



UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE  
MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**TRABAJO FIN DE GRADO**

**ENSAYO**

**IA, ABDUCCIÓN Y ENACTIVISMO: ¿PUEDE UNA  
MÁQUINA PENSAR HUMANAMENTE?**

Autor: Carlos López de la Franca Ruiz

Tutor: Antonio Duarte Calvo

Grado que cursa: Grado en Filosofía

Departamento: Lógica y Filosofía Teórica

Convocatoria: Septiembre de 2025

Calificación: 10 (MH)

## INTRODUCCIÓN

La historia de la creación artificial de vida o inteligencia a partir de materia inanimada no comienza con el auge de la computación en el siglo XX. Podemos remontarnos a épocas lejanas y encontrar precedentes históricos como el gólem, un ser animado a partir de barro que podemos encontrar en relatos medievales y cabalísticos. Este afán contiene la marca indeleble de la *hibris*, de la soberbia de quien trata de crear a otro ser *a su imagen y semejanza*, hazaña que pareciera reservada a Dios. Y así se ha creído históricamente: la capacidad de insuflar vida debía de ser exclusiva de los dioses, o como mucho de fuerzas místicas (inseparables de los dioses) que podían dominar magos y chamanes. Sin embargo, esta frontera pareció derruirse a partir del paradigma mecanicista iniciado en la Edad Moderna, alrededor del siglo XVII. De la mano de aportaciones de pensadores como Descartes y Newton, se asentaría la imagen del cosmos como un inmenso reloj mecánico regido por leyes causales y matematizables. A raíz de este desencantamiento del mundo (y su consiguiente conversión en un sistema físico ordenado, predecible y regido por engranajes invisibles pero calculables), comenzarían a surgir sospechas de que quizá ese último bastión del animismo – el humano – podría, también, no ser más que un conjunto de engranajes. Así surgirían tratados como *El hombre máquina* de La Mettrie, donde se niega cualquier forma de dualismo en el humano y se afirma que este no es más que *res extensa* mecánica. Estamos ante el inicio histórico del proyecto (que en nuestros días refulge como nunca) de reducir lo viviente a lo no viviente<sup>1</sup>. La siguiente etapa de este proyecto es el intento de matematización del pensamiento humano, iniciado por George Boole en el siglo XIX y continuado por lógicos matemáticos como Russell y Whitehead: “*la reducción del pensamiento humano a la representación matemática hizo imaginable la simulación mecánica o la réplica de los procesos humanos de pensamiento*” (Noble, 1999: 182). Este creciente entusiasmo en formalizar la inteligencia humana sería canalizado por el auge de la computación en el siglo XX: si la razón humana podía reducirse a funciones lógico-matemáticas, debía ser posible convertir dichas funciones en algoritmos y que una computadora los procesara. Este fue el telón de fondo bajo el que investigaría y trabajaría el principal pionero de la IA: Alan Turing, quien asentará la tradición heredada de la IA (la cual influirá enormemente en la imagen general de la inteligencia humana).

---

<sup>1</sup> “*El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo no viviente con lo viviente. La ilustración es el temor mítico hecho radical*” (Horkheimer y Adorno, 2016: 70)

En este paradigma la función sustituye al significado, la sintaxis a la semántica y la *techne* a la *episteme*. Importa el procedimiento eficaz, la utilidad, el resultado. Se considera que todo aspecto de la naturaleza, desde las leyes gravitacionales hasta nuestra *psique*, es reductible a complejas relaciones matemáticas y simbólicas y por tanto programables. La pregunta, pues, es: ¿puede el enfoque funcionalista, computacionalista y/o instrumentalista engendrar auténtica inteligencia artificial y no meros escamoteos y trampantojos?

El propósito del presente ensayo es, tomando como referencia central la obra *El mito de la Inteligencia Artificial* de Erik Larson, desmentir la tradición heredada de la IA y la inteligencia humana<sup>2</sup> (y por tanto atacar el actual proyecto de la IA) para contraponer una concepción enactivista y socioculturalmente situada de la inteligencia. El concepto nuclear en torno al que girará todo el ensayo es el de abducción, el cual, siguiendo a Larson, es el que más luz puede arrojar sobre ese misterioso fenómeno de la inteligencia. La clave, por tanto, residirá en las condiciones de posibilidad de la abducción y en si la IA cumple con ellas.

### **EL MITO DE LA IA Y LA ABDUCCIÓN**

*El mito de la Inteligencia Artificial*, publicado en 2021 por el científico e investigador en procesamiento del lenguaje natural Erik Larson, no intenta ser otra cosa que un alfiler: un alfiler que intenta hacer explotar, o al menos desinflar, la burbuja ideológica (o *kitsch*) que lleva décadas inflándose alrededor de la IA. Frente al entusiasmo enfermizo de tecno-optimistas como Nick Bostrom o Raymond Kurzweil, que día tras día anuncian la llegada inminente de la AGI o la singularidad, Larson hace un llamado a la cordura a través de un análisis crítico del actual estado de la IA y de las condiciones de posibilidad de una AGI genuina. Pretende combatir la llamada IA *kitch* (concepto que recoge de Milan Kundera), esto es, el concepto ideológico de la IA que ofrece una imagen de esta reduccionista, simplificada y utópica. Si bien el sistema de ideas que subyace al *kitsch* tecnológico puede remontarse hasta Auguste Comte (y más atrás), Larson no titubea en señalar al principal culpable del mito de la IA: “*Alan Turing hizo posible la génesis y el crecimiento viral del kitsch en la tecnología al comenzar equiparando la inteligencia con*

---

<sup>2</sup> Según el paradigma dominante (inspirado en Turing), la inteligencia se reduce a factores como la resolución de problemas o la imitación funcional de la conducta humana. Y, en efecto, hacer una crítica al concepto de IA reinante implica hacer una crítica al concepto de inteligencia humana reinante (en tanto que el humano es la única referencia de inteligencia en sentido estricto)

