la propiedad, sino en la noción de crecimiento y acumulación que para el autor, equívocamente, lo signan.

### III. El nivel intersubjetivo define a los humanos

Así, luego de mostrar que las emociones, sentimientos y, por cierto, la inteligencia son reductibles a algoritmos, y toman forma en los animales y seres poshumanos, esto es, si no nos definen, aparece una de las preguntas cruciales del texto: ¿qué caracteriza a nuestra especie?

Para Harari se trata de la capacidad de los humanos de “conectar entre sí”, de “cooperar de manera flexible en gran escala”. Esa cooperación es posible porque los sapiens tienen la posibilidad de “inventar y difundir historias” (p.164). Y esto comienza a precisar la idea de algoritmia social que nos gobierna:

Los sapiens no se comportan según una fría lógica matemática, sino según una cálida lógica social. Nos rigen las emociones. Dichas emociones como vimos anteriormente, son en realidad algoritmos refinados que reflejan los mecanismos sociales... (p.161)

No hay otro animal que pueda compararse con nosotros, no porque carezcan de alma o de mente, sino porque carecen de la imaginación (compartida) necesaria. (p.172)<sup>8</sup>

Esto desemboca en una de las cuestiones fundamentales para las ciencias sociales, pero también para la vida práctica:

(la gente) da por hecho que hay sólo dos tipos de realidades: objetiva y subjetiva. En la realidad objetiva, las cosas existen independientemente de nuestras creencias y sentimientos. La gravedad, por ejemplo, es una realidad objetiva. (...) En cambio, la realidad subjetiva depende de mis creencias y sentimientos personales. (...) La mayoría de la gente presume que la realidad es o bien objetiva o bien subjetiva, y que no hay una tercera opción. De ahí que cuando se convencen de que algo no es solo un sentimiento subjetivo llegan a la conclusión de que tiene que ser objetivo. Si hay mucha gente que cree en Dios, si el dinero hace que el mundo gire, y si el nacionalismo construye imperios..., todo ello no es solo una creencia subjetiva mía. Por lo tanto, Dios, el dinero y las naciones deben ser realidades objetivas. (p.164)

---

<sup>8</sup> La imaginación, las historias, los relatos, las creencias que permiten cooperar en gran escala son adscripciones ligeras y móviles. Harari señala la relevancia de los sacrificios para estabilizar esos relatos.

Cuánto más sacrificios se hacen para construir un relato, tanto más fuerte se vuelve porque deseamos con desesperación dar sentido a esos sacrificios al sufrimiento que hemos causado. (p.331)

Y así Harari introduce al nivel intersubjetivo o social:

Sin embargo, hay un tercer nivel de la realidad: el nivel intersubjetivo. Las entidades intersubjetivas dependen de la comunicación entre muchos humanos y no de las creencias y sentimientos de individuos humanos. Muchos de los agentes más importantes de la historia son intersubjetivos. El dinero, por ejemplo, no tienen valor objetivo. No podemos comer, beber ni vestirnos con un billete de un dólar. Pero mientras millones de personas crean en su valor, lo podemos utilizar para comprar comida, bebidas y ropa. (p. 165)

Pero no se trata tan sólo de que el nivel intersubjetivo exista, sino también de que es el que distingue a nuestra especie<sup>9</sup>:

Los sapiens dominan el mundo porque solo ellos son capaces de tejer una red intersubjetiva de sentido: una red de leyes, fuerzas, entidades y lugares que existen puramente en su imaginación común. Esta red permite que los humanos organicen cruzadas, revoluciones socialistas y movimientos por los derechos humanos. (p.171)

La relevancia otorgada al nivel intersubjetivo no está exenta de inconsistencias<sup>10</sup>, pero tampoco de consecuencias importantes. Entre las segundas, la combinación de las

---

<sup>9</sup> Para despejar cualquier confusión respecto de un presunto reduccionismo biologicista de Harari, la siguiente explicita la posición de Harari –que aquí parece más bien excesivamente sociologicista–:

Durante el siglo XXI es probable que la frontera entre historia y biología se desvanezca, no porque descubramos explicaciones biológicas de los acontecimientos históricos, sino más bien porque las ficciones ideológicas reescriban las cadenas de ADN, los intereses políticos y económicos reescriban el clima, y la geografía de monañas y ríos de paso al ciberespacio. A medida que las ficciones humanas se traduzcan en códigos genéticos y electrónicos, la realidad intersubjetiva engullirá por completo la realidad objetiva, y la biología se fusionará con la historia. (p.172)

