

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 33-60

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2714>

DEL SÍNDROME DEL PENSAMIENTO ESTÉRIL A
LA REIVINDICACIÓN DE UNA RACIONALIDAD
EXPERIENCIAL

From the syndrome of sterile thought to the claim of an
experiential rationality

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL

Universidad de Cantabria

joseantonio.hernanz@unican.es

RESUMEN: En el presente que vivimos, y como resultado de una racionalidad cuestionada, la reflexión filosófica parece atrapada en una vía muerta en que tiene escasa fortuna a la hora de establecer propuestas desde los que enfrentarse a una condición postmoderna que, entre otros procesos sociales y culturales, se expresa en lo que se denomina “sociedad del conocimiento”. Esta situación desafortunada puede analizarse a través de la conjunción de tres fenómenos de fuerte implantación en esta sociedad del conocimiento: la sociedad de masas (física y virtual), el sometimiento acrítico a la tecnociencia y la autoexplotación como estilo de existencia inauténtica, que en este artículo se considera que constituyen lo que se puede denominar el síndrome del pensamiento estéril. Una vez caracterizado este síndrome, se plantean algunas medidas que impulsan una salida del laberinto constituido por ese pensamiento estéril, que podrían pasar por un rescate de la teoría crítica o la idea heideggeriana de pensar, ambos orientados hacia la reivindicación de una racionalidad experiencial.

PALABRAS CLAVE: Racionalidad · pensamiento estéril · pensamiento crítico · experiencia.

Recibido el 10 de febrero de 2023

Aceptado el 20 de junio de 2023

ABSTRACT: In the present state in which we live, and as a result of a questioned rationality, philosophical reflection appears to be trapped in a dead-end path, with little success in establishing proposals to confront a postmodern condition that, among other social and cultural processes, is expressed in what is called the "knowledge society." This unfortunate situation can be analyzed through the conjunction of three phenomena deeply embedded in this knowledge society: the mass society (both physical and virtual), the uncritical submission to technoscience, and self-exploitation as a style of inauthentic existence, which in this article is considered to constitute what can be called the syndrome of sterile thought. Once this syndrome has been characterized, some measures are proposed to drive an exit from the labyrinth constituted by such sterile thought, which could involve a rescue of critical theory or the Heideggerian idea of thinking, both aimed at reclaiming an experiential rationality.

KEYWORDS: Rationality · sterile thought · critical thinking · experience.

1. Nuestro presente desde la óptica de una sociedad del conocimiento

Siempre es un desafío realizar un diagnóstico preciso de la realidad presente, y lo es especialmente en la época en la que nos encontramos, por su complejidad y aceleración en los cambios y procesos sociales, debido entre otros factores relevantes a la mundialización/globalización de la economía y el impacto de las innovaciones tecnocientíficas, ambos característicos de las sociedades postindustriales (Wessels et al. 2017). En este sentido, el papel de la gestión y el control del conocimiento como principal motor de la economía y de las transformaciones socioculturales, apuntan a la pertinencia de analizar nuestro presente desde el concepto de "sociedad del conocimiento" (Muños et al. 2019). No se trata de una denominación de nuevo cuño, ya que el interés por abordar la configuración y transformación de nuestra sociedad desde el prisma de la gestión del conocimiento no es reciente, sus raíces pueden rastrearse desde al menos la segunda mitad del siglo XX y es clara desde la década de los 70, en las propuestas de autores como Bell, Lyotard, Turaine, Bauman o Drucker (Wessels et al 2017) (Dupre et al. 2019).

En paralelo, la crisis de la modernidad, que se ha ido consolidando a lo largo del siglo XX, va ligada a cambios significativos en la concepción de la racionalidad y el conocimiento, en contraposición a los cánones modernos establecidos sobre ambos (Dupre et al. 2019). Esto se refleja en la pregunta sobre el estatus del saber en las sociedades postindustriales avanzadas y la

apropiación desde la filosofía del concepto de “postmodernidad”. Esa crisis sentó las bases para una reevaluación profunda de la noción de conocimiento y su relación con la economía postindustrial, que se transformó en una economía basada en la gestión del conocimiento (Muños et al. 2019).

Dentro de las propuestas que nos brindan pistas para analizar nuestra realidad desde la perspectiva de la sociedad del conocimiento, podemos destacar tres enfoques principales. En primer lugar, Bell, en *El advenimiento de la sociedad posindustrial* (1973), identifica el surgimiento de una sociedad que se basa en la producción y el intercambio de conocimiento como fuerza motriz. En segundo lugar, Lyotard, en *La condición posmoderna* (1979) -texto a partir del cual la postmodernidad como problema se consolida en la agenda filosófica global- plantea la incredulidad hacia las narrativas universales y señala la necesidad de abrazar la diversidad y la multiplicidad de perspectivas en la sociedad contemporánea. Del mismo modo, Turaine, en *La sociedad postindustrial* (1973), examina la transición de una economía basada en la industria hacia una economía donde el conocimiento y la información son los recursos más valiosos. De este modo, la caracterización de las sociedades del fin de la modernidad como sociedades postindustriales tienden a integrarlas en un contexto de postmodernidad, del que surge como resultado (o al menos comparten la misma matriz cultural) la sociedad del conocimiento. Estas ideas se refuerzan en propuestas como la de Drucker en *La sociedad poscapitalista* (1993), en la que plantea la necesidad de una nueva organización social y económica que se base en la gestión del conocimiento y en la capacidad de adaptación al cambio, o como la de Bauman, quien en *La posmodernidad y sus descontentos* (2001), analiza las contradicciones y desafíos de la posmodernidad, enfocándose en las transformaciones sociales y culturales que se producen en nuestra era.

De este modo, parece útil abordar la reflexión filosófica sobre nuestro presente considerando como piedra angular de nuestro análisis en este artículo la caracterización antropológica de esa sociedad del conocimiento (Wessels et al 2017) (Dupre et al. 2019). Este enfoque no solo reconoce la importancia del conocimiento en nuestras vidas cotidianas, sino que también destaca su influencia en los sistemas económicos, políticos y sociales, lo que implica una visión integral en la que el conocimiento es considerado como un recurso vital para el desarrollo y la evolución de las sociedades, pero también como parte del sistema de la racionalidad instrumental que está en los cimientos de la crisis del proyecto moderno: uno de los fenómenos más consolidados

en este tipo de sociedades es la primacía de una concepción instrumental del conocimiento (Crowter 2003), desde la se busca principalmente su aplicación práctica y se descuidan las dimensiones éticas, humanísticas y críticas.

Este descuido nos pone en guardia y nos recuerda que debemos mantener una mirada crítica al pensar nuestro presente como sociedad del conocimiento, pues en ella se están dando procesos y fenómenos tan preocupantes como el impacto de la brecha digital o la desigualdad en el acceso al conocimiento, la sobreabundancia de la información, la velocidad de las innovaciones o la creciente transformación de lo humano desde la biotecnología o la inteligencia artificial (Wessels et al 2017). En este orden de ideas, la crisis de la Modernidad y su canon de racionalidad encuentra en el horizonte de la postmodernidad una alternativa eficaz para repensar críticamente el presente, lo que se plasma en un intenso debate filosófico en las últimas cinco décadas, que a su vez consolida una propuesta descriptiva de nuestra sociedad como sociedad del conocimiento (Dupre et al. 2019).