*la resolución de problemas*” (Larson, 2022: 78). A continuación, veremos la historia del desarrollo de la IA, así como de los errores congénitos que sigue lastrando a día de hoy. Pocas figuras hay tan importantes para la historia de la computación como Alan Turing. Desde sus artefactos teóricos como la máquina de Turing y el test de Turing hasta sus contribuciones a la Segunda Guerra Mundial para descifrar los criptogramas de Enigma, muchos lo consideran el padre de la IA. En su célebre artículo *On Computable Numbers* (1936), Turing introdujo el concepto de computación y el de la máquina de Turing, los cuales sentarían las bases para entender que cualquier proceso cognitivo puede formalizarse en términos de símbolos y reglas, de suerte que una máquina podría reproducir la inteligencia humana. Tras el éxito de la máquina Bombe en Bletchley Park<sup>3</sup>, Turing va sucumbiendo progresivamente al reduccionismo computacionalista hasta 1950, donde comienza a plantearse la posibilidad de “máquinas intuitivas”. En su famoso artículo del mismo año *Computing Machinery And Intelligence*, Turing se plantea la trascendental pregunta: “*Can machines think?*” (Turing, 1950: 433) e introduce el juego de la imitación (o Test de Turing), un experimento mental para evaluar la capacidad de una máquina de mostrar conductas indistinguibles de las humanas mediante el lenguaje. En este punto de inflexión, la inteligencia es juzgada por criterios meramente conductuales y funcionales. En esta línea, podemos entender a Turing como el antecesor del actual funcionalismo computacional, según el cual la mente es esencialmente un sistema de procesamiento de información análogo a una máquina de Turing. Según el funcionalismo computacional todo estado mental y proceso cognitivo debe ser reducible a un conjunto de funciones computacionales en un sistema lógico, además de mantener una relación de contingencia con su soporte físico. La abducción, por tanto, debería ser reducible también en ese sentido, y esa es precisamente la tesis que vamos a tratar de refutar en este ensayo. El mito de la IA sólo es sostenible si se mantiene una imagen funcionalista computacional (o similar) de la mente, y veremos que la naturaleza de la abducción choca frontalmente con esta doctrina, pues es semántica, no sintáctica. Como vemos, Turing es el principal responsable de la tradición heredada de una IA débil que, pasando por la conferencia de Dartmouth de 1956<sup>4</sup>, ha seguido reinando hasta

---

<sup>3</sup> Un éxito profundamente malinterpretado según Larson, pues ignora las contribuciones esenciales de la inteligencia conjetural y social (irreducibles a la parte programable) al desciframiento de los códigos de Enigma.

<sup>4</sup> En esta conferencia, donde se oficializaría y acuñaría la IA, se establecería el proyecto de la IA bajo la premisa de que “*todos los aspectos del aprendizaje o de cualquier otro rasgo de la inteligencia se pueden describir por principio con la precisión necesaria como para que una máquina pueda imitarlos*” (McCarthy et al., 1950, como se citó en Larson, 2022: 65)

nuestros días. Veremos a continuación en qué sentido la IA, tanto la deductiva como la inductiva, es débil. Y es que, como explica Larson, “*La inteligencia general (no débil) del tipo que todos exhibimos a diario no se debe a ningún algoritmo que se esté ejecutando dentro de nuestras cabezas, sino que recurre a la totalidad del contexto cultural, histórico y social desde el que pensamos y actuamos en el mundo*” (Larson, 2022: 41). A continuación, vamos a exponer, de forma general, los dos tipos principales de IA que se han desarrollado en el último siglo: el modelo deductivo y el inductivo, así como sus principales limitaciones. Posteriormente, argumentaremos que, en la línea de Larson, es necesaria una teoría de la abducción para que una IA sea genuinamente inteligencia.

El primer paradigma de la IA es la llamada IA simbólica o GOFAI. Inaugurado en la Conferencia de Dartmouth en 1956, este proyecto de IA se centraría esencialmente en la lógica formal y deductiva (partiendo de premisas y reglas añadidas por humanos se alcanzaban determinadas conclusiones), aplicando estos métodos al procesamiento del lenguaje y a la traducción automática. Tras varios éxitos iniciales, este modelo no tardó en mostrar sus deficiencias, fracasando estrepitosamente ante situaciones de ambigüedad léxica o de dependencia contextual deslocalizada. El problema, como ya señaló el investigador Bar-Hillel, fue “*la escasez de un supuesto sentido común o «conocimiento del mundo» - el conocimiento del mundo real*” (Larson, 2022: 68). El enfoque simbólico se mostraba incapaz de capturar toda la riqueza semántica de la experiencia humana, una riqueza que, desde una perspectiva de datos, es infinita. Otros defectos del enfoque deductivo son, por un lado, que el modelo resulta ciego ante la relevancia y la causalidad (es decir, al carecer de comprensión contextual es incapaz de detectar la coherencia y relación de causalidad entre las premisas y la conclusión<sup>5</sup>), y por el otro, que se muestra incapaz de realizar enunciaciones creativas (ya que se trata de un modelo analítico). Los fracasos de la IA simbólica sumados a la devastadora crítica de Bar-Hillel propiciaría el llamado “invierno de la IA”, en el cual se dejarían de financiar las investigaciones y se perdería la esperanza en alcanzar una IA genuina. Todo ello hasta el auge de internet y la WWW.

Previamente al surgimiento de internet se había experimentado ya con métodos inductivos sin resultados debido a la escasez de datos. Sin embargo, tras dicho surgimiento y la aparición del Big Data, el nuevo enfoque inductivo-estadístico ha puesto fin al invierno

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, como señala Larson, sería incapaz de captar el sentido del famoso ejemplo de Wesley Salmon según el cual un hombre no queda embarazado al tomar pastillas anticonceptivas.

de la IA y ha hecho renacer las esperanzas y tecno-mitos. De la mano de nuevas técnicas como el aprendizaje automático, las redes neuronales artificiales y el aprendizaje profundo, los logros de la IA inductivo-estadística no dejan de sorprendernos día tras día (sobre todo en los últimos años, donde estamos asistiendo a una especie de carrera empresarial y geopolítica por alcanzar la AGI). El nuevo enfoque incorpora una capacidad humana fundamental: el aprendizaje. Se trata de modelos en continuo desarrollo a medida que engullen más y más datos. A través de técnicas bayesianas y probabilísticas, la IA va ajustando sus creencias dinámicamente a medida que agrega nuevos datos y luego aplica técnicas heurísticas basadas en las probabilidades formuladas a partir de su aprendizaje inductivo. Los resultados, en efecto, han sido y son prometedores: desde los algoritmos de personalización y recomendación hasta la IA generativa y los LLM. Autores como Kurzweil considerarían que la mera acumulación de datos, a través de su ley LOAR (Ley de Rendimientos Acelerados), deberá llevar por sí sola a la AGI. Sin embargo, como indica Larson, este enfoque tampoco está libre de fallos que obstaculizan su progreso hacia la AGI. Uno de los defectos principales pertenece al propio método inductivo, y lo encontramos ejemplificado en la parábola del pavo inductivista de Bertrand Russell. En ella, apreciamos dos defectos fundamentales del enfoque meramente inductivo: en primer lugar, su carencia de un contexto más general (un contexto en el que enmarcar las evidencias para dotarlas de sentido y anticipar resultados inesperados, como el hecho de que se aproximaba el día de Navidad para el pavo) y, en segundo, las situaciones imprevistas como talón de Aquiles (el razonamiento inductivo, ante la sorpresa, se derrumba como un castillo de naipes si no dispone de una capacidad abductiva que le permita reinterpretar la sorpresa para volverla comprensible). La clásica crítica de Hume al razonamiento inductivo según la cual asociamos una causa a su efecto por mera costumbre, sin comprender la conexión causal o explicativa, toca, según considero, el corazón de la crítica a la IA inductiva: se trata de un ejemplo perfecto de lo que Dennett llama competencias sin comprensión. Actúa como un ser inteligente sin comprender absolutamente nada, lo cual se debe a que no es más que la abstracción algorítmica de los patrones del Big Data, carece de comprensión explicativa, causal o crítica de dichos patrones (razón por la cual desarrolla los sesgos algorítmicos). En esta línea, Larson indica los vicios propios de la IA inductivo-probabilística. De entre las críticas que expone (la hipótesis de frecuencia, el problema de la saturación, etc.), nos interesa especialmente la cuestión de la restricción empírica, la cual consiste en que *“durante la fase de entrenamiento solo pueden usar características puramente sintácticas que los métodos*