<sup>10</sup> Una de esas inconsistencias más chocantes –aunque se extienda apenas por un párrafo– surge de la distinción entre lo real y lo no real que introduce el autor:

Al examinar la historia de cualquier red humana es recomendable detenerse de cuando en cuando y considerar las cosas desde la perspectiva de una entidad real. ¿Cómo sabemos si una entidad es real? Muy sencillo. Bastará que nos preguntemos “¿Puede sufrir?”. Cuando la gente prende fuego a Zeus, Zeus no sufre (...) Cuando un país es derrotado en una guerra, el país en realidad no sufre. Es solo una metáfora. En cambio, cuando un soldado es herido en la batalla, sí que sufre. (...) Cuando una vaca es separada de su ternero recién nacido, sufre. Esa es la realidad.

Así, la dimensión intersubjetiva (los relatos compartidos –incluyendo la ciencia-, las naciones, las creencias metafísicas, los lenguajes, etc.) no tendrían una existencia *real*. Se trataría de ficciones. Esta concepción es problemática porque introduce un elemento idealista que socava la perspectiva materialista que se venía sosteniendo. De hecho, resulta difícil sostener que aquello que define y distingue a los humanos no tiene una existencia real. Pareciera aquí que la crítica que el mismo Harari hacía respecto de que “la gente” sólo cree en la existencia de los niveles objetivo y subjetivo se aplica al autor: sólo lo objetivo (externos, el soldado y la vaca) y lo subjetivo (la experiencia propia) asociadas al sufrimiento son reales, mientras que el nivel intersubjetivo se disuelve. Más aún, la idea de *sufrimiento* como test resulta tan psicoanalíticamente e idiosincráticamente tentadora como confusa. ¿De dónde viene esa vara? Y no es sólo que niegue la realidad al nivel intersubjetivo, sino también a todos los seres biológicos carentes de sistema carentes de determinados rasgos. ¿Las plantas no son reales? ¿Las personas que pierden la capacidad de sufrir –por algún procedimiento médico o por ser incapaces de percibir y reaccionar ante el padecimiento ajeno – dejan de ser reales? ¿Las tecnologías insensibles que nos rodean no son reales? Es factible que la intención del autor aquí fuera la de homologar humanos y animales –

ideas de la religión humanista, los humanos como algoritmos y el poder de los relatos intersubjetivos resultan en una conclusión fundamental que abre el camino a la sección siguiente. Se trata de la idea de que el “yo” es un yo narrador, un relato imaginario (p.329-333), es decir, permeado por la intersubjetividad y, como veremos, encaminado a disolverse.

La religión humanista, entonces, puede ser entendida como un relato intersubjetivo particularmente poderoso e influyente que constituyó la base del desarrollo de la humanidad en los últimos siglos, pero que podría estar volviéndose obsoleto.

#### **IV. Todo el poder a los algoritmos (no humanos): La muerte del humanismo y el ascenso del dataísmo**

El último tercio del libro está dedicado a la nueva etapa. Ya no a describir a los humanos en su versión original, sino a auscultar su *upgrade* en curso. Se trata aquí de caracterizar lo que en Hipertextos habitualmente aparece nombrado como capitalismo informacional o cognitivo. Las tecnologías digitales e Internet y su combinación con las biotecnologías son, en buena medida, elementos omnipresentes en la descripción. Pero Harari rechaza tácitamente la división en etapas usual en ciencias sociales (precapitalismo, capitalismo mercantil, industrial, informacional, o similares), y se inclina más bien por una división radical, entre la etapa del homo sapiens y la del homo deus. Así, las transformaciones a las que estaríamos asistiendo parecen ser, para el autor, mucho más profundas. No se trataría de un cambio de etapa dentro del capitalismo, sino de la reestructuración de la esencia humana.

Parte de ese cambio viene dado porque el desarrollo de las fuerzas productivas (claro, esta no es la expresión que usaría Harari) conlleva la obsolescencia del humanismo.

Así, en el capitalismo informacional, el hecho de que el “yo” individual es un relato, una ficción funcional, se pone de manifiesto. Pero, claro, la percepción del carácter contingente, no esencial del yo único pone en jaque a la noción de individuo y al liberalismo erigido sobre ella.

Para que el liberalismo tenga sentido debo tener un verdadero yo (y solo uno), porque si tuviera más de una voz auténtica ¿cómo sabría a qué voz hacer caso en el colegio electoral, en el supermercado y en el mercado matrimonial? (p321)

---

un tema recurrente en el texto-, pero los medios no resultan convincentes e, incluso, ponen en peligro los aspectos más valiosos del trabajo.

Sin embargo, durante las últimas décadas, las ciencias de la vida han llegado a la conclusión de que ese relato liberal es pura mitología. (...) si miro en mi interior más profundo, la aparente unidad que damos por sentada se disuelve en una cacofonía de voces en conflicto, ninguna de las cuales es “mi verdadero yo”. Los humanos no son individuos. Son “dividuos”. (p. 321)

Aunque no lo cita explícitamente, aquí aparece la influencia de Deleuze –quien había propuesto la sugerente noción de “dividualidad”. En un giro interesante, sin embargo, Harari respalda su afirmación no en la filosofía, sino en experimentos de las neurociencias.

En cualquier caso, aquí comienzan a convivir dos niveles de análisis que se confunden parcialmente. Por un lado, la idea de que los sujetos se reconocen como habitados ya no por un sentimiento único, por una identidad auténtica, sino por una multiplicidad. Por otro lado, la idea de que esa transformación del individuo en dividuo es algo que surge de los discursos de las ciencias de la vida. Así, como en las dos citas, en lo que queda del libro se mezclan el plano de las prácticas y el de los discursos sobre ellas.

En el pasaje crucial desde los capítulos anteriores, desde el pasado, hacia el futuro, Harari entiende que las transformaciones en curso tienen una base extremadamente simple: *si los humanos somos algoritmos, no hay una esencia a la que otros algoritmos no humanos (no orgánicos incluso) no puedan acceder.*

Esto se expresa decisivamente en la obsolescencia del liberalismo en particular y del humanismo en general a través de tres cuestiones:

1. Los humanos perderán su utilidad económica y militar, de ahí que el sistema económico y político deje de atribuirles mucho valor
2. El sistema seguirá encontrando valor en los humanos colectivamente, pero no en los individuos.
3. El sistema seguirá encontrando valor en algunos individuos, pero estos serán una nueva elite de superhumanos mejorados y no la masa de la población. (p.337)

La primera cuestión lleva a que instituciones como la democracia, los mercados libres y otras resulten difíciles de sostener (p.337). Pero ¿por qué los humanos perderían su valor? Ante todo, porque con los desarrollos de la inteligencia artificial, big data, robótica, y otros, las tareas intelectuales, cognitivas de los humanos pueden ser reemplazadas. Esto lleva a la discusión en boga respecto del fin del trabajo, el desplazamiento de los humanos por tecnologías, etc. ¿qué es lo novedoso de la presente

etapa? ¿No se trata de un fenómeno que viene ocurriendo al menos desde el siglo XVIII?

La respuesta de Harari es simple, porque parte de una premisa fundamental: el trabajo tiene un componente físico y uno cognitivo. Durante mucho tiempo los avances tecnológicos, incluidos los de las tecnologías digitales reemplazaron las actividades físicas, desplazaron a los trabajadores cuyas tareas eran intensivas en energías y/o repetitivas. En cambio, las transformaciones actuales implican desplazar a los trabajadores cognitivos. Amenazan el refugio hacia el que los gurús del management habían direccionado a los trabajadores: programación, servicios varios, profesiones liberales. El reemplazo de los algoritmos humanos por algoritmos no humanos en tareas cognitivas hace que ya no quede otro refugio, no hay un tercer componente del trabajo. ¿Todas las ocupaciones cognitivas? ¿Y el arte, ese ámbito donde la esencia humana irrepetible, irremplazable, ingobernable se despliega? Los algoritmos no humanos, se dirá, podrán reemplazar a los financistas, a los abogados y médicos, pero no al reducto de la creación, de la originalidad. Esta creencia, otrora construcción sólida del romanticismo, es insostenible como algo más que un eco extraviado. Harari da excelentes contraejemplos sobre esto, recurriendo a la composición musical (p.355-356).

Esto, claro está, no quiere decir que todos los empleos se perderán, pero sí que la identidad humana y las instituciones políticas y económicas universales no podrán basarse en los principios que erigió el humanismo liberal.

Para Harari, no obstante, los avances en la inteligencia artificial y afines no tienen un correlato (en el futuro inmediato) en la conciencia. De modo que concibe un futuro en el que la pregunta es: “¿Que harán los humanos concientes cuando tengamos algoritmos no concientes y muy inteligentes capaces de hacer casi todo mejor?” (p.349)

Harari señala la utilidad de los algoritmos como asesores –como Google Maps, Siri, pero también en la elección de parejas, conductas saludables, etc- y luego de brindar convincentes ejemplos, resume la idea de que los algoritmos entienden las múltiples expresiones de nuestra dividualidad. Se conectan con nuestros datos sin necesidad de considerarnos como individuos, reconociendo nuestros deseos antes y mejor que nosotros mismos:

A cambio de estos devotos servicios de asesoramiento, solo tendremos que abandonar la idea de que los humanos son individuos, y de que cada humano tiene un libre albedrío que determina qué es bueno, qué es hermoso y cuál es el sentido de la vida. Los humanos ya no serán entidades autónomas dirigidas por los relatos

que inventa su yo narrador. En cambio, serán parte de una enorme red global.  
(p.370)

Ante esto, distintos discursos señalan el riesgo de un estado policíaco (Facebook y Google, el Estado chino, ruso o estadounidense nos vigilan, etc.). Sin embargo, remarca Harari, el ataque a la individualidad humana no viene de la tiranía del colectivo, sino del interior. “El individuo no será aplastado por un Gran Hermano: se desintegrará desde dentro” (p.378).

El autor, sin embargo, muestra su preocupación respecto de que estos algoritmos puedan pasar de ser oráculos a soberanos. Señala, en ese sentido, que la riqueza podría quedar concentrada en manos de los algoritmos, de una clase algorítmica. Si ya existen entidades intersubjetivas que pueden ser titulares de propiedad (como empresas y naciones), ¿por qué no podrían serlo los algoritmos? (p.354-55)

Ahora bien, si los sentimientos están obsoletos como mecanismo de toma de decisiones si, de manera general, el humanismo está perimido ¿quién lo reemplazará? Harari sugiere, sin vehemencia, y en el último capítulo del libro, que el dataísmo se postula para ese rol:

El dataísmo sostiene que el universo consiste en flujos de datos, y que el valor de cualquier fenómeno o entidad está determinado por su contribución al procesamiento de datos. (p.400)

Para el dataísmo, no se trata sólo de que el humanismo esté obsoleto, sino de que el homo sapiens mismo es un algoritmo obsoleto (p.414). El valor realmente nuevo que aportaría el dataísmo es el de la libertad de información (p.416). Donde el humanismo nos incitaba a escuchar nuestros sentimientos, el dataísmo invita a escuchar a los algoritmos. (p.426).

A la hora de un balance sobre estas ideas, el relato del dataísmo resulta indudablemente interesante. Sin embargo, el rastreo de fuentes que hace Harari no consigue presentarlo como una doctrina autoconciente. Al menos por ahora, se trata de discursos dispersos, sin una coherencia identitaria. Claro está que el libro de Harari podría, queriéndolo o no, estar llamado a fundar o unificar la teoría dataísta.

A la hora de concluir, en la última página del libro, Harari completa el cambio de acento desde “cómo las cosas son” a “cómo las ve la ciencia”:

En efecto, señala que “La ciencia converge en un dogma universal, que afirma que los organismos son algoritmos y que la vida es procesamiento de datos” (p431). No se trata más, entonces, de que “los organismos son algoritmos”, sino de que eso es lo que

la ciencia afirma. El movimiento implica retirarse desde una posición ontológica hacia una gnoseológica, en un deslizamiento que, como se señaló más arriba, no resulta del todo claro.

Con todo, se trata de un texto extraordinario a la que esta reseña no le hace justicia suficiente. El lector encontrará, seguramente, otras ideas novedosas, otras polémicas y otras limitaciones luego de estudiarlo de modo directo.