Uno de los principales temas que nos ponen intelectualmente en guardia, a la hora de escrutar nuestro presente, es que el colofón de una modernidad que ha construido sus cimientos -al menos filosóficamente hablando- en la teoría del conocimiento (y la construcción subsecuente de un modelo de racionalidad) sea un momento sociocultural que se describe como “sociedad del conocimiento”, en el que tanto la racionalidad como el vigor del conocimiento moderno parecen sufrir un fuerte cuestionamiento (Crowter 2003) (Muños et al. 2022) (Muños et al. 2019). Ciertamente, la poda conceptual y discursiva que ha experimentado la racionalidad moderna ha sido vivificante y le ha permitido mostrar matices y ramificaciones que de otra manera habrían sido indetectables por una filosofía canónicamente moderna; sin embargo, y esto es una característica no solo del gremio filosófico, sino también -y muy especialmente- de todo el sistema sociocultural del último siglo, da la sensación de que el pensamiento contemporáneo está atrapado en un conjunto de circunstancias que lo llevan a una vía muerta. Esta especie de estupor que sufre nuestro presente quedó barruntado (con suficiente antelación como para no pillarnos por sorpresa) en *Así habló Zaratustra*:

Voy a hablarles de lo más despreciable: el último hombre Y Zaratustra habló así al pueblo: Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. ¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará

de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros. ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. ¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? - así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. Nosotros hemos inventado la felicidad - dicen los últimos hombres, y parpadean. Han abandonado las comarcas donde era duro vivir: pues la gente necesita calor. La gente ama incluso al vecino y se restriega contra él: pues necesita calor. Enfermar y desconfiar considéranlo pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras o con hombres! Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable. La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas. (Nietzsche 1981, pp. 39-40)

Ciertamente, de todo lo que evoca para nuestro presente la lectura de este pasaje de este libro “para todos y para nadie”, lo que más apunta a lo que denominaremos síndrome del pensamiento estéril es ese *nosotros hemos inventado la felicidad*: la mediocre existencia de una sociedad temerosa ante el poderío de la tecnociencia -al mismo tiempo que esperanzada en sus promesas de abatimiento de las penurias (e incluso de la muerte)-, exultante en la abundancia de la economía del conocimiento, reconfortada en el miasma de la masa anónima de las redes sociales, vive la ensoñación de una felicidad que, como los sueños de la razón, genera monstruos, porque la felicidad que se nos inocula contiene el veneno de la acriticidad (“un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables”), la renuncia al ejercicio de la libertad y, en última instancia, de vivir resignadamente una existencia inauténtica que nos mantenga entretenidos hasta el momento de nuestra muerte (“y mucho veneno al final, para tener un morir agradable”). En buena medida, el monstruo de esta felicidad impostada se parece a la versión en el metaverso de un guion generado por inteligencia artificial a partir de las páginas de Fahrenheit 451 (Bradbury 2012), en la que existe la obligación de ser feliz, o de *Un mundo feliz* (Huxley 2004), en el que la humanidad ha sido mejorado por

medio de una combinación de ingeniería genética, hipnopedia y soma; si hace unas décadas estas dos novelas se podrían leer en clave de advertencia de un peligroso desarrollo de los males propios de la racionalidad instrumental (en términos de la escuela crítica), hoy podrían pasar por frescos costumbristas. Ciertamente es que no se queman libros, pero no hace falta, como muestra la alarmante y creciente merma de la comprensión lectora de nuestra sociedad, pero sí estamos instados a ser felices, como se nos recuerda en libros como *La sociedad paliativa* (Han 2022) o *Happycracia*, (Cabañas e Illouz, 2019) al tiempo que se toman decisiones como la de declarar una fecha (el 20 de marzo) como Día Internacional de la Felicidad “para reconocer la relevancia de la felicidad y el bienestar como aspiraciones universales de los seres humanos y la importancia de su inclusión en las políticas de gobierno” (ONU 2023).¹

Y, como telón de fondo, tenemos una banalización cultural de la filosofía (Crowter 2003). En efecto, en una sociedad del conocimiento en la que se da la jactancia de proclamar la invención de la felicidad, se da sin rubor un mecanismo educativo para llevar todo lo que permita una racionalidad crítica, un proyecto de tarea de pensar a los márgenes de la cultura y a la cola de las prioridades sociales: se adelgaza al máximo posible la relevancia de las humanidades en el currículo, se reduce la formación filosófica a algo residual y se amplifica la idea de que para ser felices lo mejor es pensar menos y gozar más de la cornucopia sin fin de la tecnociencia, en un presente marcado por el fin de la historia en el que la ciencia ha barrido las ideologías (Dupre et al. 2019) (Crowter 2003). Todo conocimiento que quiera ser considerado como tal debe ser científico y a la ensoñación de que una racionalidad basada únicamente en la racionalidad y el aprovechamiento calculado de la naturaleza (que pasa a ser mero almacén de satisfactores, dispuestos para la explotación) es más que suficiente para satisfacer los anhelos del ser humano, tanto individual como socialmente considerado. De este modo

el final de la filosofía cursa como apoteosis de la civilización científico-técnica o cibernética. La tesis es que este final, este acabamiento de la filosofía, no es sólo una consecuencia desafortunada sino más bien un destino consecuente de

¹ Vale la pena enfatizar que lo que para Huxley era el hilo conductor de una distopía, la universalidad de una humanidad permanentemente feliz, en el momento de “sociedad del conocimiento” parece ahora el telón de fondo en que se desenvuelve nuestro día a día: hay un claro progreso económico y social, una continua expansión de los derechos y libertades, cada vez gozamos de más tiempo libre, entre otras cosas. Sin embargo, de la misma manera que tras leer *Un mundo feliz* se apodera de nosotros una cierta desazón, tras la fachada de felicidad de la sociedad del conocimiento discurre un flujo de inautenticidad que, a la postre, es el mal que podemos diagnosticar en lo que aquí denominamos “síndrome del pensamiento estéril”.

la metafísica. Las ciencias han asumido como tarea propia lo que fue siempre el intento de la filosofía: exponer las ontologías regionales (naturaleza, historia, derecho, arte...) e implantar un determinado concepto de teoría que tiene que ver con el dominio del carácter operacional del pensar representativo, que es el pensar calculador. Esa obsesión por transformar creativamente el mundo exterior para dominarlo provoca en el hombre el pensar omniabarcante del razonamiento que reduce lo humano al hacer, al producir, y agota, anula o impide que surja el pensar reflexivo, el pensar más pensante (Chillón 2016, pp. 23-24).

2. El síndrome del pensamiento estéril: descripción de los síntomas y consecuencias

La sección anterior terminaba con una afirmación que se comparte en este artículo: “Esa obsesión por transformar creativamente el mundo exterior para dominarlo provoca en el hombre el pensar omniabarcante del razonamiento que reduce lo humano al hacer, al producir, y agota, anula o impide que surja el pensar reflexivo, el pensar más pensante” Considero que esta afirmación de Chillón resulta un buen referente para aproximarnos a lo que podemos denominar “síndrome del pensamiento estéril”, como fenómeno propio de la sociedad del conocimiento, en la que, al convertirse el conocimiento en mercancía, pierde su conexión existencial y originaria con el pensar reflexivo. De este modo, en tanto que síndrome, se trata de un “conjunto de signos o fenómenos reveladores de una situación generalmente negativa” (DRAE, 2022), y que son el resultado de la consolidación y adaptación a esta sociedad del conocimiento de tres fenómenos ampliamente señalados y discutidos por la filosofía (especialmente la de orientación fenomenológica) a lo largo del siglo XX: los fenómenos de sociedad de masas (tanto física como virtual); el sometimiento acrítico a la tecnociencia; la autoexplotación como forma de concebir el trabajo y como plataforma para una existencia inauténtica.

Los fenómenos de la sociedad de masas (física y virtual) se refieren a la homogeneización cultural y la pérdida de identidad individual que se produce en las sociedades modernas y genera el advenimiento de la sociedad de masas, tal como lo expresan autores como Ortega y Gasset o Canetti, con la particularidad de su creciente complejidad y presencia en nuestro presente a través de las TIC y las redes sociales, como lo presagia ya Echeverría en *Los señores del aire* (1999). Este proceso está ligado al sometimiento acrítico a la tecnociencia, es decir, al uso acrítico y sin reflexión de las tecnologías,

lo que lleva a una dependencia excesiva y una pérdida del sentido crítico: la tecnociencia se presenta como un fin en sí mismo, sin tener en cuenta sus consecuencias sociales, políticas o éticas, como se discute en *Guía de orientación en el presente* (Hernanz 2012). Por último, ambos fenómenos (sociedad de masas, sometimiento acrítico de la tecnociencia) se desarrollan al mismo tiempo que una creciente autoexplotación, en buena medida resultante del éxito de una racionalidad instrumental que nos convierte no solo en medio a ojos de los otros, sino que lo hacen en tanto que potencial mercancía o meros consumidores finales de nuestra sociedad postindustrial (es decir, proveedores de materia prima o usuarios de los productos de la economía del conocimiento): a pesar de que -especialmente en los países más ricos- el estado de bienestar genera condiciones de vida bastante razonables, muchas personas viven para trabajar, en lugar de trabajar para vivir, el sistema social impele a que los individuos trabajen más allá de sus límites físicos y emocionales, con el fin de alcanzar objetivos económicos, profesionales o de reputación social.