*automáticos descubran entre los datos. Un sistema en verdad inteligente necesita características o señales en un sentido más amplio, que no procedan de los datos procesados*” (Larson, 2022: 180). Los defensores de la IA inductiva esperan que de la mera acumulación y organización bayesiana de datos emerja la semántica y otras formas de inferencia como la abducción para así alcanzar el nivel de inteligencia humano. Sin embargo, defenderemos que de la sintaxis pura no puede emerger la semántica por carencias no cuantitativas, sino cualitativas y ontológicas. En esta línea, la IA inductiva, en tanto que restringida empíricamente y sometida a los problemas del propio método inductivo, se topa con dos problemas fundamentales y conectados entre sí: la incapacidad de contextualizar y dotar de sentido a los datos de una forma crítica y semántica (razón por la cual no puede evitar los sesgos algorítmicos) y la incapacidad de hacer frente a anomalías (razón por la cual, por lo general, sólo es aplicable a ámbitos pre-conocidos). Todo lo expuesto nos lleva, por fin, a la cuestión clave: la abducción, inferencia indisoluble de las otras dos grandes carencias de la IA en general: el sentido común y el conocimiento contextual.

¿Cómo reaccionaría una IA, simbólica o inductiva, ante un ornitorrinco? Con esta pregunta tocamos el núcleo de una disertación. Al carecer de datos y reglas previas desde los que identificar algo tan inaudito como un mamífero ovíparo adaptado a la vida acuática, no podría pasar de la afirmación de que se trata de una anomalía. No podría encajarlo en ninguna clasificación previa mediante la deducción o la inducción. Necesitaría la capacidad de elaborar juicios creativos, de reordenar los sistemas de clasificación, de dar explicaciones novedosas a un determinado fenómeno, en definitiva, de abducir. Y eso es precisamente lo que hicieron los científicos del siglo XVII: reinventar categorías, afrontar la sorpresa. La abducción, obviamente, no es algo que se reduzca a las anomalías clasificatorias: es una forma de inferencia que utilizamos continuamente en nuestros razonamientos cotidianos, ante misterios, en el diagnóstico médico, etc. En un mundo semánticamente ambiguo (*continuum*), donde estamos rodeados de entidades y situaciones que debemos identificar, clasificar y explicar<sup>6</sup>, la abducción juega un papel crucial en el razonamiento humano. El término abducción, como sabemos, proviene del

---

<sup>6</sup> La IA no lidia con entes y situaciones inmediatos, sino con datos mediados por la previa clasificación y ordenación humana. La IA no hace frente al problema de la ambigüedad tal como lo hace un humano. Esta diferencia ontológica entre un mundo grande y semántico y un mundo pequeño y discreto marca esencialmente la diferencia entre los modos de razonamiento de un humano y de una IA.

filósofo Charles Sanders Peirce, y siguiendo su versión posterior a 1900, lo define de la siguiente manera:

*[L]a explicación debe ser una proposición tal que nos conduzca a la predicción de los hechos observados, como consecuencia necesaria o al menos como muy probable en esas circunstancias. Una hipótesis entonces será adoptada porque es probable en sí misma y porque interpreta los hechos con cierta probabilidad. Este paso de adoptar una hipótesis sugerida por los hechos es al que yo llamo abducción. (Peirce, 1901, como se citó en Duarte, 2015: 47).*

Puesto que la abducción es un tipo de inferencia, Peirce le adjudica también la siguiente forma lógica:

*Se observa el hecho sorprendente C;  
Pero si A fuera cierto, C sería algo corriente,  
Por lo tanto, hay razón para sospechar que A es cierto. (Peirce, 1903, como se citó en Duarte, 2015: 21)*

En esta época, Peirce considerará la abducción como la primera fase de toda investigación científica (seguida por la deducción y por la inducción). Se trata de un instinto (o *insight*) que “*depende de la percepción inconsciente de conexiones entre diferentes aspectos del mundo*” (Eco y Sebeok, 1989: 35). En síntesis, podemos decir que se trata de la inferencia hacia la hipótesis más plausible, siendo a su vez el motor de la creatividad, el mecanismo lógico de descubrimiento y el proceso cognitivo que permite dotar de sentido al mundo en cuanto *continuum* fenoménico. En definitiva, se trata de una condición *sine qua non* de la inteligencia humana, una inteligencia que se caracteriza muy especialmente por su capacidad de hacer frente a las sorpresas y a la incertidumbre, en manifiesto contraste con la IA. De hecho, esta es otra de las características clave de la abducción:

*Nuestras creencias son hábitos, y como tales, tienden a forzar el comportamiento humano para continuar en dicha creencia hasta que algo sorprendente ocurre, alguna nueva experiencia interna o externa rompe ese hábito. Un fenómeno "sorprendente" demanda una regularización que hace desaparecer la sorpresa a través de la creación de un nuevo hábito. [...] La sorpresa produce cierta irritación y demanda una hipótesis; nos fuerza a buscar una abducción que convierta el fenómeno sorprendente en uno razonable (Nubiola, 2005, como se citó en Duarte, 2015: 68-69)*

En el fenómeno de la abducción podemos observar, aparte de la capacidad de hacer frente a las sorpresas, otra peculiaridad de la inteligencia humana: la reducción del problema de la relevancia, es decir, el hecho de que, entre la infinita riqueza de detalles de la experiencia humana, somos capaces de detectar precisamente los más importantes o los necesarios para solucionar un problema determinado. Esta capacidad, si fuéramos meramente computadoras biológicas, supondría tamaño reto computacional y matemático que ha ocasionado grandes quebraderos de cabeza para corrientes sintácticas como el

funcionalismo computacional. Sin embargo, es un hecho que lo hacemos, que tenemos esa capacidad de *insight*. Sostengo que el fundamento de esta sorprendente capacidad abductiva no reside en ninguna estructura funcional programable, sino en la riqueza semántica de la experiencia, algo que veremos en el siguiente apartado.

Concluyendo este apartado con Larson, si los tres tipos de inferencia son irreducibles entre sí, y si la IA, para ser verdaderamente inteligente, debe ser capaz de abducir, pasamos a necesitar “*una teoría de la abducción*” (Larson, 2022: 207) para lograr una IA genuina.