Ahora bien, es importante enfatizar que la mera conjunción de tres fenómenos que vienen dándose desde hace al menos un siglo no constituye por sí el síndrome sobre el que estamos indagando; para que podamos considerar su convergencia como síndrome son precisas tres condiciones que parece que se están dando en nuestro presente: su creciente intensificación y complejización, su carácter medular para el éxito de la economía postindustrial y su capacidad para anular o impedir el surgimiento del pensar reflexivo, el pensar más pensante. De estas tres condiciones la tercera es la más radical, y en buena medida es la que justifica que hablemos de un “pensamiento estéril”. Se trata de una metáfora que se inspira en el desarrollo de la revolución verde, que surge en los años 60 del siglo XX: ante el reto de dar de comer a una población creciente, se incrementa la productividad agrícola por medio de la siembra intensiva de solo (o muy preferentemente) un cierto tipo de semillas, de un gran despliegue tecnológico, de la transformación de tierras de secano en regadío y del uso de plaguicidas y abonos artificiales. Todo ello, en efecto, permitió multiplicar de manera espectacular las cosechas, aunque a la larga ha generado diversos problemas, algunos de ellos acuciantes (contaminación del agua, agotamiento de las tierras de cultivo, reducción de la biodiversidad, . . .), pero en lo que debemos fijar nuestra atención es en lo que podríamos considerar la última vuelta de tuerca de esa revolución verde: el desarrollo de semillas transgénicas a través de procesos de biotecnología, sometidas a vigilancia por sus probables efectos indeseados en la salud, pero que tienen una característi-

ca que ahora retomamos para el conocimiento: tienden a ser estériles (Sanz 2013).

En efecto, las principales empresas de producción de semillas buscan dotarlas de la capacidad para generar cosechas abundantes, pero los resultados de esas cosechas (que se podrán poner en circulación en el mercado de los alimentos, los biocombustibles u otros similares), no podrán ser usadas para sembrarse de nuevo, o porque directamente han sido modificadas para su esterilidad o porque legalmente los agricultores tienen prohibido hacerlo (los contratos de las empresas biotecnológicas en este aspecto suelen ser explícitos y leoninos). De esta práctica se nutre la idea del pensamiento estéril: a partir de una concepción del conocimiento como materia prima para la economía del conocimiento, se busca la manera de explotar al máximo la capacidad de producción industrial de ideas y de conocimiento y del mismo modo que se modifican las condiciones naturales (o legales) para que las cosechas no sean fecundas (pero sí copiosas), se modifican las condiciones para que el pensar sea fecundo. La mejor manera para hacerlo es generando la convicción de que ya hemos alcanzado la felicidad (al menos un estado razonable de ella) y que no debemos perder tiempo ni energía en pensar ontológicamente; se trata de una creencia que de manera personal podemos rebatir, pero que el hombre-masa de la sociedad del conocimiento, inserto en las redes sociales, inmerso en una cotidianeidad atravesada por las TIC, habituado a las bondades de tecnociencia, ha naturalizado.

Esa naturalización social constituye el núcleo del síndrome del pensamiento estéril de la sociedad del conocimiento. Bajo ese síndrome, al individuo le resulta antipática la idea de estar sometido a un régimen de realidad en la que su modo de realización personal es solo un agregado de la sociedad de masas, en la que su forma de pensar está atravesada por un uso acrítico de la tecnociencia (nuevo mundo mágico que escapa a su comprensión pero que le resuelve la vida) y en el que son pura mercancía que se autoexplota para arrastrarse por la existencia y malvivir. Sin embargo, el canto de sirena del mundo seductor de las redes sociales, sumado a la fascinación de ser cosmopolita a golpe de clic, la eficacia del *big data* para resolver nuestras penurias y ofrecer nuestros trabajos (muchos de ellos “aún no descubiertos”), la comodidad de tanto dispositivos tecnológicos y el portento de la economía del conocimiento y la innovación, ligado a la promesa de que con un espíritu emprendedor, solidario con un capitalismo basado en el consumo, podemos enriquecernos y tener todo lo que deseemos, genera en su conjunto un discurso suficientemen-

te persuasivo para que nos parezca una auténtica fortuna vivir de esa manera. De la misma manera que a la persona que está bajo el síndrome metabólico le puede parecer exagerado que por tener alto el azúcar, ser algo hipertenso, tener unos kilos de más y colesterol alto pueda tener un problema severo de salud, a quien está bajo el síndrome del pensamiento estéril le resulta difícil aceptar que su vida esté en juego.

Está en juego la vida porque el principal resultado del síndrome del pensamiento estéril es la incapacidad para tener la experiencia de una existencia auténtica. La raíz del síndrome del pensamiento estéril, dolencia existencial de la sociedad del conocimiento, es triple: la consolidación y complejización de la racionalidad instrumental, ligada a la consideración del conocimiento como materia prima y como mercancía para su economía; la atenuación del alcance de la razón, como resultado de la sobresimplificación de algunas de las propuestas generadas en la posmodernidad y las limitaciones de la crítica social, en tanto que se impulsa socialmente la tendencia a aceptar acríticamente las estructuras sociales de dominación sin cuestionamiento alguno (Echeverría, 1999), Zuboff, 2020). En buena medida, esto constituye la versión para el consumo de la sociedad del conocimiento del olvido del ser de Heidegger, en la que el nuevo hombre-masa sigue enfocado en la aprehensión de los entes, disfrutando de una existencia inauténtica (o estando convencido de que su estar en ella es un disfrute) y ante el abismo de la falta de sentido en la vida humana. No es extraño que en las patologías propias de esta sociedad del conocimiento tengan un lugar destacado las mentales, y que entre ellas despunte la ansiedad.

Como se acaba de indicar, el pensamiento estéril es buena medida resultado de la sobresimplificación de propuestas como la del pensamiento débil (en tanto que cuestionamiento de las concepciones fuertes del pensamiento y en tanto que propone una visión más modesta y abierta, a partir de una noción de debilidad que reconoce la limitación del conocimiento humano y rechaza la pretensión de alcanzar una verdad absoluta y universal, por lo que enfatiza la contingencia, la provisionalidad y la diversidad de perspectivas en la comprensión del mundo, criticando las metanarrativas totalizantes y promoviendo la comprensión holística, aunque modesta, de la realidad a través de procesos interdisciplinarios) o la deconstrucción (y su propuesta de crítica al logocentrismo desde el rechazo de la idea de que el lenguaje y el pensamiento pueden capturar un significado esencial y estable, abriendo el diálogo a la diferencia y la ambigüedad y promoviendo el desmantelamiento de las oposiciones bi-

narias en el lenguaje y la consecuente apertura de interpretaciones, refutando la pretensión de la metafísica de una fundamentación absoluta de la realidad y mostrando que las identidades son construcciones, todo lo cual exige repensarnos desde la diferencia) como alternativas a una racionalidad típicamente moderna, en un proceso de reducción conceptual para hacerla digerible para el último hombre, ciudadano ya de la supuesta Arcadia global de la sociedad del conocimiento.

Por todo ello, el pensamiento estéril se conforma como un laberinto en que nos perdemos fácilmente y en el que nos distraemos de la tarea del genuino pensar. El síndrome del pensamiento estéril lleva a la aceptación sumisa a anclar el proyecto de vida en una comprensión óptica de la realidad, renunciando a hacerlo ontológicamente, seguramente cegados por el poder omniabarcante y cuasimágico de la tecnociencia. Ciertamente, salir del laberinto del pensamiento estéril para adentrarse en el pensamiento fecundo, un pensar auténtico, exige, en primero lugar, que nos demos cuenta de esta existencia inauténtica en que la nos encontramos. Como señala Chillón

la conciencia del abismo de la técnica es ya el primer paso para la autenticidad del pensar. Es a este intento de insubordinación ante la técnica, a esta distancia crítica para con la técnica, a esta necesidad de volver una y otra vez sobre la esencia de la técnica, a lo que Heidegger llama también pensar y que encuentra ahora su tiempo propicio. Por eso, el pensar auténtico en Heidegger es el hacerse cargo meditativamente de lo ente sin quedar atrapado por ello, sin convertirse en una pieza más de un sistema que funciona y, por tanto, pensando la distancia, esto es, la diferencia que siempre tiene que darse entre el ente y el Dasein; distancia que es capacidad crítica que posibilita el pensar guiado por el ser (Chillón 2016, p. 32)

Este pensamiento estéril atraviesa la discusión académica, social y política sin dar frutos de un genuino pensar, de un pensar orientado a una existencia auténtica; de hecho no busca darlos, sino que su objetivo es mantener una tensión discursiva continuada como ruido de fondo de las nuevas formas de explotación, control social y banalización de la existencia humana; se torna, por tanto, en placebo intelectual para dar apariencia de profundidad y emancipación a procesos de consolidación de una existencia inauténtica: el éxito del pensamiento estéril se encuentra en su utilidad para justificar discursivamente el constructo ideológico de la sociedad de masas, la supuesta necesidad de ceder nuestra libertad para acceder a un estado de bienestar sustentado en el consumo, el impulso de una educación roma y que cada vez nos prepara menos

para la vida (aunque se adorne de un discurso de innovación que promete que a través de la adquisición acrítica de competencias nos permitirá vivir más felizmente).

3. El síndrome del pensamiento estéril como malestar en la cultura de la sociedad del conocimiento.

Uno de los autores que con más éxito parece estar analizando la antítesis entre el anhelo de una existencia auténtica y la vivencia de una inauténtica y de pensamiento estéril en nuestro presente es Byung-Chul Han (Han 2013) (Han 2014) (Han 2019), para quien la racionalidad occidental se ha convertido en una forma de *racionalidad performativa* como forma de control que se ejerce a nivel interno del sujeto, y que está relacionada con la intensificación del trabajo y la responsabilización explícita del sujeto en un marco de competencia (Han 2014) (Ball,2013) en la que la lógica y la eficiencia se convierten en fines en sí mismos, en lugar de ser medios para alcanzar fines de mayor calado. Esto ha llevado a una sociedad en la que las personas se sienten cada vez más alienadas y desconectadas de su entorno y de sí mismas, de modo que la racionalidad occidental se ha convertido en una forma de opresión, ya que impone una forma única de pensamiento y una visión estrecha de lo que es posible y deseable (Han 2022). Como analiza con finura en *La sociedad del cansancio* (2019), en nuestro presente esa reducción a la lógica y la medida ha llevado a una sociedad de rendimiento y productividad (Galparsoro 2017) (Zamora 2022), de modo que esa obsesión por la eficiencia y el rendimiento ha llevado a una sociedad en la que la vida se ha vuelto alienante y opresiva.

En ese orden de ideas, considera que la sociedad actual se caracteriza por una sobreestimulación constante, que trae consigo una sensación de agotamiento y vacío y que a su vez es consecuencia de la autoexigencia de un rendimiento constante y una eficiencia absoluta (Han 2013) (Han 2019). El resultado, fácilmente constatable, es que no se permite el tiempo para la reflexión y el ocio. Sí hay toda una fijación con “el tiempo libre”, que pasa a ser un tiempo ideal para el consumo de productos que tienden a venderse como experiencias personales y únicas (Han 2019) (Galparsoro 2017).

Pero Han no es el único en hacer un diagnóstico razonable sobre los males de la racionalidad hoy en día. Si nos atenemos a esa intersección entre sociedad de masas, tecnociencia y autoexplotación debemos tener en cuenta a Žižek y su crítica a la idea de que la racionalidad, sin más, sea una característica esencial del ser humano -centrada en la idea de que la racionalidad

no es algo innato en la naturaleza humana- sino más bien algo que se aprende y se internaliza a través de la educación y la socialización, moldeada por las estructuras sociales y económicas en las que se desarrolla, estructuras que tienden a limitar o distorsionar la capacidad humana para razonar de manera objetiva (Žižek 2004) (Žižek 2008). De este modo, sería ingenuo afirmar que la racionalidad es siempre positiva, puesto que puede servir para justificar la desigualdad y diversas formas de opresión. Para seguir el hilo conductor de su análisis de la cultura y la sociedad de nuestro presente, debemos recordar que Žižek se inspira en Freud para desarrollar su teoría de la subjetividad y su crítica al neoliberalismo y la autoexplotación (Žižek 2005), en tanto que la subjetividad humana está bajo la fuerte influencia de motivaciones inconscientes y que estas pueden afectar la capacidad humana para razonar de manera objetiva, lo que liga también a su crítica al neoliberalismo, en tanto que trata de una ideología basada en una ilusión de libertad que en realidad conduce a la explotación y la desigualdad (Žižek 2008). Así, nos diría Žižek, aunque es cierto que el ser humano tiene la capacidad de razonar y utilizar la lógica para resolver problemas, no necesariamente lo es que todas las acciones humanas sean racionales o que la racionalidad es la única motivación para la acción humana (Žižek 2004); el ser humano puede actuar de manera irracional o guiado por motivaciones no racionales en muchas ocasiones, al tiempo que está sometido a la influencia de las ideologías o por intereses económicos a la hora de tomar decisiones.

De este modo, Han y Žižek coinciden en señalar la importancia de la crítica a la sociedad y la cultura contemporánea. Han y Žižek han escrito sobre cómo las estructuras de poder y opresión afectan a la vida de los individuos y sus interacciones sociales, motivo por el cual la libertad individual y su cultivo son un tema central de cualquier propuesta crítica de orientación en el presente (Han 2014) (Žižek 2008), ligado a su vez con el impulso de una convivencia. Sin embargo, y paradójicamente, ambos son claros exponentes de la eficacia del pensamiento estéril (Bengoetxea 2022) (Zamora 2022): aunque se debe fundamentalmente a una estrategia de venta, no deja de haber cierta ironía en que sus libros se expongan de manera habitual en las librerías en los anaqueles de “no ficción” junto a (o mezclados con) los de autoayuda o crecimiento personal. El hecho de que la maquinaria cultural esté haciendo de ellos un fenómeno pop (con fanes devotos que devoran sus títulos en cuanto se anuncian en Amazon) apunta a que su consumo alimenta el síndrome del pensamiento estéril, especialmente cuando ese consumo fortalece la idea

de que la racionalidad es un desastre y, por lo tanto, un enemigo a batir para alcanzar el bienestar personal y social.

No parece casual que esa renuncia popular a la racionalidad vaya acompañada de la intensificación de la sociedad de masas, que ha ampliado su vigor en la sociedad actual al adaptarse óptimamente al ecosistema virtual del mundo digital (Bengoetxea 2022). Este acoplamiento entre sociedad de masas y aceptación acrítica de la tecnociencia ha sido analizado quizás con buena intención pero seguramente con no tan buen resultado por Han (Zamora 2022), que ha señalado buena parte de sus principales afectaciones negativas en la vida humana, que llevan a una vida alienante, opresiva y, en última instancia, patológica. Así, la obsesión por la eficacia y la tiranía del rendimiento a la que va aparejada nos vacía e intensifica nuestro agotamiento físico y espiritual (Han 2022); todo ello va ligado al cambio de la relación entre el tiempo y el espacio, de modo que el tiempo se ha vuelto más importante que el espacio (lo que permite que el rendimiento y la eficiencia se valoren por encima de todo) y un exceso de información, mediado por la tecnología, que nos lleva a una sociedad en la que nos sentimos constantemente abrumados y agotados, y en la que es difícil encontrar momentos de tranquilidad y reflexión (Han 2022) (Galparsoro 2017). La promesa de un mundo feliz, con nuestras necesidades cómodamente resueltas, parece exigirnos la renuncia a aquello que nos hace más claramente humanos: los elementos de una existencia auténtica.