## **LAS CONDICIONES DE LA POSIBILIDAD DE LA ABDUCCIÓN:** **CONTEXTUALIZACIÓN Y ENACTIVISMO**

El propósito ahora es reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad de la abducción, para lo cual traeremos a colación el artículo *¿Hay una “lógica” de la abducción?* de Michael Hoffmann. En dicho artículo, Hoffmann se pregunta qué clase de lógica corresponde al razonamiento abductivo. La cuestión esencial, señala, es la de cómo se crea la hipótesis. Comienza afirmando que toda cognición (y especialmente la inferencia abductiva) se da mediada por contextos (de expectativas previas, perspectivas, teorías, etc.), entendiendo por contexto “*una relación de mutua dependencia entre los hábitos de entidades diversas*” (Hoffman, 1998: 3), esto es, la relación recíproca y dinámica entre dos o más elementos. Estos contextos “*determinan la posibilidad de percepción y razonamiento*” (Hoffmann, 1998: 3). En esta línea, los hechos sorprendentes que desencadenan la abducción son inherentes a las expectativas de los contextos de creencias. La sorpresa es el quiebre de determinado contexto de creencias. Ahora bien, la superación del hecho sorprendente es, no a través de intrincados cálculos formales, sino reordenando nuestros contextos, consiguiendo nuevos puntos de vista y modos de percepción, para lo cual es indispensable la actividad. Como vemos, se trata de una operación fundamentalmente semántica y práctica, no sintáctica. De todo lo cual concluye lo siguiente: “*el talento abductivo de Peirce debe ser visto dentro del mundo en el que tiene lugar (...) la base de la cognición es una relación de mutua dependencia entre los hábitos de un actor cognitivo y los hábitos del mundo en el que actúa. Este contexto es también la condición de posibilidad de la abducción*” (Hoffmann, 1998: 5). Así pues, las abducciones, que provienen de la interacción dinámica entre el sujeto y el mundo, están determinadas y limitadas por el conjunto de contextos asumidos

*De este modo, la abducción puede ser explicada como una aplicación de hábitos dados a situaciones nuevas. En este sentido, la “creación de nuevos modos de percepción” resulta posible.*

*La articulación de los diversos contextos en una situación determina de manera específica el campo de las hipótesis posibles. Por tanto, podemos decir que la lógica de la abducción es un tipo de "lógica contextualizada" (Hoffmann, 1998: 6).*

En conclusión, la capacidad abductiva de inferir las mejores explicaciones o de elaborar ideas creativas depende del juego dinámico entre el sujeto abductor y los distintos contextos que lo rodean, de la capacidad de establecer nuevas relaciones entre contextos previamente inconexos. Los hábitos y los contextos hacen de criba para la infinidad de perspectivas y explicaciones posibles para un determinado fenómeno. De esta manera, la condición de posibilidad fundamental para la abducción es la singular contextualización y acción humanas, y mi tesis consistirá en afirmar que esa contextualización sólo se comprende desde una perspectiva enactivista y mediada socioculturalmente que pueda tener en cuenta factores constituyentes de la abducción como la acción, la corporalidad, la mundanidad, los juegos del lenguaje y la cultura, etc. Yendo aún más lejos, propongo que la abducción creativa brota sinérgicamente del holismo de los distintos contextos (corporal, social, instrumental, emocional, etc.) que componen nuestra actividad vital. Lo nuevo, que sería impensable en un contexto sintáctico o formal, es posible en este ámbito semántico-práctico dado que se da un holismo y una reciprocidad entre las distintas esferas de nuestra vida que posibilita genuinamente la aparición de ideas originales que, si bien no son *ex nihilo*, sí son *ex novo*. Frente a la pobreza contextual de una máquina (donde su ontología queda reducida a datos, y sólo se puede hablar de contexto en un sentido metafórico), destaca la infinita riqueza contextual humana, donde una multiplicidad de ámbitos heterogéneos se interrelaciona de una forma dinámica, holística y co-constituyente que da lugar a la peculiar experiencia humana, sólo a partir de la cual es posible la abducción. En definitiva, la abducción se da *in medias res*.

¿En qué sentido, pues, estamos fundamentalmente contextualizados? En un sentido enactivista y sociocultural (si bien en este ensayo nos centraremos en el primero). Veremos la constitución encarnada de la mente humana de la mano de la obra *Fuera de la cabeza* de Alva Noë. Noë, en una línea similar a la nuestra, se opone a la herencia cartesiana de la neurociencia (similar a la del funcionalismo computacional que criticábamos), según la cual la mente se reduce plenamente a la actividad neuronal del cerebro, siendo posibles experimentos mentales como el cerebro en una cubeta de Putnam. En contraposición, afirma que "*La sede de la consciencia es la vida dinámica de la persona o del animal como un todo, vinculado con su hábitat natural*", tratándose de un "*punto de vista holístico de la vida activa de la persona o del animal*" (Noë, 2010:

15). Para Noë la mente, la cognición y la percepción no son algo que ocurra dentro de nuestro cerebro, o que emerja únicamente de complejas sinapsis neuronales, sino que es algo que hacemos, es una actividad vital que surge de la fusión holística y continua de la triada cerebro-cuerpo-mundo. Se trata de considerarnos no como un proceso, sino como agentes desde una perspectiva biológica, sólo a través de la cual es posible captar la dimensión significativa y semántica de nuestra existencia<sup>7</sup>. En esta línea, se entiende el título del libro: estamos fuera de nuestras cabezas, nuestra mente es una mente extendida; no somos una *res cogitans* abstracta, sino una fusión encarnada y dinámica con nuestro entorno. A través de ejemplos como la ilusión de la mano de goma, los miembros fantasmas y el uso de herramientas (como extensiones del cuerpo), Noë concluye lo siguiente: “*Los monumentos, las herramientas, los lugares y las prácticas compartidas son parte de la maquinaria de nuestro ser. Estamos parcialmente constituidos por un flujo de actividad con el mundo circundante. Estamos parcialmente constituidos por el mundo que nos rodea (...) no estamos separados del mundo, somos parte de él*” (Noë, 2010: 124). Así pues, cualquier fenómeno de la vida mental es irreducible a las funciones cerebrales. La percepción, por ejemplo, no es el mero procesamiento de información del entorno como querían David Hubel y Torsten Wiesel, sino que depende de la interacción dinámica de la triada a través del lazo sensoriomotor, el cual radica en el hecho de que “*Lo visible es lo que está disponible al movimiento corporal desde un lugar determinado; la presencia perceptiva es la disponibilidad*” (Rodríguez González, 2021: 143). O, por otro lado, el significado es inherente a la forma de vida (en sentido wittgensteiniano) del animal en cuestión, no se puede explicar por sus correlatos neuronales. De la misma manera, la abducción no podría ser reducida a su correlato neuronal. Si bien puede establecerse un paralelismo entre la abducción y la red neuronal por defecto (RND), la primera es irreducible a la segunda. La RND sólo sería una pieza más de la dinámica experiencial de la abducción, donde el cuerpo y el mundo son igualmente imprescindibles.

En consonancia con nuestra visión de Hoffmann, Noë atribuye una gran relevancia al papel de los hábitos. A través de los hábitos es como se adquiere una inteligencia social y heredada que acota las posibilidades de la abducción. Según Noë, “*Los hábitos son*

---

<sup>7</sup> Sólo desde esta perspectiva agencial-biológica es posible identificar aspectos fundamentales de la semántica como los valores o los intereses de un ser vivo. El mundo no se nos presenta como una representación abstracta, sino como una circunstancia que nos rodea y constituye. No somos mecanismos ni procesos, sino agentes vivos.

*aspectos básicos y fundacionales de nuestra vida mental. Sin hábito, no hay cálculo, ni habla, ni pensamiento, ni reconocimiento, ni juego. Sólo una criatura con hábitos, como los nuestros, podría tener una mente parecida a la nuestra”* (Noë, 2010: 158). Y esos hábitos no son meras disposiciones o tendencias automáticas, sino que son “*una respuesta al contexto en que nos encontramos*” (Noë, 2010: 158). Para Noë, nuestro razonamiento no se basa en un procesamiento de grandes cantidades de datos desde cero, sino que se erige sobre habilidades y conocimientos interiorizados y obviados que posibilitan formas de inteligencia y acción progresivamente complejas. Se trata de lo que él llama pericia o destreza. No razonamos como una computadora, sino como un ser vivo, práctico y cargado de hábitos. En esta línea, añadiría que sólo una criatura con hábitos, como los nuestros, podría abducir. Como vimos ya con Hoffman, los hábitos hacen de criba para la infinidad de alternativas adoptables ante un determinado fenómeno. Por otro lado, recordemos que el detonante de la abducción es la sorpresa, y la sorpresa sólo puede darse en un contexto de creencias y hábitos. Sólo cuando el hábito se quiebra es cuando se dispara la necesidad abductiva (o la lógica *docens*), a partir de la cual comenzamos a reordenar y sintetizar nuestros contextos y creencias. Y esta reacción es una reacción genuinamente humana, basada en la diferencia entre frecuencia-anomalía (propia de una computadora) y hábito-sorpresa, siendo sólo el segundo el que involucra las características del tipo de experiencia que venimos explicando que posibilita la abducción, esencialmente la contextualización.

En síntesis, el cerebro es condición necesaria pero no suficiente de la mente y lo que esta involucra. La condición necesaria y suficiente de la mente es el holismo práctico y dinámico de la triada. Esta es la perspectiva desde la que, a mi juicio, puede comprenderse la peculiar (en sentido incluso ontológico) experiencia humana de la que brota la abducción: una perspectiva contextualizada en tanto encarnada, práctica y semántica.

Sólo desde esta perspectiva enactivista es posible entender en qué sentido la actividad, como quería Hoffmann, puede cambiar nuestros modos de percepción. En este punto, podríamos preguntarnos cómo puede surgir la abducción de dinámicas semánticas y biológicas. Para resolver la cuestión, acudiremos al artículo *Naturalizing relevance realization: why agency and cognition are fundamentally not computational* de Johannes Jaeger y colegas. En resumidas cuentas, el artículo trata de elucidar la cuestión de la agencia y la cognición naturales a través del concepto de realización de la relevancia (*relevance realization*), argumentando que este es un proceso exclusivo del ser vivo e inaprehensible para cualquier máquina o algoritmo. El problema de la relevancia radica

en la cuestión de cómo una entidad activa, frente a la infinidad de detalles que presenta su contexto, logra detectar precisamente los que le convienen y así actuar de forma adecuada. Este problema, afirman los autores, sólo se presenta a los agentes naturales que viven en un “mundo grande” (*large world*; un mundo semánticamente rico, abierto y continuo) y tienen intereses intrínsecos (en base a los cuales determinar lo relevante del entorno/*arena*), mientras que las máquinas y algoritmos, que viven en “mundos pequeños” (*small worlds*) predefinidos y formalizados y se rigen por fines extrínsecos no tienen que enfrentarse a ese problema. La manera en que un ser vivo se enfrenta a su entorno y detecta los detalles relevantes no es explicable computacionalmente, sino mediante mecanismos orgánicos como el llamado “procesamiento de oposiciones” (*opponent processing*), un tipo de relación dialéctica que mantiene el organismo con su entorno mediante la cual establece dinámicamente equilibrios y sinergias. El problema de la relevancia no es, pues, un problema de cálculo como quisieran los computacionalistas, sino un problema práctico-vital en el que el ser vivo con intereses y metas tiene que delimitar la *arena* (esto es, el área de interés para su supervivencia y metas) de su *Umwelt* (el entorno experimentado). En esta línea, la relevancia no es una característica subjetiva ni objetiva, sino “transjectiva” (*transjective*), esto es, que depende de la interacción dinámica entre el ser vivo y su entorno experimentado a través de la cual brota el significado y el valor. Vemos, pues, que todo este proceso es fundamentalmente semántico e irreductible a formalización alguna. De hecho, la cuestión no es sólo que este proceso no sea formalizable, sino que es precisamente el proceso (semántico) de realización de la relevancia como aparece la sintaxis; los símbolos solamente aparecen una vez se ha detectado lo relevante que debe ser formalizado y distinguido; el proceso semiológico por el que el *continuum* se vuelve algo discreto depende de la realización de la relevancia. La semántica precede y constituye a la sintaxis. Una vez refutada cualquier posibilidad de afrontar el proceso de realización de la relevancia computacionalmente (y por tanto demostrar que un ser vivo no puede ser explicado computacionalmente) ofrecen su hipótesis de cómo lo afronta un ser vivo: a través de triadas (concepto que, por cierto, recogen de Peirce) de triadas que se organizan dinámica y jerárquicamente originando la particular experiencia del ser vivo. Sin poder entrar en detalle, la triada básica que definen es la dialéctica triple entre el proceso de *autopoiesis*, el proceso de anticipación y el proceso de adaptación integrada, mediante la cual el organismo afronta el problema de relevancia y, ulteriormente, va alcanzando la agencialidad, la cognición y, en estadios muy avanzados (como el nuestro), la consciencia. En resumen, “*We do not*

*create meaning through computation. We generate meaning through living and acting, which is how we get a grip on our reality”* (Jaeger et al., 2024: 18).

El fragmento clave para nuestro ensayo es el siguiente: *“And this is what relevance realization does, not only in humans, but in all living organisms: it generates the predictive hypotheses and models we need to be able to engage in abduction”* (Jaeger et al., 2024: 21). Si es cierto que la capacidad de realización de relevancia es la semilla de la abducción (o algo así como una proto-abducción), y que, como exponen en el ensayo, resulta inaprehensible para una computadora, siendo una capacidad exclusiva del ser vivo; resulta que sólo un enfoque enactivista puede explicar la abducción, o lo que es lo mismo, que sólo un ser vivo inteligente puede abducir. Por consiguiente, la IA no puede abducir por el conjunto de razones que expondremos en la conclusión<sup>8</sup>.

## CONCLUSIÓN

Una hipótesis interesante, que me temo no voy a poder desarrollar, es la de que la abducción sea el resultado de la complejización y abstracción de la capacidad de realización de relevancia a través del desarrollo sociocultural y lingüístico humano. Siguiendo la dinámica de triadas y dialécticas que tanto apasionaba a Peirce, sería de lo más fructífero acudir al segundo Wittgenstein y, a través de su triada juegos del lenguaje, formas de vida e imagen del mundo dar cuenta de cómo abducimos. Es precisamente en una perspectiva como esta, donde la pragmática determina la semántica y la semántica la sintaxis, donde podemos dar cuenta de cómo se forja la abducción en el entramado de nuestra experiencia vital encarnada y mediada socioculturalmente. Baste con decir que la forma en que abducimos está fundamentalmente mediada por factores socioculturales, prácticos y lingüísticos, precisamente en la medida en que el contexto (volviendo a la lógica de Hoffmann) que más nos determina cognitivamente es el sociocultural.

Concluyendo, el hilo argumental ha sido el siguiente: primero, nos hemos preguntado si la IA es o puede ser realmente inteligente y hemos argumentado que para ello debe ser capaz de abducir. Posteriormente, hemos reflexionado sobre las condiciones de posibilidad de la abducción y hemos concluido que son enactivistas, semánticas y prácticas. Finalmente, hemos expuesto cómo la base de la abducción, la realización de la relevancia, es un proceso fundamentalmente semántico y biológico. A partir de todo lo expuesto, arribamos a una doble conclusión que corresponde a dos sentidos

---

<sup>8</sup> *“The dream of generating purely algorithmic systems able to think and act like human beings is and remains a pipe dream, because purely symbolic machines exist in small worlds, in which there is no problem of relevance to be solved”* (Jaeger et al., 2024: 21)

fundamentales de abducción: la abducción creativa y la IME (inferencia a la mejor explicación). La relación entre ambos nunca ha estado libre de debate y desacuerdos: algunos consideran que son dos tipos distintos de abducción mientras que otros consideran que son dos caras de una misma moneda. El primer sentido se centra más en la parte constructiva y original de la abducción, y muchos la han relacionado con el contexto de descubrimiento, mientras que la segunda se centra en el proceso de seleccionar la mejor hipótesis para un fenómeno dado de entre un conjunto preexistente, y correspondería más bien al contexto de justificación. Mi perspectiva es que ambas son formas de abducir distintas: que se puede originar creativamente una hipótesis o idea así como elegirla de entre un conjunto preexistente. Mi conclusión es que, mientras que la IA actual puede emular la IME mediante estrategias bayesianas heurísticas<sup>9</sup>, la abducción creativa queda ontológicamente fuera de su alcance. Al hilo de lo expuesto, considero que la abducción creativa es el resultado *ex novo* de la sinergia del holismo semántico de la experiencia humana, una experiencia enactivista, práctica, sociocultural y multidimensional (en el sentido de múltiples contextos). Se trata de un fenómeno, sencillamente, inalcanzable para un ser sintáctico que mora un mundo pequeño. Podrá simular la creatividad, como podemos ver en la IA generativa, pero se trata de una creatividad predeterminada y reducible a algoritmos localizables, mientras que la creatividad humana nace de un hontanar experiencial irreducible a un causalismo formal. Como he dicho, la experiencia humana, debido a la riquísima pluralidad de contextos que la componen, a su actividad y dinamismo, a su constitución extendida y encarnada, a su interrelación dinámica y co-originaria, etc., goza de un holismo sinérgico que posibilita la abducción creativa *ex novo* irreducible a la mera suma de sus componentes, a diferencia de una máquina, donde cada conclusión es necesariamente el resultado de unos pasos previos localizables. En conclusión, para que una máquina pueda abducir, como ya han sospechado otros autores<sup>10</sup>, debe cumplir con estas características. Por tanto, la solución quizá no esté en la IA, sino en la vida artificial (A-life).

---

<sup>9</sup> Cabe advertir que, no obstante, las formas de IME del ser humano y de la IA son constitutivamente diferentes, pues en el humano sigue dependiendo de ese mundo semántico-práctico de hábitos y contextos donde ocurren las sorpresas que nos obligan a reajustar nuestras perspectivas, mientras que una IA sigue sin pasar de ser una (complejísima) máquina de Turing regida por algoritmos.

<sup>10</sup> Por ejemplo: “*As far as can be told, it is unlikely that AI will ever pass this Abduction Test, since inferences are unpredictable and are based on bodily experiences.*” (Matthews y Danesi, 2019: 210)

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Duarte, A. (2015) *La abducción: una aproximación dialógica*. Universidad Complutense de Madrid.
- Eco, U. y Sebeok, T. (1989) *El signo de los tres: Dupin, Holmes y Peirce*. España: Lumen.
- F. Noble, D. (1999) *La religión de la tecnología*. Barcelona: Paidós
- Hoffmann, M. (1998). “¿Hay una lógica de la 'abducción'?”. En C. S. Peirce y la abducción, *Analogía Filosófica* XII/1, 41-55.  
<http://www.unav.es/gep/AN/Hoffmann.html>
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2016) *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Jaeger J, Riedl A, Djedovic A, Vervaeke J and Walsh D (2024) “Naturalizing relevance realization: why agency and cognition are fundamentally not computational”. *Front. Psychol.* 15:1362658. doi: 10.3389/fpsyg.2024.1362658
- Larson, E. (2022) *El mito de la inteligencia artificial*. España: Shackleton Books.
- Matthews, S. W. y Danesi, M. (2019). “AI: A Semiotic Perspective.” *Chinese Semiotic Studies* 15(2): 199–216.
- M. Turing (1950) “Computing Machinery and Intelligence”. *Mind* 49: 433-460.
- Noë, A. (2010) *Fuera de la cabeza*. Barcelona: Kairós.
- Rodríguez González, M. (2021) *Filosofía de la mente*. Madrid: Ediciones Complutense



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TRABAJO FIN DE GRADO

COMENTARIO DE TEXTO

*La riqueza como autarquía*

Autor: Carlos López de la Franca Ruiz

Tutor: Ignacio Pajón Leyra

Grado que cursa: Grado en Filosofía

Departamento: Filosofía y Sociedad

Convocatoria: Septiembre de 2025

Calificación: 10 (MH)

### **Jenofonte. Banquete, IV, 34-43.**

El presente fragmento corresponde a la obra *Banquete* (o *Simposio*) de Jenofonte. Jenofonte (430-354 a.C.) fue un historiador, militar y filósofo de la Antigua Grecia contemporáneo de figuras como Platón y Sócrates, siendo de hecho discípulo de este último. Conocido por obras como *Anábasis*, *Memorabilia* o *Apología*, Jenofonte ofrece uno de los principales testimonios epocales de grandes pensadores como los mentados. Como podemos comprobar en el texto que nos ocupa, Jenofonte cultivará el género literario y filosófico del diálogo, donde se podrán apreciar las idiosincrasias, argumentaciones y posiciones filosóficas de sus protagonistas. Sin embargo, la orientación de sus obras será bien distinta de las platónicas (también pertenecientes al género del diálogo). Mientras que las platónicas apuntan a cuestiones metafísicas e ideales, la producción teórica de Jenofonte adopta generalmente un aire pragmático y terrenal. Esto podemos observarlo al comparar los dos banquetes, e incluso en las imágenes distintas que de Sócrates ofrecen ambos. No obstante, el protagonista del presente fragmento, como veremos, no es Sócrates, sino el proto-cínico Antístenes. Antes de comenzar con el análisis, conviene exponer el contenido de la obra para contextualizar el texto que nos ocupa.

El *Banquete* pertenece, más concretamente que al género del diálogo, a la literatura simposiaca, cuyo máximo exponente es Platón. Los simposios (*synposion*, que se traduce como “beber juntos”) fueron una de las instituciones socioculturales más significativas de la Antigua Grecia, y no solamente como forma de ocio aristocrático, sino también como espacio privilegiado para las reflexiones y deliberaciones filosóficas, éticas y políticas. El simposio viene a ser el momento posterior a la comida donde, en una mezcla de ludismo, ebriedad, filosofía e incluso erotismo, los comensales se dedican a dialogar, recitar poesía, bailar y rendir culto a Dioniso. Y, como podemos apreciar tras leer obras como las de Jenofonte y Platón, es en estos momentos de desinhibición y ociosidad donde el libre juego del intelecto y la dialéctica origina reflexiones brillantes que han pasado a los anales de la historia. El simposio que nos presenta Jenofonte es organizado por el rico Calias en el Pireo con motivo de la victoria de Autólico en el pancracio. A él asisten, entre otros, Sócrates y sus amigos, entre los que se encuentra el protagonista del fragmento a comentar: Antístenes. En el banquete celebrado, tras una serie de cavilaciones dispersas acerca de los perfumes y la danza, Sócrates insta al resto de comensales a exponer aquello de lo que se enorgullecen. A raíz de esta exhortación se abren los principales temas del

diálogo, como el amor (*eros*), la belleza, la virtud, la riqueza, la pobreza, etc. Los motivos de orgullo serán cuanto menos diversos y hasta contradictorios: Calias se enorgullecerá de ser capaz de hacer mejores a los hombres, Nicerato de saberse de memoria la *Ilíada* y la *Odisea*, Critobulo de la belleza, Sócrates de su oficio de alcahuete, Cármides de su pobreza... Finalmente, Antístenes se enorgullecerá de su riqueza, a pesar de, como le reconoce a Hermógenes, no tener ni un dracma ni tierras. Podemos ir anticipando ya que el concepto de riqueza que manejará Antístenes se funda en una contradicción que remite a un doble sentido.

Pasando ya al fragmento, como hemos señalado ya, este inicia con una interpelación directa de Sócrates a Antístenes, quien es considerado por muchos (no sin desacuerdo) el fundador del cinismo (si bien no fundó propiamente una escuela, aunque tuvo varios discípulos). Antístenes fue un ferviente discípulo de Sócrates, y frecuentemente es visto como el puente entre este y Diógenes de Sínope, “*un Sócrates enloquecido*” como dijera Platón en cierta ocasión. De Sócrates Antístenes tomará como consigna de su pensamiento (del cual no se sabe demasiado debido a que se han perdido todas sus obras con el tiempo) la autarquía y la autosuficiencia, pilares fundamentales del cinismo y auténtico fundamento del concepto de riqueza que maneja en el presente texto.

Dicho ya todo lo cual, podemos comenzar exponiendo la que considero que es la idea principal del fragmento en cuestión: se trata de la autarquía (*autárkeia*), ya prefigurada por Sócrates (en *Memorabilia* de Jenofonte, de hecho, podemos encontrar numerosos pasajes donde Sócrates esgrime un sentido de riqueza muy próximo al que aquí vemos), ensalzada por Antístenes y madurada por los helénicos (estoicos, cínicos y epicúreos). Asimismo, la autarquía será inseparable de la virtud, y es que cabe recordar que el contexto histórico-filosófico en que se ubica este simposio es el de la etapa antropológica, protagonizada por Sócrates y los sofistas, donde uno de los tópicos centrales es el de la virtud (*areté*). Y, como vemos a lo largo de todo el diálogo del *Banquete*, los temas tratados distan de ser cosmológicos o metafísicos, sino que son profundamente éticos y terrenales. En suma, esta consideración de Antístenes, donde su concepto de riqueza remite a cuestiones éticas y antropológicas como la virtud entendida como autarquía, encaja a la perfección con la etapa mencionada.

Como veíamos, Antístenes afirmará enorgullecerse de su riqueza a pesar de su estilo de vida humilde, lo que causará sorpresa y extrañamiento en sus compañeros. Al hilo de este sentido paradójico y contradictorio de riqueza Antístenes irá perfilando lo que será la

máxima expresión de la virtud: la autarquía y la autosuficiencia, pilares que sostendrán la praxis cínica. El resultado de la reflexión de Antístenes, como iremos viendo a continuación, es la siguiente paradoja: el más rico es el más pobre, y el más pobre es el más rico. Y ello por un sencillo motivo: porque la riqueza no depende del patrimonio, sino del interior: “*no es en la casa del pobre o del rico donde habitan la pobreza o la riqueza, sino en sus almas*”. Desde esta perspectiva, Diógenes, ese Sócrates enloquecido, ese vagabundo cuyas únicas posesiones eran su famosa tinaja, su manto y su bastón de peregrino; ese perro (*kynikós*) impúdico (*anaideia*) que se burlaba sin cesar de las convenciones, sería, sin embargo, el más rico de los mortales, incluso más que los grandes terratenientes y emperadores. Quizá sólo desde esta perspectiva cobra sentido la legendaria anécdota de Alejandro Magno según la cual, si hubiera de nacer de nuevo y no pudiera ser Alejandro, elegiría ser Diógenes.

El texto arranca con Sócrates señalando la contradicción en las palabras de Antístenes: “-*Y tú, Antístenes, -dijo Sócrates- ¿por qué te enorgulleces de tu riqueza teniendo tan poco?*”. Y esta aparente contradicción no se debe a un error lógico ni a la hipocresía, sino al doble sentido de riqueza que maneja Antístenes. Sabemos que es frecuente en el cínico ir a contracorriente de las costumbres, valores y creencias sociales, y esto será patente en esta cuestión. El concepto de riqueza griego (*ploutos*) remitía generalmente, tal como en nuestros días, a la abundancia y a la prosperidad material. Para la sociedad griega no guardaba ninguna relación con la interioridad moral o los valores del ciudadano. Sin embargo, Antístenes, siguiendo las ideas socráticas, arranca el predicado que parece esencial del concepto de riqueza, a saber, la abundancia material y económica, para que dicho concepto pase a depender de la virtud. Esta virtud tendrá como atributos esenciales la autarquía y la austeridad. De lo que se trata es de una suerte de ascesis (*áskēsis*) o entrenamiento y domesticación del alma para librarse de los placeres y ataduras sociales y materiales y alcanzar la virtud. El tipo de ascesis que aquí nos encontramos no deja parecer un antecedente de uno de los pilares de la ética del placer racional (*hedoné logiké*) de Epicuro: en el hedonismo epicúreo no se trata de la obtención desenfrenada de placer (como en Antístenes la riqueza no consiste en la acumulación de bienes materiales), más bien al contrario: se trata de domesticar al deseo para placentarse con lo mínimo. De la misma forma, Antístenes, rechazando cualquier forma de opulencia, afirma lo siguiente: “*Yo, en cambio, poseo tanto que casi no puedo concebirlo. Me sobra para comer y calmar mi hambre, beber y calmar mi sed, vestirme y no pasar más frío que el opulento Calias, aquí presente.*” De lo que se trata, como diría Epicuro, es de saciar los deseos naturales y

necesarios con lo mínimo posible. En síntesis, este disfrute de la austeridad fruto de la ascesis es la condición necesaria de la autarquía: quien ha logrado domeñar sus deseos hasta el punto de contentarse con los placeres mínimos es dueño de sí mismo, mientras que aquel enajenado por un deseo desenfrenado y un afán de riquezas insaciable tiene ya un dueño: la riqueza misma.

Hasta tal punto está emponzoñada la riqueza material que el exceso de la misma puede enfermarnos, y esta es otra idea poderosa que plantea Antístenes: la de la enfermedad de la riqueza. Dije más arriba que, paradójicamente, en Antístenes el más rico es el más pobre y viceversa. No se trata sólo de que la auténtica riqueza o pobreza no dependa del patrimonio, como señala en las primeras líneas; la opulencia y lujo excesivos pueden llegar a enfermarnos: se trata de la enfermedad de la codicia, cuyos síntomas son la insaciabilidad y la frustración: *“Me produce gran pena la enfermedad terriblemente cruel que los devora, porque me parece que les sucede lo mismo que al que tuviese mucho con que alimentarse y, por mucho que comiese, nunca se saciara.”* Puesto que la riqueza depende más de la necesidad que de la posesión, el que siempre necesita más, por mucho que posea, será ineludiblemente pobre. Y no se trata meramente de sentirse pobre, esta enfermedad corrompe y lleva al individuo a la autodestrucción, pues podemos ver que *“muchos, teniendo una gran riqueza, se creen tan pobres que soportan cualquier esfuerzo y cualquier peligro con tal de adquirir aún más”*, así como *“algunos tiranos que ansían tanto dinero que realizan actos que avergonzarían a un indigente”*. Aquel dueño de grandes riquezas está siempre incubando la enfermedad de la codicia, debido a la cual todo parecerá siempre insuficiente y estará dispuesto a sacrificarlo todo con tal de obtener ese plus de riqueza que cree necesitar. De entre los muchos síntomas que presenta esta grave enfermedad, el más grave (sobre todo desde la perspectiva cínica, o proto-cínica) es sin duda el siguiente: la dependencia. A simple vista, pareciera que el rico (en sentido material) es más libre que el pobre, pues el dinero amplía el abanico de opciones. Sin embargo, resulta ser al revés, pues el ávaro sigue una lógica heterónoma: la norma de su conducta no proviene de su propia voluntad, sino de la lógica instrumental y externa de la acumulación y el beneficio. El afligido por la riqueza orienta todas sus acciones siguiendo el fin incuestionado de acrecentar su caudal, siendo esclavo del lucro mismo. En contraste, el pobre, o simplemente el que ha logrado agarrar las riendas de su deseo, goza de independencia y autonomía, no debe rendirle pleitesía al Dios dinero. Renunciar a los bienes de la fortuna (las posesiones materiales, el honor, la buena fama, etc.) para alcanzar esa independencia es un requisito necesario para la autarquía, para que el motor

de nuestras acciones provenga de nuestra propia voluntad. Es por ello que el estilo de vida cínico busca la pobreza material, para evitar cualquier forma de dependencia y poder satisfacerse con lo mínimo posible, para centrarse en el cuidado del alma y la cultivación de la auténtica libertad.

En el último párrafo vemos más caracterizada la autarquía. Uno de los principales lemas de Antístenes es la autosuficiencia del sabio para la felicidad, dependiendo este únicamente de su propio saber y virtud. Diógenes Laercio, en su *Vida de los filósofos ilustres*, menciona que, entre los temas favoritos de Antístenes estaba la autosuficiencia del sabio y el hecho de que la virtud en sí misma es suficiente para la felicidad. O, como dice Antístenes en este texto: “*Pues incluso cuando quiero disfrutar, no me compro en el mercado manjares caros, que cuestan demasiado, sino que me abastezco de mi alma.*” En la ética cínica son cruciales el esfuerzo (*ponós*) y el ascetismo: debemos alejarnos de los vicios artificiales, practicar la moderación y rechazar cualquier bien que no sea estrictamente necesario. Se busca así la *adiaforía*, esto es, la indiferencia hacia las vicisitudes de la vida: la inmunidad frente a los caprichos de la *Tyché* (fortuna). Resulta que la riqueza es la cadena con que nos somete la *Tyché*, y el cínico no hace otra cosa que arrancarse esa cadena. Esta *adiaforía*, que podemos entender como antónima de la codicia, es un síntoma de la auténtica riqueza de la que se enorgullece Antístenes. Sólo el indiferente puede ser independiente, y sólo el independiente puede alcanzar la autarquía: ser soberano de sí mismo, no ser esclavizado por nada ni nadie, y, ante todo (he aquí el valor principal del cínico), ser libre. El cinismo no es sino la radicalización de la búsqueda de la libertad. Y así como el ingenuo piensa que sólo el rico (material) es libre (gracias al dinero), Antístenes pensaría lo contrario: que sólo el pobre (pero rico de alma) es auténticamente libre (gracias precisamente a no tener patrimonio): “*vale la pena pensar en cómo esta clase de riquezas los hace libres.*”

En conclusión, el concepto de riqueza que maneja Antístenes en este diálogo remite a un principio fundamental tanto de Sócrates como de los filósofos helénicos: la autarquía. La auténtica riqueza, como dice, no reside en la hacienda, sino en el alma, en la virtud diría para precisarlo. A partir de este doble sentido se entiende la contradicción y la paradoja según la cual el rico es el pobre y viceversa: rico es aquel que, habiendo cultivado su virtud, ha alcanzado la autarquía, mientras que pobre es aquel que se ha dejado arrastrar por el caudal de la codicia. Como digo, este concepto pasaría al núcleo de toda la filosofía helénica: tras las conquistas de Alejandro Magno y la disolución de las polis, los ciudadanos pasaron a ser individuos carentes de poder político. Frente a una época

inestable y de abundantes crisis; ante el recrudecimiento del poder de la *Tyche*, y frente a la nueva priorización de lo individual fruto del declive de lo colectivo, cobraría gran importancia este *ethos* de la autosuficiencia y la independencia. Así es como las tres grandes corrientes filosóficas del helenismo, a saber, el cinismo, el estoicismo y el hedonismo (epicúreo), abrazarían el ideal de la autarquía. Y quizás, en nuestros días, donde nos encontramos rodeados de agencias de creación de necesidades mediante marketing y publicidad personalizada y donde se tiende fácilmente a confundir el éxito económico con la felicidad, convendría recuperar este sentido de riqueza que ya expuso Antístenes hace más de dos milenios.