En efecto, en la vorágine propia de la sociedad red en la que se confunde lo físico y lo digital, en la que el tiempo y el espacio se disuelven en la nube virtual y se desvanece la introspección, nada más coherente que la renuncia a meditar racionalmente sobre el mundo, su fundamento y su sentido. A la pregunta de Pascal de para qué le sirve al hombre el mundo si pierde su alma, la respuesta de la masa es que le sirve, y mucho, para vivir con (una sensación de) bienestar; la transparencia, que tal como esgrime Han es el resultado de este proceso de renuncia al tiempo libre y la reflexión, se torna en un descriptor básico de nuestro presente: nuestra sociedad se comporta como sociedad de la transparencia, en la que todo está al descubierto y en la que no existe privacidad. Esta transparencia es impulsada por la tecnología y las redes sociales, estrechamente relacionada con la vigilancia y el control del individuo.

Algo muy parecido presenta Zuboff en *La era del capitalismo de la vigilancia* (2020), donde muestra de manera robusta cómo con el avance de la tecnología y las redes sociales, las empresas están recolectando una cantidad cada

vez mayor de datos personales de los individuos, lo que permite a estas empresas vigilar y controlar a las personas de manera cada vez más precisa. Esta recopilación masiva de datos se utiliza para fines publicitarios y comerciales, lo que claramente tiene implicaciones negativas para la privacidad, la libertad individual y la democracia, al tiempo que intensifica la alienación de las personas, cada vez más claramente identificables como mercancías que, además, se autoexplotan. Zuboff y Han coincidirían en que las tecnologías y las redes están cambiando las formas en las que las personas están interactuando entre sí y con el poder, generando una sociedad cada vez más transparente en la que la privacidad está en riesgo y generando un control y vigilancia constante sobre las personas (Zuboff 2020) (Han 2013). En términos de Pascal, sería el alma que estamos perdiendo para ganar el mundo, y da la sensación de que tras el síndrome del pensamiento estéril se esconde una deliberada estructura de poder y de opresión.

El espejismo de bienestar que prodiga la sociedad de masas y el despliegue acrítico de la tecnociencia tiene como consecuencia directa, casi como colateral, la autoexplotación como motor vital. Podemos creer en principio que esa autoexplotación, entendida como forma de explotación de uno mismo en la que una persona se somete voluntariamente a una situación de explotación por motivos económicos, se produce básicamente en contextos de desigualdad económica y de falta de oportunidades para las personas en situaciones precarias; sin embargo, es un elemento constitutivo del mundo social actual. Ciertamente es que la fragilidad del mercado laboral aumenta la presión sobre los trabajadores para que se autoexploten para poder sobrevivir, especialmente cuando el discurso de fondo es que tecnología va a acabar con buena parte del trabajo escasamente cualificado, pero es igual de persuasivo con el obrero que debe renunciar a su ocio para sobrevivir como con el ejecutivo que se autoexplota para enriquecerse o el intelectual que lo hace para ser reconocido en su gremio (Žižek 2008).

4. La racionalidad crítica como punto de partida para la superación del pensamiento estéril

Ahora bien, si estamos en un laberinto de pensamiento estéril, ¿cómo se puede salir de él? Porque fácilmente podemos caer en la trampa de, con reflexiones como las que se lanzan desde este artículo, sigamos alimentándolo, como ocurre con la lectura acrítica o superficial de Han o Žižek (Bengoetxea 2022): creyendo que ahora que sabemos dónde está el peligro, nos encontramos a

salvo de él, cuando en realidad lo que haríamos sería reconciliarnos con el estado naturalizado de explotación y falsa libertad de un presente regido por ese pensamiento estéril.

Hay diversas rutas para encontrar una salida del laberinto del pensamiento estéril, entre ellas podríamos enfatizar al menos dos que se pueden complementar para hacer viable el tránsito a un pensamiento fecundo, desde la reivindicación de la racionalidad: la propuesta de la teoría crítica y el horizonte de una racionalidad experiencial. La teoría crítica nos permite repensar la reivindicación de la racionalidad crítica para construir nuestro presente, especialmente desde las exigencias de la racionalidad práctica, y muy especialmente desde la política. En este sentido, Habermas (1986a) (2001) es un excelente interlocutor. En efecto, Habermas se enfrentaría a la crítica de Žižek a la racionalidad al enfatizar que es una capacidad intrínseca del ser humano, y que esta capacidad es esencial para el desarrollo de nuestra dimensión intersubjetiva y política (Habermas 2003) En virtud de ella, la capacidad humana para razonar y comunicarse racionalmente es lo que permite a las personas llegar a acuerdos y soluciones a través del diálogo y la negociación y, en última instancia, a vivir en una sociedad que promueva la justicia (Habermas 2001). Habermas también enfatizaría la importancia de la educación y la socialización para desarrollar y mantener esta capacidad racional y es una característica esencial del ser humano y es esencial para el desarrollo de la sociedad y la democracia; de este modo, una sociedad bien educada puede impulsar una racionalidad eficaz para atender sus problemas y desarrollar un entorno justo.

Es relevante recordar que tanto Habermas como Žižek están influidos por las propuestas de Marx y Freud, de modo que ambos utilizan las ideas de estos pensadores para desarrollar sus propias teorías y críticas. Habermas se inspira en Marx para desarrollar su teoría de la comunicación y la racionalidad, argumentando que la capacidad humana para comunicarse racionalmente es esencial para el desarrollo de la sociedad y la democracia (Habermas 1986b) (Habermas 2001). El resultado es que Habermas nos ofrece una propuesta con bastante potencia teórica para sostener racionalmente la pretensión de una comunicación libre y no coaccionada para la formación de una sociedad democrática y justa, lo que exige repensar y desenmascarar el poder de la ideología (Habermas 1986b); esto supone tanto una revalorización de la racionalidad y su carácter crítico como la necesidad de fomentarla para la construcción de una sociedad justa, valores ambos sumamente relevantes para repensar la sociedad actual, sociedad del conocimiento. Muy probable-

mente, Habermas llega mucho más lejos que Žižek a la hora de plantear no solo Por ese motivo, la veta habermasiana mantiene abierta una senda que nos permite salir del laberinto de la era del pensamiento estéril, tal como muestra el modo en que Honneth, (1997) (2011), integrante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, orienta el legado crítico de Habermas al concepto de reconocimiento. El reconocimiento en la teoría de Honneth apunta a la importancia de la valoración y reconocimiento de la dignidad y autonomía individual por parte de la sociedad y los demás individuos. Según Honneth, el reconocimiento es esencial para el desarrollo y la realización de la identidad individual y la construcción de relaciones interpersonales auténticas y significativas (Honneth 2011); es precisamente la falta de reconocimiento lo que promueve e intensifica las formas de opresión y marginación social; he ahí un principio fundamental para repensar (y repensarnos en) nuestro presente y escapar de la interacción humana como flujo de mercancía autoexplotada.

Por ese motivo nos interesa tener en cuenta a Honneth y su teoría del reconocimiento porque son valiosas para repensar una forma de interacción personal y social que esquiven las redes de la racionalidad instrumental e impulsen las condiciones para una existencia auténtica en los individuos y en la sociedad. En efecto, esta propuesta nos permite entender cómo nuestra sociedad de masas, benévola con el pensamiento estéril, es consistente con la autoexplotación: en una sociedad en la que el reconocimiento es insuficiente, los individuos pueden sentirse obligados a conformarse con una imagen de sí mismos que no es auténtica con el fin de obtener reconocimiento y aceptación por parte de los demás, lo que conduce a una autoexplotación (Honneth 1997), ya que los individuos sacrifican su autenticidad y su bienestar personal en aras de obtener un reconocimiento inauténtico que en última instancia repercute negativamente en su salud mental y emocional.

El problema de fondo en la teoría del reconocimiento de Honneth es el de la justicia social (Honneth 1997) (Honneth 2019) -que es uno de los que quedan más atenuados en el síndrome del pensamiento estéril- pues en una sociedad en la que el reconocimiento es insuficiente o desigual se producen y perpetúan formas de opresión y marginación social, que se manifiestan en diferentes formas, como discriminación, exclusión social, desigualdades económicas o marginalidad en el mundo político. Así, el reconocimiento mutuo es esencial para la formación de relaciones interpersonales auténticas, basadas en una alteridad ética y en las que se valora y respeta la dignidad y autonomía individual de cada persona: en una sociedad justa y democrática, el reconocimiento

mutuo debe ser recíproco y simétrico, es decir, debe darse entre individuos que se perciben como iguales y libres. En esta dinámica, el reconocimiento mutuo contribuye a la construcción de una sociedad en la que se valora y respeta la dignidad y autonomía individual de todas las personas (Honneth 2011); este reconocimiento no se refiere solo a la valoración de la dignidad y autonomía individual, sino también a la valoración de las contribuciones y los logros sociales y culturales de los individuos y grupos. Es de este modo cómo, de la mano de Honneth, se abre una vía para comprender de manera racional y dialógica la alteridad de las identidades y su armonización, de manera contrapuesta a cómo se está construyendo la confrontación de las identidades (género, raza, opinión) en la sociedad del pensamiento estéril.

Pero hay otra idea sobre el que la potencia teórica de la escuela de Frankfurt ayuda a hacer un diagnóstico de nuestro presente como el de una sociedad que vive el síndrome del pensamiento estéril: la de “libertad”, que junto a las ideas de subjetividad y de racionalidad constituye la argamasa del proyecto antropológico moderno. A diferencia de las otras-subjetividad y racionalidad, cuya demolición se ha buscado a lo largo de las últimas décadas, la libertad (como fetiche de la existencia inauténtica) se exalta hasta el paroxismo tras su oportuna devaluación semántica para generar un dogma de aceptación de la existencia en una sociedad de masas, en estado constante de autoexplotación y una subordinación mágica al poder de la tecnociencia como modelo de disfrute del bienestar en la sociedad del conocimiento *con libertad*. Desafortunadamente, la libertad que proclama la sociedad del pensamiento estéril es ilusoria y oculta un sistema de dominación del que es difícil escapar.

Siguiendo las huellas de pensamiento/praxis de la teoría crítica, resulta muy sugerente y eficaz retomar también la propuesta sobre el ejercicio de la libertad de Walter Benjamin (2008) (2012b) para discutir vías de superación del laberinto del pensamiento estéril, de plena vigencia y caracterizada fundamentalmente como resistencia contra las estructuras de poder y opresión presentes en la sociedad, ya que aunque el ser humano es libre, la libertad no es un estado inmutable, sino un proceso continuo de lucha y resistencia contra las fuerzas que buscan suprimirla o domesticarla; para ejercerse exige solidaridad, en tanto que la libertad es una forma de solidaridad entre los individuos en la que cada uno contribuye a la liberación de todos (no puede ser alcanzada de manera individualista, sino que requiere la cooperación y la solidaridad entre las personas); debe ser emancipadora, en tanto que el ejercicio de la libertad es un proceso de emancipación, en el que los individuos se

liberan de las estructuras de poder y opresión que los mantienen en un estado de alienación y opresión; y finalmente es lucha: es una lucha constante contra las estructuras de poder y opresión, de modo que no es algo que se pueda alcanzar una vez y para siempre, sino que requiere una lucha constante para mantenerla y experimentarla. Todo ello, apunta Benjamin, hace que la libertad es una praxis. (Benjamin 2008).

Por otra parte, las ideas de Benjamin apuntalan el indisoluble nexo entre experiencia y libertad, nudo gordiano del escape del sometimiento al pensamiento estéril. Para Benjamin la experiencia es esencial para la libertad humana, ya que la experiencia nos permite conocer el mundo y a nosotros mismos de manera crítica y reflexiva (Benjamin 2003). Ahora bien, la experiencia también puede ser alienante si está desvinculada de la libertad y controlada por fuerzas sociales y políticas, motivo por el cual para alcanzar una libertad genuina es necesario desarrollar una conciencia crítica de la experiencia y luchar contra las fuerzas que la alienan, que exige de cada uno de nosotros, en primer lugar, la reflexión: debemos reflexionar sobre nuestras propias experiencias y analizarlas desde diferentes perspectivas para comprender mejor nuestras propias acciones y pensamientos, así como las fuerzas sociales y políticas que los influyen (Benjamin 2008).

Pero no basta con reflexionar. Benjamin nos recuerda que esa reflexión es roma si no va acompañada de un conocimiento histórico, ya que es necesario comprender cómo el pasado influye en el presente y en nuestras experiencias; solo de esa manera podremos entender mejor las raíces de los problemas sociales y políticos actuales para encontrar soluciones razonables. Este conocimiento histórico debe ir acompañado de una conciencia de las desigualdades, puesto que es importante ser consciente de las desigualdades sociales y económicas y cómo estas afectan nuestras experiencias y las de los demás para actuar de manera más justa y solidaria; del mismo modo, la conciencia crítica de la experiencia está ligada a un análisis crítico de los *mass media*, de modo que analicemos críticamente la información que recibimos a través de los medios de comunicación y comprendamos cómo esta información está siendo filtrada y presentada, de suerte que nos formarnos una opinión más crítica y objetiva sobre los acontecimientos, así como a la acción política, que nos haga actores de cambio de las condiciones que alienan nuestra experiencia (Benjamin 2008).

Todo ello lleva a una relectura de su ensayo *Programa de una filosofía verdadera* (Benjamin 1991) como una invitación a repensar los retos que enmarcan

el fin de la modernidad y, en nuestro caso, un presente que está constreñido a un pensamiento estéril, tras un siglo de múltiples esfuerzos por escapar de la aceptación resignada del horizonte de una existencia inauténtica como el más natural para el desarrollo de la vida humana, y aquél en el que vamos a encontrar plenitud, en el que vamos a hallar la felicidad. De este ensayo resuena como un aforismo, entre enigmático y profético, las palabras con las que cierra el texto: “la experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento” (Benjamin 1991, p. 84).

Así, una filosofía con aspiraciones de *therapeia* ante el síndrome del pensamiento estéril es aquella capaz de superar el ensueño de una racionalidad domesticada por los criterios de la cultura de masas, acrítica ante su presente y abúlica ante el esfuerzo de pasar de experimentar una vida abrumada por los resultados de la tecnociencia, a experimentar una existencia auténtica. De este modo, cualquier filosofía que busque salir del laberinto del pensamiento estéril debe orientar su potencial teórico a su *constitutividad* como pensamiento crítico. Para ello, y manteniendo como inspiración a Benjamin, debería tener presente como tarea el desmantelamiento conceptual de la triple raíz del pensamiento estéril desde un horizonte de autenticidad, de modo que sea capaz de responder a los desafíos culturales y políticos de nuestra sociedad; debe también ser crítica, y por lo tanto debe cuestionar las estructuras sociales de dominación; debe superar la etapa de ensoñación de la razón y ofrecer propuestas para configurar un horizonte social de justicia; debe ser un discurso en acción, de modo que combine teoría y praxis.

5. *Therapeia* ante el síndrome del pensamiento estéril: hacia una racionalidad existencial

Del mismo modo que el síndrome del pensamiento estéril está propio de un hombre-masa que cree poder alcanzar la felicidad sin pensar críticamente, podríamos decir lo mismo de la desconexión en su cotidianeidad entre racionalidad y sentido. Es más, es esta desconexión entre racionalidad y sentido lo que sustenta con más vigor la persistencia del pensamiento estéril como manera de sobrevivir -aunque sea malviviendo- en un presente abrumador y lo que consolida la percepción de desamparo ante un mundo que no se comprende y ante el que parece que cualquier pretensión de existencia auténtica es una quimera. Es necesario insistir, como se decía más arriba, que un pensamiento con aspiraciones de *therapeia* ante el síndrome del pensamiento estéril es aquella capaz de superar el ensueño de una racionalidad domesticada por

los criterios de la cultura de masas², acrítica ante su presente y abúlica ante el esfuerzo de pasar de experimentar una vida abrumada por los resultados de la tecnociencia, a experimentar una existencia auténtica.

Por ese motivo, y del mismo modo que encontramos en las propuestas de la escuela crítica una senda de superación del laberinto del pensamiento estéril, la filosofía del siglo XX ha ofrecido otra senda que vale la pena explorar con este mismo fin: la de la racionalidad existencial. Si una de las grandes preocupaciones de la filosofía contemporánea ha sido la de repensar la racionalidad, y una racionalidad crítica (y por lo tanto no meramente instrumental), otra es la de adentrarse en el ámbito del sentido; desde Husserl a Deleuze, pasando por Heidegger o Sartre, no ha dejado de ser un tema central en la renovación del pensamiento, y en buena medida constituye el nudo gordiano de la superación del pensamiento estéril.

Sin duda, este despertar de la ensoñación del pensamiento estéril de la mano de las aportaciones de la teoría crítica es bastante sanador, nos permite al menos desperezarnos y reconocer con claridad los efectos del síndrome (existencia inauténtica y falta de sentido), pero debemos avanzar un poco más, adentrándonos en la ardua tarea de pensar de una manera fecunda. Se trata de un tránsito de una racionalidad puramente lógica a una racionalidad existencial; en este tránsito parece un razonable compañero Heidegger, en sus reflexiones vertidas en *Qué significa pensar*:

Para poder llegar a este pensar, tenemos por nuestra parte, que aprender el pensar. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en la medida en que su hacer y dejar de hacer los hace corresponder con aquello que, en cada momento, le es exhortado en lo esencial. A pensar aprendemos cuando atendemos a aquello que da que pensar. (...) Por esto ahora, y en lo sucesivo, a lo que siempre da que pensar, porque dio que pensar antes, a lo que antes que nada da que pensar y por ello va a seguir siempre dando que pensar lo llamaremos lo preocupante. ¿Qué es lo que es lo preocupante? ¿En qué se manifiesta en nuestro tiempo, un tiempo que da que pensar? Lo preocupante se muestra en que todavía no pensamos. Todavía no, a pesar de que el estado del mundo da que pensar cada vez más. Pero este proceso parece exigir más bien que el hombre actúe, en lugar de estar hablando en conferencias y congresos y de estar moviéndose en el mero imaginar lo que debería ser y el modo como debería ser hecho. En consecuencia falta acción y no falta en absoluto pensamiento (Heidegger 1994, p. 114).

² De forma general, los principales criterios de la cultura de masas serían la homogeneización cultural, el consumo pasivo y el entretenimiento superficial, la fragmentación de la experiencia y la atención y la comercialización de la cultura y de la vida cotidiana.

Lo que caracterizaría a la racionalidad existencial no son tanto los temas (vacío, rendimiento, falta de reconocimiento, ...) sino el horizonte desde el que se reflexiona sobre ellas, que en este caso es el de la búsqueda genuina de una existencia auténtica. Esto exige repensar la articulación entre libertad y experiencia en la realidad humana, en las personas. De este modo, uno de los síntomas más claros de la sociedad del pensamiento estéril es la fractura entre realidad y sentido, en tanto que la sociedad (de masas, de autoexplotación, de sometimiento acrítico a la tecnociencia) es cada vez más superficial y eficiente, hace más propicia la pérdida del sentido y la verdad en la vida humana. La racionalidad existencial se basa en una búsqueda de un sentido que va más allá de lo inmediato y lo superficial, en tanto que es una forma de racionalidad que busca una comprensión de la verdad en su dimensión ontológica y el significado que pueda tener la vida humana, y de manera más central, mi propia vida; así, la experiencia de la racionalidad existencial es una experiencia subjetiva, personal y única, cuya comprensión exige tiempo y atención, lo que la hace poco compatible con el tipo de vida del pensamiento estéril. Para redireccionar nuestra atención hacia lo que vale la pena pensar, el propio Heidegger hace una propuesta que sigue siendo estimulante casi un siglo después de haberla acuñado, el *Ereignis*, que nos muestra

(...) la íntima copertenencia entre hombre y ser. El ser es el éter que respira el hombre, explica Heidegger en Schelling. De la esencia de la libertad humana. A esto que allí se presiente y que es emergencia de una nueva dimensión que se perfila, más allá de toda determinación metafísica, lo denomina Ereignis. Lo que merece ser pensado, precisamente lo que hace insondable al pensar es este Ereignis que nos permite anticipar, en la constatación de la íntima relación de la técnica con el hombre, la íntima vinculación, también, entre el Dasein y el ser. Lo inicial del pensar que todavía no ha sido pensado mediante el pensar es precisamente que la verdad del ser es tanto el acaecimiento propicio como la retirada o la demora en la comparecencia del fundamento y el hombre que, como signo abierto, se encuentra en una permanente remisión recíproca con la verdad del ser. De nuevo, no es que el Ereignis sea sólo lo que merece ser pensado de lo todavía no pensado, sino el mismo pensamiento que se sabe pensamiento del ser (Chillón 2016, pp. 32-33).

Vale la pena, por lo tanto, reactualizar el potencial teórico de la propuesta del Ereignis como punto de inflexión para transitar a un pensamiento fecundo (Heidegger 2003) (Berciano 2002). *Ereignis*, para Heidegger, remite a un acontecimiento o una experiencia en la que el ser humano se conecta con su

verdadero ser y con el mundo, de modo que supera la vivencia del ser de los entes y orientando su pensamiento al ser en general (Heidegger 2003), con lo que su crítica a la racionalidad moderna se centra en que ha olvidado este acontecimiento y se ha enfocado en la aprehensión de los entes, lo que en última instancia conduce a la falta de sentido en la vida humana.

Tal como lo tematiza a lo largo de su obra, *Ereignis* no solo debe entenderse como acontecimiento, sino también como al proceso de “apropiación” o “pertenencia” en el cual el ser humano se relaciona con el mundo y con su propia existencia (Berciano 2002). De este modo, para Heidegger, *Ereignis* es el evento fundamental que permite al ser humano comprender su propia existencia y su relación con el mundo y, en este sentido, es origen y fundamento del ser humano y de su comprensión del mundo. La consecuencia más indeseada de la expansión de la cultura moderna es el olvido del ser, que lleva a su máxima expresión en la era del pensamiento estéril en que nos sentimos confortados en la experiencia del ser de los entes y en el que culturalmente aceptamos que el horizonte óptico de nuestro vivir es suficiente para satisfacer nuestros anhelos, para aspirar a la felicidad.

Sin embargo, no deberíamos caer en la trampa de pensar que en Heidegger, y solo en él, encontraremos la respuesta a la pregunta de cómo salir del laberinto del pensamiento estéril. La propuesta de Heidegger, junto a otras del existencialismo, nos resulta útil en tanto que se entrevera en el reto de profundizar en la experiencia como pluralidad unitaria y continua del conocimiento, lo que invita a explorar la potencia teórica de una racionalidad experiencial.

En consecuencia, podríamos asumir como guía de reorientación de la racionalidad en nuestro momento el análisis y la puesta a prueba de la potencia teórica de la racionalidad experiencial para dar cuenta de nuestro presente y para generar un pensamiento fecundo en las sociedades del conocimiento. Para ello, debería entrelazar una actitud genuinamente crítica con la pluralidad del conocimiento, lo que supone desbordar los límites de una racionalidad puramente lógica por una en que se articulen lo sensorial, lo emocional y lo racional para nutrir nuestra idea de experiencia; el resultado debería ser un rescate de existencia auténtica, en tanto que nos lanza al horizonte del sentido.

Aunque llegados a este punto probablemente nos venga a la mente *El error de Descartes* (Damasio 1996) como pista para conectar neurociencias y filosofía como punto de partida para desarrollar una forma más integral para abordar una innovadora filosofía del conocimiento, la propuesta de una racionalidad experiencial va más allá de éstas. De entre los autores que podríamos

considerar para ahondar en la potencia teórica de una racionalidad experiencial sobresalen, a mi modo de ver, Zubiri (1986, 1998) y Conill (1994) (1998) (2002) (2005). El caso de Zubiri es más lejano, no habla en su obra de algo así como una racionalidad experiencial, pero su propuesta de inteligencia sentiente se ajusta perfectamente al canon de ella; en el de Conill sí hay una revisión y desarrollo de los alcances de la racionalidad existencial (Conill 1998) (Conill 2005), que puede seguirse a lo largo de las últimas décadas; en ella supera la crítica de Damasio a la razón abstracta y desconectada de la emoción y la experiencia, al proponer la integración de razón y experiencia en un todo más complejo e interrelacionado (Conill 2016).

6. Conclusiones

Como se ha procurado sostener a lo largo de este artículo, la noción de “síndrome del pensamiento estéril”, es una metáfora que surge de la aplicación de los resultados de los excesos de la biotecnología en la “revolución verde”, que fabrica semillas que dan frutos, pero son estériles, en el fenómeno de la producción de un conocimiento estéril, en tanto que es materia prima para la economía del conocimiento pero que no llega a generar pensamiento fecundo, en tanto que no es un pensar reflexivo, el pensar más pensante. Por todo ello:

- a. El pensamiento estéril es un obstáculo para el desarrollo de una reflexión filosófica enriquecedora y crítica: el pensamiento estéril, caracterizado por la falta de originalidad, la repetición de ideas preconcebidas y la falta de profundidad en la reflexión, limita la capacidad de la filosofía para generar nuevos conocimientos y perspectivas. Este tipo de pensamiento es en buena medida resultado de una simplificación excesiva de conceptos complejos o de una adhesión acrítica a las ideas dominantes.
- b. La cultura postmoderna de masas y la influencia de las redes sociales delimitan el ámbito en que se desarrolla el síndrome del pensamiento estéril: la sociedad de masas, tanto en su forma física como virtual, puede fomentar la homogeneización cultural, el consumo pasivo y el entretenimiento superficial. Estos aspectos de la cultura de masas

tienden a fragmentar la experiencia y a distraer la atención, lo que a su vez contribuyen a la consolidación del pensamiento estéril.

- c. La reivindicación de la racionalidad experiencial y la teoría crítica suponen dos vías eficaces para superar el pensamiento estéril y promover un pensamiento más fecundo: la adopción de una racionalidad experiencial, que valora la experiencia personal y la pluralidad de perspectivas es prometedora para superar el pensamiento estéril. Si además se conjuga con la teoría crítica, que cuestiona las estructuras sociales de dominación y busca la justicia social, se convierte en una herramienta eficaz para revitalizar el pensamiento filosófico.
- d. Todo esto promueve las condiciones para el impuso de una reflexión filosófica enriquecedora que sale de lo óntico y retoma una experiencia ontológica del ser, de modo que nos reorienta en el ámbito del sentido para refinar nuestra conexión con nuestra propia existencia y con la comprensión de la realidad desde una perspectiva personal.
- e. Del mismo modo, la salida del laberinto del síndrome del pensamiento estéril nos lleva a explorar la pluralidad unitaria del conocimiento, es decir, reconocer la diversidad de enfoques y disciplinas en la búsqueda de un conocimiento más completo y enriquecedor. Esto implica abrirse a diferentes perspectivas filosóficas, científicas, artísticas y culturales, y buscar la integración de estas diversas formas de conocimiento para obtener una comprensión más profunda de la realidad, lo que en última instancia supone retomar los elementos más prometedores de la crítica postmoderna a los sistemas de pensamiento “fuerte” típicamente modernos, al procurar una indagación interdisciplinaria de la experiencia.

- f. Con todo ello, se espera proseguir esta línea de indagación teórica, considerando que una de las vías más eficaces para hacerlo es la que se enmarca en cierto horizonte fenomenológico, en diálogo con Heidegger, pero buscando ir más allá de él. En este sentido se considera que un diálogo desde la inteligencia sentiente de Zubiri o desde la preocupación por la razón experiencial de Conill cuenta con suficiente potencia teórica para desarrollar una aportación significativa sobre la idea filosófica de experiencia en la sociedad del conocimiento.

Referencias

- Ball, S. (2013), “Performatividad y fabricaciones en la economía educacional: rumbo a una sociedad performativa”, *Pedagogía y Saberes*, vol. 38, pp. 103-113. <https://doi.org/10.17227/01212494.38pys103.113>
- Bengoetxea, J. B., (2022), “Desmontando a Han: F-Palabrería, Sociedades Cerradas y Transparencia”, *SCIO*, vol. 22, pp.179–207.
- entrada—, (1991), “Sobre el programa de la filosofía venideras”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, pp. 75-84.
- , (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México.
- , (2008), “Sobre el concepto de historia”, en *Obras I/2*, Abada, Madrid, pp. 303-318.
- , (2012a), *Escritos políticos*, Abada, Madrid.
- , (2012b), *Angelus novus*, Comares, Granada.
- Berciano, M., (2002), “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger”, *Thémata*, vol 28, pp. 47-69.
- Blanco, D., Fernández, D., Pérez Tapias, J. A., Sáez Rueda, L. (1994), *Discurso y realidad: En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid.
- Bradbury, R., (2012), *Fahrenheit 451*, Debolsillo, Barcelona.
- Cabañas, E. e Illouz, E., (2019), *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Paidós, Barcelona.
- Chillón Lorenzo, J. M., (2016), “Heidegger y lo insondable del pensar”, *Logos*, vol 49, 21-42.
- Conill, J., (1994), “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial” en D. Blanco et al. 1994, *Discurso y realidad: En debate con K.-O. Apel*, pp. 131-143.
- , (1998), “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, vol. 41, pp.148-169.
- , (2002), “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, vol. 7, pp. 95-117.

- , (2005), “Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana”, *Diálogo filosófico*, vol. 61, pp. 29-43.
- , (2016), “¿Neurofilosofía en perspectiva zubiriana?”, *Arbor*, vol. 192 (780), a326.
- Crowther, P., (2003) “From civilization to postmodernity: A context for foundational philosophy”, en *Philosophy after postmodernism*, Routledge, pp. 40-56. <https://doi.org/10.4324/9780203416389-6>
- Damasio, A. R., (1996), *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona.
- Dupre, S. y Somsen, G., (2019), “The history of knowledge and the future of knowledge societies”, *Berichte Zur Wissenschaftsgeschichte*, 42(2-3), 186-199. <https://doi.org/10.1002/bewi.201900006>
- Echeverría, J., (1999), *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Madrid.
- Galparsoro, J. I., (2017), “Big Data y Psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte”, *Dilemata*, vol 24, pp. 25–43.
- Habermas, J., (1986a), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- , (1986b), *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- , (2001), *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus Humanidades, Madrid.
- , (2003), *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona.
- Han, B., (2013), *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona.
- , (2014), *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona.
- , (2019), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.
- , (2022), *La sociedad paliativa*, Herder, Barcelona.
- Heidegger, M., (1994). “Qué quiere decir pensar”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal *Conferencias y artículos*, pp. 113-125.
- , (2003), *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires.
- Hernanz, J., (2012), *Una guía de orientación en el presente. Hitos para comprender la tecnociencia en la sociedad del conocimiento*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Honneth, A., (1997), *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona.
- , (2011), *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid.
- , (2019), *Reconocimiento: Una historia de las ideas europeas*, Akal, Madrid.
- Huxley, A., (2004), *Un mundo feliz*, Debolsillo, Barcelona.
- Muñoz, A. M. C., Bohórquez, M. O. y Díaz, G. A. T., (2022), “Sociedad del conocimiento y sociedad de la información: Dos paradigmas para un mismo referente epistemológico para el avance científico y tecnológico”, en *Revista de Filosofía*, 39(102), pp. 332-345. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7045609>
- Nietzsche, F., (1981), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- ONU (2023), *Día internacional de la felicidad*. Disponible en <https://www.un.org/es/observances/happiness-day>
- Real Academia Española (2022) “Síndrome”, en *Diccionario de la lengua española*. Disponible en <https://dle.rae.es/s%C3%ADndrome>

- Sanz, T., (2013), *Transgénicos y patentes, punto de vista jurídico*, Universidad del País Vasco. Disponible en <https://www.ehu.eus/ehusfera/derecho-administrativo/files/2013/06/Transge77%CC%81nicos-y-patentes.pdf>
- Wessels, B., Finn, R. L., Wadhwa, K., Sveinsdottir, T., Bigagli, L., Nativi, S., y Norman, M., (2017), “Defining a ‘knowledge society.’”, en *Open Data and the Knowledge Society*, University Press, Amsterdam, pp. 25–44. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1pk3jhq.6>
- Zamora, J., (2022), “El infierno de Byung-Chul Han o cómo extraviarse en el bosque del pensamiento crítico”, *SCIO*, vol. 22, pp. 157–177.
- Žižek, S., (2004), *Ideología: Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (2005), *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (2008), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Madrid.
- Zuboff, S., (2020), *La era del capitalismo de la vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Planeta, Barcelona.
- Zubiri, X., (1986), *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
- , (1998), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid.