

Vol. 7, Núm. 2, Año 2023



OTROSIGLO

REVISTA DE FILOSOFÍA

ARTÍCULOS:

Laura Gioscia y Rafaela Arias ♦ Pietro Cea ♦ Gloria
Luque Moya ♦ Jethro Masís ♦ Constanza Iturriaga ♦
Andrés Ajens ♦ Aníbal Vega Cifuentes

DOSSIER:

Futuros inmediatos: desafíos y proyecciones
pretéritas

Jaime Rodríguez Alba ♦ Raúl Villarroel Soto
Ricardo Andrade Rangel ♦ Javier Castillo Vallez
Natalia Bravo Jiménez ♦ Diego Ticchione Saéz
Felipe Álvarez Osorio

TRADUCCIÓN:

Stefan Lorenz Sorgner
Desafíos Glociales del Eurotranshumanismo

RESEÑAS:

Raúl Villarroel Soto ♦ Marcela Rivera Hutinel
Felipe Berríos Ayala

OTROSIGLO
REVISTA DE FILOSOFÍA
Vol. 7. Núm. 2. AÑO 2023

Otrosiglo. Revista de filosofía es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento Otrosiglo, con sede en la ciudad de Santiago de Chile.

Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto mediante un debido protocolo de publicación que busca cautelar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada.

Las áreas generales, desde las cuales se aborda este propósito, corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas, tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Pisa, Italia.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, Valencia, España.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Pisa, Italia.

Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, México.

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

COMITÉ EDITORIAL

Luciano Allende, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile.

Felipe Berríos Ayala, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.

José Díaz Fernández, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.

Jaime González Gamboa, Universidad de Talca, Talca, Chile.

Cristóbal Montalva Cautín, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Lorena Souyris Oportot, Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

SUMARIO

PRESENTACIÓN

- Una botella sin mensaje: invitaciones para pensar futuros* 7 - 8
José Díaz Fernández

ARTÍCULOS

Laura Gioscia y Rafaela Arias

- Injusticia epistémica, emociones y resistencias: el caso de radio comunitaria vilardevoz 10 - 30

Pietro Cea

- Antimaquiavelismo y verità effettuale: La mala fama de Maquiavelo 31 - 49

Gloria Luque Moya

- La vida como proceso estético. Aproximación a la voluntad de poder como voluntad de crear 50 - 72

Jethro Masís

- Apostillas fenomenológicas a la filosofía de la inteligencia artificial de Philip E. Agre 73 - 100

Constanza Iturriaga

- Reflexiones en torno al desocultamiento propio de la esencia de la técnica moderna y el desocultamiento propio del arte en el pensamiento de Martin Heidegger 101 - 135

Andrés Ajens

- ¿A qué Heidegger se torna grotesco cuando le da por escribir poemas? (Prefacios) 136 - 147

Aníbal Vega Cifuentes

Religión natural en la Fenomenología del espíritu de Hegel

148 - 171

DOSSIER**FUTUROS INMEDIATOS: DESAFÍOS Y PROYECCIONES
PRETÉRITAS****Jaime Rodríguez Alba**

Gobernanza ética de la IA y la robótica. Construyendo
posibilismo tecnológico desde interacciones éticas

173 - 192

Raúl Villarroel Soto

Algorocracia. Decisiones políticas y representación ciudadana
en una gobernanza algorítmica

193 - 212

Ricardo Andrade Rangel

El futuro será de nosotros, dijeron los soñadores ante el
colapso: esbozos de transhumanismo gótico

213 - 236

Javier Castillo Vallez

¿Qué camino puede tomar la filosofía hoy? Ejemplo del rol de
la filosofía en las ciencias cognitivas

237 - 269

Natalia Bravo Jiménez

Manipular las emociones: La retórica de Platón, Aristóteles y
Cicerón

270 - 285

Diego Ticchione Saéz

Tensiones en la recepción contemporánea de la *ascesis*

286 - 300

Felipe Álvarez Osorio

Epistemología del testimonio kantiana y la akrasia (moral)
epistémica

301 - 322

TRADUCCIÓN**Stefan Lorenz Sorgner**

Desafíos Globales del Eurotranshumanismo

324 - 358

Nicolás Rojas Cortés y Camilo Vergara Ramírez, Traductores

RESEÑAS

Juan Pablo Arancibia

Pólemos y Stásis. Vestigios y bordes trágicos de lo bélico y lo político 360 - 368

Reseña por Raúl Villarroel Soto

Gustavo Celedón Bórquez

Filosofía y experimentación sonora 369 - 374

Reseña por Marcela Rivera Hutinel

Camilo Brodsky

Piensa y Repite 375 - 383

Reseña por Felipe Berríos Ayala

Vol. 7. Núm. 2.

2023

Santiago, Chile

Presentación
***Una botella sin mensaje:
invitaciones para pensar futuros***

José Díaz Fernández¹
Otrosiglo. Revista de filosofía

Lejos de palabras, meditaciones o preguntas conservadoras, de pensadores amantes del pasado, bioconservadores o antimodernos, los trabajos reunidos en el presente número son esfuerzos por el mandato que hace emerger a *Otrosiglo Revista de filosofía*: escrituras y pensamientos para otro tiempo, para otro siglo. Un lugar de reunión de pensamientos altamente complejos, creativos y desafiantes de las normas clásicas, de los consensos filosóficos y de las políticas de la escritura que gobernaron las décadas finales del s. XX y que, peligrosamente, aún administran las décadas iniciales del s. XXI.

El presente número está cargado de meditaciones por y sobre el futuro que se inscriben en lo que clásicamente podríamos nombrar como una *meditatio generis futuri*. Este ejercicio reflexivo se encuentra, de algún modo, referido en el nombre del dossier *Futuros inmediatos: desafíos y proyecciones pretéritas*, en que se incluye la traducción de un texto aún no publicado del filósofo transhumanista Stefan Lorenz Sorgner. En la sección de «Artículos» resuenan los conceptos de voluntad de crear, inteligencia artificial, injusticia epistémica, técnica moderna, entramando textos que, en su conjunto, expresan el padecimiento de una época, *leitmotiv* del pensamiento, de aquello que entendemos como nuestros propios desafíos filosóficos. Este número, además, inaugura la sección «Reseñas» de la revista con comentario a tres obras de gesto rupturista: *Pólemos y Stásis* de Juan Pablo Arancibia, *Filosofía y experimentación sonora* de Gustavo Celedón y *Piensa y Repite* de Camilo Brodsky.

¹ Licenciado, Magister y Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile.

Cuando se cumplen ciento veinte años del nacimiento de Theodor Adorno queremos volver sobre su *Mensajes en una botella* -texto popularizado con ocasión del análisis de la ideología contemporánea- para confrontar nuestro tiempo, para invitarlos a pensar una de sus sentencias. Aquella obra crítica, optimista y utópica recogía un diagnóstico certero e iluminador de las patologías contemporáneas que, al retornar al futuro, no lo hacían sino para advertirnos -como era de esperar- de sus peligros: «una humanidad adulta tendrá que trascender positivamente su propio concepto de lo categóricamente humano. De otro modo, su negación absoluta, lo inhumano, saldrá victoriosa».

Los pensamientos sobre los futuros están ya lejanos de las dimensiones utópicas que la Teoría Crítica les demandaba. Aquel mensaje prefijado para el devenir, su adultez ilustrada, también, resuena con más de una sospecha. No obstante, Filosofía y futuro. Filosofías y futuros. Campos que se generan y repelen, como dos polaridades de un movimiento infinito, más aún cuando la actual denostación de la utopía nos inculca la novedad, la innovación y lo nuevo como remedio absoluto del imperativo para el mantenimiento de la actualidad. Lejos estamos, igualmente, de aquel fin de la historia proclamada por el optimismo capitalista; más cercanos a la historia del final, nos volvemos para pensar el futuro, los futuros, instituyendo ejercicios en pleno sentido, trabajos que exploran los límites de lo humano y el problema de su trascendencia.

La invitación es a pensar los futuros a partir de sus escrituras y juzgar los desafíos que estas presentan, de materialidades, de historias, de corporalidades siempre plurales, de singularidades persistentemente misteriosas, al decir de Th. Adorno, abstracciones que nuestra tradición presenta. Las presentes contribuciones son, juzgamos, apuestas reflexivas, meditaciones urgentes y posturas apremiantes sobre cómo hacer futuros.



ARTÍCULOS

Injusticia epistémica, emociones y resistencias: el caso de radio comunitaria vilardevoz
Epistemic Injustices, Emotions, and Resistance: The Case of Vilardevoz Community Radio Station

Laura Gioscia¹

Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

 <https://orcid.org/0000-0002-3031-8330>

lgioscia@gmail.com

Rafaela Arias²

Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

 <https://orcid.org/0000-0002-3601-8275>

rarias2589@gmail.com

Recibido: 13/11/2023

Aceptado: 01/12/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10440117

RESUMEN

La injusticia epistémica significa desacreditar a alguien en su capacidad de sujeto de conocimiento. En las instituciones psiquiátricas se filtran los sesgos y prejuicios, las injusticias e inequidades del conjunto de la sociedad. Las personas diagnosticadas con problemas de «salud mental» suelen ser estereotipadas negativamente y desacreditadas cognoscitivamente. En este artículo analizamos este tema a través del documental uruguayo *Locura al aire* (2018), basado en una experiencia radial que surgió en una institución psiquiátrica de Montevideo liderada por un grupo de pacientes ambulatorios y de psicólogos con autonomía de la institución. La invitación a participar en el primer encuentro de «radios locas» en México es la excusa para la realización de este documental donde exploramos las injusticias testimoniales y hermenéuticas y visibilizamos el ineludible

¹ Doctora en Ciencia Política por el Instituto de Estudos Sociais e Políticos de la Universidad de Estadual de Río de Janeiro, Magíster en Filosofía por el Instituto de Filosofía e Ciências Sociais de la Universidad de Federal de Río de Janeiro y Licenciada en Filosofía por la Udelar. Docente e investigadora del Departamento de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay.

² Profesora y Magister en Filosofía por el Instituto de Profesores Artigas (IPA) y Universidad de la República (Uruguay). Actualmente es Profesora de Didáctica de Filosofía y Epistemología en CFE-ANEP. Investigadora en Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República (Uruguay) por el proyecto “Emociones y política: Injusticia epistémica y atmósfera afectiva en dos sindicatos durante el impasse de pandemia”, cuya responsable es Dr. Laura Gioscia, fue financiado por el programa I+D 2022 de CSIC.



lugar del cuerpo y las emociones en la producción de conocimiento. La experiencia de la radio Vilardevoz expresa un modo de contrarrestar y resistir al estigma y la agencia disminuida que suelen experimentar los pacientes psiquiátricos, reivindicando así un espacio epistémico alternativo. En primer lugar, nos detendremos en la injusticia como norma del sistema médico, luego en la radio Vilardevoz como espacio de resistencia epistémica y finalizamos con algunas reflexiones sobre este espacio comunitario.

Palabras clave: Injusticia epistémica, emociones, resistencia, Vilardevoz

ABSTRACT

Epistemic injustice means discrediting someone in their capacity as a subject of knowledge. Societal biases and prejudices, injustices, and inequities filter in psychiatric institutions. People diagnosed with mental health issues are often negatively stereotyped and cognitively discredited. We analyse this through the Uruguayan documentary *Locura al Aire* (2018), based on a radio experience in a psychiatric institution in Montevideo led by a group of outpatients and psychologists with autonomy. The invitation to participate in the first “Mad Radios” meeting in Mexico is an excuse for making this documentary. We explore the testimonial and hermeneutical injustices and make visible the unavoidable place of body and emotions in this diverse group's knowledge production. We reflect on how we deal with madness in Uruguay as an antagonistic and alternative way to historically privileged knowledge. The Vilardevoz Radio experience expresses a way of counteracting and resisting the stigma and diminished agency that some people experience by claiming an alternative epistemic space. First of all, we analyse injustice as a norm of the medical system. The Vilardevoz Radio, an area of epistemic resistance, ends with reflections on this community space.

Keywords: Epistemic injustice, emotions, resistance, Vilardevoz

Introducción

Apartándose de la concepción heredada de sujeto de la filosofía política moderna Michel Foucault se centró en el estudio de las ciencias humanas donde el saber se practica a través de mecanismos de poder para dirigir las conductas humanas con el fin de normalizarlas. Tanto en *Vigilar y castigar* (2008a) como en *El nacimiento de la clínica* (2004), entre otros textos, Foucault realiza una indagación arqueológica y genealógica de las instituciones de encierro claves de la modernidad, como las

cárceles y los hospitales psiquiátricos³. El autor señala que el saber moderno se basa en el binomio razón-locura, en virtud del cual los únicos saberes legítimos son aquellos que se fundan en la razón. De ahí que, la locura constituye uno de los mecanismos de selección y exclusión que produce este saber (Foucault, 2008b). El pensamiento moderno recoge las antiguas tradiciones de la filosofía occidental que minimizan las respuestas emocionales ante el mundo y cultivan, por el contrario, de sobremanera el poder de la racionalidad (Jaggar, 1996, p. 187). En este marco, la figura del »loco« está asociada a la *hybris* del modelo epistemológico positivista y al mito de la investigación desapasionada (Jaggar, 1996, p. 175). Aquí nos interesa destacar el ineludible rol de las emociones en la producción del conocimiento en tanto desafío a la persistente dicotomía entre razón y emoción, en sintonía con debates actuales sobre salud mental.

Este trabajo se enmarca en un estudio de caso desde una epistemología social crítica. Esta experiencia radial comunitaria surgió en un espacio de una institución psiquiátrica de Montevideo, el hospital Vilardebó, liderada por un colectivo de pacientes ambulatorios y de psicólogos con autonomía de la institución. Esta iniciativa surge en el marco de los movimientos antimanicomiales en América Latina (Baroni, 2019, pp. 5-10).⁴ La epistemología social investiga cómo ciertas actividades y prácticas sociales impactan en la producción de conocimiento de agentes o grupos de personas. En este caso nos enfocamos en el saber de los pacientes psiquiátricos históricamente excluidos de la producción del saber y sometidos a las prácticas de encierro del sistema médico. Partimos del concepto de injusticia

³ A lo largo del trabajo utilizamos los términos de hospital psiquiátrico, instituciones psiquiátricas y manicomios como sinónimos. Ver Baroni (2019).

⁴ Cecilia Baroni (2019) Baroni es una de las fundadoras de este proyecto e hizo su investigación doctoral sobre este tema.

epistémica de Miranda Fricker (2007) que consiste en causar un daño a alguien en su condición de sujeto de conocimiento.

Hay dos formas de injusticia epistémica. Por un lado, la injusticia testimonial, en la que se causa un mal a alguien en su capacidad de sujeto de conocimiento al desacreditar su testimonio en función de prejuicios sociales bien arraigados, tales como los estereotipos establecidos (raciales, de género, locura, entre otros). Por otro, la injusticia hermenéutica según la cual se causa un mal a alguien en su capacidad de sujeto de comprensión social por carecer de recursos interpretativos para dar cuenta de experiencias sociales de subordinación. En segundo lugar, reivindicamos la dimensión corporal afectiva o emocional⁵ que opera en relaciones de poder estructurales que se dan en la relación institucional entre médicos y pacientes, en las que se considera al médico poseedor del saber y no el paciente, cuyo testimonio sobre dolencias y-o pareceres, suele no resultar pertinente. Este punto resulta clave en lo que refiere a los saberes disidentes de la racionalidad moderna, en particular, el de las personas sujetadas a las prácticas de encierro en centros psiquiátricos. Para nuestro análisis tomamos como insumo la película documental *Locura al aire* (2018) que se centra en un momento fundamental para el colectivo Vilardevoz y su proyecto radial en Uruguay, su viaje a México. Este viaje tiene como destino asistir a un encuentro internacional de radios »locas«, esto es, proyectos radiales gestionados por grupos de pacientes ambulatorios y de psicólogos. Las y los participantes del colectivo plantean que sus palabras, sentires no son valorados ni por profesionales de la salud y ni por la sociedad en general, sintiéndose reconocidos, en cambio, en el espacio alternativo de la radio. Así es que sostenemos que

⁵ Tanto emociones, afectos, sensibilidad son utilizadas de forma equivalente en el artículo, siguiendo a Ahmed (2015) y Berlant (2020).

el proyecto radial del colectivo Vilardevoz constituye una práctica de resistencia epistémica frente a la injusticia epistémica estructural que han padecido históricamente quienes son diagnosticados con patologías psiquiátricas. En primer lugar, nos detendremos en la injusticia como norma del sistema médico, luego en la radio Vilardevoz como espacio de resistencia epistémica y finalizamos con algunas reflexiones sobre este espacio.

La injusticia epistémica como norma del sistema médico

Havi Carel y James Kidd (2017) analizan la injusticia epistémica en la medicina y los sistemas de salud en la que médicos tratan a pacientes como objetos de investigación. Los sistemas de salud se apoyan inevitablemente en complejas estructuras de normas y expectativas epistémicas tanto explícitas como no explícitas que hacen lugar a asimetrías de conocimiento, a modo de ejemplo, privilegiando el conocimiento, entrenamientos y las teorías de trabajadores de la salud más que la experiencia de las y los pacientes (Carel y Kidd, 2017, p. 336). Estas asimetrías, dependencias y relaciones de poder pueden aumentar las vulnerabilidades de los pacientes a la injusticia epistémica. En ese vínculo asimétrico solo se valida la palabra con autoridad médica en tanto los pacientes no son valorados como sujetos epistémicos, sus testimonios no tienen valor ni para su diagnóstico ni para su tratamiento (Carel, 2017). Para Blas Radi y Moira Pérez la injusticia epistémica trasciende la voluntad de profesionales de la salud en tanto sus acciones se inscriben en un entramado institucional que no ofrece recursos suficientes para valorar los testimonios de los pacientes e incorporarlos de forma sustantiva en su saber clínico (Radi y Pérez, 2018, p. 120). También señalan que el privilegio de la autoridad epistémica y las prácticas

discriminatorias del sistema de salud están basadas en sistemas de opresión como el racismo, la opresión de género, el clasismo que afectan a la justicia de esta institución:

dado que la injusticia epistémica se produce en un territorio donde convergen factores epistémicos y éticos, ambos aspectos se entremezclan en los daños que produce: sesgo cognitivo, pérdida de información relevante, refuerzo de las estructuras de discriminación, y obstaculización del abordaje de ciertos problemas sociales (Radi y Pérez, 2018, p. 120).

En el caso de las instituciones psiquiátricas se encasilla a pacientes a través de diagnósticos, se encierra su subjetividad limitando su posibilidad de interpretar experiencias relevantes y su capacidad de agencia para transformar su padecimiento. En esta línea, Anastasia Philippa Scrutton (2017) argumenta que las personas diagnosticadas por problemas de salud mental son estereotipadas habitualmente de modo tal que se les resta importancia o se subestima su credibilidad. Señala que tanto pacientes como médicos son epistémicamente privilegiados, pero, de distinto modo, los médicos suelen ser expertos en las formas de conocimiento de la tercera persona en tanto los pacientes son expertos en las formas de conocimiento de la primera persona. Scrutton (2017, p. 351) señala que los *raccontos* de la experiencia en primera persona muestran algunas características singulares que no están en la literatura médica que se centra en el conocimiento de la tercera persona. La autora pone de relieve los problemas epistémicos prácticos a la hora de considerar el conocimiento de la primera persona. Uno reside en que la educación, las habilidades y las oportunidades necesarias para articular sus experiencias constituyen un privilegio porque los estudios de la fenomenología sobre las enfermedades mentales que atienden a este conocimiento habitualmente se centran en las experiencias de pacientes muy educados. En este punto, se pone de manifiesto el juego de las relaciones entre poder y saber que se producen en las injusticias

epistémicas. Como señala Amy Allen, Michel Foucault puede ser considerado un teórico de la injusticia epistémica *avant la lettre* y provee de importantes insumos para la comprensión del entramado de las relaciones de poder (Allen, 2017 pp. 187-194). Si bien Fricker (2017, p. 56) se ha apoyado de forma explícita en la concepción del poder de Foucault, entiende que esta resulta insuficiente para dar cuenta de las experiencias vividas de injusticia. Por ello, propone la noción de injusticia epistémica en lo que refiere a la valoración diferencial respecto a las creencias de una persona, sus razones e interpretaciones sociales son recibidos por otros. (Fricker, 2017) Siguiendo a Kimberlé Crenshaw,⁶ Scrutton (2017) señala que esto puede resultar en el empoderamiento de los pacientes más «educados» y la marginalización de aquellos pacientes menos «educados», y con ello, la intersección de diferentes tipos de discriminación y estereotipos negativos. Dada la complejidad, interdependencia y coconstrucción de sistemas de opresión (Rosen, 2021), resulta difícil comprender todos los elementos de una experiencia, por eso es necesario escuchar a quienes experimentan estas injusticias teniendo en cuenta otros aspectos tales como la clase, la raza, el género, la edad, con vistas a intentar contrarrestar su estigmatización. (Scrutton, 2017, p. 353) Dado que la literatura médica prioriza la perspectiva supuestamente objetiva de la tercera persona, esto va en detrimento o excluye la perspectiva subjetiva de la primera persona, así, el cuerpo médico es inducido a desarrollar una disposición afectiva más bien indiferente al relato de la vivencia del paciente y sus necesidades, ejerciendo una violencia diferencial. Judith Butler (2010) propone la idea de los marcos epistémicos en virtud de los cuales los cuerpos son producidos y valorados desde la sociedad. Indica que se «centra en los modos

⁶ Académica afrodescendiente estadounidense que acuñó el término por primera vez en 1989 en el terreno del derecho. Entre otras, ver: Pérez (2021).

culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial» (p. 13) La autora plantea que los marcos epistémicos son producciones de saber-poder a la que se sujetan los cuerpos, en virtud de los cuales las vidas son valoradas de forma diferencial. Estos marcos delimitan los cuerpos que se inscriben en ellos y son reconocidos como vidas plenas, esto es, aquellas vidas que importan socialmente, que cuentan con recursos materiales, apoyos institucionales para su autorrealización. Sin embargo, hay vidas que si bien son registradas como vidas carecen de los medios materiales e institucionales para poder desarrollarse con plenitud. Butler propone los conceptos de reconocimiento y aprehensión, respectivamente, para establecer esta distinción epistémica donde unas vidas son reconocidas de forma tal que pueden desarrollarse en lo social, mientras que otras solo son aprehendidas como vivas y no reconocidas en sentido pleno. A los efectos de este trabajo, las vidas de los pacientes psiquiátricos son vidas que no son reconocidas de forma plena, de ahí que su testimonio no sea valorado como tal. Como dice Diego, integrante del colectivo, «Somos máquinas defectuosas a las que la ciencia no llega». O llega de modo brutal. Esta violencia selectiva y diferencial se visualiza en prácticas tales como electroshocks, sobremedicación, las cuales a pesar de tener efectos nocivos para el cuerpo son concebidas como recursos para la «cura». Hay una sobrevaloración del saber médico instituido por encima de la propia experiencia y el daño físico de los pacientes. A modo ilustrativo, Scrutton (2017) refiere al caso de un equipo de médicos que fingieron tener alucinaciones y fueron hospitalizados. Sobre la base de las notas tomadas durante esta experiencia, los enfermeros a cargo se comportaban de modo abusivo tanto verbal como físicamente frente a otras y otros pacientes, pero cambiaban su comportamiento ante algún integrante del equipo de profesionales de salud. Esta experiencia muestra la violencia selectiva y diferencial ejercida, ya que el equipo o cuidadores

resultan testigos creíbles, pero las y los pacientes no (Scrutton, 2017, p. 348). Uno de los casos paradigmáticos utilizados por Fricker para dar cuenta de la injusticia hermenéutica encarnado por Olga en el documental, donde cuenta que padeció depresión posparto y, como no existía tal concepto para comprender su situación, terminó encerrada en el manicomio. En este caso, vemos la injusticia epistémica que vivió Olga a la luz del recurso epistémico que hoy nos permite nombrarlo. Fricker (2017, p. 57) también señala que en el ámbito de la psiquiatría, Kyratsous y Satanakis muestran la injusticia epistémica que se comete en el diagnóstico de pacientes con delirios señalando que los estereotipos prejuiciosos en los tipos de diagnósticos son catalogados como casos de irracionalidad que suelen conducir a un exceso de generalizaciones prejuiciosas que llevan a juzgar a los pacientes como epistémicamente inferiores, a lo que se suman otro tipo de desventajas sociales.

La radio Vilardevoz como espacio de resistencia epistémica

En *The Epistemology of Resistance*, José Medina (2013) propone el concepto de resistencia epistémica para referir al uso de nuestros recursos y habilidades epistémicas para socavar y transformar las estructuras normativas-opresivas y el complaciente funcionamiento cognitivo-afectivo que sostiene estas estructuras (Medina, 2013, p. 3). Aquí le aplicamos este concepto al contexto del colectivo Vilardevoz en la película: *Locura al aire* (2018),⁷ en la que la resistencia epistémica no se

⁷ Esta se desarrolla entre 2014 y 2015 dirigida por Alicia Cano y Leticia Cuba, cuando el colectivo Vilardevoz preparaba su viaje a México. Este viaje resulta la excusa de las autoras para conocer el proyecto radial del colectivo Vilardevoz, así como sus cuestionamientos al sistema psiquiátrico y la sociedad en general. Ambas directoras tenían un especial interés por la radio y por la locura, y vieron este viaje como «una buena puerta para entrar en este universo» y contar una historia. Este colectivo ha estado históricamente marginado de la producción del saber y sometidos al saber médico hegemónico.

debe solo al lugar activo ante la producción del saber, sino al modo de producción donde la afectividad y lo colectivo juegan un papel fundamental. Tradicionalmente, razón y emociones se han concebido como antagónicas y excluyentes, ya que el campo de producción del saber se ha entendido como desligado de las emociones. Desde esta perspectiva, el sujeto epistémico debe neutralizar sus emociones para poder elaborar un saber accesible a cualquier persona que ocupe este lugar, sin considerar la posición en que se encuentre, por tanto, este sujeto constituye una abstracción. Esto ha sido cuestionado por las epistemologías críticas que han reivindicado el carácter situado y singular del saber. En consonancia con este planteo, se cuestiona la idea de neutralidad ya que los sujetos epistémicos están inevitablemente atravesados por sus vivencias, sus emociones que no solo no pueden neutralizar, sino que constituyen una condición de producción del ser y el saber (Maffia, 2020). Sara Ahmed (2015) y Lauren Berlant (2020) se centran en el lugar de las emociones entendidas como prácticas sociales y culturales e indagan en los modos de su producción. Plantean conceptos claves que permiten visualizar el modo alternativo en que el colectivo Vilardevoz produce y genera las condiciones para esa producción del saber, donde la emocionalidad ocupa un lugar central.⁸ A lo largo del largometraje se puede visualizar el lugar que ocupa la afectividad en la construcción de este espacio. Aquí nos resultaron pertinentes el concepto de «orientación» y el «concepto sudoroso» de Ahmed (2015), así como el de «atmósfera afectiva» de Berlant (2020) para dar cuenta del carácter de este espacio de resistencia epistémica.

⁸ José Medina (2013, p. 315) destaca el vínculo entre lo cognitivo y lo afectivo presente en nuestras interacciones epistémicas que hace difícil detectar los puntos ciegos y los límites de nuestras sensibilidades epistémicas.

Mediante la idea de orientación, Ahmed (2019) analiza cómo los cuerpos y los espacios se producen de manera recíproca a partir de lineamientos contruidos desde la sociedad. Para la autora la acción social dibuja las líneas que marcan las direcciones de los espacios que habitamos y orientan los cuerpos. Esta configuración es posible en tanto los cuerpos mediante la repetición de acciones trazan estas líneas. Las líneas de sociabilidad como las llama Ahmed (2019) y los cuerpos que las transitan, sostienen determinado orden socialmente establecido. Existen puntos de presión en estas configuraciones que son necesarias para que los cuerpos sigan estos lineamientos. Las sanciones sociales, el incentivo y apoyo para seguir estas direcciones son algunas formas que toman los puntos de presión. Las instituciones de encierro actúan como puntos de presión, «los locos» no siguen estos lineamientos porque sus conductas no se ajustan a lo esperable, para la sociedad constituyen cuerpos «desorientados» que hay que «orientar». Analía, participante del colectivo Vilardevoz expresa esto de forma poética: «Yo lucho día a día por mantener una o varias líneas de disciplina [...] Me agradecería reír sin tener que pedir permiso». Para Diego, otro participante: «El manicomio es cuando la sociedad pasa por el colador de los requisitos para encajar, el que no encaja, muchos terminan en el manicomio». Ahmed (2019) propone la idea de «reorientación» corporal para referir a cómo los cuerpos pueden construir otros modos de habitar los espacios, inscribiendo así sus coordenadas. Las líneas que marcan los espacios son sociales por lo que su «reorientación» debe ser social para que se la pueda dibujar y sostener. La reorientación abre un nuevo «horizonte corporal», es decir, los cuerpos al transitar por otros caminos disidentes de lo hegemónico se vinculan con otros objetos y otros cuerpos y desarrollan otras formas de vincularse entre sí y con ellos. Una «reorientación» va acompañada de nuevas normas, saberes y formas de vincularse. Así, la radio Vilardevoz constituye un espacio de reorientación del saber no solo

personal sino colectivo, en este lugar no solo los sentimientos de quien relata llevan a la transformación de su subjetividad, sino que al ser compartidos colectivamente, al ser difundidos desde la radio, incluso mediante este documental, adquieren la forma de una reorientación del saber sobre las prácticas en los manicomios, es decir, una perspectiva contrahegemónica dirigida »hacia adentro y hacia afuera«, como sostiene Analía. *Hacia adentro*, ya que a la interna de la radio sus integrantes reelaboran críticamente sus experiencias, generan otras formas de vincularse consigo mismos, con los otros y producen un saber crítico sobre las instituciones de encierro y la concepción de locura en que se sostienen. *Hacia afuera*, porque esas elaboraciones colectivas son difundidas por la radio para que sus voces sean escuchadas por el resto de la sociedad, fundamentalmente denuncian las violencias que traen aparejados los manicomios, así como la estigmatización de la figura del *loco* que domina la sociedad y refuerza estas violencias.

El «concepto sudoroso» de Ahmed (2019, pp. 29-31) deviene de la experiencia corporal, por tanto, tiene un carácter más bien descriptivo sobre cómo se siente un cuerpo al enfrentarse a un mundo en el que no se siente cómodo. El adjetivo »sudoroso« refiere al esfuerzo físico que implica para estos cuerpos que transitan esta experiencia incómoda. En este sentido, los cuerpos de los que deviene este concepto son aquellos que no están en sintonía con las estructuras sociales, al decir de Ahmed (2019), »se dan contra las estructuras«. Sus cuerpos no están »orientados« en las direcciones socialmente establecidas. Esto puede darse de dos maneras; por un lado, están aquellos que se resisten de manera deliberada a las estructuras e intentan transformarlas, y, por otro, están quienes no se adecuan a las normativas hegemónicas sobre cómo deben ser los cuerpos, por ejemplo, los cuerpos disidentes de las categorías sexogenéricas o los racializados, entre otros.

Los cuerpos de quienes participan del colectivo Vilardevoz *se dan contra las estructuras* de esas dos maneras. La mayoría de quienes lo integran se encuentran en situación de precarización económica y social, y, al mismo tiempo, han sido estereotipados como *locos* ya porque sus conductas no se ajustan a los cánones normativos de salud mental. No solo sus cuerpos no se adecuan a las estructuras, sino que, al formar este colectivo, se ubican en esta doble condición de resistencia. A lo largo de la trama documental de *Locura al aire*, quienes participan narran experiencias de internación en el Vilardebó desde una perspectiva crítica, cuestionando la estructura del sistema psiquiátrico y cómo son tratados los «locos» en la sociedad. Ahmed (2019) señala que «La violencia se transforma en enseñanza cuando viene acompañada de un relato, de una explicación. Cuando has aprendido algo, cuando has recibido un mensaje de esta enseñanza, están dando orientación y forma a tus sentimientos» (pp. 45-46). Hay varios testimonios que dan cuenta de este tipo de enseñanzas: Olga cuenta que sufría violencia de género por parte de su marido que la internaba «cuando él quería» y, a través de su relato logra resignificar su experiencia. Analía, sometida a cuarenta electroshocks y separada de sus hijos durante tres años de internación, dice que «Si no fuera por la radio, no estaría bien». La resignificación crítica de las violencias y la estigmatización social que han sufrido no solo se expresa a través de testimonios, sino también mediante el humor, la ironía y diversas expresiones artísticas: dibujos, canciones y poemas. En la radio ironizan sobre el tema de la locura y su estigmatización social: «no estamos locos, nos estamos por recibir»; o en la canción «Blues del loco» de Diego, que es el tema musical que cierra la película.

Para dar cuenta de los sentires compartidos que experimentan los cuerpos de quienes comparten este lugar interesa la noción de *atmósfera afectiva* de Lauren Berlant (2020). La autora señala: »Yo he vivido varias situaciones sociales en las que he supuesto que otras personas estaban

sintiendo lo que yo sentía, y que el sentimiento estaba, por decirlo así, »en la habitación« (p. 35). Esta noción resulta útil para analizar cómo se genera la dinámica entre razón, cuerpo y emociones dentro del colectivo que da lugar a una producción epistémica singular. Esta atmósfera produce sentimientos que promueven la complicidad, la confianza, el diálogo con los otros donde las emociones son centrales para »empezar a hablar, decir las cosas que nos pasan« al decir de Olga. El concepto sobre los cuerpos que propone Judith Butler⁹ (2006, 2010, 2017) como interdependientes, vulnerables y precarios constituye una noción importante para leer esta dinámica. El saber que emerge de sus encuentros se traza desde la interdependencia de los cuerpos vulnerables y precarios donde la vivencia del otro resulta fundamental para la vida de cada uno. Existe una marcada preocupación por las condiciones de vida de las y los integrantes, ya porque Gustavo no tiene una vivienda estable y a veces se encuentra en pensiones o refugios o porque Olga sufre la incertidumbre en su relación amorosa con Manuel. De este modo, se pone de relieve la necesidad de apoyos para sostener la vida. Dada esta precarización económica se generan mecanismos de colaboración y organización para la obtención de recursos que permitan sostener las condiciones materiales de vida. Sin embargo, esto no exime de problemas, por ejemplo, cuando le roban el *táper* a Olga y ella dialoga con Cecilia, la psicóloga, quien le plantea que la mayoría de quienes participan de la radio también están en condiciones precarias. El colectivo se propone colaborar para reparar esta situación a través de una colecta. Esta dinámica refuerza el lazo con el colectivo donde prima el cuidado y el

⁹ Esta concepción se encuentra presente en los siguientes libros de la autora: *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006) y *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010).

afecto, atmósfera afectiva fundamental para el intercambio y resignificación de sentires.

Previo al viaje la radio recibe la visita de una invitada de México quien señala que en las comunidades indígenas no se habla de locura. No existe la exclusión de los locos, »lo que existe es el acompañamiento«. A una persona de la comunidad »no se le pregunta si está enfermo ,«sino ¿»Qué siente tu corazón«?. Este saber indígena ha quedado invisibilizado por lo que Aníbal Quijano llama (1992) «la colonialidad del saber» que borra su carácter epistémico por no adecuarse al saber racional occidental. Bajo esta racionalidad, la vulnerabilidad ha sido tradicionalmente concebida como una condición negativa del ser humano. La vulnerabilidad refiere a la radical exposición del cuerpo ante los otros y la posibilidad de ser afectado (Butler, 2006, p. 46). Adriana Cavarero (2019, p. 6), a su vez, señala las dos raíces de este término, donde una de ellas refiere a la condición de ser dañado que ella denomina «matabilidad», y, la otra raíz, refiere a la herida y enfatiza en la capacidad para afectar y ser afectado, gracias a esta última condición podemos generar vínculos de amor y amistad. Para Cavarero la primera acepción está ligada a la violencia donde el otro aparece como una amenaza y constituye el fundamento del saber occidental. En cambio, la segunda acepción, está asociada a la ética y a la radical dependencia con los otros que no aparecen como amenaza, sino como apoyo (Cavarero, 2019). En el documental se ponen de manifiesto las dos acepciones, por un lado, el sistema médico hegemónico que considera a los pacientes psiquiátricos como una amenaza, los aísla y violenta. Por otro, lo que señala la invitada mexicana sobre algunas culturas indígenas en México que se basan en la segunda acepción que plantea Cavarero (2019), ya que los otros no se conciben como una amenaza para el resto de la comunidad que hay que aislar, sino que se entiende que es preciso dar apoyo y acompañamiento. Es posible situar el proyecto radial Vilardevoz en esta línea ya que

cuestionan la violencia del sistema médico, buscando generar dinámicas de apoyo, acompañamiento y sostén afectivo. En Vilardevoz, la vulnerabilidad de los cuerpos encarna una dimensión afectiva sustantiva en la producción del conocimiento que tradicionalmente ha sido desacreditada como fuente del saber. De este modo, constituye una propuesta alternativa sobre cómo concebir y vivir la vulnerabilidad que no constituye una mera reinserción en un mismo estado de cosas (Brown, 1995). Desde este lugar, se forja la necesidad de habitar otros espacios, de imaginar otros mundos, como señala Diego, «sueño de un comienzo de algo».

A modo de conclusión

Este trabajo tiene como foco dos dimensiones de resistencia. Contrarrestar las injusticias epistémicas en el sistema de salud, y en particular, en las instituciones psiquiátricas, y mostrar una forma no hegemónica de producción del saber que enfatiza en la interdependencia entre lo afectivo y lo comunitario.

Resulta cotidiano experimentar las asimetrías de poder en las instituciones de salud donde nuestro testimonio no suele ser considerado, lo que nos deja en una posición de mayor vulnerabilidad ante el privilegio de la autoridad epistémica de la norma médica tradicional. No pretendemos borrar las relaciones de poder inherentes a esta práctica, pero entendemos que la desvalorización del testimonio se redobra en el caso de las y los pacientes psiquiátricos ya que ahí se pone en juego un déficit de credibilidad mayor dado el estereotipo del »loco«. Aquí no cuestionamos la buena voluntad de quienes integran el sistema médico, del área psiquiátrica en particular, sino mostrar que las normas del sistema cumplen una función clave para sostener y reproducir estas

prácticas de diferenciación epistémica. Tal como se ha señalado a lo largo de este trabajo, las personas con padecimientos psiquiátricos no solo sufren injusticias testimoniales, sino marginalización hermenéutica al carecer de espacios que les permitan elaborar sus experiencias. A lo que se suma, el planteo de Scrutton (2017), quien señala que existe una diferencia en esta posibilidad que está dada por las diferencias socioeconómicas entre pacientes, donde los altamente educados cuentan con mayor acceso a recursos interpretativos para resignificar sus experiencias y contribuir al saber de la primera persona. En esta línea, la marginalización hermenéutica que vive este grupo social lleva a que existan casos que más tarde no serán entendidos como padecimientos psiquiátricos -tal como sucedió con la homosexualidad o la depresión posparto- que sufrieron de medidas como el encierro y aislamiento de su familia de origen y el abandono tanto por falta de recursos económicos. como por falta de apoyo afectivo y acompañamiento.

La película *Locura al aire* (2018) nos acerca al proyecto del colectivo Vilardevoz, que entendemos se ha forjado como un espacio alternativo de producción de saber y de resistencia a la norma persistente en el sistema médico y en la sociedad. Resulta significativo que los relatos de la primera y tercera persona a los que hace referencia Scrutton (2017) en el caso de la radio convergen dando lugar a nuevo saber, pues este colectivo está integrado tanto por psicólogas como por pacientes que trabajan colaborativamente. En este contexto, la distinción de Scrutton (2017) pierde sentido pues no hay una primacía entre los testimonios de profesionales y pacientes que conforman el colectivo. De hecho, esta distinción entre pacientes y profesionales en el espacio de la radio no tiene significatividad ya que tanto unos como otros son concebidos como »participantes« (Baroni, 2019). En este artículo, si bien apelamos al concepto de »resistencia epistémica« de Medina (2013) para dar cuenta de la labor que lleva adelante el colectivo Vilardevoz, al ser un trabajo

centrado en el análisis interpretativo de prácticas concretas, existe un corrimiento interpretativo que da lugar a una relación ambigua con el concepto de Medina. La interpretación que aquí se plantea adquiere una singularidad propia, en tanto este proyecto no solo implica una resistencia epistémica, sino la producción de una alternativa epistémica-política que opera con lógicas propias y antagónicas a las instituidas. En este proyecto radial la vulnerabilidad y lo comunitario resultan claves para la producción del saber. Estas dimensiones ni siquiera son consideradas en la producción de los saberes médicos instituidos. La vulnerabilidad en tanto condición afectiva suele estar totalmente desvinculada de la producción del saber, a la vez, lo comunitario entendido como diferentes vivencias en lugares comunes como los manicomios, se articula a través de la resignificación de experiencias y saberes tanto de profesionales como de pacientes que participan en este espacio sin privilegios epistémicos.

Mediante este escrito intentamos poner en juego la elaboración conceptual y la experiencia social, siguiendo a Ahmed (2018), quien entiende a lo teórico de una forma opuesta a lo tradicional donde prima la abstracción: «cuanto más se acerca la teoría a la piel, mayor es su capacidad de hacer cosas».

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de Mexico: UNAM.
- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Ediciones Belterra.
- Ahmed, S. (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra.

- Allen, A. (2017). Power/knowledge/resistance. Foucault and epistemic injustice. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge.
- Baroni, C. (2019). *Una historia de locos. Aportes de Radio Vilardevoz al proceso de desmanicomialización en Uruguay (1997-2017)* (Tesis doctoral. Universidad de la República, Montevideo. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/27198>
- Berlant, L. (2020). *Optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- Cano, A., y Cuba, L. (Dirs.) (2018). *Locura al aire*. Mutante Cine-Inti Cordera-La Maroma Producciones. 75' minutes.
- Carel, H., and Kidd, I. J. (2017). Epistemic Injustice in Medicine and Healthcare. In: I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus, *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva: Routledge
- Cavarero, A. (2019). Inclinationes desequilibradas. *Papeles del chic*, 2019(2), 1-12. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20878>
- En Perspectiva (2018, abril 28). *Locura al aire*: Una película que se apoya en la radio para preguntarse qué significa estar loco. *En Perspectiva, Radiomundo*. Recuperado de <https://enperspectiva.uy/enperspectiva-programa/entrevistas/locura-al-aire-una-pelicula-se-apoya-la-radio-preguntarse-significa-estar-loco/>
- Foucault, M. (2004). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Foucault, M. (2008a). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2008b). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Fricker, M. (2007). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Fricker, M. (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. In I.J. Kidd, J. Medina, and G. Pohlhaus, Jr. (eds.) *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Jaggar, A. M. (1996). Love and Knowledge: Emotion and Feminist Epistemology. En A. Garry y M. Pearsall (Eds.), *Women, Knowledge and Reality, Exploraciones in Feminist Philosophy*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Kidd, I. J., Medina, J., y Pohlhaus, G. (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge.
- Maffia, D. (2020). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica. En: C. Korol (Ed.), *Feminismos populares. Pedagogías y políticas*. Buenos Aires: El Colectivo-Chirimbote-América Libre.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Pérez, M. (2021). Interseccionalidad. En Susana B. Gamba y Tania Diz. Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos. Buenos Aires (Argentina): Biblos.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indíg.* 13(29), 11-20. Recuperado de: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Radi, B., y Pérez, M. (2018). Injusticia epistémica en el ámbito de la salud: perspectivas desde la epistemología social. *Avatares filosóficos*, 5,

117-130. Recuperado de
<http://revistas.filo.uba.ar/index.php/avatares/article/viewFile/3419/2314>

Revista Film 12 (2018, abril 19). Locura al aire. Documental uruguayo en salas. *Revista film 12*. Recuperado de
<https://www.revistafilm.com/locura-al-aire-documental-uruguayo-salas/>

Rosen, T. (2021). Mapping out epistemic justice in the clinical space: using narrative techniques to affirm patients as knowers. *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine* (pp. 1-6). Nueva York: Weill Cornell Medical College.

Scrutton, A. P. (2017). Epistemic Injustice and Mental Illness. In I.J. Kidd, J. Medina, and G. Pohlhaus, Jr. (eds.) *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.

Antimaquiavelismo y verità effettuale: La mala fama de Maquiavelo
Anti-Machiavellianism and verità effettuale: Machiavelli's bad reputation

Pietro Cea¹

Universidad Internacional de La Rioja, España

 <https://orcid.org/0000-0003-0187-4714>
pietrodangelo.cea@unir.net

Recibido: 13/11/2023

Aceptado: 10/12/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10476985

RESUMEN

En la actualidad el pensamiento de Maquiavelo ha estado ligado a una praxis política que se juzga como mala desde el punto de vista ético. El secretario florentino, alejándose de la tradición estoica que marcó la filosofía política de la antigüedad y gran parte del medioevo, separa la política de la moral planteando un realismo político que evalúa los actos como eficientes o ineficientes, útiles o inútiles, fructíferos o infructíferos, tomando distancia de aquella calificación de bueno o malo. Sin embargo, este simple acto, que no es más que la teorización y la explicitación de algo que se ha hecho desde siempre en la historia política, le valió ser tildado de hereje o que incluso su apellido se transformase en un término que hasta el día de hoy tiene una carga negativa en términos morales. Este artículo se adentra en aquellas interpretaciones, elementos históricos, teológicos y filosóficos del pensamiento de Maquiavelo, que con o sin intención, llevaron a que el secretario florentino fuera entendido como un pensador que hace apología de las malas praxis, acercándolo incluso a ideas heréticas.

Palabras clave: Maquiavelo– Antimaquiavelismo - Realismo político – Herejía.

ABSTRACT

At present, Machiavelli's thought has been linked to a political praxis that is judged to be bad from an ethical point of view. The Florentine secretary, distancing himself from the Stoic tradition that marked the political philosophy of antiquity and much of the Middle Ages, separates politics from morality, proposing a political realism that evaluates acts as efficient or inefficient, useful or useless, fruitful or unfruitful, distancing himself from the qualification of good or bad. However, this simple act, which is nothing more than the theorization and explanation of something that has always been done in political history,

¹Profesor Ayudante en la Facultad de Derecho de la Universidad Internacional de La Rioja, España. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor de Filosofía y Magíster en Filosofía Moral por la Universidad de Concepción, Chile. Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos; Ética y Política mención Filosofía Política.

earned him being branded a heretic or even his surname was transformed into a term that to this day has a negative charge in moral terms. This article delves into those interpretations, historical, theological and philosophical elements of Machiavelli's thought, which, with or without intention, led to the Florentine secretary being understood as a thinker who advocates malpractice, even bringing him closer to heretical ideas.

Keywords: Machiavelli - Anti-Machiavellianism - Political realism - Heresy.

Maquiavelo en los Index

Ninguno de los trabajos de Maquiavelo deja indiferente a sus lectores, ni en el plano político, como los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, ni en el histórico, como *Historia de Florencia*. Incluso en el plano dramático, textos como *La Mandrágora* causaron revuelo por la habilidad desplegada por el florentino al crear una obra que con agilidad, humor y picardía logra reflejar la realidad política de Florencia de aquel entonces. Incluso, esta obra de teatro fue puesta en escena “en Roma en 1520 y, con toda seguridad, en Venecia en 1522” (Chabado, 1984, p. 229), siendo una de las pocas obras que Maquiavelo pudo ver publicada y representada, lo cual le permitió ser testigo de la aceptación y la buena crítica por parte del público.

Pero sin duda es *El Príncipe* el texto que causó mayor agitación, generando animadversiones y convulsión hasta el día de hoy. El tratado “fue condenado por el Concilio de Trento, ingresando en el *index* de obras prohibidas por la iglesia (1552) y dando inicio a un asedio permanente, con énfasis en los siglos que le siguieron” (Sazo, 2013, p. 41). Incluso en España sus obras fueron incluidas en el Índice de Quiroga en 1583, donde se encontraban todos los textos prohibidos por la inquisición española, tal como lo señala Helena Puigdomènech Forcada, en su libro *Maquiavelo en España* (1988), en la que hace una revisión histórica y filosófica de la relación del pensador florentino con las ideas y los pensadores españoles del siglo XVI y XVII.

De todos modos, al igual que sucedió con otros textos sospechosos de divulgar ideas heréticas que fueron engrosando los Índices manejados por la Inquisición, no lograron impedir del todo su divulgación y repercusión. Evidentemente, el que los textos mal considerados como herejes estuvieran en estos Índices dificultó su divulgación sobre todo desde el punto de vista editorial, pero esto no hizo que las obras ya escritas dejaran de existir. Así ocurrió con los textos de Maquiavelo, que al ver “negada la posibilidad de dar los libros a las prensas, se generaron, casi de inmediato, diversos itinerarios alternativos. Entre ellos cabe destacar los clandestinos; éstos, debemos advertir, funcionaron perfectamente” (Rius y Casas, 2008, p. 185)².

El origen de *El Príncipe*

En un primer momento, *El Príncipe*, o *De Principatibus* como lo habría titulado originalmente, solo fue leído por círculos de amigos cercanos al autor, teniendo también en consideración que esta obra, según se lee en la célebre carta del 10 de diciembre de 1513 a su amigo Francesco Vettori, en principio tenía la intención de ser un presente a Giuliano II de Médici³, sin embargo muere en 1516 y *El Príncipe* como es sabido termina siendo dedicada a su sucesor en el poder Lorenzo di Pierodi Médici o Lorenzo II de Médici, quien no pareció mostrar ningún interés por ella. Pero la obra no quedaría en el simple rechazo de Lorenzo porque

² Una buena muestra de ellos la encontramos en la idea de la falsa fecha, “con el ejemplo paradigmático de las ediciones *testine*. Publicadas sin lugar de impresión y datadas deliberada y falsamente en 1550, esto es, antes de la prohibición papal, esta iniciativa difundió, en cinco ediciones, las obras completas de Maquiavelo” (Rius y Casas, 2008, p. 185)

³ Existen dudas que han dado paso a la discusión entre estudiosos de si la dedicatoria que puede leerse en la actualidad es original. Martelli en *El Príncipe* de la *Edizione Nazionale* (nota 1, p. 55), señala que es posible que la dedicatoria que hoy leemos sea aquella dirigida en 1513 a Giuliano, cambiando luego, como es obvio, el nombre del destinatario, de Giuliano a Lorenzo.

en 1532, cinco años después de la muerte del ex secretario florentino, y gracias al interés de algunos amigos de los Orti Oricellari y la autorización del papa Clemente VII, fue publicada y divulgada.

Mas, la autorización de Clemente VII para la publicación de *El Príncipe* no es de sorprender, ya que la relación entre él y Maquiavelo tenía antecedentes importantes. Julio de Médici fue arzobispo de Florencia desde septiembre de 1513. En tanto arzobispo, comenzó a mostrar cierta benevolencia hacia Maquiavelo, que se acentuó con la composición en 1519, por invitación de León X, del *Discorso sul riformare lo Stato di Firenze*, “sugiriéndole un proyecto de constitución que, aunque establecía una libertad formal de la República, dejaba la designación de los magistrados, y con ello el gobierno efectivo, en manos de los Médicis” (Chabod, 1984, p. 222). Pero el trabajo que convenció definitivamente a los Médici de las capacidades de Maquiavelo fue *Vida de Castruccio Castracani*, escrita en 1520 tras la misión diplomática que llevó a cabo por encomienda de los Médici en la ciudad de Lucca. Esta breve biografía del condotiero luqués, fue, según recuerda Juan Manuel Forte en su estudio y edición de las obras políticas de Maquiavelo, “leída y comentada por muchos de los frequentadores de los Orti Oricellari” (2011, p. LII), dando paso a concertar en 1520 la primera reunión entre Maquiavelo y el cardenal Julio de Médici, cuestión que llevaría a que funcionarios del *Studio fiorentino y pisano* le dieran en 1520 al ex secretario la misión de elaborar la *Historia de Florencia*, que debía ser redactada en un periodo de dos años y por la que recibiría un pago de 100 florines anuales. Así, durante 1523 se retiró a la casa de campo de San Casciano a trabajar en este nuevo proyecto, entregando los primero ocho capítulos en 1525 a Julio de Médici, aunque esta vez, ya como papa Clemente VII. La buena relación entre Maquiavelo y el pontífice, más la colaboración de sus amigos de los Orti Oricellari, facilitaría la publicación póstuma de obras como *El Príncipe*.

El realismo político, el concepto que lo condena

El Príncipe, al ser un texto breve y escrito en un contexto puntual de la vida de Maquiavelo en la que se encontraba alejado a la fuerza de la vida política, deja abierta la posibilidad de que se produzcan malas interpretaciones. Si a esto se le suma la falta de declaraciones morales explícitas dentro de su obra generando una disección entre las ciencias políticas y la moral, hace que su forma de abordar las problemáticas políticas sea denominada como “realismo político”. Este realismo político, que no considera los actos como buenos o malos, sino como efectivos o no efectivos (*verità effettuale*), provoca que todo el pensamiento de Maquiavelo y asimismo su propia persona, queden bajo la lupa juiciosa de las posturas políticas, éticas y morales más conservadoras. De hecho, sus textos están atestados de frases que podrían ser perfectamente cuestionables desde el punto de vista ético o religioso.

Ahora bien, y con el fin de no caer en simplificaciones, hay que considerar que los enunciados y oraciones presentes en sus obras no hacen más que reflejar la historia política desde la Antigüedad, los cuales, a su vez dan explicaciones de sucesos presentes. Para Maquiavelo, y siguiendo en gran medida a Polibio, los sucesos históricos, como lo señala Ángeles J. Perona, “transcurren por necesidad y con arreglo a un curso circular que alterna corrupción y regeneración, de forma que ni tiene fin, ni trae lo radicalmente nuevo y diferente, sino que estructuralmente es repetición de lo ya pasado” (2009, p. 78).

De este modo, la historia y la experiencia de las cosas modernas se convierten para Maquiavelo en las herramientas con las que puede dar explicación de los sucesos presentes y venideros, algo que le posibilita, en alguna medida, anticiparse a ciertas situaciones con el fin también de

hacer crecer la *virtù* humana. Por lo tanto, y así como Galileo prestó atención a los sucesos físico-naturales con el propósito de poder intervenir en ellos para, con esto llegar a controlarlos, Maquiavelo aspira a lo mismo, pero con los sucesos históricos, con el objetivo de satisfacer los intereses y las necesidades de la humanidad. Así, del mismo modo que diferentes fenómenos de la naturaleza como inundaciones o crecidas de ríos son inevitables, pero que, por medio del conocimiento de la mecánica de estos, pueden llegar a ser disipados evitando o disminuyendo las consecuencias desastrosas que provocan a la vida humana, “la tendencia cíclica a la corrupción y a la regeneración serían inevitables en la Historia, no obstante sería posible incidir en ella de acuerdo con el patrón causal-mecanicista para paliar los efectos perversos de cada situación” (Perona, 2009, p. 79).

Se expresa así la funcionalidad en la realidad política, donde lo importante no es el talante moral de los líderes políticos o si se está acorde con los constructos ético-sociales, sino que lo realmente valorable son los resultados. De este modo, proposiciones tales como: “a los hombres les ha de mimar o aplastar, pues se vengan de las ofensas ligeras, ya que las graves no pueden: la afrenta que se hace a un hombre debe ser, por tanto, tal que no haya ocasión de temer su venganza” (Maquiavelo, 2003, p. 42) o “debe, no obstante, el príncipe hacerse temer de manera que si le es imposible ganarse el amor, consiga evitar el odio, porque puede combinarse perfectamente el ser tímido y el no ser odiado” (Maquiavelo, 2003, p. 101), están en total concordancia con dicha posición, reportando como consecuencia la mala fama que hasta la actualidad recae sobre el pensador florentino. Pero también es necesario decir que todo político, o entendido en política, debe comprender que tanto estas frases, como el postulado mismo de Maquiavelo, no necesariamente reflejan su talante moral, sino que buscan descubrir la forma de cómo se hace política, sabiendo que esta ha sido aplicada desde la Antigüedad hasta el día de

hoy, demostrando con ello que en política la moral no cobra más sentido que el netamente discursivo.

¿El fin justifica los medios?

Y es exactamente por esta razón que a Maquiavelo se le atribuye la frase tan famosa: “el fin justifica los medios”, pese a que esta nunca fue escrita por el autor, ni tampoco existen registros que den pie a pensar que alguna vez la hubiera pronunciado.

Aunque Maquiavelo en *El Príncipe* trata los temas propios de una monarquía, y en los *Discursos* los problemas de la fundación de una república⁴, la separación de las temáticas no lo liberan del peso moral y la crítica a la cual se ve sometido. Pero su sustento, siempre lo señaló como “el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, adquirido por mí mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las antiguas: tras haberlas estudiado y examinado durante largo tiempo con gran diligencia” (Maquiavelo, 2003, p. 33). Como en otros lugares de su obra, Maquiavelo quiere destacar también ya desde la dedicatoria la *lunga esperienza delle cose moderne*, adquirida por él como secretario de la segunda cancillería de la república florentina.

Y es por ese mismo afán de sustentar la realidad política en los hechos históricos, que el primer libro de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se dedica a escudriñar la historia de la fundación de la república de Roma, en donde se devela aquella *verità effettuale* que fue base del desarrollo político de Maquiavelo. Un ejemplo de ello es la valoración que se da al asesinato de Remo y de Tito Tasio Sabino

⁴ A pesar de haber cierto acuerdo en este punto, incluso asumiendo el momento histórico de Maquiavelo, hay estudiosos que ven el desarrollo de estos dos libros de una forma diferente, como el caso de Louis Gauthier-Vignal, quien plantea que “Maquiavelo enseña en *El Príncipe*, más bien, a edificar un Estado, y en los *Discursos* a gobernarlos.” (1971, p. 65)

perpetrados por Rómulo. En la lógica de Maquiavelo, este acto reflejaría la alta virtud⁵ de Rómulo, descartando las sospechas de ambición que su acto podía suscitar, al formar rápidamente “un senado que le aconsejase y de acuerdo con el cual tomaría las decisiones” (Maquiavelo, 2012, p. 61), esto con el fin de que fuera el senado quien mantuviera el control del poder frente al gobernador de Roma, evitando así la corrupción y el exceso de poder. Como resultado, la eliminación del hermano y del compañero, acto sin duda cuestionable, trajo consigo la posibilidad de evitar los conflictos entre ellos, impidiendo la generación de bandos que hubieran puesto en riesgo el orden del Estado y podrían llevar la corrupción a las cúpulas de aquellos que debían organizar el poder político, lo cual supondría la imposibilidad de generar beneficios para la república y el bien común.

Los antimaquiavelismos

Teniendo esto presente, y considerando que dicha visión de la política circulaba de forma pública a través de sus textos, y sobre todo de *El Príncipe*, muy pronto se levantaron voces a favor y en contra del pensador florentino. Aunque fueron las posturas contrarias las que parecen haber tenido mayor repercusión y divulgación. Su realismo político, la frialdad con que asume la necesidad de abordar ciertas situaciones de Estado, dieron pie a discursos contrarios, que originaron la formación de posturas antimaquiavelianas.

Estas tuvieron un fuerte auge en distintos lugares de Italia, contando asimismo con importantes representantes fuera de las fronteras de la península. Uno de los casos más famosos de antimaquiavelismo, es

⁵ A partir de esta historia, se podría decir que Maquiavelo determina la “virtud política”, la que se debe entender como la capacidad del político para llegar al bien común más allá de las consecuencias de sus actos.

el de Federico II de Prusia, quien en 1740 publicó en francés un libro titulado *Anti-Machiavel*, que cuenta además con la participación de Voltaire como responsable del prólogo. En el mencionado texto, el autor realiza una revisión de cada uno de los capítulos de *El Príncipe*, y los va criticando uno a uno. Con esto, el rey de Prusia no solo busca difamar el pensamiento de Maquiavelo, sino que además pretende argumentar la necesidad de instaurar a un monarca que sea intachable, un ejemplo de virtud. En consecuencia, ideal desde el punto de vista ético y moral. Pero, se debe tener en consideración que la virtud a la que hace alusión Federico II es la virtud propia de la tradición judeocristiana. Aquella virtud que se da en aquellos que cumplen con las Tablas de la ley. Según el pensamiento de Maquiavelo, esto no derivaría necesariamente en ser un buen gobernador o un buen político, ya que el bien común, que sería el fin último a alcanzar por quien gobierna, no siempre se logra por medio de la bondad, la caridad o el amor a Dios.

Ahora bien, la obra de Maquiavelo, alejada aparentemente de cuestiones morales, hace cargar a su autor con aquel peso póstumo que le tilda de ser un enviado del “diablo”. La culpa que arrastra Maquiavelo, y que le hace tener tantos detractores, no es plenamente de su responsabilidad. En varias ocasiones declara –como, por ejemplo, en la mencionada dedicatoria de *El Príncipe*– que él escribe lo observado durante todos sus años de trabajador público, sumado al conocimiento de la historia de la humanidad.

Por esto mismo, el pensador florentino, para algunos autores como Leo Strauss no hace más que revivir el pensamiento político de Aristóteles y Polibio, siendo un “restaurador de algo antiguo y olvidado” (Strauss, 1964, p. 288), por lo que el realismo político no se inaugura precisamente con Maquiavelo, sino que es una cuestión muy anterior a él. De similar modo, según Oreste Ferrara, “Maquiavelo, saltando por encima de la filosofía política medieval, se había unido a Aristóteles y a Polibio” (1928,

p. 236). Guardando distancia de los dos autores recién mencionados, Luis Navarro, en el estudio previo a su edición de las *Obras políticas* del secretario florentino, advierte que existe una diferencia entre el pensador florentino y el estagirita, que se debe tomar en consideración, siendo:

El Príncipe, producto original de la mente y de los tiempos de Maquiavelo y no imitación de Aristóteles, como algunos han creído; porque la política de Aristóteles comprende todas las manifestaciones de la actividad del individuo, y Maquiavelo sacrifica el individuo al Estado, y todas las aptitudes de aquel que no afecten a la política o a la guerra le son indiferentes (1957, pp. 43-44).

En consecuencia, y por más que algunos estudiosos lo relacionen con autores de la Antigüedad, mostrando que su obra responde también a una tradición política, ello no lo libera del juicio crítico de las posiciones más conservadoras moralmente, ya que el hecho de que escribiera y divulgara las ideas propias del realismo político, asumiendo la responsabilidad intelectual de dicho postulado, hace que se le atribuya todo el peso moral a su persona. Las dudosas interpretaciones que a menudo se han generado a partir de su obra, trajeron como consecuencia la multiplicación de “relatos”, “cuentos” e incluso “anécdotas”, que enlodan su imagen y provocan un *argumentum ad hominem* con el fin de desprestigiar sus postulados. Estos han proliferado en gran medida por la falta de corroboración de la información, cayendo en la credulidad de historias, mitos o argumentos retorcidos, muchos de los cuales se originaron en campañas de difamación que tuvo el pensamiento de Maquiavelo con posterioridad a su muerte. A ello, se puede sumar también la imprecisión de datos en algunas de sus obras, que en algunos casos eran erróneos, lo cual hizo que sus argumentos se vieran fácilmente criticables, como por ejemplo en los *Discursos*, cuestión que es recordada por Francesco Bausi, quien señala que “en grado de elaboración por demás imperfecto, especialmente en algunas secciones, y particularmente

en el segundo y en el tercer libro, donde con más frecuencia y con mayor gravedad se pueden observar diferentes errores históricos” (2015, p. 167). Precisamente por ello, las interpretaciones modernas y contemporáneas que buscan difamar el pensamiento de Maquiavelo, se sustentan de esos espacios vacíos, aunque también de las malas interpretaciones, de las malas traducciones, que al ser revisadas con rigurosidad muestran sus incongruencias con las reales propuestas filosóficas y políticas del pensador florentino.

La difamación moderna y contemporánea

Los antimaquiavelos, que hicieron surgir lo que pasó a denominarse “maquiavélico”, se esmeraron en crear situaciones que mancillan incluso la moralidad del pensador florentino. Esto, que podría ser una cuestión sin mayor relevancia para los seguidores y estudiosos de Maquiavelo, es tremendamente importante, ya que muchas de esas situaciones que se creyeron verdaderas eran falsas. En muchos casos se presentaron como información de muy difícil corroboración empírica, no obstante, esto no mermó el surgimiento de estudios e investigaciones que intentaban comprender el porqué, el cómo y el dónde, o que incluso pasaron a ser el fundamento central de algunas investigaciones, que posteriormente se vieron en la necesidad de ser rechazadas categóricamente al ser contrastada la información o cuestionada las fuentes. Y así, estudios que parecían interesantes pasos para adentrarse en el pensamiento maquiaveliano debieron y deben ser descartados totalmente.

Una clásica muestra de lo señalado es el “sueño de Maquiavelo”. Dicho sueño relata lo que habría tenido lugar en el lecho de muerte del pensador, en el que el propio Maquiavelo narra su fantasía a sus amigos más cercanos. En la aludida ilusión, el pensador se ve a sí mismo en un

espacio que no conoce, pero al poco andar logra ver dos filas de personas: en una de ellas, individuos vestidos con harapos avanzando lentamente, en la otra logra advertir a los pensadores clásicos, discutiendo efusivamente de política y filosofía. Al consultar qué eran ambas filas, se le señala que la de los individuos pobres y con ropas destrozadas era la hilera de los que van al cielo compuesta por santos y beatos, y la otra, donde debaten los pensadores, es la fila para entrar al infierno. Es ahí cuando Maquiavelo, supuestamente, confiesa preferir ir al infierno para discutir de filosofía y política con los grandes pensadores de la historia, que estar en el cielo.

Bausi señala que ya a mediados del siglo XVI Gian Battista Busini se refería a un incierto “sueño” de Maquiavelo, pero la narración tal como es conocida hoy “solo se da en autores muy posteriores y no italianos (comenzando, entre los siglos XVI y XVII, por el jesuita francés Étienne Binet)” (2015, p. 95), lo que genera sospecha sobre su autenticidad, y permite suponer que el relato tenga que ver con una creación de autores antimaquiavelianos que buscaban el desprestigio del pensador. Para el mundo cristiano y la política más conservadora, el preferir ir al infierno, por más que estuvieran allí los grandes pensadores de la Antigüedad, rechazando el paraíso eterno, había de estar mal visto. No era, ni es, la opción de un buen creyente.

Es tentador analizar la visión de Dios que tiene Maquiavelo apoyándose en este sueño que, de ser cierto, mostraría a un pensador irreverente y con una posición religiosa distante de la “recomendada”. El sueño podría considerarse como una parte importante de la postura política que el pensador florentino toma con respecto a la idea de Dios, que considera simplemente como un elemento político más, con el que se debe, por supuesto, tener especial cuidado.

Maurizio Viroli comienza su libro *La sonrisa de Nicolás* precisamente con este sueño, utilizándolo como un punto de interesante

análisis que permite hacerse una idea de la actitud e irreverencia de Maquiavelo. Y pese a que la veracidad del suceso sea muy dudosa, nocausa grandes conflictos en el desarrollo de la biografía expuesta por Viroli, ya que su relevancia no radica en su autenticidad sino en el certero reflejo del temperamento de Maquiavelo, aunque exacerbando no solo su desacato, sino también su afán político y su frialdad intelectual. Elementos que, por cierto, lo habrían alejado de todo aquello que pareciese contaminar su visión política.

Precisamente uno de esos factores que parecen emponzoñar la política es la religión. Es así como en su sueño los grandes pensadores de la historia, aquellos que fundaron, gobernaron y reformaron las grandes repúblicas, no son favorecidos con la gracia divina del paraíso, sino que como Viroli indica:

Van en cambio al infierno, porque para llevar a cabo las grandes obras que los immortalizaron violaron las normas de la moral cristiana. Pero en la burla de Maquiavelo el infierno se vuelve más bello e interesante que el paraíso, si allí están los grandes hombres de la política (2000, p. 16).

El revelar la logística política por siempre utilizada, trajo como consecuencia asimismo numerosas malas interpretaciones, que generaron grupos de seguidores de Maquiavelo que no entendían la esencia del pensamiento maquiaveliano. De esta forma, el que el secretario florentino abordara elementos tecnocráticos del pasado, dio pie a que pensadores totalitarios modernos y contemporáneos buscaran en él su justificación teórica. Sin embargo, dicho saber heredado “es puesto en cuestión cuando se leen las obras del florentino y no sólo *El Príncipe*, como viene siendo habitual” (Perona, 2009, p. 72).

Algunos de aquellos seguidores han sido condenados por sus actos, obteniendo Maquiavelo con ello más detractores que simpatizantes. Entre historias y/o mitos que mantienen la mala fama del pensador florentino hasta el día de hoy, se suele destacar a Adolf Hitler que, según se dice, lo

leía cada noche antes de acostarse. Claude Lefort recuerda ejemplos más cercanos a la época de Maquiavelo, señalando que su doctrina es un blanco preciso:

Al que no se cansan de acosar tanto los hombres de Iglesia, preocupados por restaurar la autoridad de Roma, como los humanistas; tanto los protestantes como los jesuitas. Pero este blanco sólo atrae a los tiradores en la medida en que los rasgos que se le atribuyen redundan en un enemigo bien vivo al que es importante ajustarle las cuentas (2010, p. 17).

¿Y quién es ese “enemigo” o esos “enemigos”? Sigue Lefort:

“El enemigo es Enrique II o Enrique III, acusados de haber hecho de *El Príncipe* su libro de cabecera; Enrique IV, culpable de haber abrazado la religión de Maquiavelo con el solo objetivo de reinar, Catalina de Médici sobre todo odiada por haber puesto en práctica las máximas de quien es llamado su maestro florentino” (2010, p. 17).

El real sentido de Maquiavelo

Maquiavelo, por su parte, se aplicó en mostrar cómo opera realmente la política, alejándose en determinados aspectos de la filosofía de Platón y de la filosofía estoica de Marco Aurelio y Cicerón que se destacan por mantener la unión entre lo moral y lo político, proponiendo líderes políticos o gobernadores de alto talante moral, y que se enaltecen como ejemplos de ciudadanos. Así, plantear ideas contrarias a la tradición romana, que asume Italia, es casi atentar contra principios políticos asumidos y validados por la mayoría. Alguien que esté fuera de esos ideales de gobernadores o líderes, entonces es prácticamente, y utilizando un anglicismo, un *outsider*.

Para muchos, como ya se ha mencionado, la posición de Maquiavelo no es nueva, consistiría más bien en develar, escribir y ponerle un nombre a aquello que desde que el hombre es hombre, ha existido: el realismo político. Pero justamente esto, hace que el secretario florentino juegue

permanentemente en los límites de la aceptación política, legal y moral, pero entendiendo siempre que el fin último es el bien común y por lo tanto el desarrollo de la república como el mejor medio para lograr dicho cometido. Por lo mismo, y a pesar de la mala fama que se le construyó durante la modernidad, para John Pocock el pensador florentino “no era un consejero de tiranos, sino un buen ciudadano y patriota” (2016, p. 218).

Mas, este realismo político que Maquiavelo desarrolla, permitió a Carl Schmitt justificar los totalitarismos o a Antonio Gramsci la organización sindical y obrera. Maquiavelo ha permitido abrir ambos flancos de la política, dando espacio a justificar distintas corrientes de pensamiento a partir de sus postulados. Schmitt es un claro ejemplo de pensador que utiliza al filósofo florentino como base para justificar los totalitarismos. A pesar de que el pensador alemán no le dedicó ningún libro, su presencia implícita a lo largo de su obra es clara, sobre todo en *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* de 1921, donde se pueden leer frases tales como: “para los autores humanistas del Renacimiento, la dictadura era un concepto que se encontraba en la historia de Roma y en sus autores clásicos” (Schmitt, 2003, p. 38), evidenciando su referencia no solo a Maquiavelo como intelectual de la época, sino teniendo presente los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Así también, según Cecilia McDonnell, Schmitt reconoce en el pensamiento político de Maquiavelo, la posibilidad a “la aperturidad hacia una política desteologizada, absolutamente racional y técnica, que se centra meramente en un cálculo de medios y fines” (2015, p. 79).

Por otra parte, a Gramsci –las lecturas de Maquiavelo profundamente influenciadas por los *Prolegomeni a Machiavelli* de Luigi Russo– le permitieron comprender aquellos elementos utilizados por la clase política para hacerse con el poder y mantenerlo. La asimilación de esto por parte

de la clase obrera es clave para la organización y la lucha de clases. Ya que para Gramsci:

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del ‘mito’ soreliano, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva (1980, p. 10).

Además Gramsci profundiza en el concepto de “realismo político”, al que agrega que en la contemporaneidad se da como “excesivo” por lo que es superficial y mecánico. Esto indica que el hombre de Estado debe preocuparse por el “ser” y no el “deber ser”, lo cual significaría, tal como recuerda José Luis Balcárcel, “que el hombre de Estado no debe tener perspectivas que estén más allá de su propia nariz” (2016, p. 89).

Verità Effettuale desde la actualidad

Aclarado también este punto, y con un tono que no se aleja de la ironía, Pablo Iglesias señala que: “Los malvados maestros Maquiavelo, Weber, Lenin o Schmitt enseñan que la ética del político responde siempre a la defensa general de su proyecto político (males menores evitan males mayores)” (2014, p. 141). Pero el problema es que existen tantas posiciones éticas como proyectos políticos, por lo que, en conclusión, lo que realmente importa, sigue Iglesias:

No son los fines ideológicos que justifican los medios (esa estúpida banalización que del genial Maquiavelo suele hacerse), sino quién tiene el poder para imponer y convencer sobre la eticidad política de sus guerras justas, sean estas en nombre de la patria, de la democracia, de los derechos humanos, de la revolución del dios de turno (2014, p. 141).

Tanto las malas interpretaciones, como el juicio moral y político con el que cargan quienes se declaran acérrimos lectores del florentino, han

hecho que Maquiavelo sea considerado como “el único filósofo cuyo nombre ha pesado tanto sobre una manera de pensar y actuar políticamente tan vieja como la sociedad misma, que su nombre es usado comúnmente para designar dicha tendencia” (Strauss, 1964, p.10). Así, lo que se considera “maquiavélico” carga con un peso de malignidad y de egoísmo, relacionándolo con “desvirtudes”, que solo son prácticas en tanto favorecen el bienestar de aquel que las aplica.

Mencionar a Maquiavelo conlleva casi automáticamente pensar en ese maquiavelismo que no emana precisamente del secretario florentino y que, muy por el contrario, ha permitido la difamación de su pensamiento, hasta tal punto que muchos trabajos que se han hecho cargo de problemáticas concernientes al pensamiento de Maquiavelo, tienen que dedicar espacio a descifrar si lo que se dijo de él después de su muerte es cierto o no, descartando aquellos mitos o historias que a ratos se presentan como una certeza *vox populi*.

Por lo tanto, una lectura actual consciente de las interpretaciones falaces y difamatorias hechas durante la modernidad y principios de la contemporaneidad del pensador florentino, debería permitir comprender su filosofía política en su real dimensión, alejándonos de los juicios morales que por tantos años han contaminado su propuesta filosófica y el sentido real de la *verità effettuale*.

Referencias

- Balcárcel, J. L. (2016). El deber ser como realismo político en Maquiavelo. En Velázquez, J. (Coord.) *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Biblioteca Nueva.
- Bausi, F. (2015). *Maquiavelo*. Universitat de València.

- Bosoer, F. (2000). Maquiavelo, Schmitt, Gramsci y el decisionismo de los años 90: viejos y nuevos príncipes. En Várnagy, T. (Comp.) *Fortunay Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. CLACSO.
- Chabod, F. (1984). *Escritos sobre Maquiavelo*. Fondo de Cultura Económica.
- Ferrara, O. (1928). *Maquiavelo*. Imprenta "El Siglo XX".
- Forte, J. M. (2011). *Maquiavelo*. Gredos.
- Galli, C. (2010). *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Il Mulino.
- Gautier-Vignal, L. (1971). *Maquiavelo*. Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Nueva Visión.
- Iglesias, P. (2013). *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y política*. Akal.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo: Lecturas de lo político*. Trotta.
- Machiavelli, N. (2006). *Il Principe*. A cura di Mario Martelli. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Salerno Editrice.
- Maquiavelo, N. (2003) *El Príncipe*. Alianza.
- Maquiavelo, N. (2012) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- McDonnell, C. (2015). La tragedia del príncipe. El problema de la razón de Estado y su relación con el conflicto político en Maquiavelo. *Intus-Legere Filosofía*. 1(9), 77-94.
- Navarro, L. (1957). *Nicolás Maquiavelo Obras Políticas*. El Ateneo.
- Perona, Á. J. (2009). Lutero y Maquiavelo. Dos protofiguras del individualismo moderno". En Faerna, Á. M. y Torreveano, M. (Ed.) *Individuo, Identidad e Historia*. Pre-Textos.
- Puigdomènech, H. (1988). *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*. Fundación Universitaria Española.

- Rius Gatell, R. y Casas Nadal, M. (2008) De una traducción temprana e inédita de *El Príncipe* (MS 1084, BNM). En Forte, J.M. y López Álvarez, P. (Eds.) *Maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*. Biblioteca Nueva.
- Russo, L. (1931). *Prolegomeni a Machiavelli*. Florencia: Le Monnier.
- Sazo, D. (2013). Moderno y polémico: Maquiavelo 500 años después”. En Sazo, D. (Ed.) *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Ril.
- Schmitt, C. (2003). *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza.
- Strauss, L. (1964). *Meditación sobre Maquiavelo*. Instituto de Estudios Políticos.
- Torres, J. (2009). ¿Qué es la política? Una lectura desde la techné política en Maquiavelo y Schmitt”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 47, 59-73.
- Viroli, M. (2000). *La sonrisa de Maquiavelo*. Tusquets.

La vida como proceso estético. Aproximación a la voluntad de poder como voluntad de crear¹

Life as An Aesthetic Process. Approach to the Will to Power as Will to Create

Gloria Luque Moya²

Universidad de Málaga, Málaga, España

 <https://orcid.org/0000-0002-7626-3961>
glorialm@uma.es

Recibido: 30/11/2023

Aceptado: 12/12/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10442427

RESUMEN

La preocupación en torno a la vida fue un aspecto crucial en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. El filósofo va a caracterizar la vida humana desde el dinamismo y el devenir de fuerzas que promueven una interacción creativa con nuestro medio. Este artículo atiende a esa tensión creativa de la vida humana a través de la noción de la voluntad de poder desarrollada en el último periodo de su filosofía. Para ello, en primer lugar, se detendrá en esta noción, considerando al papel que Nietzsche le atribuye en nuestra vida y a las cualidades propias de los términos que conforman dicha idea. Después, se analizará la voluntad de poder en relación con el modelo de producción artística, poniendo de relieve su carácter eminentemente creativo. De este modo, estas páginas tratan de exponer cómo esta concepción será la que nos permita pensar el mundo estéticamente.

Palabras clave: Forma; Fuerza; Tensión creativa; Devenir; Arte.

ABSTRACT

Life was a main concern to Friedrich Nietzsche's thought. The philosopher characterizes human life from the dynamism and becoming of forces that promote a creative interaction with our environment. This article deals with that creative tension of human life through the notion of will to power, developing in his later philosophy. For that, firstly, it focuses on this notion, considering the role that Nietzsche attribute in our lives and the qualities of the terms that form the idea of will to power. Then, it analyzes the will to power in relation

¹ Este trabajo se realizó gracias a la ayuda posdoctoral del Plan Propio de Investigación de la Universidad de Málaga.

² Doctora en Filosofía por la Universidad de Málaga, España. Profesora ayudante en Universidad de Málaga.

to the way of artistic production, highlighting the eminently creative character. Thus, these pages, attempt to expose how this notion will led us to think aesthetically about the world.

Keywords: Form, Force, Creative Tension, Becoming; Art.

I. Introducción

La vida es una cuestión central en la filosofía de Nietzsche que caracteriza el desarrollo de su pensamiento. Como ha puesto de relieve Heidegger, Nietzsche no pertenece a “aquellos filósofos que sólo piensan en cosas abstractas y vagas alejadas de la vida”, sino que hay que entenderlo como un “filósofo de la vida” (Heidegger 2000: 21). Ahora bien, este enfoque no hay que considerarlo como un punto de partida para el desarrollo de un estudio metafísico que devuelve a cuestiones cruciales a lo largo de la historia de la filosofía como es el ser. Todo lo contrario, parece mucho más aceptable la valoración de Wilhelm Dilthey, el cual la describe como una «filosofía de la vida», en el sentido de una reflexión sobre la existencia que renuncia a toda pretensión «científica», de validez y de fundamentación (Dilthey 1986).

Esta aproximación se presenta desde esa oposición de fuerzas que determina toda su obra y se contempla, en infinitud de ocasiones, desde la vía del arte. Es por ello que, en las últimas décadas, ha cobrado especial relevancia las reflexiones que abordan la relación arte-vida y el papel del arte en su pensamiento. Diversos autores, como Luis de Santiago (2004) o Christopher Janaway (2014), han venido destacando que Nietzsche recurre al arte, y más concretamente al modelo de producción artística, como referencia paradigmática para explicar el sentido de la vida. Esto es, el filósofo no está interesado en la naturaleza del arte, sino en cómo éste da forma, organiza el caos de fuerzas en las que se despliegan la actividad humana.

Siguiendo esta línea de investigación, estas páginas atienden a lo que Nietzsche va a entender como esa tensión creativa de la vida humana en el último periodo de su filosofía. En otras palabras, trata de poner de relieve que la voluntad de poder se muestra como una nueva filosofía desde la que interpretar nuestra cotidianidad. Como el propio autor defiende en *La gaya ciencia* “queremos ser los poetas de nuestra vida, y en primer lugar en lo más pequeño y cotidiano” (Nietzsche 2014: 771). Para ello, en primer lugar, se analizará la estructura de la voluntad de poder; ya que esta concepción será la que nos permita pensar el mundo estéticamente. En segundo lugar, se considerará la voluntad de poder como voluntad de crear (*Wille zum Schaffen*) en relación con el modelo de producción artística. A modo de conclusión, expondré cómo la propuesta nietzscheana anticipa y preconiza una de las vías desarrolladas por la nueva área de la estética de lo cotidiano.

II. La dimensión estética de la voluntad de poder

La voluntad de poder es una expresión compleja que Nietzsche introduce, como ha puesto de relieve Luis de Santiago (2004: 607), con motivo de ese nuevo lenguaje que quería inaugurar. Esta ha sido ampliamente estudiada por diversos especialistas en su obra desde diferentes perspectivas, ya que permite explicar ideas claves de su filosofía como el superhombre, la transvaloración de los valores o el eterno retorno. En esta sección trataré de trazar los principales rasgos que permiten reivindicar la dimensión estética de la cotidianidad.

Para ello, en primer lugar hay que atender al ámbito en el que Nietzsche sitúa la voluntad de poder: el mundo y la vida. Según el filósofo, la voluntad de poder se despliega en un mundo que está continuamente

haciéndose, en un mundo que es voluntad de poder. En palabras del autor, el mundo es:

una monstruosidad de fuerza, sin principio, sin fin, una magnitud sólida y férrea de fuerza, que no aumenta, ni disminuye, que no se gasta, sino que sólo se transforma, inmutablemente grande como un todo, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento, sin ingresos, envuelto por la "nada" como por su límite, nada que se desvanezca, que se disipe, nada infinitamente extenso, sino como una fuerza determinada, colocada en un espacio determinado, y no en un espacio que estuviera "vacío" en alguna parte, antes bien como fuerza por todas partes, como juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y "múltiple", creciendo aquí y a la vez disminuyendo allí, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía, afirmándose a sí mismo incluso en esta igualdad de sus trayectorias y años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que tiene que retornar eternamente, como un devenir que no conoce ninguna saciedad, ningún disgusto, ningún cansancio -: este es mi mundo dionisiaco del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse-a-sí-mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y del mal, sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo, - ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿una luz también para vosotros, los más escondidos, fuertes, intrépidos, sombríos? - Este mundo es la voluntad de poder - ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder - y nada más! (Nietzsche 2010: 660).

Este párrafo tan extenso evidencia dos aspectos claves que explican la relevancia de esta noción. En primer lugar, la voluntad de poder será la esencia de la vida (Reginster 2006: 217). Heidegger la describe como el carácter general de todo ente que no proporciona ninguna indicación inmediata por la que podamos deducir un concepto (2000: 47), sino todo lo contrario a través de esta noción el filósofo imprime el devenir al carácter del ser. Se trata de una "nueva interpretación de todo acontecer" como podemos rastrear en las distintas tentativas de título de sus

fragmentos póstumos (Nietzsche, 2010: 663; 668; 670; Nietzsche, 2006: 10, 76).

Esta noción nos ofrece, pues, una nueva visión del mundo en continua creación, sin una meta final. Y este impulso creador no se lo otorgará ninguna instancia externa, sino que será el propio mundo el que posea esa “capacidad maravillosa de la infinita reconfiguración de sus formas y situaciones” (Nietzsche 2010: 640). Este fragmento destaca especialmente esa “fuerza creadora divina”, esa “fuerza de transformación infinita” que caracteriza al mundo con la “facultad de la eterna novedad”. Como apunta Diego Sánchez Meca (2016, p. 29), la voluntad de poder sugiere que no hay más motor que inicie e impulse el movimiento del mundo que la interacción de fuerzas o voluntades una con otra. Por ello, dirá Vattimo, el mundo es una obra que se hace a sí misma (1987: 126-127).

Ahora bien, existe un segundo ámbito desde el que se debe considerar la voluntad de poder. Si regresamos a la última frase del fragmento póstumo 38[12], “Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder - y nada más” vislumbramos cómo ésta es un apetito fundamental (*Grundbegierde*), un impulso creativo que caracteriza al ser humano (Araldi 2007: 6). Esto es, no asistimos como meros espectadores al discurrir de la voluntad de poder en el mundo, sino que nosotros mismos somos voluntad de poder, somos ese continuo desplegar de fuerzas, afectos e instintos que no cesa. De este modo, el mundo entero, la historia y la sociedad es voluntad de poder, ya que todo lo que sucede, explica Diego Sánchez Meca (2016: 77), se puede entender como un resultado de fuerzas y voluntades que actúan unas sobre otras.

Al igual que ocurre en el mundo, el movimiento de la voluntad en el hombre no parte de un medio externo, sino de dentro de los seres. Se trata de un poder interior de creación de formas, de órganos, de funciones. El propio Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* advierte a los fisiólogos,

los cuales sostenían que el principio de autoconservación era la pulsión cardinal de todo ser orgánico, que el impulso primario será dicha voluntad creadora. “Antes que nada”, dirá el filósofo, “algo vivo quiere descargar su fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es solo una de las consecuencias indirectas y más habituales de esto” (Nietzsche 2016c: 35).

En esta concepción se puede apreciar cómo Nietzsche se apropia de las teorías fisiológicas y las ciencias experimentales de la época. Los registros de la biblioteca de la Universidad de Basilea dan cuenta del uso y manejo de los libros durante este periodo (de Santiago, 2004, p. 488). Estas obras le proporcionan la base desde la cual establecer la voluntad de poder como ese proceso de autorregulación que caracteriza al mundo y al hombre. Especialmente relevante se muestra la obra de Wilhelm Roux, *El organismo como lucha interna* (1881), porque le permite, en primer lugar, explicar al ser humano, todo cuerpo viviente, como una organización dinámica y, en segundo lugar, destaca la influencia del medio en el desarrollo de dicha configuración.

Esta aproximación se distancia de la teoría darwiniana, pues que enfatiza la compleja interacción entre el organismo y su entorno. En otras palabras, el organismo no sólo experimenta el influjo del mundo que le rodea, sino que responde activamente a tales estímulos y, a su vez, dicho entorno es influenciado por esta nueva organización del organismo. “La lucha externa entre los individuos implicada en lo que Darwin entendía como ‘selección natural’, expone Diego Sánchez Meca (2009: 106), “no basta para explicar la emergencia de la diversidad y la adaptación al entorno”. En este sentido, la idea de autorregulación de Roux basada en la lucha le permite a Nietzsche explicar ese carácter de los seres humanos y el mundo en continua construcción.

La voluntad de poder, pues, no puede comprenderse como una sustancia o entidad metafísica, pero tampoco como un hecho científico,

sino que se trata de una organización de fuerzas en continua lucha. Se trata de ese devenir dinámico en el que una fuerza vencerá a otra, al menos temporalmente, como propone Patrick Wotling (2014). La voluntad de poder alude a esa pugna, a ese enfrentamiento constante cuyo objetivo final no es la eliminación de las fuerzas opuestas, sino su dominación sobre las restantes.

En este contexto, resulta esencial atender al propio término para desentrañar el gran potencial estético del mismo que, permite afirmar la propuesta de Nietzsche como una filosofía de vida eminentemente estética. Si nos detenemos en el primer término que conforma la expresión, la voluntad (*Wille*), descubrimos que el filósofo se refiere con él a ese continuo desplegar de fuerzas que constituye la vida. Esto es, Nietzsche ofrece un nuevo concepto de voluntad, “yo enseño a los hombres una nueva voluntad” (2016a: 87) dirá el filósofo, la cual se define, explica John Richardson (1996: 20), como fuerza.

La voluntad hace referencia a esa lucha de fuerzas que se despliega en nuestra constante interacción con el medio y que nos permite crecer y rebasar lo establecido. Por ello, se señalaba anteriormente, el instinto básico de todo viviente no es el de la autoconservación, sino el de “dejar salir su fuerza”. En palabras del filósofo, la voluntad de poder es “sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado” (2008: 327).

Se trata, por tanto, de un conjunto de impulsos que se pugnan entre sí, una batalla constante de la pluralidad de instintos que buscan obtener la supremacía. Dicha lucha no cesa, sino que, como ha puesto de relieve Luis de Santiago (2004: 607) es cosubstancial a la vida. De este modo, nos dice Nietzsche a través de las palabras de Zaratustra “donde hay vida, también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino — así te lo enseño yo — ¡voluntad de poder!” (2016a, p. 141).

Este texto nos conduce directamente al segundo término que conforma la expresión, el poder (*Macht*), que determina y clarifica qué tipo de voluntad se trata. Como puso de relieve Heidegger, cuando Nietzsche denomina a la voluntad “voluntad de poder” está aclarando que “poder” no es un añadido a la voluntad, sino algo propio de la misma. “Allí donde se lucha, se lucha por el poder...” (Nietzsche, 2016b: 660) nos dirá el filósofo, Está poniendo de relieve que la voluntad es “voluntad de poder”, es “quererse a sí mismo” (Heidegger 2000: 46).

Ahora bien, este quererse a sí mismo hay que entenderlo como ese deseo de ir más allá de sí, de transformarse, de transfigurarse. Para Nietzsche el hombre es una criatura “formadora de formas y ritmos” (2010: 659). El hombre a través de esta lucha de fuerzas selecciona, conforma y ordena sus esquemas creando el mundo. En otras palabras, el poder alude a esa capacidad para imponer una fuerza sobre el resto en esa continua pugna que conlleva estar vivo. Nietzsche, por tanto, no piensa el poder en un sentido estrictamente político o económico o de los impulsos e instintos; sino que lo piensa en relación con la vida:

[e]l victorioso concepto de “fuerza”, con el que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, requiere todavía de un complemento: se le tiene que atribuir un mundo interno, que yo denomino “voluntad de poder”, es decir, un insaciable afán de demostrar poder; o de emplear, de ejercer poder, como impulso creador (Nietzsche 2010: 643).

Se pasa, por tanto, de un primer momento en el que la voluntad se muestra como caos o indeterminación, como la pugna de impulsos elementales, a un segundo momento en el que la voluntad de poder va a aludir a la capacidad de crear e imponer una fuerza dentro de esa multiplicidad. Dicha fuerza no se impondrá para siempre, porque ya hemos superado esos cuentos del pasado, sino que vendrá caracterizada por su aspecto temporal. Por ello, nos dirá Zaratustra: “Yo os aparté de

esas canciones de fábula cuando os enseñé: ‘La voluntad es una creadora’” (Nietzsche, 2016a: 158).

Nietzsche, de esta manera, concibe la voluntad de poder en términos estéticos, como aquella que nos permite regular nuestra relación con ese mundo en continuo devenir. Y esto es así porque, como se ha ido exponiendo, la voluntad de poder es sobre todo una voluntad creadora. Esto es, detrás de la idea de poder está también la idea de fuerza estética que genera nuevas formas y el modelo del mismo será el arte, como veremos en la siguiente sección.

III. El arte como voluntad de crear

Es innegable la importancia del arte en la filosofía nietzscheana. Ya desde sus primeros escritos encontramos una reflexión sobre el mismo a través de sus consideraciones tempranas sobre la música. Ahora bien, dicho interés en el arte no confluye en una reflexión sobre la naturaleza del arte o una teoría estética sobre la experimentación desinteresada de la obra. Desde sus inicios Nietzsche va a criticar la idea de *l’art pour l’art*, atendiendo a la finalidad del mismo para reevaluar el mundo y la propia vida humana. Siguiendo esta línea a través de diferentes modificaciones, su pensamiento sobre éste se irá transformando y en la época de Zaratustra, éste se convertirá en un modelo para articular la voluntad de poder.

Esta aproximación resulta especialmente valiosa en el contexto filosófico actual y, especialmente, en el ámbito de la estética donde emerge con fuerza la estética de lo cotidiano. Esta sub-disciplina, que nace a finales del siglo veinte con el propósito de superar la estética moderna, reconoce dos hechos indiscutibles: en primer lugar, que el arte emerge de un conjunto de actividades y experiencias que no son necesariamente

artísticas; en segundo lugar, que el ámbito de la estética se extiende más allá de lo que comúnmente se conoce como bellas artes (Sartwell 2005: 761). Como ha puesto de relieve Thomas Leddy, la estética es un vasto océano y la estética de las bellas artes es una pequeña isla en ese mar (2012a).

El interés por ampliar el discurso estético imperante, incluyendo objetos, cualidades y valores que no tuvieron cabida previamente, ha generado una creciente literatura que trata de atender a esta nueva corriente desde un enfoque sistemático y en profundidad. No obstante, este nuevo enfoque no ha estado libre de controversias, como puso de relieve Richard Shusterman en la conferencia pronunciada durante el congreso con motivo de la celebración del cuarenta aniversario de la Sociedad Finesa de Estética, se han desplegado dos modos o vías para comprender la teoría de la estética de lo cotidiano. La primera enfatiza en la normalidad de lo cotidiano; mientras que la segunda subraya el carácter particular de lo cotidiano que puede ser transformado en una experiencia estética (Shusterman 2012: 110).

Uno de los principales precursores de este segundo enfoque ha sido el filósofo estadounidense Thomas Leddy. En palabras del autor, la normalidad es importante, pero lo es más “la forma en que lo ordinario puede transformarse en extraordinario” (2012b: 45). Es decir, esta aproximación a la disciplina se centra en esas interacciones cotidianas que el ser humano hace más intensas y extraordinarias. Y no sólo se limita a reflexionar sobre las experiencias propias, sino que también atiende al modo en que los artistas han contribuido a comprender y experimentar los fenómenos estéticos cotidianos. Ahora bien, este enfoque no está libre de controversias y, en algunos casos, se le ha criticado el seguir bajo la teoría centrista del arte. Esto es, se le acusa de continuar bajo las coordenadas que sitúan al arte en el centro del

discurso estético, recogiendo otro tipo de experiencias y objetos como productos de segunda categoría.

En este contexto, resulta especialmente valioso el proyecto filosófico de Nietzsche y su reflexión final sobre el arte. El filósofo defiende que no existen dos mundos (el verdadero y el aparente), sino que sólo hay un único mundo y este es “falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido...” (Nietzsche 2008: 643). Por este motivo, nos dirá Nietzsche, “la metafísica, moral, religión, ciencia —sólo son criaturas de su voluntad de arte” (2008: 643); se trata de esas vías de huida, ese conjunto de mentiras elaboradas desde la capacidad artística humana que nos permite volver a creer en la vida. Necesitamos de la mentira para vencer la realidad, el arte nos permite soportar el carácter problemático de nuestra existencia. “El arte es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante para vivir (...)” (2008: 243).

Esta concepción del mundo la podemos rastrear en su pensamiento inicial y su obra *El nacimiento de la tragedia*. En ella muestra esta “sinistra” y “desagradable” realidad y descubrimos, como expone Manuel Barrios (2013: 194), que ya en el joven Nietzsche la voluntad no es concebible tan sólo como mera voluntad de ser, sino como eterna voluntad de creación, voluntad trágica de afirmar e intensificar la existencia. De este modo, el arte se situará en el centro del proyecto filosófico nietzscheano, transformándose desde su aproximación metafísica inicial a un ámbito más humano que tendrá como principal función transformar nuestra existencia, desplegar una vida en continua creación.

El arte es para Nietzsche la forma suprema de la voluntad de poder, la propuesta que le permite valorar el mundo estéticamente. Esta concepción, por tanto, no sólo se muestra precursora de esta área que reivindica la dimensión estética de nuestras vidas, sino que aporta una propuesta de gran potencial al contexto actual. La siguiente sección atiende a la reflexión nietzscheana del arte como modelo para la voluntad

de poder considerando, en primer lugar qué entiende el filósofo por ese modelo de arte; y analizando, en segundo lugar, la figura del artista, las características principales que le conducen a embellecer su cotidianeidad.

El modelo del arte

Adentrarse en la interpretación nietzscheana del arte en su último periodo conlleva un ejercicio de reflexión que no sólo atienda a su propuesta filosófica sino a cómo se despliega dicho proyecto. Como ha señalado Alexander Nehamas, “sus textos proporcionan no sólo ideas filosóficas, sino también una idea de lo que representa involucrarse en dar ideas filosóficas” (2002: 276), y esta será la clave para entender el modelo del arte como voluntad de poder. El filósofo alemán expone cómo la vida no es un argumento, sino que es un mundo terrible en el cual creamos “causas y efectos”, “movimiento y quietud”, “forma y contenido” (2014: 727). En definitiva, creamos artículos de fe para poder desenvolvemos en el mundo, los cuales se realizarán a través de ese impulso creativo propio de la disciplina artística.

La existencia “nos resulta siempre soportable como fenómeno estético”, y será a través del arte que el hombre podrá convertirse a sí mismo en dicho fenómenos (2014: 720). El arte, por tanto, no es un mero entretenimiento, pero tampoco una institución que nos extrae de nuestra cotidianeidad para reportarnos algún tipo de experiencia estética aislada de nuestro día a día. Todo lo contrario, será la vía a través de la cual podemos realizar la justificación estética de nuestra vida y del propio mundo; en particular, el arte entendido como gran estilo. Ahora bien, ¿qué significa esta expresión? Para contestar a esta pregunta habrá que atender a dos aspectos principales.

En primer lugar, hay que considerar en qué consiste dar estilo. Según el filósofo, se trata de ese modelo de actividad humana que alude

directamente a nuestra dimensión estética para estar e interactuar en el mundo. Aquel que da estilo “abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista” (2014: 766). Y este va a nacer de ese sentimiento supremo de poder: un poder que no necesita demostraciones, que no busca complacer, que difícilmente responde (Nietzsche 2016b: 661). Lo característico de ese gran estilo es que “domina el caos que uno es; obliga al caos propio a que se convierta en forma” (Nietzsche 2008: 526).

Ahora bien, esto no supone que el arte, como modelo de la voluntad de poder, sea pensado en términos de “forma cerrada”. Todo lo contrario, como ha puesto de relieve Vattimo, el arte será el modelo que nos muestre el carácter desestructurante de la voluntad de poder. Por ello, la danza de Zaratustra no es un hecho apolíneo que ofrezca una forma perfecta y estable, sino caos y desenfreno dionisiaco (1986: 92). El arte será la intensificación de fuerza que irá propiciando diferentes variantes y matices.

Esto nos conduce al segundo aspecto a tratar, la finalidad propia del arte. Para el filósofo la lucha contra la finalidad en el arte es la lucha contra la tendencia moralizante del arte. Sin embargo, ello no supone que el arte no tenga un fin. Así el filósofo plantea:

¿[q]ué hace todo arte?, ¿no elogia?, ¿no glorifica?, ¿no escoge?, ¿no otorga relevancia? Con todo ello fortalece o debilita ciertas valoraciones (...) ¿Es esto solamente un incidente marginal?, ¿una casualidad? ¿Algo en lo que el instinto del artista no estuviera interesado en modo alguno? O bien: ¿no es eso el presupuesto de que el artista puede (...)? ¿Tiende su instinto más subyacente hacia el arte, o más bien hacia el sentido del arte, hacia la vida?, ¿hacia una modalidad de vida a la que aspirar? — El arte es el gran estimulante para la vida: ¿cómo se lo podría entender como carente de finalidad, como carente de meta, como *l'art pour l'art*? (Nietzsche 2016b: 667).

Nietzsche se separa así de la teoría del arte y estética propia de su época, caracterizado por *l'art pour l'art*, y lo plantea como la vía para justificar estéticamente el mundo y la propia vida. Lo distintivo del arte será afirmar, bendecir e incluso divinizar la existencia; para ello, las obras de arte deben suscitar ese estado creador, esa embriaguez, propia de nuestra existencia. En palabras del autor: “lo esencial en el arte sigue siendo su cumplida consumación de la existencia, su producción de la perfección y de la plenitud el arte es esencialmente afirmación, bendición, divinización de la existencia” (Nietzsche 2008: 522).

Tenemos que apreciar la voluntad no tanto como un ser, sino como un “*pathos*” (Nietzsche, 2008: 703), una vía que alude al constante crear. Como ha puesto de relieve Luis de Santiago (2004: 637), frente al arte decadente que ofrece una unidad estética basada en la simplificación, en la renuncia, en la abreviación, el arte como voluntad de poder organiza y da forma. Esto es, la voluntad de poder impone una forma a través de ese impulso creador propiamente dionisiaco que permite transfigurar ese caos imperante. En palabras de Nietzsche:

[d]ominar el caos que uno es; obligar al caos propio a que se convierta en forma; a que la necesidad se convierta en forma: que se convierta en algo lógico, simple, inequívoco, en matemáticas; que se convierta en ley —: en eso consiste aquí la gran ambición (Nietzsche 2008: 693).

La finalidad propia del arte, por tanto, nos devuelve a la polaridad forma y fuerza, (propia de lo apolíneo y lo dionisiaco), en la que ambas partes, el impulso para superarnos y la medida de la forma transforma esa sobreabundancia en un estimulante propio de la vida. Por ello, señala Manuel Barrios (1990: 115), ya desde su periodo inicial vemos como no se trata de una estética racionalista que someta las pasiones a una forma estética pura y desinteresada, sino que se trata de esa actividad creadora que nos hace querer ser más: “[e]l gran estilo se manifiesta a consecuencia

de la gran pasión. Desdeña complacer, se olvida de convencer. Da órdenes. Quiere” (Nietzsche 2008: 891).

Este sendero es el que nos enseñan los artistas, aquellas personas que “en realidad están permanentemente intentando hacer tales inventos y artificios” (Nietzsche 2014: 299) Debemos aprender de los artistas, del modo en que permiten aflorar ese impulso sutil a través del cual llevan a cabo la producción artística. Sólo desde dicha fuerza podremos desplegar nuestro potencial creador y convertirnos en los artistas de nuestras propias vidas. De este modo, esta concepción conducirá, inevitablemente, a la consideración nietzscheana del artista que considero a continuación.

La vía del artista como actitud vital

La principal diferencia del artista respecto del “profano” (el receptor del arte), se fundamenta en que este último recibe, mientras que el primero da, crea (2008: 782). En otras palabras, la posición del artista nos muestra la voluntad de poder como voluntad creadora, ya que sus aspiraciones vendrán marcadas por esa tendencia a desplegar nuevas formas de poder y dominio cada vez más elevadas. En este apartado, siguiendo el fragmento dedicado a “Los contramovimientos: el arte” (Nietzsche 2008: 782), se analizará las tres características principales que determinan la figura del artista, apuntando cómo la manera del proceder del artista no debe desplegarse exclusivamente en el contexto artístico, sino que debe convertirse en una actitud vital.

La primera cualidad que afectará al artista es la ebriedad. Según el filósofo “para que haya arte, para que haya cualquier tipo de acción y de contemplación estética, para ello es indispensable una condición fisiológica previa: la ebriedad” (2016b: 658). Será ese sentimiento de poder acrecentado el que cree la necesidad imperante de realizar nuevas cosas que reflejen su propia plenitud y perfección. En él, explica Luis de

Santiago (2004: 603), perviven los residuos de aquel dionisismo que marcó la cultura del pueblo griego.

Ahora bien, ¿qué debemos entender por esos residuos dionisiacos? En el fragmento titulado “Lo que tengo que agradecer a los antiguos” del *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche explica que el instinto helénico fundamental que se expresa en los misterios dionisiacos es un estado de ánimo, “su voluntad de vida” (2016b: 686). Lo dionisiaco conlleva “decir sí a la vida misma incluso en sus problemas más extraños y más duros” (2016b: 690).

La ebriedad amanece, pues, en lo dionisiaco y se bosqueja como ese sentimiento de fuerza que nos invita a ir más allá, que alude a esa “inagotable y fecunda voluntad de vida” (2016a: 139). En otras palabras, la embriaguez hace referencia a esa condición fisiológica, esa fuerza intensificada que nos conduce a superarnos, a estar abiertos al mundo y no temer ir más allá. La embriaguez nos hace sentir en posesión de todas nuestras fuerzas y las intensifica, experimentando el más alto sentimiento de poder. Así, leemos en el fragmento titulado “El contramovimiento del arte. ¿Pesimismo en el arte?”

[e]l artista poco a poco va amando por ellos mismos los medios en los que el estado de ebriedad se da a conocer: la extrema finura y magnificencia del color, la claridad de la línea, la *nuance* del tono: lo distintivo allí donde, por el contrario, falta habitualmente toda distinción: todas las cosas distintivas, todas las *nuances*, en la medida en que recuerdan las intensificaciones extremas de fuerza que la ebriedad produce, despiertan retrospectivamente este sentimiento de ebriedad (2010: 522).

La ebriedad, la embriaguez, alude a esa actitud, “esa alta sensación de poder” (Nietzsche 2010: 731) que nos lleva a ir más allá de uno mismo. Se trata de esa sobreabundancia que nos conduce a imponer una fuerza sobre otra, a expandir su mirada más allá para ver las cosas de forma “más plena, y más simple, y más fuerte de cómo es” (Nietzsche 2010: 732).

En segundo lugar, el artista dispondrá de una extrema agudeza de ciertos sentidos que le permiten crear un lenguaje “enteramente diferente”. Según Nietzsche, el artista parte de ese estado explosivo que le impulsa a liberar “la exuberancia de la tensión interna” a través de un trabajo muscular y de movilidad y una coordinación de los procesos internos que propiciará la creación de un lenguaje de signos enteramente diferente (Nietzsche 2010: 782). Se trata de un estado de excitación e intensificación por el que el ser humano transfigura y transforma el mundo que le ordena.

El artista, por tanto, no ha de mirar hacia atrás, no ha de perderse en los caminos de la crítica o reflexiones en torno al absoluto, debe crear y dar. El artista ama el poder como el músico ama a su violín, porque permite inventar sonidos, acordes, armonías; en definitiva, éste le capacita para engendrar nuevas creaciones. Por ello, dirá Nietzsche “en la filosofía entera hasta hoy falta el artista” (2010: 783).

Ahora bien, estas creaciones no deben conducir al artista a quedarse encasillado o circunscrito a sus creaciones u obras de arte. Para Nietzsche el arte debe, ante todo, “embellecer la vida”, “debe ocultar o reinterpretar todo lo feo, aquello que es doloroso, terrible, asqueroso, que pese a todos los esfuerzos, vuelve a estallar siempre de nuevo, dado el origen de la naturaleza humana” (2014a: 274). Y en este contexto descargará este excedente de fuerzas embellecedoras y ocultadoras en las obras de arte. Sin embargo, las obras de arte no son lo esencial. “¡Necio de nosotros!”, nos dirá el filósofo “si comenzamos la comida por el postre y saboreamos dulce tras dulce, ¿qué tendrá de extraño que nos estropeemos el estómago e incluso el apetito para la comida buena, energética y nutritiva a la que nos invita el arte” (Nietzsche, 2014a: 274).

Según Nietzsche, aún no se ha entendido lo que significa la vida de un artista: la actividad de dicha vida sirviendo de estímulo a la afirmación contenida en la propia obra de arte, la voluntad de poder del artista como

tal. Así, como pone de relieve Deleuze (2006: 144), Nietzsche reclama una estética de la creación, en la que la apariencia ya no significa la negación de lo real en este mundo, sino su afirmación. El estado más natural del artista es el del libre ordenar y configurar, el dejarse ir y crear en el carácter fluctuante de la realidad.

Dicho estado no es exclusivo del proceso artístico, sino que como explica el filósofo. “nosotros estamos, por principio y desde tiempos inmemoriales, — acostumbrados a mentir. O para expresarlo de una manera más virtuosa e hipócrita, en definitiva, más agradable: nosotros somos más artistas de lo que suponemos” (Nietzsche, 2016c: 359) De este modo, las obras de arte no tendrán otro efecto más que despertar ese estado de embriaguez, esa experiencia de crear y afirmar la vida:

[t]odo arte produce un efecto tónico, aumenta la fuerza, enciende el placer (es decir, el sentimiento de fuerza), excita todos los más finos recuerdos de la ebriedad, — hay una memoria propia que desciende en tales estados: cuando eso sucede un mundo de sensaciones lejano y fugaz retorna (Nietzsche 2010: 733).

En tercer lugar, el artista tendrá que imitar, de manera que un estado pueda ser adivinado simplemente mediante signos. Con esta última característica lo que Nietzsche quiere poner de relieve es cómo el arte humano es una imitación de la propia estructura creativa de la naturaleza. En diversos pasajes dedicados a estructurar la obra póstuma de *La voluntad de poder*, define ésta como naturaleza o ley de la naturaleza (Nietzsche, 2008: 699.). En este sentido, como ha puesto de relieve Luis de Santiago (2004: 619), para el filósofo la naturaleza es el fenómeno estético por excelencia y por ello el arte humano ha de imitarla.

La voluntad de poder como fuerza creadora es, en primera instancia, creadora en un sentido puramente biológico, la naturaleza esta inmersa en ese continuo proceso de creación y, en este sentido, el hombre crea por ese impulso fisiológico básico que le conduce a actuar siguiendo la

manera de proceder de la propia realidad. El mundo es, pues, un constante devenir, una lucha dinámica de fuerzas e impulsos, es voluntad de poder. Así leemos en *Más allá del bien y del mal*, “El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su «carácter inteligible» — sería justamente «voluntad de poder», y nada más” (Nietzsche 2016c: 323).

Esa voluntad de poder, explica Klossowski (1995: 53), la energía en sentido cuantitativo de la física, Nietzsche la encuentra tanto en el mundo inorgánico como en el orgánico. La realidad discurre en un devenir caótico que nace de esa voluntad de poder, esa relación de fuerzas que a nivel orgánico se expresará a través de los movimientos pulsionales. “La vida misma” expondrá el filósofo, “no es un medio para algo; es la expresión de formas de crecimiento del poder” (Nietzsche 2008: 267). Y este proceso nunca acaba, sino que, como indica Nietzsche:

[s]i el mundo tuviera una meta, tendría que haberla alcanzado. Si hubiera para él un estado final no intencionado, entonces tendría que haberse alcanzado igualmente. Si fuera capaz de persistencia y de inmovilidad, de ‘ser’, si tuviera sólo un momento en todo su devenir esta capacidad de ‘ser’, se habría acabado de nuevo hace tiempo con todo devenir, por tanto también con todo pensar, con todo ‘espíritu’. El hecho del ‘espíritu’ como un devenir demuestra que el mundo no tiene ninguna meta, ningún estado final y que es incapaz de ser (Nietzsche 2010: 640).

El mundo, pues, se encuentra inmerso en un proceso de transformación infinita originado por una fuerza que le impide caer en cualquier tipo de repetición. En este sentido, los artistas imitan ese impulso creativo que posibilita la novedad. Así, dice Nietzsche: “¡Ah! No somos naturaleza, sólo somos arte que no puede sino aspirar a ser una imitación” (2008: 475). Estos estados, como se ha puesto de relieve, no se encuentran sólo en el artista, sino que para Nietzsche la voluntad de poder como fuerza creadora es el rasgo principal de todo ser vivo. Así nos dice Zaratustra: “El querer hace libres, pues querer es crear: así enseño yo. ¡Y solo para

crear debéis aprender!” (Nietzsche 2016a: 200). En este sentido, el arte es la forma por excelencia de la voluntad de poder, aquel que nos estimula y nos anima a elevarnos por encima de nosotros mismos y superarnos; y el artista el modelo del individuo que despliega sus fuerzas más íntimas, aquel creador que nunca cesa.

IV. Conclusión

A lo largo de estas páginas se ha ido exponiendo cómo el proyecto filosófico que Friedrich Nietzsche elabora pretende devolver la primacía a la vida, olvidada dentro de la filosofía y también de la estética. El reconocido filósofo no sólo sitúa a la vida en el centro de la reflexión filosófica, sino que le otorga una dimensión propiamente estética que alude a la novedad en el mundo y a la capacidad creativa del ser humano para generar nuevas interacciones, nuevas formas.

En este contexto, como se ha puesto de relieve, su propuesta ofrece una valiosa contribución al escenario estético actual, y particularmente a lo que se ha denominado como estética de lo cotidiano. Esta subdisciplina, la cual ha abierto nuevas vías de investigación y se ha convertido en un tema de pujante interés entre numerosos académicos puede verse nutrida al considerar la voluntad de poder como voluntad creadora. La reflexión nietzscheana reivindica la vía del artista como ese *pathos* a partir de la cual el ser humano puede desplegar esa fuerza creativa en su cotidianeidad, puede hacer de su propia vida una obra de arte en continua construcción y ésta no está limitada a un grupo específico de personas, sino que es común para todos los seres humanos.

Referencias

- Araldi, Clademir L. (2007), "Nietzsche: caos y voluntad de poder", *Estudios de Filosofía*, 6: 5-18.
- Barrios Casares, Manuel (1990), *La voluntad de poder como amor* (Madrid: El Serbal).
- Barrios Casares, Manuel (2013), *Voluntad de lo trágico: el concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia* (Barcelona: Biblioteca Nueva).
- Came, Daniel (ed.) (2014), *Nietzsche on Art and Life* (Oxford: Oxford University Press).
- Conill-Sancho, Jesús y Sánchez Meca, Diego (eds.), *Guía Comares de Nietzsche* (Granada: Comares).
- De Santiago Guervós, Luis E. (2004), *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche* (Madrid: Trotta).
- Deleuze, Gilles (2006), *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama).
- Dilthey, Wilhelm (1986), *Crítica de la razón histórica* (Barcelona: Ed. Península).
- Heidegger, Martin (2000), *Nietzsche* (Barcelona: Destino).
- Janaway, Christopher, "Beauty is False, Truth Ugly: Nietzsche on Art and Life" (2014). En Daniel Came (2014: 39-56)
- Klossowski, Pierre (1995), *Nietzsche y el círculo vicioso* (Buenos Aires: Altamira).
- Leddy, Thomas (2012a), "Defending Everyday Aesthetics and the Concept of Pretty", *Contemporary Aesthetics*, 10. <https://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=654&searchstr=leddy>
- Leddy, Thomas (2012b), *The Extraordinary in the ordinary: The Aesthetics of Everyday Life* (Ontario: Broadview Press).

- Levinson, Jerrold (ed.) (2005), *Oxford Handbook of Aesthetics* (Oxford: Oxford Handbooks).
- Nehamas, Alexander (2002), *Nietzsche, la vida como literatura* (Madrid: Turner).
- Nietzsche, Friedrich (2008), *Fragmentos póstumos* (edición D. Sánchez Meca), vol. IV (Madrid: Tecnos).
- Nietzsche, Friedrich (2010), *Fragmentos póstumos* (edición D. Sánchez Meca), vol. III (Madrid: Tecnos).
- Nietzsche, Friedrich (2014a), *Humano demasiado humano*, vol. II, *Obras completas. Obras de madurez I* (pp. 275-466), vol. III (Madrid: Tecnos).
- Nietzsche, Friedrich (2014b), *La gaya ciencia, Obras completas. Obras de madurez I*, vol. III. Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2016a). *Así habló Zaratustra. Obras completas. Escritos de madurez II y complementos a la edición*, vol. IV (Madrid: Tecnos).
- Nietzsche, Friedrich (2016b). *Crepúsculo de los ídolos. Obras completas*, vol. IV. Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2016c), *Más allá del bien y del mal*, en *Obras completas. Escritos de madurez II y complementos a la edición* (pp. 283-437), vol. IV (Madrid: Tecnos).
- Reginster, Bernard (2006), *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism* (Cambridge: Harvard University Press).
- Richardson, John (1996), *Nietzsche's System*, (Oxford: Oxford University Press).
- Rivero Weber, Paulina (coord.) (2016), *Nietzsche: el desafío del pensamiento* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Sánchez Meca, Diego (2016), "Introducción" (2016), en Nietzsche, Friedrich, (2016: 17-61).

- Sánchez Meca, Diego (2009), “Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico”, *Estudios Nietzsche*, 9: 105-122.
- Sartwell, Crispin, “Aesthetics of Everyday” (2005), en Jerrold Levinson (ed.) (2005: 761-769).
- Shusterman, Richard (2012), “Back to the Future. Aesthetics Today”, *The Nordic Journal of Aesthetics*, 23, 43:104-124.
- Vattimo, Gianni (1987), *Introducción a Nietzsche* (Barcelona: Península).
- Vattimo, Gianni (1986), *La aventura de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (Barcelona: Península).
- Wotling, Patrick, “Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche” (2014), en Conill-Sancho, Jesús y Sánchez Meca, Diego (eds.) (2014:139-156).

**Apostillas fenomenológicas a la filosofía de la
inteligencia artificial de Philip E. Agre**
*Phenomenological Remarks to Philip E. Agre's Philosophy
of Artificial Intelligence*

Jethro Masís¹

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

 <https://orcid.org/0000-0001-9887-2269>

jethro.masis@ucr.ac.cr

Recibido: 15/11/2023

Aceptado: 09/12/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10442462

RESUMEN

Este artículo presenta las relaciones entre la filosofía y la tecnología en la obra de Philip E. Agre, quien propuso una práctica técnica crítica que incorporase a la investigación tecnológica un examen de las construcciones discursivas que subyacen al proyecto de la inteligencia artificial (IA). Se ofrece una exposición de las ideas heideggerianas que Agre pretende hacer valer en la programación de la acción inteligente de agentes artificiales, si bien ulteriormente se criticará el propósito de programar el comportamiento práctico en el mundo circundante, dado que esto no es otra cosa que lo que Heidegger denominó la construcción técnica moderna del ser humano como máquina.

Palabras clave: Filosofía de la ciencia cognitiva, inteligencia artificial, Heidegger, Agre.

ABSTRACT

This article explores the interplay between philosophy and technology in the work of Philip E. Agre. Agre proposed a critical technical practice that integrates an examination of discursive constructs underlying the artificial intelligence (AI) project within technological research. The article presents Agre's utilization of Heideggerian concepts in programming intelligent action of artificial agents. However, the article also critiques the endeavor to

¹ Doctor en Filosofía por la Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Alemania. Profesor catedrático en la Escuela de Filosofía y Director del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, miembro de la comisión directiva del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Presidente del Círculo Costarricense de Fenomenología.

program practical behavior in the surrounding world, for this constitutes what Heidegger referred to as the modern technical construction of the human being as a machine.

Keywords: Philosophy of cognitive science, artificial intelligence, Heidegger, Agre.

Introducción

Este artículo se dedica a los supuestos filosóficos de la teoría de la IA del teórico de la información y de la computación Philip E. Agre, quien cesó su actividad como profesor de estudios de información en la Universidad de California, Los Ángeles, después de ser reportado como desaparecido en octubre de 2009. Aunque sus familiares informaron que lo habían encontrado vivo y en buen estado de salud, Agre nunca regresó a la universidad y dejó de escribir para siempre.² Agre fue una figura seminal en el temprano desarrollo de la cultura de internet en los años 1990 y un sólido teórico de la relación entre la ciencia cognitiva y la filosofía. Es un infortunio que con la cesación de su actividad científica se haya desvanecido para siempre la obra de uno de los teóricos más interesantes de la relación entre la ciencia de la computación y las humanidades, cuyo legado todavía se sigue visitando³.

Me propongo presentar algunas ideas concebidas por Agre, en particular las relacionadas con lo que denomina una “práctica técnica crítica” y las posibilidades de hacer que esta práctica tecnológica (la implementación de programas de inteligencia artificial, por ejemplo) sea provista de una conciencia filosófica e histórico-conceptual de la que, según Agre, abiertamente carece. Aunque tengo en alta estima la obra de

² Sobre estos eventos, ver Young, 2009; Travers, 2009; Rothman, 2009; Pescovitz, 2009; Carvin, 2009.

³ Entre los días 01 y 02 de septiembre de 2022, la Universidad de Siegen en Alemania organizó el taller de investigación *Agre After Techno-Utopianism*, en el que tuve el honor de leer mi ponencia “Critical Technical Practice: Philip Agre’s Philosophy of Technology Reconsidered”. Aparte de mi contribución, el taller contó con una nutrida participación internacional con investigadores e investigadoras de Alemania, Holanda, Estados Unidos, Austria e Inglaterra.

Agre, criticaré su idea de que encontrar la implementación técnica adecuada para entender las prácticas cotidianas de agentes inteligentes puede lograrse bajo la rúbrica de programar el estar-a-la-mano (Zuhandenheit) de Heidegger. Huelga decir que el estado de la investigación actual de la IA difiere de la época en la que Agre estuvo activo como investigador. Actualmente, los sistemas artificiales se caracterizan por el uso de técnicas de aprendizaje automático profundo que permiten a los sistemas de IA aprender grandes cantidades de datos sin necesidad de programación explícita. Esto se debe a una serie de factores, que incluyen el aumento de la disponibilidad de datos, el desarrollo de nuevas técnicas de aprendizaje automático y el crecimiento de la potencia de cálculo. Sin embargo, sigue siendo fundamental la idea de Agre de que existen ciertas metáforas que subyacen al trabajo estrictamente técnico que deben tenerse en cuenta puesto que tienen incidencia en la investigación. En último lugar, argumentaré que el carácter abierto de la existencia humana no es susceptible de programación computacional y que, en este sentido, Agre no pudo sustraerse de lo que Heidegger denominó la “construcción técnica moderna del ser humano como máquina” (Zoll, p. 178).

Hacer de la IA un proyecto filosófico

Philip Agre obtuvo su doctorado en Ingeniería Eléctrica y Ciencias de la Computación en el MIT y formó parte del laboratorio de IA comandado por Rodney Brooks. Habría que añadir que, además, fue uno de los ingenieros computacionales más filosóficos de su tiempo. Su punto de partida fue la idea de que era errado asumir la línea cartesiana de pensamiento que habitaba más o menos inconscientemente la investigación en IA como si no tuviese consecuencias prácticas en las

ideas técnicas que luego terminaban implementándose en forma de programas (Agre, 1997, p. 23). Para Agre se trataba exactamente de lo contrario: “los sistemas computacionales son también, entre otras cosas, sistemas filosóficos, específicamente sistemas filosóficos matematizados, y se puede aprender mucho tratándolos de esta manera” (1997, p. 41). Agre afirma que “la IA es filosofía desde sus fundamentos” (2005, p. 155); una afirmación que puede ampliarse en los siguientes puntos:

- Las ideas de IA tienen sus raíces genealógicas en ideas filosóficas.
- Los programas de investigación en IA intentan desarrollar y elaborar los sistemas filosóficos que heredan.
- La investigación en IA regularmente encuentra dificultades y callejones sin salida que provienen de tensiones internas en los sistemas filosóficos subyacentes.
- Estas dificultades y callejones sin salida deben concebirse como señales particularmente informativas sobre la naturaleza y las consecuencias de las tensiones filosóficas que las generan.
- El análisis de estas señales no procede de la investigación técnica propiamente dicha, pero puede coadyuvar con la creación de nuevas agendas técnicas que trasciendan las lindes de la investigación técnica en sí misma (Agre, 2005, p. 155).

Influenciado fuertemente por el influjo de la filosofía de Heidegger en el campo de la ciencia cognitiva llevada a cabo por Dreyfus (1992)⁴, Agre también entiende la obra del pensador alemán como una fenomenología de las actividades rutinarias y cotidianas del Dasein en el

⁴ El mismo Rodney Brooks llegó a afirmar, quizá por influencia de su discípulo Agre, que el trabajo en robótica que se realizaba a la sazón en el laboratorio de IA del MIT, tenía cierta influencia heideggeriana: “in some circles much credence is given to Heidegger as one who understood the dynamics of existence. Our approach has certain similarities to work inspired by this German philosopher...” (Brooks, 1999, 97).

mundo circundante (Umwelt), es decir, como una exploración filosófica de la forma del existir cotidiano. Para Agre, la “analítica del Dasein” heideggeriana puede proporcionar una guía útil en el desarrollo de teorías computacionales de la interacción práctica de agentes artificiales. Una teoría semejante podría otorgar a la implementación tecnológica una conciencia histórica que abiertamente le falta, dado que “investigaciones como las de Heidegger tienen su influencia más productiva en la IA cuando la IA misma recupere un sentido de su propio desarrollo histórico” (Agre 1996, p. 25). Este último rasgo crítico e histórico permite a Agre, como filósofo de la computación y de la ciencia de la cognición, afirmar que las prácticas computacionales pueden verse como la encarnación inconsciente de una concepción desencarnada de la filosofía, donde Agustín, Descartes y Turing actúan como figuras pivotantes, con la oposición de cuerpo y alma en el núcleo de su pensamiento:

[e]l medio cultural de cada uno de ellos le dio un nuevo significado a esta oposición: Agustín luchó por mantener sus ideales de ascetismo cristiano, Descartes describió el alma del soldado superando el miedo de su cuerpo mientras se libraba la Guerra de los Treinta Años, y Turing idealizó el pensamiento desencarnado mientras sufría opresión homofóbica en la Inglaterra moderna (1997, p. 103).

Esto quiere decir que existe una tradición histórica y un discurso que sustentan las prácticas computacionales contemporáneas, por lo que de ningún modo puede decirse que tales prácticas se sostengan exclusivamente en términos técnicos. La idea según la cual es enteramente de segundo orden tener una conciencia clara de la historia de los supuestos filosóficos que sustentan las prácticas tecnológicas concretas es tanto ingenua como deshonesto. Agre lamenta que la ciencia de la computación es las más de las veces inconsciente respecto de su contingencia intelectual, lo que la hace refundirse constantemente en técnica pura (1997, p. 103). Pero cabe la pregunta ¿existe semejante

implementación tecnológica depurada de la historia filosófica de los conceptos de mente, mundo, percepción, representación, conocimiento, etc.? Dado que Agre concibe que no existe tal práctica tecnológica ahistórica, procede a criticar este olvido de los supuestos que se mueven en las profundidades de los programas de la IA. Estos supuestos suelen ser sustituidos por el intento formalista de purificar los programas computacionales de la “inexactitud” del lenguaje natural. Con ello, se despoja a la AI por completo de sus fundamentos históricos y culturales, pero además se crea la ilusión de que una limpieza eliminativista podría de hecho triunfar frente a las impurezas de aquellos supuestos. Además, quienes trabajan en la ciencia computacional suelen estar “convencidos de que, al definir su vocabulario en términos matemáticos rigurosos, pueden dejar tras de sí la red de supuestos que se adhieren a sus palabras a través de la sedimentación de la historia intelectual” (Agre 2002, p. 131). Agre cree que esta forma de trabajo debe sustituirse por una forma mejorada de acometer la implementación tecnológica: la llamada práctica técnica crítica. Se trata de una actitud crítica que se guía por una conciencia en constante desarrollo de la propia forma de trabajo como una práctica históricamente específica y situada (1997, p. 22). Como tal, esta forma de trabajo técnico debe aceptar que una “investigación reflexiva pone en riesgo todos sus conceptos y métodos. Y esto no ha de verse como una amenaza a la racionalidad, sino como una promesa futura de una mejor forma de hacer las cosas” (Agre 1997, p. 23). Para Agre es crucial comprender que no está proponiendo solamente un estudio filosófico externo sobre la IA, o sobre las teorías de la IA, sino “una forma de trabajo legítima de investigación en IA: una intervención dentro del campo que cuestiona muchas de sus ideas básicas, al mismo tiempo que se mantiene fundamentalmente en las coordenadas del modelo computacional como una forma de conocimiento” (1997, p. xiv).

En cuanto a la intervención crítica, Agre señala que hay una determinada mentalidad extendida entre la “gente de computación” respecto a los objetivos y alcance de su propio trabajo. Según Agre, la investigación computacional se puede definir como una investigación sobre la realización física en cuanto tal. Es decir, se trata de diseñar algo, de hacer algo en la realidad, puesto que algo que debe funcionar: el programa debe “correr”. Esto contrasta —diríase— con aquella imagen cómica de Ronald Sousa según la cual la filosofía no es otra cosa que jugar tenis sin una red (cita de Dennett, 1997, p. 252). Para un científico computacional, los dilemas de su campo de trabajo sobrepasan por mucho los problemas conceptuales. Por ello, “lo que realmente caracteriza el trabajo computacional es el sentido constante sobre lo que se puede diseñar y lo que no” (Agre, 1997, p. 11). El lema de los practicantes de la computación es simple: si alguien no lo puede diseñar, entonces tampoco lo entiende. Esta es la razón por la cual los científicos de la computación “desconfían de cualquier cosa a menos que puedan asegurar su diseño de forma precisa; en general, preferirían tener algo preciso y equivocado que vago y correcto” (1997, p. 13). Aquí hay una “ética de trabajo” que puede asociarse con esta mentalidad computacional: el trabajo consiste en diseñar cosas que funcionen.⁵ Sin embargo, Agre considera que esta concepción de “trabajo” es demasiado estrecha, dado que lo que se considera exitoso como un logro técnico deviene ahistórico en el sentido de que simplemente se reduce a que el programa se ajuste a una especificación formal-matemática previamente dada. Es decir, puede que un programa funcione en un micromundo... pero ello no significa en absoluto que se haya comprendido el funcionamiento del sentido en el mundo humano. Empero, para que el trabajo computacional nos brinde

⁵ Agre utiliza acá un juego de palabras entre ética de trabajo (*work ethic*) y hacer que las cosas funcionen (*making things work*).

una comprensión del mundo, es decir, para que la ciencia cognitiva sea realmente ciencia, hace falta que su significado vaya más allá de las estructuras matemáticas. Por ejemplo, cuando se dice que un robot “entiende” una serie de tareas, o cuando se proclama que los sistemas de IA nos brindarán profundos conocimientos sobre los procesos de pensamiento humano, es necesario que esos sistemas artificiales realmente “comprendan”. Agre se refiere a un sentido mucho más amplio de trabajo computacional, que no solo se reduce a su realización matemática, sino que implica también una construcción discursiva. Desde luego, el punto de Agre es que todo trabajo computacional es una mezcla de procesos científicos y técnicos y de construcción discursiva. Y ciertamente vale la pena recordar que la construcción discursiva es parte fundamental de las metas explicativas más básicas de la ciencia cognitiva, y esto es así siempre que entre sus objetivos esté brindar una explicación de los procesos fundamentales de la mente y la cognición. Por lo tanto, en un sentido primordial, la IA no solo sirve para diseñar cosas que funcionen, sino que sus limitaciones técnicas también pueden ser herencia de problemas de comprensión en el ámbito de la construcción discursiva subyacente:

[l]a realidad práctica con la que luchan las personas de la IA en su trabajo no es solo “el mundo”, considerado como algo objetivo y externo a la investigación. Es mucho más complicado que esto. Se trata de un híbrido entre la realidad física y la construcción discursiva. La trayectoria de la investigación en IA puede ser moldeada por las limitaciones del mundo físico, como la velocidad de la luz, las tres dimensiones del espacio, los rayos cósmicos que interrumpen los chips de memoria, y también puede ser moldeada por las limitaciones del mundo discursivo, como el vocabulario disponible, las metáforas y las convenciones narrativas (Agre 1997, p. 15).

Agre opina que el punto no es invocar la filosofía heideggeriana como una autoridad exógena que reemplace los métodos computacionales: “el punto más bien es expandir la práctica técnica de tal manera que la relevancia

de la crítica filosófica sea evidente como un asunto técnico. Los modos técnicos y críticos de investigación deben formar una alianza en esta nueva y ampliada forma de conciencia técnica crítica” (1997, p. xiii). La práctica técnica crítica que imagina Agre es una “en la que tal reflexión sobre el lenguaje y la historia, las ideas y las instituciones, es parte integral del trabajo técnico en sí mismo” (2002, p. 131). Más exactamente, Agre pretende “hacer ciencia, o al menos algo sobre la naturaleza humana, y no solo resolver problemas industriales” (1997, p. 17), pero también está interesado en “aprovechar los poderosos modos de razonamiento involucrados en los procesos de diseño computacional” (idem). De esta manera, Agre pretende rescatar las aseveraciones más ambiciosas de la investigación de IA —como que puede enseñarnos algo sobre el mundo y sobre la cognición humana— mediante la inscripción de un enfoque que combine precisión técnica y rigor filosófico. Al expandir la comprensión de las formas en que funcionan los sistemas artificiales, “la IA puede convertirse en una forma de escuchar la realidad y de aprender de ella” (Agre 2002, p. 141).

En este sentido, Agre argumenta que la simple amalgama de unas cuantas metáforas sobre la mente, asumidas desde la tradición conceptual, con un poco de matemáticas que luego se plasman en maquinaria computacional no constituye una forma de escuchar a la realidad. Lo que habría que hacer es que las mismas metáforas que motivan la implementación tecnológica sean objeto de investigación científica. Por ello, debe tenerse en cuenta tanto la realidad física como la construcción discursiva. Aunque los lenguajes técnicos codifican un proyecto cultural en sí mismo (la redescrición sistemática de los fenómenos humanos y naturales dentro del repertorio limitado de esquemas técnicos que facilitan el control racional), “es precisamente este fenómeno lo que hace especialmente importante investigar el papel de las metáforas en la práctica técnica” (Agre 1997, p. 34). En este punto, el

proyecto de Agre suena muy similar al del filósofo alemán Hans Blumenberg, cuya teoría metaforológica “busca penetrar en la estructura subyacente del pensamiento, en el subsuelo, en la solución nutritiva de las cristalizaciones sistemáticas; pero también tiene como objetivo mostrar con qué desparpajo la mente se anticipa a sí misma en sus imágenes y cómo su historia se proyecta en el vigor de sus conjeturas” (2010, p. 5). Para Agre también las metáforas desempeñan un papel en la organización de la investigación científica o, por decirlo con tonos blumenbergianos, las metáforas no son “elementos residuales” (Restbestände) sino más bien “elementos fundamentales” (Grundbestände) del discurso científico. En términos de Thomas Kuhn (1996), esto también puede enmarcarse tomando en cuenta la tensión entre la ciencia normal —con su actitud aséptica hacia la reducción de la inestabilidad e inconsistencia del significado a través de una limpieza de elementos de naturaleza inexacta y ambigua— y la ciencia revolucionaria, que hace saltos metafóricos con el fin de crear nuevos significados y aplicaciones que pueden constituir un progreso teórico genuino (Arbib & Hesse 1987, p. 157). Al mostrar cómo la práctica técnica no es solo el resultado de trabajo computacional sino también de la construcción discursiva y de supuestos metafóricos, la práctica técnica crítica de Agre podría constituirse en una revolución en el campo de la cognición en sentido kuhniano. Sin embargo, Agre solía ser confuso para sus colegas, a quienes les daba la impresión de estar malgastando tiempo valioso cuando se interesaba en abstrusas teorías filosóficas.

Como roboticista, Agre busca un enfoque computacional que investigue a profundidad las interacciones del agente con su entorno. Esta noción de entorno como mundo vital tiene claras resonancias husserlianas (Husserl, 1970). De ahí que el concepto de mundo de la vida (Lebenswelt) deba incorporarse al diseño de programas computacionales “para describir las estructuras de los mundos de vida y las formas en que

éstos simplifican computacionalmente toda actividad” (Agre y Horswill, 1997, p. 111). Para Agre es fundamental tener en cuenta los conceptos de corporización (embodiment) y de absorción (embedding), puesto que los agentes no solo deben concebirse como corporizados, sino más crucialmente como absorbidos en un entorno vital. La distinción entre corporización y absorción se puede explicar de la siguiente manera:

[l]a corporización se refiere a la vida de un agente como cuerpo: la finitud de sus recursos, su perspectiva limitada sobre el mundo, la indexicalidad de sus percepciones, su localización física, su movilidad, etc. La absorción se refiere a la relación estructural del agente con su mundo: sus caminos habituales, sus prácticas cotidianas y cómo estas encajan con las formas y funcionamiento de las cosas, sus conexiones con otros agentes, su posición en un conjunto de roles o una jerarquía, etc. El concepto de absorción, entonces, abarca desde tipos más concretos de ubicación en el mundo (lugares, cosas, acciones) hasta tipos más abstractos de ubicación (dentro de sistemas sociales, ecosistemas, culturas, etc.). La corporización y la absorción están obviamente interrelacionadas, y cada una tiene consecuencias importantes tanto para los tratos directos de los agentes con otros agentes como para sus actividades de solidaridad en el mundo físico (Agre & Horswill 1997, 111-112).

No se debe subestimar la importancia que tiene para la ciencia cognitiva el contar con un concepto bien desarrollado del entorno (Umwelt, en sentido heideggeriano), debido a que solo con una comprensión adecuada del entorno de un agente se pueden entender sus patrones adaptativos de comportamiento. Avanzar hacia la definición del entorno con al menos un mínimo de rigor equivale a desarrollar “una teoría positiva del entorno, es decir, algún tipo de caracterización de principio de aquellas estructuras o dinámicas u otros atributos del entorno en virtud de los cuales el comportamiento es adaptativo” (Agre y Horswill 1997, p. 113). En consecuencia, Agre y Horswill lamentan que la IA haya minimizado la distinción entre agente y entorno reduciendo este último a una serie discreta de elecciones en el proceso de la resolución de problemas, porque los programas de resolución de problemas sirven para “modelar tareas

como la demostración de teoremas lógicos y el ajedrez, en los que los objetos que se manipulan son puramente formales” (idem). Y estos problemas son, para Agre, meros divertimentos (toy problems), como los micro mundos y las actividades dentro de esos entornos artificiales. La situación cambia drásticamente cuando nos encontramos con actividades que involucran corporización y absorción, donde “el mundo se presenta, por decirlo así, fenomenológicamente: en términos de las diferencias que hacen la diferencia para un agente, dadas sus representaciones, acciones y metas particulares” (idem). Esta indexicalidad ambiental que se presenta aquí a menudo es objetada por los cognitivistas arguyendo que bajo ese modelo pareciera que los agentes realizan acciones sin ningún tipo de “cálculo mental”, o como si los agentes que habitan un mundo de vida vivieran en un modo meramente reactivo a los impulsos. Pero el punto es que “la cognición no trivial que un agente realiza tiene lugar en un trasfondo considerable que está estructurado por una dinámica de familiaridad” (Agre y Horswill 1997, p. 118). De hecho, la indexicalidad ha sido difícil de admitir dentro de la investigación en IA. Según Agre, hay una serie de supuestos filosóficos en el trabajo computacional que deben ser puestos en entredicho:

- Que la percepción es una especie de óptica inversa que construye un modelo mental del mundo partiendo de impresiones sensoriales.
- Que la acción se lleva a cabo mediante la ejecución de constructos mentales denominados planes, entendidos como programas computacionales. Y finalmente,
- Que el conocimiento consiste en un modelo del mundo, formalizado en términos de la teoría platónica de análisis del significado en la tradición de Frege y Tarski (2002, p. 132).

La disociación de la mente y el cuerpo (la metáfora fundadora de la ciencia cognitiva y la filosofía moderna) está en acción aquí precisamente cuando la IA tradicional piensa en la mente como un generador de planes y el cuerpo como el ejecutor del plan. Además, la IA como proyecto de investigación se enmarca en términos de una serie de disociaciones: mente vs mundo, actividad mental vs percepción, planes vs comportamiento, mente vs cuerpo e ideas abstractas vs cosas concretas (Agre 2002, p. 132). Según Agre, estas disociaciones son contingentes y pueden considerarse “errores de inscripción” (Smith 1996), es decir, la práctica de “inscribir un discurso en un artefacto y luego darse la vuelta y descubrirlo allí” (Agre 2002, p. 130). En este sentido la IA:

ha heredado ciertos discursos de esa historia sobre temas como la mente y el mundo, y ha inscrito esos discursos en el diseño de máquinas computacionales. El objetivo de este tipo de construcción de modelos técnicos es la clarificación conceptual y la evaluación empírica y, sin embargo, la IA no ha logrado ni clarificar ni evaluar los conceptos que ha heredado. Por el contrario, al intentar trascender la historicidad de su lenguaje heredado ha empañado su propia conciencia de las tensiones internas que contiene ese lenguaje. Las tensiones han seguido estando presentes de forma subterránea, y siguen emergiendo a través de supuestos sustantivos, ambigüedades lingüísticas, equivocaciones teóricas, impasses técnicos y confusiones ontológicas. (Agre 2002, p. 141)

Estar-a-la-mano vs estar-a-la-vista

A pesar de su notable agudeza filosófica, Agre mismo no ha logrado liberarse de la persistencia de una teoría representacional de la cognición en su pensamiento, incluso cuando su teoría de la cognición es más consciente de la historia conceptual de la que es deudora. Eso sí, su concepto de representación pretende partir de la alianza entre la corporización y la absorción con el propósito de comprender la interacción del agente con el mundo circundante. Así, Agre presenta una teoría de lo que llama representación indexical o deíctica (Agre & Chapman 1987;

Agre 1997), cuya idea principal es que los agentes representan objetos de manera genérica a través de sus relaciones con ellos (Agre & Horswill 1997, p. 118). Según Agre, se debe perfeccionar el concepto de representación (y no simplemente descartarlo) y mostrar qué tipo de actividad representacional está en juego en la interacción del agente con su entorno circundante. En este sentido, el objetivo de Agre es criticar el concepto tradicional de representación que subyace a la idea del conocimiento como imagen, copia, o reflejo, porque “las formas primordiales de representación se entienden mejor como facetas de patrones de interacción con el mundo físico y social que se extienden en el tiempo” (Agre 1997, p. 222). Por ello, “la noción de representación debe someterse a una cirugía dolorosa para que todavía tenga un uso” (Agre 1997, p. 250).

La teoría tradicional de representación que subyace como supuesto profundo en la investigación tradicional de la AI se basa en la noción de modelo del mundo. Se supone que existe algún programa dentro de la mente que representa el mundo exterior mediante una correspondencia sistemática con él (Agre 1997, p. 223). En cuanto tal, el supuesto de que existe un modelo del mundo que está siendo representado por la mente es el epitome del mentalismo (Agre 1997, p. 225). El mentalismo es definido por Agre como la metáfora generalizada de la ciencia cognitiva según la cual cada ser humano tiene un espacio interior abstracto llamado “mente”, que solo es comprensible a partir de la dicotomía entre un adentro y un afuera (Agre 1997, p. 49). Agre considera que otorgar preeminencia a la indexicalidad equivale a una inversión de esta imagen, ya que conceder que los seres humanos no son mentes que controlan cuerpos implica que la interacción no puede ser definida “en términos de las relaciones entre una mente, un cuerpo y un mundo externo” (1997, p. 234); imagen que constituye el modelo típico de las teorías contemporáneas de la ciencia cognitiva. El término clave es precisamente

interacción, la cual no debe ser entendida como la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, sino más bien como lo emergente de las prácticas que los agentes realizan in situ. La indexicalidad no sería entonces un fenómeno pasivo de la dependencia a un contexto, sino un fenómeno activo de la constitución del mismo contexto (Agre 1997, p. 233).

La investigación indexical no se ocupa de meros procesos físicos indiferenciados que acaecen en el universo, sino de los elementos constituyentes que dan cuenta de las actividades humanas que ahora “deben describirse en términos intencionales, como siendo sobre y hacia cosas, y no como desplazamientos indiferentes de la materia. La descripción física y la intencional no son incomparables, pero son incommensurables” (Agre 1997, p. 245). De esto se sigue que la atribución típica de estados intencionales a sistemas no absorbidos está plagada de problemas, precisamente porque la absorción y la interacción que deriva de ella es la condición de posibilidad del comportamiento intencional. El carácter ubicuo de la experiencia sugerido en el libro clásico de Chalmers (1996) sobre la filosofía de la conciencia también es un error de inscripción, ya que su base consiste en obviar la necesidad de una teoría adecuada de la intencionalidad. Para ser más exactos, el supuesto fundamental de Chalmers es la naturalización de la intencionalidad, es decir, su indiferenciación en relación con los procesos físicos de la materia. Cuando se obvia la necesidad de contar con una teoría de la acción intencional basada en los conceptos de entorno, corporización, absorción y agencia, la representación ya no está conectada con un mundo de la vida, sino que puede reducirse a procesos indiferentes que acaecen físicamente en el cosmos. Sin embargo, “cuando un hablante usa un término indexical como ‘yo’, ‘tú’, ‘aquí’, ‘allí’, ‘ahora’ o ‘entonces’ para señalar un referente específico, esta selección está determinada por las relaciones entre situaciones” (1997, p. 233). Por tanto, la manera en que estas interacciones dan forma a las situaciones debe ser clarificada, ya

que se puede decir que “la interacción es central, tanto para la vida humana como para la vida de cualquier agente de cierta complejidad” (Agre 1997, p. 234). Las actividades absorbidas deben ser investigadas en su estructura intrínseca, así como el tipo de representación que pertenece a ellas. De ninguna forma ha de suponerse que las interacciones de los agentes intencionales pueden simplemente ser objeto de la física.

La alternativa heideggeriana

A Terry Winograd le parecía una ironía el que el laboratorio de IA del MIT se convirtiera por un tiempo en una “cuna de heideggerianos”, lo cual es manifiesto cuando Agre propone una teoría de la intencionalidad basada en la distinción entre estar-a-la-mano (Zuhandenheit) y estar-a-la-vista (Vorhandenheit); conceptos que forman parte de la descripción fenomenológica heideggeriana del estar-en-el-mundo (SZ § 15).⁶ La motivación crítica detrás de este enfoque es que la investigación tradicional en IA solo ha prestado atención a los fenómenos objetivantes, del estar-a-la-vista, y ha intentado modelar computacionalmente lo que destaca objetivamente en la percepción. Para Agre, la distinción fenomenológica entre Zuhandenheit y Vorhandenheit no es psicológica ni mecanicista, sino que posibilita una descripción de la estructura de la experiencia cotidiana que podría ser adecuada para una nueva forma de modelar computacionalmente esa misma experiencia. Preston (1993) ya había explorado esta distinción heideggeriana en relación con la interacción entre fenómenos no representacionales y aquellos representacionales. Y Dreyfus (2002a; 2002b) identificó respectivamente

⁶ La “alternativa heideggeriana” es una expresión de Beth Preston (1993). Por su parte, la idea hiperbólica de que modelos heideggerianos dominaron por cierto tiempo proyectos sobre la interacción de agentes artificiales en el laboratorio de IA del MIT es de Winograd (1995). Para más detalles sobre la llamada ‘AI heideggeriana’, ver Masís, 2020.

Vorhandenheit con la intencionalidad representacional y Zuhandenheit con una especie de intencionalidad no representacional, lo cual le permitió proclamar de antemano el fracaso de los sistemas artificiales que proponían la realización de una inteligencia de alto nivel. Para Agre, esta postura es demasiado radical y, sobre todo, demasiado pesimista. Lo que se necesita es una clarificación de qué tipos de representación existen y cuál es su papel en las actividades concretas (Agre 1997, p. 237). Aquí reside la importancia de profundizar en la experiencia absorbida y proporcionar a la IA un conjunto de herramientas para enriquecer su vocabulario y sus metáforas. Esto es necesario porque “la filosofía que informa la investigación en IA tiene un vocabulario fenomenológico claramente empobrecido, no va más allá de distinguir entre estados mentales conscientes e inconscientes” (Agre 1997, p. 239). Agre apunta a algo más importante aquí, nada menos que hacer que la IA vuelva a ser filosófica. De hecho, “la IA en la actualidad es filosofía encubierta; el punto es hacerla abiertamente filosófica” (1997, p. 240).

La idea tradicional de representación la entendía como un modelo en la mente de un agente que correspondía al mundo exterior a través de un mapeo sistemático. Agre opina que la investigación en IA se ha preocupado solo por una visión parcialmente articulada de la representación. No es de extrañar, entonces, que el significado de las representaciones para un agente pueda determinarse sin que se proporcione ninguna referencia a la ubicación, actitudes, intereses y perspectiva idiosincrásica del agente. Esta es también la razón que explica por qué “la indexicalidad ha estado casi completamente ausente de la investigación en IA” (Agre 1997, p. 241). La razón por la que la investigación en IA ha quedado atrás en cuanto a la comprensión de la representación y de la indexicalidad no ha sido una falta de distinción entre mecanismo físico e intencionalidad humana. A pesar del importe constante de conceptos de la filosofía fenomenológica, Agre no objeta la

idea de Chalmers de que la experiencia es ubicua, de forma que se puede hablar de la intencionalidad de los artefactos. Agre sostiene que todo dispositivo que participe en cualquier tipo de interacción con su entorno exhibe cierto tipo de indexicalidad (1997, p. 241). Los artefactos tienen cierto tipo de ambiente incorporado. Por ejemplo, “la lectura de un termómetro no indica abstractamente ‘la temperatura’, ya que es la temperatura en algún lugar, ni tampoco indica concretamente ‘la temperatura en el cuarto 11’, ya que si lo movemos al cuarto 23 pronto indicará la temperatura en el cuarto 23 en su lugar. En vez de esto, necesitamos entender el termómetro como indicando ‘la temperatura aquí’, independientemente de si los diseñadores del termómetro pensaron en esos términos” (idem). De esta forma, “la investigación en IA necesita una teoría de la intencionalidad que permita un pensamiento claro sobre las formas en que los artefactos pueden estar involucrados en actividades concretas en el mundo” (1997, p. 242). Por ello, Agre no parece sentirse confundido con la pregunta de Chalmers: ¿qué se siente ser un termostato? (Chalmers, 1996, p. 293).

Con todo, esta teoría de la intencionalidad fue acuñada por Agre bajo la rúbrica de colocar la representación deíctica en lugar de la representación objetiva. Agre piensa que hay que distinguir dos tipos de ontología. Según una ontología objetiva, los individuos pueden definirse sin referencia a la actividad o a los estados intencionales. Pero además habría una ontología deíctica que se define en términos indexicales y funcionales y en relación a la ubicación, posición social, objetivos y intereses actuales y perspectiva autóctona de un agente (Agre 1997, p. 243). Las entidades que entran en el espacio de cualquier interacción con el agente solo se pueden entender correctamente en términos de los roles que desempeñan en las actividades del agente. Según esto, “algunos ejemplos de entidades deícticas son la-puerta-que-estoy-abriendo, el-semáforo-al-que-estoy-acercándome, el-sobre-que-estoy-abriendo y la-

página-que-estoy-girando. Cada una de estas entidades es indexical porque desempeña un papel específico en alguna actividad en la que estoy involucrado; no son objetivas, porque se refieren a diferentes puertas, semáforos, sobres y páginas en ocasiones diferentes” (idem). Que su carácter no sea objetivo no implica, sin embargo, que las actividades indexicales deban ser consideradas como subjetivas y, por ende, como fantasías o cualidades internas o introspectivas. Una ontología deíctica no debe ser confundida con las divagaciones subjetivas y arbitrarias de un sujeto encapsulado de forma solipsista. En primer lugar, esta es la ontología que más adecuadamente se puede atribuir a las actividades rutinarias. Por lo tanto, sería absurdo sugerir que son privadas o inefables. Las actividades rutinarias se realizan “afuera” en el mundo y, por esa misma razón, no pertenecen a un juego mental interno: son, de hecho, públicas. En consecuencia, en las actividades rutinarias, el carácter objetivo de las entidades con las que se trata no es lo importante. Tampoco lo es su “sensación subjetiva” ni la forma en que se me aparecen a mí como individuo. Que su carácter sea deíctico significa que lo más importante es el papel que desempeñan en el conjunto de la actividad. Por ello, frases compuestas con guión como el-coche-que-estoy-conduciendo o la-taza-de-café-con-la-que-estoy-bebiendo no son símbolos mentales en el sentido cognitivista. No designan “un objeto particular en el mundo, sino más bien un papel que un objeto podría desempeñar en un patrón determinado de interacción entre un agente y su entorno” (Agre 1997, p. 251).

Como cuestión de ingeniería, el principio fundamental es el de la parsimonia de la maquinaria, en el sentido de que habría que “escoger la maquinaria más simple que sea compatible con la dinámica conocida” (Agre 1997, p. 246). Esta visión contrasta explícitamente con el énfasis en la representación explícita típica de la AI tradicional, con todas las dificultades inherentes de programar de antemano, como planes (o

scripts), todas las situaciones que un agente artificial podría encontrarse al tratar con el mundo. En claro contraste con la AI tradicional, “el principio de parsimonia de la maquinaria sugiere dotar a los agentes con el conocimiento mínimo requerido para explicar la dinámica de su actividad” (Agre 1997, p. 249). De esta manera, el enfoque de Agre también tiene claros tonos brooksianos (Brooks 1999) en cuanto a la necesidad de eliminar en la robótica términos como “inteligencia” e incluso “razón” para, por el contrario, dedicar la investigación exclusivamente al diseño de la representación interactiva. Agre cree que la asunción de ideas tradicionales sobre la mente es profundamente problemática, debido a que “mientras que un sistema de metáforas subyacente no sea reconocido, toda dificultad en el trabajo técnico será interpretada como un problema técnico y no como la manifestación de los síntomas de un problema más profundo y sustantivo” (1997, p. 260).

Como caso ejemplar de trabajo técnico basado en una conciencia conceptual crítica, Agre presentó Pengi, un programa diseñado por Chapman y Agre (1987) a finales de la década de 1980 con el propósito de ser un programa computacional que diera cuenta de la actividad de un agente. Pengi es un pingüino retratado en el juego de computadora comercial Pengo, que se encuentra en un laberinto hecho de bloques de hielo que está rodeado por una cerca eléctrica. El laberinto también está habitado por abejas asesinas que deben ser evitadas a toda costa por Pengi y la tarea del jugador es mantener a Pengi vivo y protegerlo de los peligros que surjan en el camino. Como defensa, las abejas pueden ser eliminadas aplastándolas con un bloque de hielo en movimiento o pateando la cerca mientras están tocándola. Esto aturde momentáneamente a las abejas y pueden ser aplastadas simplemente caminando sobre ellas. Agre argumenta que Pengo es una mejora en la teoría computacional del mundo, aunque obviamente no logra capturar numerosos elementos de la actividad humana. Lo importante es la

combinación de la direccionalidad de objetivos y la improvisación que habita en el juego, de las cuales se pueden sacar conclusiones computacionales. En primer lugar, Agre y Chapman no intentaron implementar de antemano todo lo que sabían sobre el juego, lo que contradice la planificación previa típica en los sistemas de IA tradicionales. La idea es ver a Pengi en relación con los objetos que aparecen en su mundo, no en términos de su semejanza con modelos mentales que se programaron previamente, sino únicamente en términos de los roles que desempeñan en la actividad en curso. De esta forma, lo que Agre y Chapman intentaron programar fueron en realidad representaciones deícticas: el-bloque-de-hielo-que-estoy-pateando, la-abeja-que-estoy-atacando, la-abeja-del-otro-lado-de-este-bloque-de-hielo-junto-a-mí, etc.

Desde luego, Agre no argumenta que este sistema simple pueda ser considerado como inteligente: “Pengi no entiende lo que está haciendo. Ninguna computadora ha entendido en grado significativo lo que estaba haciendo” (1997, p. 301). Pero la idea es que el mundo del juego que constituye a Pengi como agente no está compuesto por entidades y procesos meramente objetivos, a la vista o vorhanden, sino por posibilidades de acción que requieren respuestas adecuadas por parte del agente. Las cosas para Agre no son entonces objetos con cualidades objetivas en primera instancia, sino posibilidades de acción que requieren respuestas subsiguientes a las demandas de la situación actual. Dado que estas posibilidades de acción no son objetos en absoluto es comprensible que haya sido difícil programarlas. Al fin y al cabo, ¿cómo se pueden programar posibilidades de acción que son latentes y que, de cierta forma, no existen en general, sino que se generan según las demandas de una situación dada?

Reflexión final

No cabe duda de que Agre estuvo influenciado por la crítica temprana de Dreyfus a la razón artificial (Dreyfus 1992). A diferencia de Dreyfus, sin embargo, Agre era un científico de la computación, por lo que su conciencia teórica estuvo marcada por el propósito de poner en práctica sus ideas sofisticadas en el diseño de programas computacionales. Dreyfus lo ha elogiado por su conciencia filosófica de los problemas que habitan en el proyecto de la IA e incluso por haber comprendido mejor el fenómeno del estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) que él mismo (Dreyfus, 2007, p. 252). Según Dreyfus, Agre pudo mostrar que Heidegger tenía entre manos algo más fundamental con su concepto de *Zuhandenheit* que simplemente una clase de objetos: los útiles (*Zeuge*). El punto del carácter del entramado de útiles (*Zeugzusammenhang*) en Heidegger no era trazar diferencias entre algunos entes prácticos, sino mostrar que las cosas con las que nos ocupamos en la absorción en el mundo circundante abren posibilidades para la acción, solicitudes para actuar y una serie de motivaciones que constituyen la existencia. Con todo, es posible que al intentar programar la *Zuhandenheit* Agre haya sucumbido a la objetivación abstracta de la vida humana, ya que las solicitudes —en tanto no son estrictamente objetivas ni subjetivas— no son aptas para la programación. Que no lo sean no es algo que Agre parezca comprender por completo, y por eso piensa que de alguna manera las representaciones deícticas han de estar involucradas en la comprensión humana. Según Dreyfus,

la AI heideggeriana de Agre no intentó programar este aspecto experiencial de ser atraído por una posibilidad. Más bien, con sus representaciones deícticas, Agre objetivó tanto las funciones como su relevancia situacional para el agente. En *Peng*, cuando un cubo de hielo virtual definido por su función está cerca del jugador virtual, una regla dicta la respuesta (por

ejemplo, propinarle un puntapié). Ahí no hay ninguna habilidad y no tiene lugar ningún aprendizaje (2007, p. 253)

Debe admitirse que un mundo virtual no es ni siquiera ligeramente comparable con las dinámicas complejas del mundo real. En un mundo virtual, las dinámicas de relevancia se determinan de antemano, por lo que un programa como Pengi simplemente no puede tener en cuenta la forma en que los seres humanos se enfrentan a nuevas relevancias. Dreyfus concluye que Agre “afina el problema del marco, mas no lo resuelve” (2007, p. 253).

La contribución de Agre consiste en su intento de programar *Zuhandenheit* en lugar de *Vorhandenheit*. Sin embargo, que esto se pueda hacer es altamente controversial. Ciertamente, lo que es profundamente controvertido no es que los insights fenomenológicos puedan aplicarse a la ciencia cognitiva para una práctica técnica crítica como la que exige Agre, sino más bien el supuesto de que la dimensión experiencial que la fenomenología ha revelado puede ser programable. Según Heidegger, “la esencia del Dasein reside en su existencia” (SZ § 9, p. 42), lo que no implica ontológicamente el mismo sentido que estar-ahí (*Vorhandensein*). Agre ha intentado programar actividades rutinarias y, al hacerlo, ha pragmatizado al Dasein. Pero Heidegger advirtió específicamente contra esta forma de entender su filosofía, que la reduce a mera actividad práctica y cotidiana:

Intenté en *Ser y tiempo* brindar una caracterización preliminar del fenómeno del mundo interpretando la manera en que nos movemos inmediata y regularmente en nuestro mundo cotidiano. Allí partí de lo que está a mano en el mundo cotidiano, de aquellas cosas que usamos y de las que nos ocupamos, de tal forma que en realidad no conocemos el carácter peculiar de esa actividad cuando intentamos describirla, puesto que la interpretamos erróneamente al aplicarle conceptos y preguntas que tienen su origen en otro lugar. Aquello que es tan cercano e inteligible para nosotros en nuestros tratos cotidianos es en realidad fundamentalmente remoto e incomprensible. A través de esta caracterización inicial del fenómeno del mundo, la tarea es avanzar y señalar el fenómeno del mundo

como un problema. Sin embargo, nunca se me ocurrió intentar afirmar o demostrar con esta interpretación que la esencia del ser humano consiste en el hecho de que sabe cómo manejar cuchillos y tenedores o usar el tranvía. (GA 29/30, pp. 262-263)

En conclusión, debe señalarse que la recepción de la filosofía de Heidegger en la ciencia cognitiva, no es solo la puesta en práctica de sus ideas fenomenológicas, sino más a menudo su traducción a términos del lenguaje cognitivo. Con una traducción semejante, se pierde fundamentalmente algo fenomenológico. El trabajo de Agre discutido aquí es un ejemplo destacado de cómo la recepción de Heidegger es más bien analítica: “analítica” no solo en el sentido de que la filosofía heideggeriana es apropiada por filósofos formados en la corriente analítica anglo-americana o, en este caso, por un ingeniero formado en el MIT, sino también en el sentido decisivo de que la filosofía heideggeriana que es apropiada con el fin de enriquecer el paradigma de la cognición, solo presta atención a partes específicas de la primera sección de *Sein und Zeit*; partes que, del mismo modo, también se apropian muy selectivamente. La recepción es “analítica” en el sentido de que constituye una versión muy esquemática de Heidegger, tomando precisamente su pensamiento fuera de contexto (Rehberg 2012, p. 160).

Sea de ello lo que fuere, el trabajo de Agre está lleno de ideas relevantes, la más importante de las cuales es su exigencia de que la práctica técnica tenga conciencia de las metáforas filosóficas que permean la investigación en la implementación tecnológica.

Referencias

- Agre, P. (1994). Surveillance and Capture. Two Models of Privacy. *Information Society*, 10(2), 101-127.
- Agre, P. (1996). Computational Research on Interaction and Agency. En P. Agre & S. Rosenschein (eds.) *Computational Theories of Interaction and Agency*. Cambridge, MA/London: The MIT Press, 1-52.
- Agre, P. (1997). *Computation and Human Experience*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Agre, P. (1998). Beyond the Mirror World: Privacy and the Representational Practices of Computing. En P. Agre & M. Rotenberg (eds.) *Technology and Privacy: The New Landscape*. Cambridge, MA/London: The MIT Press, 29-61.
- Agre, P. (2002). The Practical Logic of Computer Work. En M. Scheutz (ed.) *Computationalism: New Directions*. Cambridge, MA/London: The MIT Press, pp. 129-142.
- Agre, P. (2005). The Soul Gained and Lost: Artificial Intelligence as a Philosophical Project. En S. Franchi & G. Güzeldere (eds.) *Mechanical Bodies, Computational Minds. Artificial Intelligence from Automata to Cyborgs*. Cambridge, MA/London: The MIT Press, pp.153-173.
- Agre, P. & Chapman, D. (1987). Pengi: An Implementation of a Theory of Activity. *Proceedings of the Sixth Annual Meeting of the American Association of Artificial Intelligence*. Seattle: Morgan Kaufmann, 268-272.
- Agre, P. & Chapman, D. (1988). What are plans for? MIT AI Laboratory Memo, 1050a.

- Agre, P. & Horswill, I. (1997). Lifeworld Analysis. *Journal of Artificial Intelligence Research*, 6(1), 111-145.
- Arbib, M. & Hesse, M. (1987). *The Construction of Reality*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Barwise, J. & Perry, J. (1983). *Situations and Attitudes*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Blumenberg, H. (2010). *Paradigms for a Metaphorology*. Trans. by R. Savage. New York: Cornell University Press.
- Brooks, R. (1999). *Cambrian Intelligence. The Early History of the New AI*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Carvin, A. (2009). The Mysterious Disappearance of Phil Agre. NPR. November 24, 2009. Recuperado de http://www.npr.org/blogs/alltechconsidered/2009/11/the_mysterious_disappearance_o.html
- Carvin, A. (2010) Missing Pioneer Phil Agre is Found Alive. NRP. Recuperado de [alltechconsidered/2010/01/missing_internet_pioneer_phil.html](http://www.npr.org/blogs/alltechconsidered/2010/01/missing_internet_pioneer_phil.html)
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, D. (1997). Cog as a Thought Experiment. *Robotics and Autonomous Systems*, 20(2-4), 251-256.
- Dreyfus, H. (1992). *What Computers Still Can't Do*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dreyfus, H. (2002a). Intelligence Without Representation: Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation. *The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation. Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(4), 367-383.
- Dreyfus, H. (2002b). Refocusing the Question: Can There Be Skillful Coping Without Propositional Representations or Brain

- Representations? Phenomenology and the Cognitive Sciences, 1(4), 413-425.
- Dreyfus, H. (2007). Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it would Require making it more Heideggerian, *Philosophical Psychology*, 20(2), 247-268.
- Heidegger, M. (SZ). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979.
- Heidegger, M. (GA 29/30). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. Gesamtausgabe Bd. 29/30. Ed. by F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, M. (Zoll). Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiegespräche-Briefe. Ed. by M. Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Husserl, E. (1970). The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy. Trans. by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Kuhn, T. (1996). The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: The Chicago University Press.
- Marres, R. (1989). In Defense of Mentalism. A Critical Review of the Philosophy of Mind. Amsterdam: Rodopi.
- Masís, J. (2020). A Sceptre of Wooden Iron: Heidegger and Cognitive Science. *The Philosopher*, 108(2), 70-74.
- Pescovitz, D. (2009). Missing: Phil Agre, Internet Scholar. Boing Boing, November 24, 2009. Recuperado de <http://boingboing.net/2009/11/24/missing-phil-agre-in.html>
- Preston, B. (1993). Heidegger and Artificial Intelligence. *Philosophy and Phenomenological Research*, LIII(1), 43-69.
- Rehberg, A. (2012). Heidegger and Cognitive Science. Aporetic Reflections. En J. Kiverstein & M. Wheeler (eds.) *Heidegger and Cognitive Science*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 157-175.

- Rothman, D. (2009). Missing: Phil Agre, Online Pioneer, Vanishes from Net and Life. TeleRead, November 25, 2009. Recuperado de <http://www.teleread.com/ebooks/missing-phil-agre-online-pioneer-vanishes-from-net-and-life/>
- Sartre, J.-P. (1984). Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology. Trans. by H. Barnes. New York/London: Washington Square Press.
- Sengers, P. (1995). From the Belly of the Devil: Critical Theory in Scientific Practice. *Parallax*. 2(1), 151-159.
- Smith, B. C. (1996). On the Origin of Objects. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Travers, M. (2009). Phil Agre, an Appreciation. *Omniorthogonal*, November 21, 2009. Recuperado de <http://omniorthogonal.blogspot.de/2009/11/phil-agre-appreciation.html>
- Winograd, T. (1995). Heidegger and The Design of Computer Systems. En Feenberg, A. & Hannay, A. (ed.) *Technology and the Politics of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 108-127.
- Young, J. (2009). Friends and Colleagues Mount a Search for a Missing Scholar, Philip Agre. *The Chronicle of Higher Education*, November 19, 2009. Recuperado de <http://chronicle.com/article/FriendsColleagues-Search/49222/>

**Reflexiones en torno al desocultamiento propio de
la esencia de la técnica moderna y el
desocultamiento propio del arte en el pensamiento
de Martin Heidegger**

***Reflections on the unhiddenness of the essence of modern
technique and the unhiddenness of art in Martin
Heidegger's thought***

Constanza Iturriaga¹

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0008-8293-6422>

constanza.iturriaga@ug.uchile.cl

Recibido: 25/11/2023

Aceptado: 04/12/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10442531

RESUMEN

El presente artículo propone explorar la tesis heideggeriana respecto a cómo en el supremo peligro que supone la época de la esencia de la técnica moderna, tomada como “Lo-Dispuesto” [Gestell], encontramos también “lo salvador”. Para ello, se ha dividido el análisis en dos partes. En primer lugar, se esboza una caracterización de la época de la esencia de la técnica moderna, que observa tanto la relación que tenemos con todo ente, como el conocimiento que surge a partir de ella, lo cual es ya un modo de develarse propio del Ser. En segundo lugar, se analiza la estrecha vinculación entre la Τέχνη griega y el concepto de verdad en cuanto ἀλήθεια (desocultamiento), para posteriormente explorar, a través del análisis de una escultura chilena llamada “Recurso Humano”, el desocultamiento propio del arte frente al desocultamiento de la esencia de la técnica moderna tomada como Gestell.

Palabras clave: Heidegger, Gestell, Arte, Verdad, Técnica.

ABSTRACT

The present article proposes to explore the Heideggerian thesis regarding how in the supreme danger posed by the epoch of the essence of modern technique, taken as "The Framework" [Gestell], we also find "the salvation". For that purpose, the analysis has been divided into two parts. First, a characterization of the epoch of the essence of modern

¹ Licenciada en Filosofía, Magister en Análisis Existencial y Estudiante de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte en Universidad de Chile. Docente de la Escuela de Psicología en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

technique is sketched, which observes both the relation we have with every entity, and the knowledge that arises from it, which is already a mode of unveiling of Being itself. Secondly, the close link between the Greek Τέχνη and the concept of truth as ἀλήθεια (unhiddenness) is analyzed, to subsequently explore, through the analysis of a Chilean sculpture called "Recurso Humano", the unhiddenness proper to art versus the unhiddenness of the essence of modern technique taken as Gestell.

Keywords: Heidegger, Gestell, Art, Truth, Technique.

Palabras Introductorias

La pregunta por la técnica fue publicada inicialmente en 1954 en *Vorträge und Aufsätze* (Heidegger, 2000a). Anteriormente, Heidegger se había ya referido a esta temática en 1949, en un ciclo de conferencias sostenidas en el Club de Bremen², especialmente en *Lo Dispuesto*³ [Das Gestell] y *El Peligro* [Die Gefahr] (segunda y tercera conferencia respectivamente), y luego en 1953 en la conferencia realizada en la Academia de Munich, *La pregunta por la técnica* [Die Frage nach der Technik]. Si bien no es la intención del presente desarrollo rastrear en profundidad la génesis y el punto de partida de la meditación de Heidegger respecto a la esencia de la técnica moderna, sí resulta pertinente contextualizar estos momentos con el fin de delimitar el período al cual estamos aludiendo dentro de la línea de pensamiento del autor.

Han pasado, por tanto, casi 70 años desde la publicación de esta obra, y aunque pudiese parecernos lejana en el tiempo, la meditación de Heidegger respecto a la esencia de la técnica moderna (y su época), sigue hoy en plena vigencia - quizás más aún en la actualidad cuando las consideraciones y observaciones del autor han probado no solamente

² Este ciclo (*Einblick in Das, Was Ist*), realizado entre el 1 y 4 de diciembre de 1949 en el Club de Bremen, incluía las conferencias *Das Ding*, *Das Gestell*, *Die Gefahr* y *Die Kehre*.

³ Profundizaremos en este término y sus traducciones en la primera sección del presente trabajo (§4 *La esencia de la técnica moderna*). Por lo pronto, adherimos a la traducción de Francisco Soler, quien traduce *Das Gestell* por *Lo Dis-puesto* (Heidegger, 2007a, pp. 134-135).

sostener el paso del tiempo, sino adelantarlo. Consideremos, por lo pronto, este pasaje de la conferencia *Serenidad*⁴:

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en servidumbre con ellos. (Heidegger, 2002, p.28)

Hoy en día estas palabras de Heidegger resuenan con fuerza. Estamos situados en una época en donde las comunicaciones son instantáneas a pesar de las distancias, las noticias, los mapas, los libros, los amigos y hasta las estrellas, se pueden todos ellos, ver a través de un *Smartphone*. La gran diversidad en los servicios y utilidades que nos proporciona la tecnología moderna, deja en evidencia el modo particular de relación que tenemos con ella. Lo que sea dicha relación, en qué se fundamenta, y nuestras posibilidades de dependencia o libertad para con ella es lo que revisaremos en la primera sección de este trabajo. Esta sección tratará sobre la época de la técnica moderna y sus rasgos distintivos. En la segunda sección, revisaremos la conexión entre la verdad y el arte a propósito de la escultura *Recurso Humano* de Fernanda Cerda (2010), y mostraremos los rasgos distintivos del tipo de desocultamiento que se da en el arte, diferenciándolo del desocultamiento propio de la esencia de la época moderna.

⁴ Conferencia de finales de Octubre de 1955 en Messkirch, a propósito de la conmemoración del natalicio del compositor Conradin Kreutzer.

I. La época de la técnica moderna

Que al arte le esté confiada ésta, la más alta posibilidad de su esencia en medio del peligro más extremado, nadie puede saberlo. Sin embargo, nosotros podemos admirarnos.

¿De qué? De la otra posibilidad, de que por todas partes se establezca el frenesí de la técnica, hasta que un día, por entre todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el advenimiento de la verdad.

- M. Heidegger, La pregunta por la técnica.

Observábamos de modo introductorio la particular relación que tenemos actualmente con ciertos aparatos tecnológicos. A propósito de ello, mencionamos el caso de un teléfono inteligente [Smartphone], siendo éste especialmente ilustrativo para observar dicha relación. Y sin embargo, por más que ejemplifiquemos este fenómeno, y por más que cuestionemos el lugar de estos aparatos en nuestras vidas, seguiremos estando limitados en nuestra observación mientras no cambiemos el modo de preguntar; esto es, mientras no preguntemos por lo que subyace en esta relación, por su modo de ser y por la esencia de esta época. Pasamos, de este modo, de lo óntico (de la observación y descripción de estos entes y de nuestra relación y trato con ellos), a lo ontológico (a la pregunta por *su modo de ser* y, por la *esencia* que los fundamenta).

Con el objeto de observar cuidadosamente este paso de lo óntico a lo ontológico, preguntamos: La particular relación (y trato) que tenemos con los aparatos tecnológicos y con la tecnología, ¿Es exclusiva a este ámbito o se extiende hacia otras áreas de nuestra vida? Y en segundo lugar, ¿Qué es lo que hace que esta relación sea tan particular? ¿Cuál es su particularidad? Para responder a estas interrogantes debemos, en primer lugar, delimitar esta relación mediante una adecuada caracterización (1), lo cual haremos a través de ejemplos. En segundo lugar, observaremos qué es lo particular (2) de este modo de relación y trato, acercándonos de esta manera a sus fundamentos propios. En tercer

lugar, preparando el camino hacia el abordaje sobre el modo de ser de la técnica moderna y su esencia, analizaremos la relación entre *técnica* y *verdad* de acuerdo a sus sentidos originarios como *τέχνη* y *ἀλήθεια* (3). Y finalmente, abordaremos temáticamente el fundamento de nuestro trato y relación con todo ente –y, por tanto, con nosotros mismos: la esencia de la técnica moderna (4).

1. Caracterización

Nosotros, hombres y mujeres de esta época, tenemos un mundo de posibilidades abierto con el solo “clickear” de nuestros dedos. Con este mismo acto podemos, a través de un ordenador, tablet o celular, acceder a nuestro banco, pagar cuentas, ver noticias, saber de nuestros seres queridos y conocidos, realizar video llamadas y ubicarnos geográficamente en tiempo real. Con este mismo acto, podemos encontrar un libro en línea y acceder a sus distintas ediciones y traducciones. Y así mismo podemos también, seleccionar un texto escrito en un idioma que no conocemos y traducirlo instantáneamente con diversos traductores online. Hoy en día, a muchas personas no se nos ocurriría, por ejemplo, ir a un lugar que no conocemos sin celular, y esto por varios motivos. Queremos ubicarnos de modo inmediato y fácil en las calles que no conocemos, que nos indiquen hacia qué dirección girar en cada esquina, queremos estar permanentemente conectados, ubicables y con la permanente posibilidad de ubicar a otros (y para eso, el GPS y la constante conectividad nos es extremadamente útil, más aún en casos de emergencia).

Internet y los distintos aparatos tecnológicos que se sirven de él han cambiado nuestra cotidianidad, acercando distancias y abriendo enormemente el acceso a la información. Sin duda, nos ha facilitado muchísimo la vida en diversas áreas, y en muy corto tiempo. Pienso, por

ejemplo, en la gran diferencia entre mi experiencia al realizar trabajos en el período escolar, y la de mis hijos. Aún a mediados de los años 90's era común entregar trabajos escritos a mano o a máquina, y los textos utilizados había que solicitarlos físicamente en la biblioteca de preferencia. Hoy en día basta con una conexión a internet, ya que las bibliotecas están mayormente digitalizadas, al igual que los libros, artículos o diccionarios que utilicemos, y los trabajos se envían por correo electrónico. También veo diferencias entre la generación de mis hijos y la mía, por ejemplo, en el tiempo que se pasa al aire libre, en la tierra, en los parques, con compañeros de juegos que están *de cuerpo presente*. Si bien el uso de los videojuegos ya era masivo en mi infancia, pareciera que en estos últimos años la virtualidad se ha instalado de un modo aún más intenso.

Pero no sólo nuestro trato con la tecnología ha sufrido transformaciones. Nosotros mismos hemos cambiado el modo de relacionarnos, y más aún en la actualidad. Pienso sobretodo en tres ejemplos:

- (1) El trato de un médico general a su paciente en un centro médico concurrido (como consultorios, hospitales y clínicas).
- (2) La relación de un gerente de recursos humanos con los trabajadores al realizar una reducción de personal.
- (3) Las aplicaciones de citas online.

(1) En el primer ejemplo, consideremos que los médicos generales de estos centros ven a un gran número de personas durante el día. A varios de ellos probablemente no los volverá a ver, ya que la figura del médico de cabecera ha ido perdiendo vigencia mientras no haya alguna preexistencia médica de base, en cuyo caso se refiere a un médico especialista. Llegan los pacientes a la consulta del médico, uno tras otro, durante horas. Éste, por lo general desconocido para el paciente, rara vez se molesta en mirarlo a los ojos, y de modo automático realiza una serie

de preguntas que son anotadas en un computador. Mientras el paciente habla, el médico mira su pantalla y su teclado, para después realizar un rápido examen físico de rutina. Y así sucede con el próximo, y el próximo. En este trato, el cuerpo del paciente que llega a consulta, y el paciente mismo, es tratado más como un objeto de estudio, que como un vivo y presente ser humano.

(2) Similarmente, en una gran empresa, por ejemplo, corporaciones transnacionales con complejos organigramas, a menudo se realizan reducciones de personal. Muchas veces (pero no siempre) la tarea de determinar la necesidad de reducir el número de trabajadores la realiza un *Gerente de Recursos Humanos*. El mismo término *reducción de personal y recursos humanos*, nos habla de la gran impersonalidad que existe en la cultura organizacional. Los seres humanos dejan de ser vistos y tratados en cuanto *seres humanos*, y son vistos y tratados como un *engranaje* más del sistema de rendimiento y productividad de una empresa.

(3) Finalmente, en el ámbito de las relaciones personales, hoy en día ha entrado un elemento que, supuestamente, *facilita* el encuentro romántico entre las personas. Aplicaciones como Tinder, por ejemplo, llevan diez años en plena vigencia. La idea tras esta aplicación es encontrar gente con la que hacer “match” (gustarse mutuamente y poder conocerse), todo esto en un rango determinado de distancia que el usuario determina de antemano. Para ingresar a este algoritmo, los usuarios deben crear un perfil con fotos y una breve descripción, y para que ocurra el mencionado “match”, las personas deben haber indicado, ambos, que se gustaron mutuamente. Así, a cada persona se le muestra un sinnúmero de perfiles, y, tal como hacen cuando “vitrinean” online para comprar pantalones, o zapatos, las personas “vitrinean” a otros usuarios con quienes congeniar. La analogía no es antojadiza, pues el proceso es muy semejante a la compra en línea, e incluso existen hoy páginas (que

no son parte de Tinder), para evaluar las citas que se han tenido con diferentes personas – tal como se evalúa la compra de un producto en Amazon. Esto presupone una especie de *commercium* – que en latín enfatiza la relación de *compra y venta*, los *negocios*, el *intercambio y tráfico* (Glare, 1982, pp. 398-399) - entre seres humanos, en ámbitos tan íntimos como son las relaciones personales, románticas y sexuales. Si bien podemos inferir que este *commercium* comenzó mucho antes de la llegada de este tipo de tecnología, aplicaciones como Tinder llevan a un extremo este modo de comportamiento y relación entre nosotros. La profundidad y estrechez de los vínculos disminuye, dando paso ahora a una especie de reemplazabilidad, de modo que si una conexión no funciona, siempre se pueden utilizar estas aplicaciones y encontrar otras personas que estén listas y dis-puestas allí para nosotros.

Los casos anteriores nos hablan de las enormes transformaciones que ha traído la época de la técnica moderna, lo cual afecta el modo en qué nos relacionamos como seres humanos, y el modo en que nos relacionamos con el mundo en su totalidad. Respecto a las relaciones entre nosotros, vemos que, características atribuidas al trato que tenemos con aparatos, son replicadas en el trato que nos damos unos a otros. Todo ente se nos muestra entonces según sus rasgos de utilidad y consumo, y es considerado comúnmente a partir de su *provecho y productividad*. Existe, a su vez, una *impersonalidad* en el trato, una búsqueda de lo inmediato y fácil, y la idea de ser reemplazables no es un temor infundado, sino una realidad. Al mismo tiempo hay una tendencia a sacar el mayor provecho de algo con mínimos esfuerzos, y esto, en toda área de nuestras vidas.

Ahora bien, considerando la gran y diversa utilidad que nos procura la tecnología moderna, no es de extrañar que nos apoyemos y confiemos tanto en ella. Y por lo demás, es del todo necesaria para los tiempos actuales. Sin embargo, a pesar del gran beneficio que nos procura,

también nos plantea serias consideraciones - como las expresadas en el párrafo anterior respecto a las relaciones humanas. Respecto, ahora, a nuestra relación con los aparatos tecnológicos, conviene observar lo siguiente: En primer lugar, los aparatos mismos han sido diseñados para no durar⁵, por lo que se hace necesario un constante *perfeccionamiento* de los modelos con el objetivo de que soporten nuevas y cada vez más avanzadas tecnologías. Las mismas aplicaciones y softwares que usamos en celulares y ordenadores se actualizan constantemente hasta que van dejando de funcionar en los dispositivos más antiguos, transformándolos a estos en inservibles al cabo de un tiempo. Los dispositivos, además, están cada vez más *automatizados*, por lo que incluso cuando no se quiere actualizar algo, el mecanismo comienza a andar sin necesidad de que demos nuestro consentimiento explícito, esto es, sin siquiera darnos la opción de no actualizar. El carácter de instantaneidad que encontramos en el mundo virtual, genera la expectativa de que todo en aquel ámbito *funcione* del mismo modo y, además, fácilmente – misma razón por la cual el acceso a la *información* debe ser cada vez más rápido y completo.

A riesgo de adelantarnos en nuestro desarrollo, estas palabras de Heidegger en *La constitución onto-teológica de la metafísica*, enfatizan lo expuesto hasta aquí de un modo particularmente esclarecedor:

⁵ Especialmente relevante en este punto es el concepto de “obsolescencia programada” [Planned obsolescence], término que desde los años 30s comienza a aparecer a partir de un ensayo de Bernard London (1932), quien proponía acabar con la Depresión mediante la imposición legal de la obsolescencia programada, es decir, la imposición al productor de bajar la calidad de sus productos con el fin de que fallaran al cabo de un tiempo y fuese necesario comprar otro. El término, sin embargo, no fue de uso popular hasta los años 50’s cuando Brooke Stevens, un diseñador industrial estadounidense, dio una charla que llevaba esta expresión por título. Desde aquí en adelante se utilizó para referirse a aquellos ítems que estaban elaborados con la intención de fallar, o aquellos que quedaban “obsoletos”, al pasar de moda rápidamente. La máxima de este planteamiento es mantenernos constantemente adquiriendo y consumiendo nuevos productos, bajo la ilusión de que los nuevos serán “mejores” (y a la vez estarán a la moda). La moda, la publicidad, la producción en masa, y el libre mercado en general se sirven de esta herramienta para hacer mover incesantemente el sistema de producción y de compra y venta desmedida.

Lo que ahora es, está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como *funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información*. (Heidegger, 2016b, p.100)

2. Particularidad

Hasta aquí hemos expuesto algunas características, en líneas muy generales, de nuestra época y el modo de relacionarnos propio de ella. Por esta razón, podría cometerse la equivocación de pensar que la relación que tenemos actualmente con el mundo en su totalidad y con nosotros mismos, ha sido generada por los grandes cambios que han ocurrido globalmente a partir de la llegada de internet. Pero no sólo estos cambios no tienen que ver con la llegada de internet a nuestras vidas, sino que tampoco tienen que ver con la aparición de cualquier tecnología específica, o de punta, que se ha desarrollado en estas últimas tres o cuatro décadas. Muy por el contrario, la aparición de aquellas tecnologías solo ha sido posible por cambios que se han gestado mucho antes de nuestra época actual. Para las personas de nuestra época podría parecer descabellado afirmar que relación que tenemos con estos aparatos no difiere, en su *esencia*, de la relación que se tenía con la tierra en la industrialización propia de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XX. Tampoco difiere en su esencia, con la relación que tiene el dueño de una fábrica de aquella época con los trabajadores. Y tampoco difiere con la relación que tiene hoy en día un gerente de *recursos humanos* con los trabajadores cuando realiza una reducción de personal, por más que admitamos que las condiciones de trabajo hayan cambiado y que haya una legislación que regula las jornadas laborales y las edades para trabajar en la mayor parte del mundo. Con esto no queremos decir que no existan cambios ni diferencias entre una y otra época, sino que la *esencia* (que fundamenta

todo nuestro relacionarnos-con), no difiere entre ambas. Siguiendo lo planteado por Heidegger, delimitaremos este cambio en nuestra relación con las cosas que nos rodean y con nosotros mismos, con el inicio de la *modernidad*. Más precisamente, con la *filosofía moderna*. Es entonces que nuestro modo de mirar la tierra, el campo, las estrellas, las herramientas de trabajo y los objetos de uso cotidiano, comienza a modificarse. En la conferencia *Serenidad*, Heidegger plantea que la filosofía moderna instala una revolución radical en el modo que tenemos de ver el mundo, lo cual incide en cómo nos relacionarnos con él:

Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna. De ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta *relación* fundamentalmente *técnica* del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolló primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y sólo en ella⁶. Permaneció mucho tiempo desconocida para las demás partes de la Tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos. (Heidegger, 2002, pp. 23-24)

Pero ¿es que acaso no esperábamos también en épocas anteriores un cierto *rendimiento* de las cosas que utilizábamos? ¿No esperábamos justamente que *sirvieran* para lo que estaban hechas? ¿Cuál es, al fin y al cabo, la *particularidad* de esta modificación en nuestro trato y relación con el mundo? Respecto a la primera y segunda cuestión, decimos que desde luego, mientras han habido entes que nos son *útiles*, esperamos de ellos que sirvan para aquello para lo cual fueron hechos. Pero ese es el límite del *rendimiento* que esperábamos de ellos (si nos es lícito hablar de este modo). La relación que entonces había con las cosas en general y con los mismos útiles, era distinta. En primer lugar consideremos que las cosas que nos son útiles fueron construidas, realizadas, diremos

⁶ Los énfasis son míos.

producidas. Así, producción y producto, herramientas, medios e instrumentos, son palabras que comúnmente consideramos relacionadas. Antes de la industrialización, la producción aún guardaba relación con el sentido originario de su propio término, ποιησις. Ποιησις, en griego antiguo⁷ quiere decir ‘fabricación’, ‘creación’, ‘producción’, ‘la acción de hacer’, ‘confección’, ‘elaboración’; y también ‘composición’, donde se une con la *poesía*, mentando ahora composición y creación poética. En el diálogo *El Banquete* de Platón, aparece por voz de Diotima la famosa cita:

La idea de *creación* [ποιησις] es algo múltiple, pues en realidad toda *causa* que haga pasar cualquier cosa del *no ser al ser es creación*, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artifices de éstas son todos creadores [ποιηται]” (*Symposium* 1988, 205b).

Heidegger en *La pregunta por la técnica* [Die Frage nach der Technik], lo formula traduciendo al alemán de la siguiente manera: “Jede Veranlassung für das, was immer aus dem Nicht-Anwesenden über- und vorgeht in das Anwesen, ist ποιησις, ist Her-vor-bringen” (Heidegger, 2000a, pp.12); Lo cual al español, siguiendo la traducción de Francisco Soler, nos llega como “Todo *dar-lugar-a* que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo *no-presente* a la *presencia*, es ποιησις, es producir” (Heidegger, 2007a, pp.124).

Siguiendo lo mencionado por ambos filósofos, podríamos inferir, como hace justamente Heidegger en lo que continúa del texto, que si la ποιησις en su sentido originario de *producir*, conlleva un *traer a presencia* lo *no-presente*, entonces lo producido no es una facultad exclusiva de los seres humanos⁸ en cuanto artesanos, poetas, artistas y constructores,

⁷ Las traducciones de algunos términos griego se han realizado utilizando los recursos de DGE (2010) y Perseus Digital Library (2022), desde donde he utilizado los léxicos LSJ, Middle Liddell y Slater, y luego se ha complementado en lo que refiere el propio Heidegger (2007, pp. 124, 153) en *La pregunta por la técnica*. Para las traducciones en latín he considerado también sus propias traducciones al igual el Oxford Latin Dictionary, (Glare, 1983).

⁸ Es oportuno precisar que opto aquí por el uso del término “ser humano” frente a la expresión genérica de “hombre”, por consideraciones referentes a mi propio género y sexo.

sino que también es una facultad propia, y más propia aún, de la naturaleza, puesto que ella no necesita de algo externo, fuera de sí, para traer a *presencia* lo *no antes presente*.

Pro-ducir, ποιησις, es no sólo la hechura artesana, no sólo el traer a forma y figura artístico-poético. También la φύσις, el emerger-desde-sí, es un producir en el más elevado sentido. Pues, lo *presente* φύσει tiene en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) el brotar en el pro-ducir; por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer. Por el contrario, lo pro-ducido artesana y artísticamente, por ejemplo la copa de plata, tiene el brotar en el pro-ducir no en sí mismo, sino en otro (ἐν ἄλλῳ), en el artesano y en el artista. (p.124)

Establecido el significado originario del producir en cuanto ποιησις y la relación de éste con la *presencia*, lo *producido* se convierte entonces en lo-presente, o más exactamente lo *traído-a-la-presencia* desde la *no-presencia*. Desde allí podemos ver de modo más nítido cómo se relaciona este sentido de *producir* con la *verdad* en cuanto ἀλήθεια, esto es, como *desvelamiento*. Para que tenga lugar aquel *producir*, es necesario pasar de lo *velado* a lo *des-velado*.

A modo de síntesis, y para no extraviarnos en el presente análisis, precisamos que Heidegger ha llegado a este punto en *La pregunta por la técnica*, tras haber preguntado inicialmente por la técnica con el fin de preparar una relación libre con ella, y esto quiere decir una relación que es capaz de abrir nuestro Dasein a la *esencia de la técnica*. Desde aquí, el autor diferencia lo que sea la *técnica*, de la *esencia de la técnica* (p.117), y posteriormente revisa las concepciones tradicionales que se tienen de ella. La primera concepción es la que concibe a la técnica como un medio, un *instrumentum*⁹ en el sentido latín del término (p.118); la segunda, concibe a la técnica como un hacer propio del ser humano¹⁰. La primera

⁹ *Instrumentum* en latín significa tanto aquello *con lo cual construimos o elaboramos* algo, como *herramienta*, y *medio* por el cual realizamos algo. En el Oxford Latin Dictionary, la entrada lo traduce al inglés como 'equipamiento', 'herramienta', 'aparato', 'equipamiento', 'instrumento' y 'medio'. (Glare, 1982, p.1024).

¹⁰ Se opta por el uso del término "ser humano" frente a la expresión genérica de "hombre", por consideraciones inclusivas con el propio género y sexo de quien escribe.

es la que denominamos la concepción instrumental de la técnica, la segunda la denominamos la concepción antropológica. Siendo lo instrumental un medio para un fin, se revisan las cuatro causas determinándolas posteriormente como cuatro modos del *dar-lugar-a*. Lo instrumental, entonces reposa en lo causal, y lo causal siendo un *dar-lugar-a*, se nos muestra como *ποίησις*, la cual al traer a *presencia* lo *no presente* muestra su carácter esencial y su relación con la verdad como *des-velamiento* [αλήθεια].

3. Τέχνη y αλήθεια

Habiendo establecido el vínculo entre *ποίησις* y *αλήθεια*, preguntamos ahora ¿Cuál es el vínculo entre *ποίησις* y *τέχνη*, y entre *τέχνη* y *αλήθεια*; y qué tienen que ver ambos con la *esencia* de la técnica? En la síntesis precedente esta ya de algún modo implícita la respuesta. Si en el análisis de la concepción instrumental de la técnica hemos llegado a la *verdad* (en cuanto *des-ocultamiento*, en cuanto *αλήθεια*), es porque la *instrumentalidad* es un *rasgo fundamental* de la técnica, y sin embargo, en cuanto *instrumentum* (como *medio-para* y *fin-de*) no es la esencia de la técnica, no es lo que la técnica *esencial y verdaderamente es* (recordemos pues, que la esencia de la técnica y lo que ella pueda ser no es nada técnico). “La técnica no es pues simplemente un medio. La *técnica* es un modo del *desocultar*” (p.125). Ahora bien, dado que es el *producir* (la *ποίησις*) lo que permite que algo pase de lo *velado* a lo *desvelado*, la técnica tiene que ver entonces, *esencialmente*, con el ámbito de la *verdad*.

Para luego observar cómo es esta diferencia entre lo técnico y la esencia de la técnica, conviene acudir primero al sentido originario del vocablo griego *τέχνη*. De acuerdo al *Greek-English Lexicon* de Lidell & Scott (*Perseus Digital Library*, 2022), *τέχνη* es tanto ‘arte’, ‘habilidad’,

‘destreza’ (especialmente en metalúrgica), como ‘astucia’ y ‘destreza personal’, y también ‘oficio’, ‘obra de arte’, ‘artesanía’, ‘aprendizaje profesional’, ‘arte o artesanía que consta de una serie de reglas’, ‘sistema o método para la hacer algún arte’, y ‘tratado’. En *La pregunta por la técnica* Heidegger expresa lo siguiente, a propósito de la τέχνη :

Con respecto a la significación de esta palabra, debemos observar dos cosas: de una parte, τέχνη no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos; sino que también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes. La τέχνη pertenece al pro-ducir, a la ποιησις; ella es algo poiético. / La otra cosa . . . es aún más importante . . . τέχνη está unida, desde los comienzos hasta el pensar de Platón, a la palabra ἐπιστήμη. Ambas palabras son nombres para el conocer, en el más amplio sentido. (Heidegger, 2007a, p.126)

Tenemos entonces que preguntando por la técnica, encontramos una especie de vinculación cuádruple entre τέχνη, ποιησις, ἀλήθεια y ἐπιστήμη. A partir de esto podemos inferir que la *esencia de la técnica* tendrá que ver con todo aquello.

En la introducción de la primera sección de este trabajo, preguntábamos por el modo que tenemos de relacionarnos con los aparatos tecnológicos de nuestra época, y por la diferencia entre este modo de relacionarnos y otros. Hemos determinado, siguiendo a Heidegger, que la época de la que hablamos es la que surge con la filosofía moderna en el siglo XVII (en aquel momento *en Europa y sólo allí*). Es una época que modifica nuestro modo de ver el mundo y que convierte la relación que tenemos con éste y con todo ente - incluidos nosotros mismos - en una relación primero objetificante (que convierte a todo ente en objeto de representación para un sujeto), y luego fundamentalmente técnica (que convierte a todo ente en un ente de consumo y explotación).

Ahora bien ¿Cómo nos ayuda lo anterior a comprender las diferencias entre la época pre-técnica (concebida al modo en que se concebía en la antigua Grecia, por ejemplo), y la época de la técnica

moderna? ¿*Qué* es lo que se manifiesta en este cambio de relación con los entes, y *cómo* se manifiesta en la época técnica moderna?

4. La esencia de la técnica moderna

Planteadas las interrogantes anteriores pasamos ahora a caracterizar la *esencia* de la técnica moderna. Lo primero a precisar es que la *esencia* técnica moderna es también un *desocultar*, sólo que éste no es desplegado ahora en un sentido *poiético*, sino en el sentido de un *provocar* (Heidegger, 2007a, pp. 127-128)¹¹. Lo de este modo provocado es la naturaleza, la cual es provocada y/o exigida a liberar energías que pueden ser “explotadas y acumuladas”. Es entonces cuando los océanos, la tierra, los bosques, el campo, etc., dejan de ser vistos como tales, y se convierten en áreas a las cuales podemos extraerle una cierta productividad y provecho – viendo qué *utilidades* podemos obtener de ellos.

¿Cómo es que esto sucede? ¿Cómo es que océano, tierra, bosques y campo, pueden pasar de *ser lo que son* a *convertirse* en algo a aprovechar y explotar hasta sus máximas capacidades y rendimientos? Y dado que también ahora se trata de un desocultamiento ¿qué se *des-vela* él? ¿Y qué es ese *algo* en lo que se convierten? Para abordar lo planteado en estas interrogantes, resulta esclarecedor observar los distintos modos en que *el Ser* se ha manifestado a lo largo de la historia. El término que Heidegger utiliza para referirse a este fenómeno es *Geschick*, el cual –en este punto del pensamiento del autor-, alude a la *Historia del Ser*, y lo diferencia de *Historie*, que por su parte alude a la historiografía en cuanto a disciplina cuyo objeto de estudio es el pasado. En la traducción de *La pregunta por*

¹¹ La palabra que ocupa Heidegger y que Soler traduce por *provocar*, es *Herausforderung / Herausfordern*, cuyo significado es ‘provocar a algo’, ‘desafiar a algo’, o ‘retar a algo’ (Haberkamp de Antón et al., 2005, p.956), y puede ser ocupada, por ejemplo, en frases como “desafiar al destino” o “retar a un duelo”.

la técnica realizada por Francisco Soler (Heidegger, 2007a) y por Jesús Adrián (Heidegger, 2021), *Geschick* es traducido como 'Destino'. Jesús Adrián ha elaborado, a propósito de la misma obra, un *Glosario terminológico comentado*, donde precisa que el término 'Destino' refiere al

acontecimiento del ser, es decir, al modo como el ser se manifiesta y desvela en diferentes épocas históricas. *Geschick* es un modo de envío (*schicken*) que nos incumbe y afecta a todos (como denota el prefijo colectivo *ge-*). Esto significa que el ser tiene una historia. Esa historia, que es la historia de la metafísica, permite comprender cómo el hombre ha acabado por dominar la naturaleza y convertirla en un fondo permanente de reservas (Adrián, 2021, p.4).

En diversos momentos de su obra Heidegger se ha referido al sentido histórico de la manifestación del *Ser*. No es el cometido del presente desarrollo profundizar en la discusión respecto a los distintos modos en los que se ha destinado el *Ser* al ser humano, sino que - a riesgo de simplificar de sobremanera el asunto en cuestión -, lo decisivo aquí es observar cómo cada uno de estos modos de desocultamiento del *Ser*, determinan y fundamentan nuestro modo de relacionarnos con todo ente, pues des-cubre al ente de tal o cual manera. Si para los griegos el *Ser* se manifiesta como *Φύσις* y los entes son concebidos como tales desde su propio aparecer¹²; para la modernidad el *Ser* se manifiesta como *representación* y los entes son concebidos como *objetos* de representación [Gegenstand]. Para los seres humanos de la época técnica moderna (nuestra época), el *Ser* se devela como lo *Dispuesto* [Gestell], y los entes como *constantes* [Bestand]. Esta última es la época que Jesús Adrián denomina "Contemporánea"¹³ (Adrián, 2021, p.4) para distinguirla del

¹² En *Introducción a la metafísica*, Heidegger (2001) dice: "Sabemos que el ser se manifiesta a los griegos como *Φύσις*. El imperar que se manifiesta y permanece es en sí mismo también el brillo del aparecer. . . el brotar que se apoya en sí mismo, es *φαίνεσθαι*, es decir, brillar, mostrarse, aparecer". (p.96)

¹³ De acuerdo a Adrián, Heidegger habría identificado cuatro épocas de la historia del *Ser*: *griega, medieval, moderna y contemporánea* - la cual también se denomina comúnmente época *técnica*. Ahora bien, dado que Heidegger se ha referido a la historia del ser, a su destinación y desocultamiento en diversos lugares de su obra

desocultamiento que comienza a partir de la modernidad del siglo XVII. Por nuestra parte, adherimos a lo mencionado por Jorge Acevedo en *Heidegger y la época técnica*:

Se dice en varios círculos intelectuales que la modernidad está finalizando; sin embargo, solo podríamos aceptar que esa supuesta extinción ocurre exclusivamente en tales círculos – y en otros semejantes –, con la fuerza que hace imaginar ese aserto. El núcleo de las sociedades occidentales sigue siendo moderno. Más aún: cabe afirmar que en nuestro tiempo, la modernidad está en su apogeo. . . Para evitar equívocos, debo decir que en mi planteamiento “época moderna” equivale a “era técnica” (Acevedo, 1999, pp. 137-138).¹⁴

Conviene en este punto, considerar las diferencias entre lo que en la modernidad aparece como *objeto* y lo que en la época técnica moderna aparece como *constantes*. Recordemos que los términos que Heidegger utiliza para éstos son *Gegenstand* y *Bestand*, respectivamente. Ambas palabras llevan consigo el sufijo *-stand* que de acuerdo a *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, (Arjakovsky, Fédier & France-Lanord, 2013, pp. 680-682) viene del verbo *stehen*, que significa “pararse allí de pie”¹⁵. *Gegenstand*, equivale al español *objeto* que no solo se ocupa en ambos idiomas como sinónimo de <<cosa>>, sino también como <<asunto>>, <<tema>> y <<estudio>>, como cuando hablamos en español de “un objeto de estudio”. *Bestand*, que Francisco Soler traduce como *constante*, significa *existencia* (utilizada esta palabra en el sentido de *mercancías*, *reservas* o *stocks*). Tanto Adrián (2021), como Arjakovsky, Fédier & France-Lanord (2013), lo traducen como *Fondos*. Adrián lo traduce como *Fondo Permanente*, y los segundos como *Fondos Disponibles* [Fonds

(y en cada uno, de un modo particular), he optado por no extender el análisis en esa dirección. Véase *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, 2010, pp. 63-90), *Hegel y los griegos* (Heidegger, 2016a, pp. 124-126), *Nietzsche II* (Heidegger, 2000d, pp. 327-405), *Introducción a la metafísica* (Heidegger 2001), y *La constitución onto-teológica de la metafísica* (Heidegger, 2016b, pp. 95 -113), entre otros.

¹⁴ Por consiguiente, en lo que sigue llamaremos a la época iniciada a partir del siglo XVII, *época moderna* o *modernidad*; y a la nuestra, *época técnica moderna*.

¹⁵ En el diccionario *Langenscheidt* se traduce por <<estar de pie>>, <<encontrarse>>, <<posición>>, <<pararse>> (Haberkamp de Antón et al., 2005, p. 1215-1216)

Disponible]. La diferencia entre *Gegestand* y *Bestand* se torna tanto más clara cuando observamos las diferencias en el modo de desocultamiento propios de la modernidad y de la época técnica moderna. Siguiendo lo expuesto anteriormente, consideramos que en la modernidad los entes se nos aparecen como objetos, en “contra-posición” a un sujeto. Encontramos así, de un lado *sujetos*, y del otro, *objetos*, los cuales son *representados* por un sujeto¹⁶. En la época técnica moderna los entes se nos aparecen en su aptitud y *disponibilidad* para *consumo*. Es en este sentido que se habla también de fondos de reservas y stocks, puesto que todo lo ente aparece en esta *disponibilidad* para ser utilizados, almacenados, explotados, reemplazados y manipulados por nosotros. Y, por ello, océano, tierra, bosque y campo, recursos marinos, hidráulicos y eólicos, la tierra misma e incluso el espacio exterior (piénsese en las ideas de colonización de marte) son interpretadas en función de dicha disponibilidad.

Podríamos pensar, con todo esto, que el ser humano hoy en día se encuentra en una posición de poder y dominio de todo lo que lo rodea. Sin embargo, este modo de desocultamiento no determina únicamente, como hemos visto a lo largo del presente desarrollo, el modo en que nos relacionamos y vemos el mundo que nos rodea, sino todo ente en su totalidad, incluidos nosotros mismos. Los seres humanos hemos pasado de ser un ente único, particular e irrepetible (personas), a ser una parte más del engranaje de estos grandes fondos de reservas (lo cual adelantábamos inicialmente a propósito de los ejemplos de un médico, un gerente de recursos humanos, y la utilización de aplicaciones de citas online).

¹⁶ Heidegger observa en diversos lugares las implicancias epistemológicas de la relación entre sujeto y objeto, tratando extensamente sobre lo que denominó “El problema del conocimiento”. Véase especialmente el §20 de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Heidegger, 2006), y el §13 de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2005).

De acuerdo a lo que hemos dicho hasta aquí, el Ser se desvela como lo *Dis-puesto*. El término que así ha sido traducido por Soler en *La pregunta por la técnica* es *Das Gestell* y constituye la *esencia* de la época técnica moderna¹⁷. En palabras de Heidegger,

Dis-puesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo constante. Dispuesto significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, por el contrario, pertenece todo lo que nosotros conocemos como varillajes, rodamientos, andamios, y demás componentes de lo que se llama montaje. Sin embargo, éste cae, junto con los mencionados componentes, en el recinto del trabajo técnico, que siempre y sólo corresponde a la provocación de lo dispuesto, pero que nunca constituye o hace a este mismo (Heidegger, 2007a, p.134).

Preguntábamos antes “¿Cómo es que océano, tierra, bosques y campo, pueden pasar de *ser lo que son* a convertirse en algo a aprovechar y explotar hasta sus máximas capacidades y rendimientos?”. Ahora preguntamos ¿De qué modo los *objetos* pasan a ser *constantes*? Habría que considerar que en ambas cuestiones, la esencia de la técnica y la ciencia moderna juegan un rol principal. Los rasgos esenciales de la ciencia del siglo XVII ya entonces anunciaban la aparición de los entes como *constantes* [Bestand]. La naturaleza pasa a ser un objeto que se

¹⁷ En su *Glosario terminológico comentado*, Jesús Adrián (2021), quien traduce el término al español como ‘engranaje’, menciona que en alemán *Gestell* significa ‘armazón’, ‘dispositivo’, ‘esqueleto’, ‘soporte’, ‘caballete’, ‘marco’, ‘montura’, ‘estante’, etc. De acuerdo al traductor, Heidegger, reúne el prefijo ge- (‘conjunto’, ‘reunión’, ‘colectividad’) y el verbo *stellen* (‘colocar’, ‘poner’, ‘disponer’, ‘ajustar’, ‘situar’, ‘emplazar’), lo cual, justifica su traducción de *Gestell* por *Engranaje* al mentar una “estructura inherente al conjunto” (p.8). *Gestell* también ha sido traducido como ‘conducto’ por Ángel Xolocotzi en los *Seminarios de Zollikon* (Heidegger, 2007b) donde expresa: “*Gestell* es un término que no puede ser traducido de forma literal. Traducciones tales como ‘estructura de emplazamiento’, ‘dispositivo’ o ‘armazón’ se quedan cortas ante lo que Heidegger piensa bajo ese vocablo. Tal como se señala en *La pregunta por la técnica*, *Gestell* indica la congregación de modos de presencia en la metafísica occidental y no sólo de la época técnica . . . debemos atrevernos a pensar el fenómeno descubriendo un vocablo que congregue de tal manera en nuestra lengua. Mi propuesta es *conducto* precisamente porque así como el *stellen* en el término *Gestell* congrega los modos de presencia, así *ducere* ha señalado un camino en las lenguas romances que corresponde al fenómeno señalado: el conducto sería la congregación de los modos de presencia dados en Occidente y que conocemos como *producción*, *inducción*, *reducción*, etc.” (pp.241-242).

conoce a partir de su mensurabilidad y de un método. Surge, de este modo, la predominancia del pensamiento calculador frente a todo ente, lo cual ya marca el camino de la época de la técnica moderna.

Pero ¿es que entonces la técnica moderna se funda en el desarrollo de las ciencias naturales modernas? Dicho de otro modo ¿es gracias al desarrollo de la ciencia moderna que puede aparecer algo así como la esencia de la técnica moderna? Heidegger, que se ha referido a ello en distintos lugares de su obra, plantea en una entrevista con Richard Wisser, que es la ciencia moderna la que se funda en la esencia de la técnica moderna, y no a la inversa (Wisser, 2007, p.47). Por tanto el paso de *objeto* a *constante* está fundado en la relación que habría desde el inicio de la modernidad, entre la situación del ente concebido como objeto, la subjetividad moderna que determina todo ente a partir de su representabilidad, el carácter de mensurabilidad con que se determina a la naturaleza, la calculabilidad en nuestro trato con ella, y el pensamiento propiamente calculador¹⁸.

¹⁸ En los *Seminarios de Zollikon* Heidegger profundiza en la relación entre lo mensurable, lo calculable y el dominio de la naturaleza, a propósito la distinción entre lo somático como lo mensurable en el ser humano, y lo psíquico como lo no mensurable: “La mensurabilidad significa en verdad *calculabilidad*; es decir, una observación de la naturaleza que posibilita saber con qué podemos contar en sus procesos, con qué debemos contar. Mensurabilidad significa *pre-calculabilidad*. Y ésta es determinante porque se trata de la *dominabilidad* de los procesos naturales. La dominabilidad incluye la posibilidad de disponer sobre la naturaleza, un tipo de posesión . . . hacernos maestros y poseedores de la naturaleza. El método de la ciencia nueva, es decir, moderna, consiste en asegurar la calculabilidad de la naturaleza. El método de la ciencia no es otra cosa que el aseguramiento de la calculabilidad de la naturaleza” (Heidegger, 2007b, p. 156).

II. Arte y Verdad

Imagen n°1

Recurso Humano



Nota. Recurso Humano [Escultura], Parque de las Esculturas. Santiago, Chile. Fernanda Cerda (2010).

Inicio la segunda sección de este artículo con estas dos fotografías tomadas en diciembre del 2022. Ellas muestran el torso de una figura humana colgando de sus manos, tendiendo al cielo, en una posición suplicante y cansada. La escultura se llama *Recurso Humano* y se ubica en el Parque de las esculturas, en la comuna de Providencia, Santiago de Chile. Resulta paradójico, considerando el nombre de la obra y la temática del presente trabajo, que para acceder a la información de las obras del parque sea necesario escanear un código QR con un celular. Debemos *desconectarnos* del momento presente y de la experiencia de la obra, y *conectarnos* a un aparato tecnológico para tener acceso a ella en su totalidad - puesto que la leyenda es también parte de la obra. Al ingresar el código QR, se abre en el dispositivo una ficha con el nombre del autor,

la fecha de creación, materiales ocupados, dimensiones, etc. En el caso de *Recurso Humano*, los datos van acompañados de la siguiente leyenda:

De las estrellas vengo. He ido y vuelto desde tiempos ancestrales. Pese a ser de todo el universo, es aquí donde siempre vuelvo. Me rigen las fuerzas del cielo y la tierra, pertenezco a un orden universal. No soy un milagro, soy un instrumento creado y diseñado para dominar mi propia bestia (Cerdeña, 2010).

Esta obra coincide, a mi parecer, con dos aspectos del pensamiento de Heidegger. De una parte coincide con lo que anteriormente hemos denominado, siguiendo a Heidegger, el *desocultar provocante*; y de otra, con un *desocultar protector*. Veamos lo que cada aspecto tiene que decir a propósito de esta obra.

1. El desocultar provocante

Este aspecto (tematizado en la sección anterior) se hace presente en la obra por cuanto muestra el rasgo, propio de la época técnica moderna, que concibe el *modo de ser* del ser humano como semejante al de los *constantes* (fondos de reserva, stocks, existencias, etc.). Lo cual para los seres humanos implica ser concebidos como *mano de obra*, *material humano*, *capital humano*, *fuerza o animal de trabajo*, *recurso humano*, etc. Llevada esta determinación a un extremo, por ejemplo en contextos de guerra, encontramos la desafortunada expresión *cannon fodder* ('carne de cañón'), utilizada para referirse a aquellos combatientes o soldados que fueron tomados como *prescindibles*, como *material* que alimenta los cañones de las batallas. El término *fodder*, por lo demás, no es exactamente *carne*. Es un término que designa la comida que se le da al ganado, y puede significar en ocasiones <<combustible>>, <<pasto>>, o <<forraje>>. Lo desafortunado de la expresión se dimensiona al observar que la analogía consiste en asemejar a los combatientes no al animal, ni

al ganado, sino a la comida para el ganado. En esta pequeña expresión está ya en juego un engranaje completo: ni el animal se toma en cuanto animal, sino en cuanto ganado; ni el alimento en cuanto a su facultad alimenticia, sino como forraje; ni el ser humano en cuanto a su calidad de *ser humano*, sino como material para cañones o combustible. Todo aparece entonces como *constante*.

La escultura que con la que inicio esta sección se titula *Recurso Humano*. ¿Qué se esconde en esta particularidad? Podemos buscar la respuesta a esta pregunta en ensayos, críticas y análisis estéticos de personas más capacitadas y experimentadas en arte que quien escribe estas palabras. Pero ¿nos acercaría esto a la obra? (¿nos acerca esto a cualquier obra?). Por lo pronto bastará simplemente con observar lo que está presente en ella de modo concreto: su materialidad, la figura que compone, sus dimensiones, la posición de sus brazos y manos, su leyenda. La figura es un torso humano hecho de bronce, que cuelga (desde sus manos) de una estructura de acero que la sostiene. La cabeza del torso tiende hacia atrás, cansada, extenuada o quizás muerta o moribunda, no tenemos cómo saberlo. La instalación de la obra se posiciona frente a los altos edificios de Providencia, en un parque con áreas verdes que bordea el Río Mapocho. Dadas sus dimensiones (8.00 x 3.50 x 2.90 mts.), al mirar el torso desde una cierta distancia vemos el gran contraste entre su figura, el cielo, el pasto del parque y la urbe, que continúa su movimiento en un ajetreo incesante.

Tomando en consideración nuevamente su nombre y la descripción “material” de la escultura, parece necesario profundizar en el concepto mismo de *recurso humano*. ¿Qué se quiere decir cuando se habla de *recursos humanos*? A primera vista, el término se refiere, en el ámbito organizacional, a aquella área encargada de contratar personas, cuidar el ambiente laboral, realizar mejoras a nivel interpersonal y profesional de los trabajadores, y también de gestionar las situaciones de conflicto.

Podríamos creer, desde lo dicho, que es esta un área que cuida y vela por los intereses de los trabajadores. Pero desde el inicio caeríamos en una equivocación, puesto que más que velar por los intereses de los individuos que son parte de la organización, vela por los intereses de la empresa. Si gestiona mejoras, si media en conflictos, es porque hay algo que amenaza la productividad y eficiencia de la organización, no porque haya un interés en las personas que constituyen la totalidad de los trabajadores. El mismo término *recurso* nos habla ya de una concepción del ser humano que no es tomado en cuanto tal. Preguntamos ahora, ¿qué significa propiamente la palabra *recurso* cuando se utiliza en el sentido que se ocupa en “recursos humanos”, “recursos forestales”, “recursos hídricos”? De acuerdo al *Diccionario de la Real Academia Española*, la palabra *recurso* significa un “medio de cualquier clase que, en caso de necesidad, sirve para conseguir lo que se pretende”, y un “conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa” (Real Academia Española, s.f., definiciones 2 & 7). En inglés, de acuerdo al diccionario *Merriam-Webster*, el vocablo *resources* significa “a source of supply or support: an available means”, “computable wealth”, lo cual podríamos traducir como una “fuente de provisiones o de apoyo: medios disponibles”, y “patrimonio computable” (o patrimonio contable) (Merriam-Webster, s.f., definiciones 1 & 4). En ambos idiomas vemos que se repiten conceptos que hemos mencionado anteriormente a propósito de la esencia de la época técnica moderna como *Gestell* y de la concepción de todo ente como *Bestand*. Estos son: la disponibilidad, el servir-para-algo (su cualidad de ser un medio-para una utilidad o ganancia), fuentes de provisiones, y el cómputo o cálculo de bienes. ¿Están todas estas cualidades en juego cuando hablamos de *recursos humanos*? Ciertamente, se realice esto de forma consciente o no.

A propósito de este modo de concebir al ser humano, en su libro *Heidegger: Existir en la época técnica*, Jorge Acevedo menciona lo siguiente:

Esta instancia induce al hombre a habérselas con lo que hay reduciéndolo a stocks, reservas, fondos, "existencias" en el sentido comercial de la palabra. Bajo el imperio del ser como imposición todo va transformándose en algo que debe encuadrarse dentro de una planificación general en vista de su futura explotación y correspondiente consumo. La "mentalidad" tecnológica . . . predominante en nuestra época concibe y trata a los mismos hombres como simple mano de obra o cerebro de obra, es decir, como recursos humanos o material humano. Esta aperturidad . . . , erige la eficacia incondicionada como instancia suprema para avaluar a los individuos. Alguien es en la medida de su rendimiento dentro del dispositivo tecnológico en que está inserto como animal del trabajo: fábrica, establecimiento comercial, lugar de esparcimiento o de vacaciones, industria editorial, universidad, medio de comunicación social (Acevedo, 2014, pp. 318-319).

De modo similar, en el capítulo V, § 7, de *Heidegger y la época técnica*, haciendo una revisión de las distintas dimensiones de la era técnica, Acevedo escribe:

El hombre de la era técnica ya no es concebido ni tratado como animal racional o creatura hecha a imagen y semejanza de Dios; se transforma en animal del trabajo (*arbeitendes Lebewesen; arbeitendes Tier*), en material humano (*Menschmaterial*), avaluado según el puesto que ocupe en el dispositivo de la producción y según su eficacia y rendimiento en él. O, si se quiere, el hombre sigue siendo el animal racional, entendiendo la palabra razón, ratio, en su sentido original, es decir, como *cuenta* . . . ; pero ello supone, claro está, que el hombre ha sido ya rebajado al mismo nivel que el resto de los entes, entendidos, por lo demás, como *Bestände*, constantes, algo siempre disponible para su utilización a ultranza (Acevedo, 1999, pp. 110-111).

El peligro radica, como hemos solo esbozado hasta este punto, en que este modo de desocultamiento del ser se imponga como el único. De allí que también la esencia de la época técnica moderna, das *Gestell*, se traduzca también como *imposición*. Las diferencias entre los entes se anulan cuando este desocultar se impone por sobre los otros, y los entes

en su totalidad pasan a ser tomados como *siendo lo mismo, Bestände*. Y, a pesar de todo ello, el ser humano no es, ni puede ser, *Bestand*, un stock entre stocks.

2. El desocultar protector

El segundo aspecto lo llamamos *desocultamiento protector*, y está implicado en la escultura *Recurso Humano*, a mí parecer, de un doble modo. En primer lugar, desde su propio mostrarse, la obra arroja luz sobre el *desocultar provocante*. Esto es, lo pone en evidencia, lo ilumina y lo interpela. En segundo lugar, pareciera que a partir de este *mostrarse desde sí misma*, e iluminar de este modo el desocultar provocante, estuviera vinculada a lo que Heidegger denomina *das Geviert* – que según distintos traductores y comentaristas de la obra de Heidegger en español, han traducido como la *cuaterna*, el *cuadrante* o la *unicuadricidad* -. Es en este sentido que la obra es también una *Cosa*¹⁹, en el más alto sentido de esta palabra (la cual como veremos a continuación, no debemos confundir con la concepción tradicional que determina a la cosa como *res*).

Para poder observar en detalle cómo se relacionan el desocultar protector, la cuaterna, la *Cosa*, y esta obra, es necesario recurrir a un momento anterior en el pensamiento de Heidegger, para desde allí, observar el desarrollo de los otros conceptos que tenemos aquí pendientes. Por lo demás, si consideramos que en esta escultura hay elementos que coinciden con el pensamiento de Heidegger, esto debe llevar a la pregunta por la relación que hay entre el arte y la verdad – y esto por el curioso hecho de haber llegado, a través del arte, a un terreno similar al que se llega a través de la filosofía (cuando ésta es conducida por la reflexión

¹⁹ Para diferenciar la “mera cosa” del concepto de cosa en Heidegger, se utilizará esta última con mayúscula y cursiva: *Cosa*.

meditativa). Esta vinculación entre *arte* y *verdad* se puede intuir desde la vinculación, mencionada en la primera parte del desarrollo de este trabajo, entre τέχνη y ἀλήθεια, y ποίησις y ἀλήθεια. Dice Heidegger en *El origen de la obra de arte*:

En la obra la que obra es la verdad, es decir, no sólo algo verdadero. El cuadro que muestra el par de botas labriegas, el poema que dice la fuente romana, no sólo revelan qué es ese ente aislado en cuanto tal -suponiendo que revelen algo-, sino que dejan acontecer al desocultamiento en cuanto tal en relación con lo ente en su totalidad. Cuanto más sencilla y esencialmente aparezca sola en su esencia la pareja de botas y cuanto menos adornada y más pura aparezca sola en su esencia la fuente, tanto más inmediata y fácilmente alcanzará con ellas más ser todo lo ente. Así es como se descubre el ser que se encubre a sí mismo. La luz así configurada dispone la brillante aparición del ser en la obra. La brillante aparición dispuesta en la obra es lo bello. *La belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento* (Heidegger, 2010, p. 40).

En este punto del pensamiento de Heidegger, la verdad “que obra en la obra de arte” muestra su doble faz, entre lo que se desoculta y lo que se muestra, o dicho de otro modo, entre lo que aparece y se retrae. *Si en la obra es capaz de obrar la verdad, ella obra en cuanto verdad del ser*, con su doble aspecto entre *donación* y *retraimiento* u *ocultamiento*. En “El origen de la obra de arte”, la verdad como desocultamiento muestra este juego entre el *aparecer del mundo* y el *retraerse de la tierra*. El mundo se levanta o se erige desde la tierra, y la tierra se muestra sólo en cuanto a su propia indescifrabilidad, su propio misterio, aquello que por esencia no puede ser des-velado. La obra de arte permite que aparezca lo ente en cuanto ente, y surgiendo desde la tierra, *deja-ser* el misterio que la ve surgir. Es la misma *verdad*, concebida como desocultamiento, como ἀλήθεια, la que lleva en su “corazón”, lo velado, lo oculto, la λήθε de ἀλήθεια. Nos dice Heidegger en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*: “Sólo se conoce y piensa lo que posibilita la ἀλήθεια como *Lichtung*, no lo que es ella en cuanto tal. Esto sigue oculto. ¿Es por casualidad? ¿O es

sólo consecuencia de una negligencia del pensar humano? ¿O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la λήθη [léthe], pertenecen a la αλήθεια [A-Létheia] no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la αλήθεια [Alétheia]?” (Heidegger, 2000e, p. 91).

Respecto a lo que se denomina aquí, siguiendo a nuestro autor, el *desocultar protector*, diremos que tal como encontramos una correspondencia entre el ocultarse y el aparecer en la verdad como αλήθεια, y hay una correspondencia entre la donación y retraimiento del ser, hay también una correspondencia entre el desocultar provocante y el desocultar protector. Esto último lo vemos ya en la cita a Hölderlin que se menciona en *La pregunta por la técnica*: “Pero, donde hay peligro, crece también lo salvador” (Heidegger, 2007a, p.145). Frente a la esencia de la técnica moderna como lo dis-puesto [Gestell], la cual fundamenta que los entes se nos puedan aparecer como stocks o fondos de reservas [Bestände], encontramos otro modo de desocultamiento. El peligro del desocultar provocante, radica en que se posicione –como lo hace hasta ahora- como el modo predominante de desocultamiento, ocultando los otros modos en los que el ser se manifiesta. El arte, la poesía y la filosofía (cuando hay en ella una auténtica reflexión meditativa y no un pensar calculador), son también un modo de desocultamiento que en lugar de imponerse, guarda la estancia y el ser de los entes en cuanto entes. Llamamos a éste, el desocultar protector que se devela en la *cuaterna* [das *Geviert*]. Cuando dejamos que el ente aparezca desde sí mismo, y nos encontramos en su plena proximidad, este adquiere el rango de *Cosa*. *Cosa* es para el pensador, el ente que no tomado ya como *objeto*, ni como *constante*, reúne en sí mismo la cuaterna: Cielo, tierra, mortales y divinos. ¿Qué quiere decir esto? Respecto al modo al proteger propio del desocultar protector, consideremos estas palabras de Heidegger, a propósito del concepto originario de *habitar* en *Construir, Habitar, Pensar*: “El proteger mismo no consiste sólo en que nosotros no hagamos nada contra lo

protegido. El proteger auténtico es algo positivo y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia, cuando retro-albergamos algo propiamente en su esencia.” (Heidegger, 2007a, p. 212). El desocultamiento protector es aquel que sin imponerse, puede dejar ser a los entes desde su propia esencia, puede dejar que sean *Cosas*, y hemos dicho que *Cosa* es la reunión de la cuaterna. Pero ¿qué quiere decir esto? Tomemos el ejemplo que se da en *Habitar, Construir, Pensar*:

Pensemos por un rato en una casa de campo [Hof] de la Selva Negra, a la cual construyó todavía el habitar campesino hace dos siglos. Aquí la instancia del poder de dejar introducir en las cosas, desplegándose unitariamente, a Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales, ha dirigido la casa. Ha puesto la casa en la ladera de la montaña, protegida de los vientos, contra el mediodía, entre la pradera, en la cercanía de los manantiales. Se le ha puesto el tejado con mucho resalte, tejado que soporta con su inclinación adecuada el peso de la nieve y llegando muy abajo, protege a los aposentos de las tormentas de las largas noches invernales. No se ha olvidado el rincón-de-Dios detrás de la mesa común, se ha espaciado el lugar sagrado para el puerperio y Totenbaum [árbol del muerto] -así se llama allí al ataúd-, en los aposentos y así ha diseñado a las diferentes edades de la vida, bajo un techo, el cuño de su curso a través del tiempo. Una artesanía, originada en el mismo habitar, que emplea aún sus herramientas y andamios como cosas, ha construido la casa de campo. (pp. 226-227).

Si bien detenernos en la profundidad de lo mentado por Heidegger al referirse a la cuaterna (y la vinculación de aquella con la poesía de Hölderlin) implicaría un análisis separado, podemos establecer, por ahora, de acuerdo a las líneas precedentes y a las obras citadas del autor, que la cuaterna está constituida por cuatro *regiones del ser*, que se *co-pertenecen*. En cuanto nos convertimos los seres humanos en *habitantes* (de acuerdo al sentido originario de esta palabra que rescata Heidegger), podemos cuidar, salvaguardar y dejar-ser al ente desde sí mismo, en su totalidad, particularidad y diversidad.

3. Consideraciones finales

Habiéndonos referido a grandes rasgos sobre lo que en principio nos parecía coincidente entre la obra con la que iniciamos esta sección, *Recurso Humano*, y el pensamiento de Heidegger, quisiera agregar una última cosa, tomando nuevamente en consideración su mencionada leyenda:

De las estrellas vengo. He ido y vuelto desde tiempos ancestrales. Pese a ser de todo el universo, es aquí donde siempre vuelvo. Me rigen las fuerzas del cielo y la tierra, pertenezco a un orden universal. No soy un milagro, soy un instrumento creado y diseñado para dominar mi propia bestia (Cerde, 2010).

Pareciera que estas sencillas líneas reúnen dentro de sí aspectos que en el presente desarrollo sólo han quedado esbozados. Es posible que quien las escribió llegase a terrenos semejantes a los que se llegan a través de la filosofía, pero no podemos asegurarlo, y esto constituye parte del misterio que nos plantea el arte. Estaría uno tentado a ver en estas palabras el ejemplo perfecto de la tensión entre el habitar del ser humano que vive en proximidad a las *Cosas* (asumiendo su estancia “sobre la tierra, bajo el cielo, como mortal, ante los divinos), y la concepción del ser humano completamente *instrumentalizado*, tomado como un ente consumible, que consume y es consumido a su vez por el engranaje [das *Gestell*]. El paralelo parece adecuado, y sin embargo, no es posible decir nada con plena certeza. De lo que sí se puede decir algo, es de lo que parece aportar el arte (desde la reflexión iniciada en Heidegger): El arte se muestra ahora como el lugar en que obra la verdad, que evidencia este “doble tendencia” del *Ser*, entre *retraerse* y *donarse*. Si el arte – y la obra de arte – constituye un verdadero desocultar protector – esto es, un desocultar que reúne en sí la unicuadricidad – entonces lo que allí acontece es un propio *dejar-ser*, en el cual se puede dejar-ser la naturaleza en

cuanto naturaleza, el ser humano en cuanto ser humano, y las cosas en cuanto *Cosas*.

Lo anterior es del todo relevante para nosotros, hombres y mujeres de la época técnica moderna. En “la desmesura” del espíritu técnico que amenaza con apoderarse de todo, se ha instalado además, una ilusoria sensación de seguridad y certeza. ¿Se debe esto a los rasgos propios de la ciencia técnica moderna? Sin duda ella se erige como el criterio de verdad para determinar lo que *son* las cosas. Nos hemos acostumbrado, desde mi punto de vista, a esperar respuestas rápidas y claras, a movernos en el mundo con un aire de seguridad y señoreo que parece olvidar la gran incertidumbre que supone nuestra existencia, nuestra propia vida, muerte y el porvenir. Pensamos vivir en un ámbito de certezas. Y sin embargo sigue existiendo el arte, y la poesía, la filosofía y la reflexión meditativa. Y ellos evidencian de modo más originario la verdad a la que la ciencia solo puede aspirar, de donde tenemos que las certezas no son necesariamente verdaderas. En la medida en que el arte, la poesía y la reflexión meditativa problematizan, meditan detenidamente sobre la época actual, cuestionan el *statu quo*, y reconocen la *incertidumbre* inherente a nuestra existencia, adquieren claridad. Pero esta claridad no es una certidumbre que se enseñoree, sino aquel sencillez dejar-ser que mencionábamos a propósito del arte. La claridad consiste en asumir tanto lo que aparece y como lo velado, lo oculto y lo aparente, la certidumbre y la incertidumbre. El arte, sin mayores palabras, nos interpela como seres humanos, lo cual no implica de ningún modo renegar de la época en la que vivimos. Esto último, ya lo decía Heidegger, sería imposible. Que el ser se manifieste como *Gestell* no es algo que dependa de nosotros. Si el mayor peligro radica en que este modo de desocultamiento se imponga por sobre todo otro, entonces el arte, al ser el terreno donde obra la verdad, nos invita sencillamente a *habitar*.

Referencias

- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Acevedo, J. (2010). *La frase de Heidegger “La ciencia no piensa”, en el contexto de su meditación acerca de la era técnica*. En *Revista De Filosofía*, vol 66, pp. 5–23. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Acevedo, J. (1994). *La sociedad como proyecto*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Acevedo, J. (1985). *Sobre el “problema” del conocimiento en Heidegger*. En *Revista De Filosofía*, vol XXV-XXVI, pp. 85–100. Santiago: Universidad de Chile.
- Adrián, J. (2021). *Glosario terminológico comentado*. En *La pregunta por la técnica* [Archivo en PDF]. Barcelona: Herder.
- Arjakovsky, P., Fédier, F. & France-Lanord, F. (Eds). (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Éditions du Cerf.
- DGE *Diccionario Griego-español*. (2010). In DGE: Página principal. <http://dge.cchs.csic.es/xdge/> [Recuperado el 14 de diciembre de 2022]
- Glare, P. G. W. (editor, 1983). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Haberkamp de Antón, G., Fuentes Moran M.T. & Arcas, S (Eds). (2005). *Langenscheidt Taschenwörterbuch Spanisch: Spanisch-Deutsch / Deutsch-Spanisch*. München: Langenscheidt.
- Heidegger, M. (2021). *La pregunta por la técnica*. Trad. de Jesús Adrián. Barcelona: Herder.

- Heidegger, M. (2016a). *Hegel y los griegos*. *Revista De Filosofía*, 13(1), pp. 115–130. Recuperado a partir de <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44532>
- Heidegger, M. (2016b). *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. *Revista De Filosofía*, 13(1), pp. 95–113. Recuperado a partir de <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44530>
- Heidegger, M. (2012). *Arte y poesía*. Trad. de Samuel Ramos. Michoacán, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. Trad. de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007a). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Edición y prólogo de Jorge Acevedo. Trad. y prólogo de Francisco Soler. Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2007b). *Seminarios de Zollikon*. Edición de Medard Boss, Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez. México: Red Utopía Asociación Civil A.C. / Jitanjáfora Morelia.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Trad. de Ives Zimmerman. Barcelona: Ediciones El Serbal.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2000a). *Gesamtausgabe, 7: Vorträge und Aufsätze*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*. Trad. por Juan José García Norro. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000c). *Nietzsche I*. Trad. Juan Luis Vernal. Barcelona: Destino.

- Heidegger, M. (2000d). *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Vernal. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2000e). *Tiempo y ser*. Trad. por M. Garrido, J.L. Molinuevo & F. Duque. Madrid: Tecnos.
- London, B. (1932). *Ending the Depression Through Planned Obsolescence* (PDF) (Essay). New York.
- Merriam-Webster. (n.d.). Resource. In Merriam-Webster.com dictionary. Retrieved January 15, 2023, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/resource>
- Perseus Digital Library*. Ed. Gregory R. Crane. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu> [recuperado el 18 de diciembre de 2022].
- Platón. (1988). *El Banquete en Diálogos III*. Trad. y notas por C García, M. Martínez y E. Lledó. Madrid: Gredos.
- Real Academia Española. (s.f.). Cultura. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 15 de Enero de 2023, de <https://dle.rae.es/recurso>
- Wisser, R. (2007). *Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser*. *Revista La Lámpara de Diógenes*. Trad. por Luis César Santiesteban. Volumen: 8. Numero: 14 y 15. pp. 45-49. Puebla, México: BUAP [Archivo en PDF]

¿A qué Heidegger se torna grotesco cuando le da por escribir poemas? (Prefacios)

Why can Heidegger become grotesque when he comes to write poems? (Prefaces)

Andrés Ajens¹

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-4761-3547>

andres.ajens@umce.cl

Recibido: 21/10/2023

Aceptado: 09/12/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10442562

RESUMEN

No poco se habrá meditado acerca del poema “Todtnauberg” de Paul Celan (1967), publicado en *Lichtzwang* (1970). Poco o casi nada, en cambio, acerca de su “respuesta poética” (si cabe la expresión) por parte de Martin Heidegger: “Vorwort” (1971). En lo que sigue nos limitamos a puntear algunas de las circunstancias tal vez más marcantes de esta suerte de “correspondencia” heideggeriana y eventual “familiar” (y tal vez inmortal) micro-bolero.

Palabras clave: Todtnauberg, Paul Celan, Vorwort, Martin Heidegger, grotesco.

ABSTRACT

Not a little will have been written about the poem “Todtnauberg” by Paul Celan (1967), published in his book *Lichtzwang* (1970). Little or almost nothing, however, will have been considered his “poetic response” (if the expression fits) by Martin Heidegger: “Vorwort” (1971). In what follows we limit ourselves to highlighting some of the perhaps most notable circumstances of this kind of Heideggerian “correspondence” and eventual “familiar” (and perhaps immortal) micro-bolero.

Keywords: Todtnauberg, Paul Celan, Vorwort, Martin Heidegger, grotesque.

¹ Doctor en filosofía con mención en estética y teoría del arte, Universidad de Chile. Codirige la revista de poesía y yerbas afines *Mar con sorroche* (Santiago/La Paz) y da seminarios de literatura/filosofía y textualidades andinas en el Depto. de Filosofía de la UMCE. Últimos libros: *Detonaciones* (2023), *La guaCa húmera* (2022) y *La golondrina húmera y otros poemas de Paul Celan* (2021).

Se hallará que los epítetos “grotesco” y “arabesco” indican con suficiente precisión el tenor predominante de los cuentos [*tales*] que aquí publicamos. [...] Ello ha llevado a uno que otro crítico a motejarme, cariñosamente [*in all friendliness*], con lo que se han complacido en llamar “germanismo” y pesimismo [*“Germanism” and gloom*].

Edgar A. Poe, “Preface”, *Tales of the Grotesque and Arabesque* (1840).

Introducción

Es conocida la dicha (*Gedicht* y aun *Dichtung*) celaniana datada entre julio y agosto de 1967, publicada en una edición bibliófila (fuera de comercio) en enero de 1968 y luego incluida con leve variante en su libro *Lichtzwang* (1970): “Todtnauberg” (Celan, 2020, p. 286)². Entre los innúmeros textos que le habrán dedicado atención pensante sino crítica menciono al paso un manojo: *Wasen: On Celan’s “Todtnauberg”*, W. Hamacher (2011); *Entre Celan y Heidegger*, P. Oyarzún (2000); *La poésie comme expérience*, P. Lacoue-Labarthe (1986); *Der Stein hinterm Aug: Studien zu Celans Gedichten*, O. Pöggeler (2000); *Paul Celan-Martin Heidegger: le sens d’une rencontre*, J. Bollack (1996) y *Paul Celan & Martin Heidegger. An Unresolved Conversation*, J. Lyon (2006). He aquí el *aguayo*, con no poco oscilante *traslape*:

TODTNAUBERG

Arnika, Augentrost, der
Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürfel drauf,

in der
Hütte,

TODTNAUBERG

Árnica, aliento de ojos, el
sorbo en el pozo con
el dado estrellado arriba,

en la
cabaña,

² Para las venturas de la datación, variantes y la edición bibliófila del 12 de enero de 1968 en Vaduz, ver Celan, 2020 (pp. 991-992).

die in das Buch
- wessen Namen nahms auf
vor dem meinen? -,
die in dies Buch
geschriebene Zelle von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
kommendes
Wort
im Herzen,

Waldwasen, uneingeebnet,
Orchis und Orchis, einzeln,

Krudes, später, im Fahren,
deutlich,

der uns fährt, der Mensch,
der's mit anhört.

die halb-
beschrifteten Knüppel-
pfade im Hochmoor,

Feuchtes,
viel.

en el libro
—¿de quiénes los nombres
acogidos antes que el mío?—,
en es(t)e libro
la línea escrita
de una esperanza, hoy, en una
palabra
pensativa de memoria
por venir en el
corazón,

mata silvestre, inallanada,
orquídea y orquídea, de a una,

crudezas, luego, en el viaje,
a las claras,

el que nos lleva, el humano,
el que le pone oreja,

a medio tran-
sitar la trocha de troncos,
en la turbera alta,

de lo húmedo,
muy³.

Menos atendida habrá sido la “respuesta poética” (si cabe la expresión) y, *à la lettre*, el *Vorwort* alias “Prefacio” de Heidegger a *Todtnauberg*, que alguien, no precisamente ajeno a él (y que operara por demás como chasqui entre Heidegger y Celan a fines de los años 50 y comienzos de los 60), Otto Pöggeler, se habrá preguntado si no fuera una respuesta lisa y llanamente “grotesca” (Pöggeler, 2000, p. 177). En lo que sigue nos limitamos a puntear algunas de las circunstancias tal vez más marcantes

³ Oscilante *traslape*, pues el texto alemán conlleva algunas indecidibilidades de nota, imposibles de saludar en castellano. Por caso, los versos: *auf eines Denkenden / kommendes / Wort / im Herzen*, se pueden leer como *en una palabra por venir de quien memoriosamente piensa en el corazón*, y a la vez como: *en una palabra memoriosamente pensante por venir en el corazón*. Una primera variante de este *traslape* viene en la revista *El espíritu del valle* N° 4/5 (Bollack, 1998; texto que contiene el poema de Celan traducido por Andrés Ajens).

de esta suerte de “correspondencia” (*Entsprechung*) heideggeriana y eventual “familiar” (y tal vez inmortal) micro-bolero⁴.

Prefacio

En el otoño de 1989, Hermann Heidegger (el hijo a cargo de la publicación de las obras completas del padre) le da una fotocopia de tal “Prefacio” o “Proemio” a Gerhart Baumann, profesor de literatura y lengua alemana de la universidad de Friburgo conocido tanto de Heidegger como de Celan⁵. G. Baumann lo publicará a la brevedad en la reedición de sus *Erinnerungen an Paul Celan* (1992). Justo antes de transcribirlo, en una suerte de advertencia, aviso o “prefacio” al “Prefacio” de Heidegger, Baumann, perentorio, afirma:

El “Prólogo” [*Vorwort*], comillas de Baumann] “al poema 'Todtnauberg'” [*id.*], de Martin Heidegger, atestigua lo incomprensible [*zeugt für das Unbegreifliche*; lo ‘inintendible’ y aun lo ‘inconcebible’] (1992, p. 147).

Y luego, otra vez, categórico: “Los *versos* de Heidegger [*Die Verse Heideggers*] son un ‘Prefacio’, no una contestación [*nicht Erwiderung*]” (Baumann, 1992, p. 148), aunque no añade palabra alguna sobre en qué sentido o de qué modo tal “prefacio” fuera digno de llevar tal mote y, menos, sobre qué pudiera conllevar escribir un prefacio *de* o *para* tal o cual dicha de Celan.

El texto que reproduce Baumann (que será retomado luego por Pöggeler), aparte del título, se reparte en 26 versos, escanciados en cuatro

⁴ Del bolero en filosofema, ver Castillo Zapata (1990).

⁵ Por esas *cazuelas* del destino, Baumann habrá estado, al menos en parte, en las tres ocasiones en que se encontraron Celan y Heidegger: 1967, 1968 y 1970. Un mes antes del primer encuentro, Heidegger le habrá escrito (el 23 de junio de 1967) a Baumann: “Hace mucho que tengo ganas de conocer a Paul Celan. Es quien está más adelantado [*Er steht am weitesten vorne*] y quien más se retiene [o ‘reserva’: *hält sich am meisten zurück*]. Lo sé todo de él, y también de la grave crisis de la que viene saliendo [...]. Sería beneficioso [*heilsam*] mostrarle también a P. Celan la Selva Negra” (Lyon, 2006, p. 162).

estancias o estrofas de desigual tamaño. Ahora bien, en el volumen N° 81 de las obras completas (*Gesamtausgabe*) de Heidegger (2007), bajo el mote *Vorwort zum Gedicht "Todtnauberg"* (Prefacio al poema "Todtnauberg"), sin indicación *ad hoc* alguna⁶, encontramos solo las primeras dos estancias (ahora reunidos en una), es decir, solo los primeros 13 versos, la mitad justa de la versión dada por Heidegger hijo a Baumann pocos años antes. Y esta vez el *Vorwort* viene datado: "En memoria del 20 de marzo. 1971 [Andenkend den 20. März. 1971]", por decir: data del nacimiento de Hölderlin y, de yapa, víspera o "prefacio" de su aniversario de matrimonio⁷.

La primera mitad (la única incluida en la *Gesamtausgabe* entonces) consigna desde ya alusiones a niños [*Kindern*] vueltos pronto jóvenes [*Jugend, / später*], corriendo felices de la vida por las colinas de Todtnauberg⁸, lo que habrá llevado a Pöggeler a preguntarse sobre la eventual índole "grotesca" del dicho heideggeriano "Prefacio". En otras palabras: ¿de qué suerte tales "familiares" evocaciones dan para algún "prefacio", "proemio" y aun ante- y/o pre-palabra, alias epígrafe, a *Todtnauberg*? Así parte la heideggeriana dicha:

VORWORT

Doch
Hütte und Höhe,
zum Brunnen den Blick
aus gesammeltem Denken;
das Buch auf dem Tisch,
bezeugend die Freude der Gäste –
hast du mir gefunden,
vordenkend in die Bestimmung.

PREFACIO

Sí, pues,
cabaña y alzada,
la vista a la fuente
del entrelazado pensar;
el libro en la mesa
atesta la alegría de los huéspedes –
me has encontrado
premeditando en la destinada.

⁶ Aunque el volumen 81 viene editado por Paola-Ludovika Coriando, a la fecha (2007) Hermann Heidegger, responsable de su publicación, aún estaba vivo (cf. entrevista a Hermann Heidegger, 2007: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/nazismo-amantes-y-suicidio-nid972257/>). En la sección "Epílogo de la editora" puede leerse: "El 'Prefacio' del poema 'Todtnauberg', en la página 346, alude al poema de Paul Celan, en *Lichtzwang*, Suhrkamp, 1970, p. 29" (p. 358).

⁷ Casorio con Elfride Petri el 21 de marzo de 1917 (sin los padres de la novia y del novio de cuerpo presente).

⁸ En donde, a no olvidar, viene datado *Sein und Zeit*: "Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald zum 8. April 1926".

Hütte: den Kindern das Frohe der Jugend,
später: der Heimruf gefangener Sehnsucht,
uns: Wohnen und Wandern,
Zuflucht erneuten Vertrauens.

Hütte: durch dich gestiftete Stille und Welt.

Andenkend den 20. März. 1971

Cabaña: a los niños la dicha, jóvenes
luego: el llamado a casa del anhelo cautivo,
nos: vivir y vagar,
abrigo de renovada confianza.
Cabaña: silencio y mundo al través tuyo dados.

PREFACE

Yes
the hut and heights
the spring of the sights
out of gathered thinking,
the book on the table
witnessing the joy of the guests –
you have found me
planning out the destination.
The cabin – joy of youth for the children
later homesickness of trapped longing,
our dwelling and hiking,
refuge of renewed trust –
the cabin – silence and world founded through
you.

[Trad. de E. Walls (Heidegger, 2021, p. 613)]

Fuera como si, tras evocar la alegría de huéspedes y niños, este “Prefacio”, a diferencia del de Poe, le hablara a alguien con nombre y apellido (*Hütte: durch dich gestiftete Stille und Welt; comarco*). Todo indicara que este pasaje de *Vorwort* le habla a Elfride, la esposa de Heidegger, madre de sus hijos, y por cuya iniciativa se habría construido la cabaña de Todtnauberg. No caben apresuramientos, empero el texto no incluye dedicatoria alguna. (¿Tal vez le está hablando a la memoria de Hölderlin en el día de su cumpleaños, y solo de soslayo a Elfride? ¿Y/o a Celan vía Hölderlin? ¿O solo la primera parte está dirigida eventualmente a Hölderlin y/o Elfride, y la siguiente (la segunda) a la memoria de Celan?)⁹. Pöggeler:

⁹ La “segunda parte”: “Wann werden Wörter / Worte? // Wenn sie sagen, / – nicht bedeuten / – nicht bezeichnen. / Wenn sie zeigend tragen / an die Orte / reiner Eignis / in den Brauch, / darin der Hauch / der Stille weht, / und alles der Bestimmung / in Fügbarkeit entgegengeht” (Heidegger, citado en Baumann, 1992, p. 148 y Pöggeler, 2000, p. 178).

¿No fuera grotesco [*Ist es nicht grotesk*] que Heidegger le presente a Celan las felices actividades de los niños en la cabaña? ¿Que le agradezca a Celan por darle silencio [o quietud; *Stille*] y mundo [*Welt*] en la cabaña? (Pöggeler, 2000, p. 177)¹⁰.

En este pasaje, como en otros estudios de Pöggeler sobre Celan, el adjetivo “grotesco” –allende su proveniencia etimográfica (consabido: del italiano *grottesco*, de ‘gruta’) y de sus usos en la historia del arte–, conlleva mayormente connotaciones negativas, en sintonía con la definición por demás del DUDEN: “Grotesco [*grotesk*]. Extrañamente exagerado y que parece ridículo [*lächerlich*] debido a una fuerte exageración [*Übersteigerung*] o distorsión” (Duden, 2023).

Pero enseguida Pöggeler se da una vuelta de carnero (si cabe la expresión) de nota, dejando entrever el carácter nomás retórico de sus preguntas previas. El “Prefacio” de Heidegger al poema *Todtnauberg* no fuera destinado a Celan, arguye Pöggeler (lo que, en parte, es obvio, dada la data del texto, 1971, estando Celan muerto), sino, pese a no tener dedicatoria expresa, a su esposa Elfride:

En verdad –apunta Pöggeler–, el *Prefacio* en estas observaciones [de Baumann] simplemente está colocado en el contexto equivocado [*in falsche Zusammenhänge*]: ¡Heidegger no lo destinó a Celan! [*Heidegger hatte es nicht Celan zugedacht!*]. Lo había escrito cuando le regaló el poema *Todtnauberg* de Celan a su esposa [¿De dónde saca esto Pöggeler? ¿Y a qué Heidegger le regala el poema *Todtnauberg* (o el libro *Lichtzwang*) a su mujer en la víspera de un nuevo aniversario de matrimonio? ¿Y por qué tal regalo habrá tenido que venir o prevenir con un “Prefacio”? Todas preguntas que Pöggeler soslaya]. Probablemente —sigue Pöggeler— eso fue poco antes de su muerte ya esperada; Heidegger quería mantener la relación de Celan con él en términos personales. Habla con su esposa, siendo ella quien construyó la cabaña [...]. Heidegger le agradecía que apoyara su determinación de pensar a solas [o aparte; *Einsamkeit des Denkens*] (2000, p. 177)¹¹.

¹⁰ “Ist es nicht grotesk, daß Heidegger Celan das frohe Treiben der Kinder in der Hütte vorhält? Daß er Celan dafür dankt daß er ihm Stille und Welt in der Hütte gestiftet habe?” (Pöggeler, 2000, p. 177).

¹¹ Un poco antes: “Heidegger comienza con un ‘sí’ defensivo [*abwehrenden „Doch“*]; digan lo que digan sobre su cabaña, su esposa le encontró la cabaña en la cima con vista al pozo, ‘premeditando’ [*„vordenkend“*] en su destino para la contemplación serena. El libro de visitas da testimonio de la alegría de los invitados. ¿En qué

Pese a que esa escena familiar (entre Heidegger y su mujer) no pudiera sin más descartarse (aunque Pöggeler solo la presupone y Baumann no la menciona para nada), la pregunta por lo grotesco en Heidegger, allende y aquende su carácter retórico, y acaso al través del mismo, permanece. ¿A qué escribir(le) un “Prefacio” (*Vorwort*) a *Todtnauberg*, de Celan? ¿Suerte de “téngase presente” a su mujer y a la vez carta de amor y reconocimiento? ¿Grotesco? ¿Ridículo? ¿(Pessoa: *Todas as cartas de amor são / Ridículas / Não seriam cartas de amor se não fossem / Ridículas*)?

Posfacio

Para comenzar a responder a estas preguntas y sobre todo para aquilatar –una pizca al menos– la hipótesis de un bolero o micro-bolero *alias* economía libidinal en juego entre Martin Heidegger y Elfride Petri en pasajes de tal “Prefacio”¹², tendríamos que demorarnos por de pronto en su versión abreviada (o podada, ¿pero por quién?; ¿por Hermann Heidegger, enterado acaso del micro-entrevero entre Pöggeler y Baumann?; ¿por la editora del volumen N° 81 de la *Gesamtausgabe*?) tanto como en la supuestamente completa. Habríamos de permanecer

invitados podría estar pensando Heidegger? Por ejemplo, en Hans-Georg Gadamer [...]. Celan se convierte en un invitado entre muchos otros. La palabra que viene [*das kommende Wort*] presupone que las palabras vuelvan a ser palabras, es decir, ¡respuesta a una exhortación! [*die Antwort auf einen Zuspruch!*]” (Pöggeler, 2000, p. 178). La única “respuesta” (conocida) de Heidegger al envío de (una edición bibliófila de) *Todtnauberg* por parte de Celan a fines de 1967, fuera su carta de agradecimiento del 30.1.68. Nomás un pasaje tal vez por antonomasia: “La palabra del poeta que en ‘Todtnauberg’ [comillas de Heidegger] nombra paisajes y lugares [...] — [es] a la vez aliento [*Ermurterung*] y aviso [‘exhortación’, ‘admonición’: *Mahnung*], y guarda memoria de un día con más de un tono [*einen vielfältig gestimmten Tag*] en la Selva negra” (Heidegger, citado en Lyon, 2006, p. 189).

¹² Más indicios al respecto pueden hallarse en Á. Xolocotzi y L. Tamayo (2012), especialmente en el capítulo titulado “Almita: la fiel compañera” (pp. 53-57). En cuanto a cierta incierta “detonación” de boleros: Celan (Daive, 1996, pp. 108-111) y Ajens (2022, pp. 37-41).

además atentos a las inscripciones de lo grotesco –del término alemán desde ya, ya como sustantivo, *Groteske*, ya como adjetivo, *grotesk*– en la escritura heideggeriana, comenzando acaso por el cruce meridiano y no poco increíble de la “pregunta por lo grotesco” con la “pregunta por el ser” (en *Zur Seinsfrage*, de 1955, *senza andare più lontano*)(Heidegger, 2007, p. 416)¹³. Y tendríamos que al menos pergeñar, asimismo, el estatus del “prefacio” en tanto género o tipo literario y aun filosófico¹⁴, así como su ejercicio e inscripción en múltiples textos de Heidegger. Dados los lindes de esta intervención¹⁵, ello no pudiera sino permanecer por ahora en suspenso –suerte de prefacio y/o pre-texto a una lectura no sin más grotesca de tal heideggeriano “Prefacio”.

Yapas

En su “Prefacio” a *Tales of the Grotesque and Arabesque*, E. Poe (1840) concluye atribuyendo lo que llama “el pseudo-horror” grotesco a un malentendido sobre algunos escritores de poca monta de la literatura alemana, pues el terror no fuera sin más alemán:

¹³ “Es difícilmente posible superar lo grotesco [*Das Groteske ist kaum mehr zu überbieten*] al pregonar mis intentos de pensar como demolición de la metafísica [*als Zertrümmerung der Metaphysik*] y al mismo tiempo permanecer, con la ayuda de esos intentos, por caminos de pensamiento y en concepciones que se han derivado [...] de esa supuesta demolición”. (Heidegger, 2007, p. 416). El *traslape* es nuestro. Naturalmente, habría que reconstituir al menos el largo párrafo (del que extraemos este pasaje) en su conjunto.

¹⁴ Para el “prefacio” en tanto filosofema (hegeliano), ver Derrida (1972, pp. 9-67).

¹⁵ Variante leída inicialmente en el coloquio “Fronteras y migraciones entre poesía y filosofía en Chile”, con el título “Poema, filosofema. ¿A qué Heidegger se torna grotesco cuando le da por leer poemas”, actividad organizada por la Universidad de Valparaíso y la Universidad Austral, Valparaíso, 6 de octubre de 2023. En cuanto a “la significación enteramente decisiva que tiene la obra de Celan para la situación de la poesía y de las relaciones entre poesía y filosofía” por estos días (Oyarzún, 2005, p. 7). Y de rebote, o de soslayo, para la relación –no decimos sin más relato– entre poema y filosofema.

“[S]alvo una sola excepción –que Poe no precisa–, no hay ninguno de estos relatos en el que el estudioso [*the scholar*] pueda reconocer las características distintivas de esa especie de pseudo-horror que nos enseñan a llamar alemán, sin otro motivo que el de que algunos de los nombres secundarios de la literatura alemana [*of German literature*] se han identificado con su locura [*with its folly*]. Si en muchas de mis producciones el terror ha sido la tesis, sostengo que el terror no es de Alemania sino del alma [*terror is not of Germany, but of the soul*]”.

A punto de llegar a término, allende y/o aquende incluso la distinción entre *Dasein* histórico (por caso, alemán) y *Dasein* singular-individual [*of soul*] en lo que a lo grotesco atañe, habrá que decir: *Todtnauberg* porta ya su prefacio o, literalmente, su *Vorwort*, tal “ante-término” en tal término: *Todtnauberg*. Si lo oímos con oreja nomás alemana, nos encontramos de entrada con la muerte (*Tod*), e incluso con la sigla de la organización nazi (*Todt*) que operara antes y durante la Segunda Guerra Mundial con, en parte, mano de obra judía, y al cabo, el ‘monte’ o ‘montaña’ (*Berg*): ‘Monte de la muerte’ o ‘Monte de la nave [por *nau*] de la muerte’, habrá parafraseado Jean Bollack (1996). Si, con todo, oímos *Todtnauberg* con más de una oreja, una franca y otra alemana, dado que el comienzo del término comarca el antiguo (compuesto) francés *Toutenouua* (*Toute neuve*: ‘muy nueva’ o ‘muy reciente’ y/o ‘enteramente nueva’ [aldea])¹⁶. *Todtnauberg*, por decir: enteramente inédita ‘Conversación en la montaña’ (*Gespräch im Gebirg*; Celan, 1959); entrevero ya no con Adorno (y a la vez sintonía fina con Kafka¹⁷), sino esta vez, otra vez, con Heidegger.

¹⁶ “En 1025 Heinrich II, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, tomó la aldea que estaba hasta ese entonces en manos francesas y cuyo nombre fuera ‘*Toutenouua*’: ‘re-nueva’ [‘all new’]”. (Perloff, 2005).

¹⁷ Evocación del micro-relato *Der Ausflug ins Gebirge* alias “Excursión en la montaña” de Kafka (1913).

Imagen N°1.

La cabaña



Nota. La cabaña de M. Heidegger y E. Petri en Todtnauberg.

Referencias

- Ajens, A. (2021). *La golondrina húmera y otros poemas de Paul Celan*. Ediciones Macul.
- Ajens, A. (2022). Cómo no leer – a Celan. En *La guaCa húmera* (pp. 37-41). Mandrágora.
- Ajens, A. (2023). *Detonaciones*. Mano Falsa.
- Baumann, G. (1992). *Erinnerungen an Paul Celan*. Suhrkamp.
- Bollack, J. (1996). Le mont de la mort. Le sens d'une recontre entre Celan et Heidegger. *Lignes*, 29, 158-188.
- Bollack, J. (1998). El monte de la muerte / El sentido de un encuentro entre Celan y Heidegger. Traducción de Andrés Ajens e Isaac Dentrumbasaguas. *El espíritu del valle*, (4/5), 30-37.
- Castillo Zapata, R. (1990). *Fenomenología del bolero*. Monte Ávila.
- Celan, P. (1986). *Gesammelte Werke*. Suhrkamp.
- Celan, P. (2020). *Die Gedichte*. Herausgegeben und kommentiert von Barbara Wiedemann. Suhrkamp.
- Daive, J. (1996). *La condition d'infini. / Sous la coupole*. P.O.L.

- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Seuil.
- Duden. (2023). Grotesk. En *Duden*. Recuperado el 10 de octubre de 2023, de: <https://www.duden.de/rechtschreibung/grotesk>
- Hamacher, W. (2011). Wasen: On Celan's "Todtnauberg". En *Yearbook of Comparative Literature. Volume 57* (pp. 15-54). University of Toronto Press.
- Heidegger, M. (2007). *Gesamtausgabe. B. 81*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2021). *Thought Poems: A Translation of Heidegger's Verse*. Rowman & Littlefield.
- Kafka, F. (1913). Der Ausflug ins Gebirge. In *Betrachtung*. Disponible desde: <https://www.textlog.de/kafka/erzaehlungen/der-ausflug-ins-gebirge>
- Lacoue-Labarthe, P. (1986). *La poésie comme expérience*. Christian Bourgeois.
- Lyon, J. (2006). *Paul Celan & Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1951-1970*. The Johns Hopkins University Press.
- Oyarzun, P. (2000). *Entre Celan y Heidegger*. Metales pesados.
- Perloff, M. (2005). A Poet's Hope. En *Boston Review. A Political and Literary Forum*, November/December; <<http://www.bostonreview.net/BR30.6/perloff.html>>.
- Pessoa, F. (1996). *Poesias escolhidas*. Campo das Letras.
- Poe, E. (1840). *Tales of the Grotesque and Arabesque*. Disponible desde: <https://www.eapoe.org/works/editions/tgavoll.htm>
- Pöggeler, O. (2000). *Der Stein hinterm Aug: Studien zu Celans Gedichten*. Fink.
- Safranski, R. (2003/1994). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tusquets.
- Xolocotzi, Á. y Tamayo, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Trotta.

Religión natural en la Fenomenología del espíritu de Hegel

Natural religion in Hegel's Phenomenology of Spirit

Aníbal Vega Cifuentes¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0008-3612-4140>
avegacifuentes1@gmail.com

Recibido: 25/11/2023

Aceptado: 04/12/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10442587

RESUMEN

Presento una exégesis de la sección *religión natural* contenida en el capítulo VII de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Se dan ciertas indicaciones de religión en un sentido general, y luego, se analizan los diversos momentos que Hegel expone en religión natural (esencia luminosa, la planta y el animal, el maestro artesano). A partir de esto, se concluye que religión natural es una pieza importante en la economía de la sección religión porque, por ella, se comienza el despliegue de lo divino como una consideración de la representación objetual de la finitud.

Palabras clave: Hegel, Religión natural, Esencia luminosa, Planta y Animal, Maestro artesano.

ABSTRACT

I present an exegesis of the section on natural religion contained in Chapter VII of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Certain indications of religion in a general sense are provided, followed by an analysis of the various moments that Hegel exposes in natural religion (the light-essence, the plant and the animal, the Artisan). From this, it is concluded that natural religion is a significant piece in the economy of the religion section because it initiates the unfolding of the divine as a consideration of the objective representation of finitude.

Keywords: Hegel, natural religion, light-essence, plant and animal, Artisan.

¹ Estudiante del programa de Magister en Filosofía, Universidad de Chile.

Alcances generales de la cuestión de la religión

Tenía razón Mariano de la Maza (1999) cuando indicaba que el capítulo VII de la *Fenomenología* de Hegel, dedicado a la Religión, debía ser considerado como un aspecto fundamental para la comprensión de su filosofía, pese a que este había sido subestimado en importancia. Antes, Hyppolite (1974) y Valls Plana (1994b) también habían destacado la relevancia de comprender adecuadamente la religión dentro del pensamiento hegeliano, aunque sin reconocer esa finalidad “decisiva” que de la Maza le atribuye. Tal ha sido la importancia de comprender el lugar que ocupa la religión en el pensamiento de Hegel, que se le han dedicado numerosos estudios en la actualidad². Pese a esto, si miramos más detenidamente, no ha tenido la misma suerte la sección inicial, o la primera figura determinada de la sección religión denominada por Hegel “Religión Natural” [*Die Natürliche Religion*]. De acuerdo con D’angelo (2010), el tema de la religión natural no ha recibido comentarios críticos importantes en los estudios que se han llevado a cabo de la *Fenomenología* y prueba de ello es que, en los grandes estudios sistemáticos que existen de la obra³, la religión natural es tratada somera y rápidamente, cosa de dar cabida e importancia a la “Religión Revelada” [*Die Offenbare Religion*], que es la figura determinada de la religión en que el Absoluto –en clave laica– o Dios –en clave cristiana–, se consuma. Quizás esto se deba, en particular, al hecho mismo de que Hegel indica que tal forma de religión –la cristiana– es la figura más alta que puede alcanzar el espíritu en su representación del saberse a sí como una autoconciencia espiritual, pues

² Jorge Aurelio Díaz (2007); Paolo D’angelo (2010), Mariano de la Maza (1999; 2004), Terry Pinkard (1996; 2002), etc.

³ Bloch, E. (1983), Colomer, E. (2006, pp. 307-309), Duque, F. (1998, pp. 524-526), Hartmann, N. (1960, p. 185), Hippolyte, J. (1974, pp. 492-495), Kojève (2016, pp. 285-288), Pinkard, T. (1996, pp. 228-233), Valls Plana, R. (1994b, pp. 333-339).

solo ahí se reconcilian los extremos de las figuras anteriores (religión natural, y religión-arte), alcanzando el espíritu el grado más alto al que puede acceder en su comprensión religiosa (FE, 2018, pp. 851-895)⁴. Sin embargo, esto no quiere decir que no se le deba prestar atención, en su justa medida, a las secciones a partir de las cuales el espíritu deviene de forma necesaria para llegar a su compleción.

Por los motivos antes descritos, no es de menor importancia tomar en cuenta las tres determinaciones de religión natural puesto que tal sección, en la obra de Hegel, no está puesta caprichosamente por él con la finalidad de que sea un mero ‘trampolín’ que permita llegar a las determinaciones más elevadas del espíritu que se sabe a sí-mismo en la religión. Por el contrario, es necesario que el espíritu en la religión recorra, desde su inmediatez, las formas más elementales de manifestación religioso-espiritual hasta alcanzar sus figuras más elevadas; de modo que la sección ‘base’ de la religión cumple una función que es primordial, no solo por ser la primera manifestación religiosa en la cual se expone y revela lo divino, sino porque por ella se entiende el despliegue necesario de la manifestación de lo Absoluto como una forma a través de la cual éste se dona para su comprensión y autocomprensión, aunque solo en la forma de objetos externos que no cumplen la finalidad de que el espíritu se comprenda a sí mismo tal cual es como autoconsciencia. En función de esto, realizo una exégesis de la sección *religión natural* en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Ahora bien, para realizar la interpretación de la sección ‘religión natural’ solo me enfocaré en lo expuesto por Hegel en la *Fenomenología*, a fin de considerar solo los elementos descritos ahí y no los desarrollos posteriores que él hizo, para

⁴ Para efectos de esta exposición, sigo la traducción bilingüe de Antonio Gómez Ramos: Hegel, G. W. F. (2018). *Fenomenología de Espíritu*, Abada. En adelante, la forma de citar esta obra será del siguiente modo: FE, seguido del año y la página de la edición mencionada.

efectos de completar su sistema⁵. En primer lugar, daré algunas indicaciones generales de la introducción en el capítulo VII del texto que resultan relevantes para la consideración específica de religión natural. Luego, analizaré cada uno de los momentos de religión natural, esto es, “la esencia luminosa” [*Das Lichtwesen*], “la planta y el animal” [*Die Pflanze und Das Tier*] y “el maestro artesano” [*Der Werkmeister*]. El análisis de tales momentos permitirá poner de relieve la importancia que la religión natural tiene en el capítulo acerca de la religión en la *Fenomenología* de Hegel.

Consideraciones introductorias al capítulo Religión en la Fenomenología

La importancia de la religión⁶ en la *Fenomenología* es determinante: es el paso previo en el que el espíritu [*Geist*] se reconoce a sí mismo en tanto que autoconciencia antes de llegar, como tal, al saber absoluto. Tal consideración no es menor debido a que, en tal reconocimiento, aparece el ‘objeto’ del cual tratará tanto la filosofía como la religión: el absoluto o

⁵ La mayoría de los comentarios sistemáticos recurren a las lecciones posteriores del pensamiento de Hegel, como por ejemplo, a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o a las lecciones sobre *Filosofía de la religión*, con la finalidad de hacer más comprensible el tema del fenómeno religioso desarrollado en la *Fenomenología*. Tales desarrollos permiten, sin duda, una comprensión más acabada del tema. Sin embargo, por razones de espacio, no consideraré las obras de Hegel antes mencionadas para mantenerme fiel a la exposición desarrollada en su pensamiento de 1807.

⁶ El capítulo VII de la FE desde su introducción, hasta el final de *Der Werkmeister*, se compone por un total de 27 párrafos. Los primeros 12 corresponden a la introducción general de la sección religión, en los cuales se destacan los momentos previamente tratados realizando el papel de la religión en ellos (párrafos 1 a 5), y luego, el reconocimiento del espíritu como totalidad simple y el objeto a tratar (párrafos 6 a 12). El párrafo 13 corresponde a la introducción de religión natural, cuya explicación aún se mantiene en la órbita general de la introducción de los párrafos inmediatamente anteriores. Luego comienza la explicación de las determinaciones de la primera figura religiosa (religión natural), las cuales se dividen respectivamente en los párrafos 14-17: *Das Lichtwesen*; párrafos 18-19 *Die Pflanze und Das Tier*, y finalmente, los párrafos 20-27 que corresponden a *Der Werkmeister*.

Dios⁷. Como dice Valls Plana (1994a, p. 207), religión y filosofía están “enzarzadas” por su objeto. Ahora bien, esto no quiere decir que el tema de la religión no haya aparecido con anterioridad en el texto⁸, sino que ahora surge en su propia consideración como autoconciencia parcialmente consumada. Por tanto, habría que preguntar cuál es la diferencia entre filosofía y religión si, en términos de contenido, tratan el mismo objeto. Sin embargo, no se trata tanto de establecer las diferencias, sino más bien de comprender que tanto filosofía y religión solo difieren en la captación y presentación de su objeto. Tal posición da cuenta de la relevancia que posee este tema para Hegel: si tanto religión como filosofía son totalidad, eso quiere decir que la religión, también, es el absoluto

⁷ Que filosofía y religión tengan por tema a Dios o lo absoluto, no es una consideración que solo se encuentre en el pensamiento de Hegel. Como es sabido, Schelling y Hegel fueron amigos durante sus años de juventud, compartiendo varias de sus posiciones filosóficas hasta el quiebre de su amistad en 1807. En este sentido, en el opúsculo de 1804, *Filosofía y Religión*, Schelling indicaba que la tarea en común de religión y filosofía era el absoluto considerando, por ejemplo, que la filosofía tenía un “santuario” en común con la religión (1987, p. 246). Es interesante notar este paralelo porque, una relación que poco se ha tomado en cuenta, es que la postura de Dios en términos de absoluto parte en Hegel desde la llamada “filosofía de la identidad” de Schelling desarrollada, con énfasis, entre 1802 y 1804, en donde se destaca a Dios o lo absoluto como una identidad indiferenciada. Ahora bien, que el pensamiento de Hegel parta desde la filosofía de la identidad de Schelling no significa que se quede en ella, sino que, en el prólogo de la *Fenomenología* se criticará este absoluto indiferenciado de Schelling con la famosa imagen en donde todas las vacas son pardas, es decir, como un absoluto sin vida y petrificado en una identidad que, a ojos de Hegel, es imposible (aunque, en verdad, Hegel ya había marcado ciertas diferencias con Schelling respecto a lo absoluto en 1801, en su publicación acerca de la *diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*). Quizás, ahí esté la diferencia y novedad en la sección Religión de Hegel respecto a Schelling, que en el ascenso del espíritu hacia la religión revelada, en una primera instancia, y de forma posterior hacia el saber absoluto, mostrará una imagen de un Dios que reconcilia lo objetivo con lo subjetivo, lo real con lo ideal, en función de dotar de ‘vida’ a lo absoluto; esto es, un Dios ‘personal’. Tal imagen también será desarrollada por Schelling, aunque de forma posterior. Así, en 1809 por ejemplo, indica lo siguiente en el *Escrito sobre la libertad*: “In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott.” (2018, p. 164). En cuanto a Dios como persona, cfr., 2018, pp., 145-146.

⁸ El mismo Hegel indica, en el párrafo de entrada, que en las configuraciones anteriores del texto ya ha aparecido la religión como *conciencia de la esencia absoluta* (FE, 2018, p. 777), esto es, Dios se ha manifestado en el progresivo avance del espíritu, aunque éste no ha reconocido a la divinidad como tal en los momentos de conciencia, autoconciencia, razón y espíritu (inmediato).

(Marmasse, 2010): una manifestación de lo absoluto a partir de la representación de éste en cuanto objeto y por eso es una totalidad simple que tiene que llegar a consumación⁹ (esto es, la religión *sabe* la verdad de Dios, aunque solo en su forma simple, recién desplegada). Pese a ello, que sea una totalidad simple, en ningún caso significa que la religión sea un fenómeno más de la experiencia del espíritu, al contrario, “Hegel no concibe a la religión como *una* dimensión del hombre al lado de otras, sino más bien como la síntesis suprema de todas aquellas experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad.” (de la Maza, 1999, p. 249)¹⁰.

Si la religión es, entonces, la reunión de todas las experiencias fundamentales previas, es necesario comprender en qué consiste ella, en términos generales, para luego ver cuáles son los elementos comunes de la religión que se desplegarán en religión natural. Pretendo, por tanto, solo exponer de una forma general y simplificada lo que he descrito con anterioridad.

Hegel comienza indicando que la religión es autoconciencia del espíritu (FE, 2018, p. 779), esto es, espíritu que se sabe a sí mismo o espíritu que ya tiene una comprensión de sí y se reconoce como el espíritu que es, aunque solo se reconoce a sí mismo como conciencia. Pese a que el espíritu en la religión se concibe como conciencia, la consideración por parte de Hegel es destacable porque el espíritu, aparece por vez primera ante sí mismo como una unidad totalizante, en el sentido de que la

⁹ Como indica Díaz (2007), “el contenido religioso deberá seguir un proceso que Hegel compara –pero no identifica– con el paso de la conciencia desde la certeza sensible por la percepción hasta el entendimiento. Se parte de la presencia inmediata del Dios encarnado, para elevarse a la universalidad abstracta de la representación, y llegar así finalmente al concepto especulativo” (p. 27). En otro sentido, aunque en la misma línea, Valls Plana afirma que la “religión es el fenómeno histórico o manifestación más elevada del espíritu absoluto o divino, solo inferior a la filosofía misma por la forma representativa que separa y juxtapone lo finito y lo infinito, Dios y la creación” (1994a, p. 216).

¹⁰ La misma formulación se encuentra en de la Maza (2004, p. 149). También, en un sentido similar, Valls Plana (1994b, p. 323).

religión es una realidad histórica que pretende totalizar la vida humana (Valls Plana, 1994b, p. 323)¹¹, pese a que solo se concibe como una representación objetual de su grado más alto de ser (espíritu absoluto). Como indica Hegel, “en esta autoconciencia tiene él para sí, *representado como objeto*, el significado de ser el espíritu universal que contiene dentro de sí toda esencia y toda efectividad; pero no es en la forma de la realidad efectiva libre o de la naturaleza que aparece autónomamente” (FE, 2018, p. 779, cursivas de Hegel)¹². Tal es el motivo por el que, en la religión, la conciencia espiritual aún conciba a Dios como un Otro ajeno¹³, externo, pero no extraño como en las configuraciones anteriores (conciencia, autoconciencia, razón y espíritu). De ahí que el espíritu tenga que llegar

¹¹ En la misma línea, Kojève afirma que “Cada Religión es una visión *total* de la realidad humana, y solamente hay *devenir* de la Religión porque hay devenir de esa realidad.” (2016, p. 266).

¹² Es interesante el modo en cómo Hegel formula el hecho de que el espíritu tiene ante sí su significado como algo universal. La expresión que utiliza es *Gegenstand vorgestellt*. En este sentido, me parece que se puede jugar con la traducción de diversas maneras: el espíritu tiene su objeto presentado [puesto] delante de él. Pero este pre-sentado, también significa que tiene su objeto de forma presente [presencia] ante él, es decir, se representa su forma universal contenida en él porque su objeto, Dios, se encuentra siendo en él aunque solo en el modo de la representación. Por eso Hegel indica más adelante que el espíritu, en la religión, es “realidad efectiva *pensada*”. Tal es la razón por la cual, por ejemplo, Marmasse destaca lo siguiente (2010, p. 10): “Dieu «est», mais sur le mode d’un sujet relevant de l’élément de la représentation. Il n’est pas «réel» au sens où il produirait des effets dans le monde, mais «idéel» au sens où il se produit comme un savoir”. En un sentido sumamente similar, Schelling también indica que “entonces, si la forma de la determinación de lo real por lo ideal se presenta al alma como *saber*, la esencia se presenta como el *en-sí del alma* y es una con ella, de tal manera que el alma intuye la esencia misma al intuirse bajo la forma de la eternidad” (1987, p. 258, cursivas de Schelling).

¹³ Compárese, por ejemplo, las siguientes palabras de Schelling: “todo, incluso lo que está sumergido en la finitud, está impulsado por la naturaleza a buscar lo absoluto, pero desaparece ante él tan pronto como quiere fijarlo por la reflexión.” Y, más adelante, “la religión, en esta forma fugitiva, es como un mero aparecer de Dios en el alma, y por tanto, está todavía en la esfera de la reflexión y del desdoblamiento; por el contrario, la filosofía es necesariamente una perfección superior y en cierto modo más tranquila del espíritu; pues siempre está en aquel absoluto, sin peligro de que desaparezca, porque ella misma ha tomado su aposento en una región que se eleva por encima de la reflexión.” (1987, p. 249). Ahora bien, esto no quiere decir que Schelling y Hegel dicen lo mismo: Schelling insiste en que lo absoluto se reconoce a partir de la llamada “intuición intelectual”; para Hegel, por el contrario, el absoluto es la meta final a la que se llega mediante el proceso dialéctico del espíritu pero, en ningún caso, mediante tal intuición. Sin embargo, me parece interesante analogar el contenido en el sentido de que, ambos, indican que lo absoluto en su comprensión ideal se encuentra presente, pero no siendo aún el absoluto real o efectivo que tiene que ser en la filosofía.

a una reconciliación de su realidad efectiva (espíritu absoluto) y su representación ideal (espíritu en la religión) (FE, 2018, p. 781).

Pese a lo anterior, la religión es el sí-mismo absoluto de todo el proceso anterior que ha recorrido la conciencia, totalidad simple que presupone el devenir de la formación del espíritu. En esta parte es en donde, como han visto la mayoría de los comentadores, se encuentra una de las dificultades más espinosas de la comprensión de religión: la relación entre la religión y el tiempo o, dicho de otro modo, la comprensión de la religión en el tiempo histórico. El hecho de que el espíritu en la religión tome conciencia de sus momentos anteriores, aunque solo desde su representación como objeto, implicaría que con la religión comienza la historia propiamente tal¹⁴. Como afirma D'angelo (2010, p. 231), “es solo el espíritu en su integridad el que es en el tiempo, el que tiene un devenir histórico”. En este sentido, Hegel afirma que

si la religión es la compleción del espíritu, donde los momentos singulares de este –conciencia, autoconciencia, razón y espíritu– *regresan* y han *regresado* como a su fundamento, estos, entonces, constituyen conjuntamente la *realidad efectiva existente* del espíritu entero, el cual solo es en cuanto movimiento de estos lados suyos, diferenciándose y regresando dentro de sí. El llegar a ser de la *religión como tal* está contenido dentro del movimiento de los momentos universales (FE, 2018, p. 783. Cursivas de Hegel).

La religión es una totalidad simple que tiene el conjunto de los momentos anteriores, y por eso en este proceso en el que Dios comienza su (auto)revelación se abre la historia, “es solo en la historia de la religión donde el espíritu puede contemplarse a sí mismo como totalidad para que

¹⁴ Schelling, en un sentido similar, afirmará que con el proceso de autorrevelación de Dios –y a propósito del mal– nace la historia: “Dieß geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß, wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbirdliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist.” (2018, p. 146).

la filosofía sea posible como saber absoluto”, afirma de la Maza (2007, p. 16)¹⁵. O, en palabras de Valls Plana (1994b, p. 330), “la religión trasciende el tiempo, y bajo el modo representativo que le es propio, anticipa en cada época la totalidad del espíritu”. Por esto, en esta nueva formación del espíritu que reúne los momentos anteriores, él tiene que comenzar desde ‘cero’, a efectos de superar todas las diferencias antes de llegar a su comprensión absoluta:

el espíritu entero –dice Hegel–, el espíritu de la religión, vuelve a ser el movimiento que va desde su inmediatez hasta alcanzar el *saber* de lo que él es *en sí* o inmediatamente y conseguir que la *figura* en la que él aparece para su conciencia sea perfectamente igual a su esencia, y él tenga una visión a sí tal como él es (FE, 2018, p. 783)¹⁶.

Sin embargo, partir desde cero no es lo mismo que el devenir de la religión comience desde la nada, sino que se debe recordar que ella reúne los momentos anteriores, de modo que la “determinidad única de la religión repasa atravesándolos todos los aspectos de su existencia efectivamente real y les imprime un sello común” (Ibidem). Luego, a partir de este sello común, la religión tendrá sus propias figuras determinadas en función de

¹⁵ O, como afirma de la Maza en otro lugar, la religión “expone de forma concentrada el conjunto de la historia universal, en las formas típicas de su propia historia.” (1999, p. 256). En un sentido similar, también, apunta la interpretación de Kojève (2016, p. 263), aunque agregando elementos completamente ajenos al pensamiento de Hegel. Este punto también es destacado por Pinkard (2002), quien establece la relación de la religión como proceso histórico a partir de la comprensión que el pueblo tiene del espíritu religioso de una determinada época: “lo que se tiene por sagrado y divino solo puede ser entendido cuando se capta el modo en que ha llegado a constituirse en sagrado y divino para un pueblo.” (p. 290).

¹⁶ A propósito de la autorrevelación de lo absoluto, y su reconciliación, este pasaje de Schelling resulta significativo en contraste con Hegel: “el autoconocerse independiente de lo absolutamente ideal es una eterna transformación de la idealidad pura en realidad: solo en este sentido consideraremos en lo que sigue aquella autorrepresentación de lo absoluto”. (1987, p. 260). Y más adelante: “Si la razón y la ipseidad, en su *verdadero* carácter absoluto, son una y la misma cosa, y ésta es el punto del más elevado ser para sí mismo de lo conformado, entonces es al mismo tiempo el punto en el que, a su vez, se reconstruye en el mundo caído aquel poder originario, supraterrrenal, las ideas, donde se reconcilian y descienden a la temporalidad en ciencia, arte y acciones morales de los hombres. El gran designio del universo y de su historia no es otro que la reconciliación y la redisolución completa con lo absoluto.” (p. 266).

las cuales comienza su propio devenir¹⁷ o movimiento dialéctico. Como afirma Hegel,

el espíritu no existe dentro de la religión como creador de una naturaleza sin más; sino que lo que él produce en este movimiento son sus figuras como espíritus que, conjuntamente, constituyen la integridad de su manifestación, y este movimiento mismo es el llegar a ser de su realidad efectiva perfecta a través de los lados singulares de ella, o de sus realidades efectivas imperfectas (FE, 2018, p. 787).

Por tanto, los elementos comunes que se encontrarán presentes en todas las realidades efectivas imperfectas de la religión son los siguientes: a) la religión considerada como autoconciencia del espíritu en la forma de la representación; b) la religión como autoconciencia del espíritu tiene por objeto a Dios o lo divino; c) lo divino será representado como externo a sí mismo; d) el devenir de las religiones se comprenderá como una autorrevelación de Dios; y finalmente, e) religión es totalidad simple en cuanto síntesis de los momentos anteriores de la conciencia, de modo que los elementos antes descritos en la *Fenomenología* se encuentran presentes en las determinaciones religiosas que se tratarán.

Introducción de Religión Natural [*Die Natürliche Religion*]

El párrafo 13 de la sección religión, correspondiente a un único párrafo que hace de introducción para la primera realidad efectiva imperfecta en la que aparece el espíritu que se sabe a sí mismo, se mantiene aún dentro de la órbita de la introducción general del capítulo VII, salvo por dos elementos que Hegel agrega: a) el espíritu, que se sabe como algo que aún no está completo, se reconoce a sí en la forma de lo

¹⁷ Esta idea es reforzada, por Hegel, con la metáfora de los “nudos” (momentos o determinaciones anteriores del espíritu, que cada vez que se llega a un nuevo momento se reanudaba desde ahí) y el “haz” (la totalidad que es la religión como momento que contiene las determinaciones anteriores y que, como totalidad simple, no es un nudo más). Esta idea ha sido trabajada, ampliamente, por Mariano de la Maza (1999; 2004).

objetual, esto es, como un objeto *de la naturaleza*; y b) las religiones se diferencian por su determinidad, esto es, cada religión histórica singular representa su propio objeto (natural en el que aparece), en tanto que en su determinación es consciente de los límites de su representación¹⁸.

Pese a que en religión natural cada determinación se manifiesta en distintos objetos de la naturaleza, Hegel indica que tales aspectos pertenecen a una única religión, vale decir, a un mismo objeto: Dios o lo absoluto en su proceso de (auto)revelación que, en esta primera forma de comprensión natural, simplemente se representa en figuras externas (luz, tinieblas, plantas y animales, obras humanas instintivas)¹⁹. En este sentido, si esta sección es denominada por Hegel como religión natural, creo que nada impediría llamarla *Naturreligion*, en el sentido de que los objetos en los cuales se presenta o manifiesta el absoluto son productos *de la naturaleza*.²⁰ A propósito de esto, es interesante destacar esta salvedad en comparación con otras formulaciones respecto de lo que se considera “religión natural”. Por ejemplo, en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* de Fichte de 1792, religión natural es aquella que representa una fe de carácter racional determinada por la ley moral en nosotros, en tanto que nos permite representarnos lo ‘sobrenatural’ en

¹⁸ Como indica Marmasse (2010), “Comme on l’a dit plus haut, la religion déterminée présente l’advenir du divin «fini», au sens du divin qui ne se prend pas lui-même pour objet, mais ne se rapporte qu’au donné extérieur. Parce que le dieu «déterminé» est relatif à l’extériorité multiple, il est lui-même multiple. Tout d’abord, dans les «religions naturelles» (en Asie et en Égypte), le divin reste englouti dans la nature extérieure (adoration d’éléments naturels, dieux à figure animale, etc.)” (p. 16).

¹⁹ Marmasse, a propósito de las *lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel, comenta lo siguiente respecto de religión natural: “En premier lieu, la religion immédiate ou naturelle présente un dieu qui ne distingue pas pour lui-même de la nature. Il est en effet représenté par un être – réel ou imaginaire – qui, lui-même, est entièrement naturel: un homme considéré en son existence singulière, un animal, une montagne, un fleuve, la lumière, etc. Certes, l’être naturel n’est pas honoré en tant que tel mais comme symbole ou personnification d’une puissance universelle. Néanmoins, cette puissance ne se saisit pas elle-même comme spirituelle: ignorant la liberté de l’esprit, elle se contente de se représenter comme agissant sur la nature extérieure.” (2010, p. 16).

²⁰ Tomo esta interpretación de D’angelo, quien indica lo siguiente: “cuando Hegel habla de religión natural se refiere a una religión de la naturaleza en el sentido objetivo del genitivo, una *Naturreligion*: naturales son las religiones en las que el objeto del espíritu son un ente natural.” (2010, p. 232).

nosotros²¹ (en clara alusión o continuación de los postulados de la razón práctica kantiana). Según D'angelo (2010, p. 232), es superfluo establecer el paralelo entre la religión natural [*Religion naturelle*] de los ilustrados y la religión de la naturaleza [*Natürliche Religion*] de la cual habla Hegel. Sin embargo, no me parece superfluo establecer tal punto porque, justamente establecer la diferencia es lo que marca el terreno propio de lo que Hegel pretende delimitar en cuanto al manifestarse de Dios en productos de la naturaleza, respecto de un manifestarse de Dios como producto de la razón. Esta diferencia es importante porque el camino que debe recorrer el espíritu como autoconciencia en la religión tiene que superar el 'más allá vacío' en el que la ilustración comprendía la religión. La religión y la religión natural de la que habla Hegel, no son ya un más allá vacío, sino un más allá externo y natural que aún carece de plena comprensión para sí mismo y, tal es el motivo, de que necesariamente tenga que devenir para llegar a consumarse en figuras religiosas más elevadas. Por tanto, el espíritu tiene que recorrer todas sus determinaciones a fin de que se eliminen las diferencias y pueda reconocerse como tal, es decir, como autoconciencia de lo absoluto.

²¹ "Esta investigación establece pues provisionalmente dos principios de la religión, en la medida en que se funda sobre el reconocimiento de una legislación formal de Dios, de la que uno de ellos el principio de lo sobrenatural EN NOSOTROS y el otro de un algo sobrenatural FUERA de nosotros. [...] A una religión que se funda en el primero de los principios, podemos denominarla, en cuanto a que se sirve del concepto de naturaleza en general, religión natural, mientras que a aquella religión que tiene por fundamento el segundo de los principios la llamamos RELIGIÓN REVELADA, puesto que ha de llegar hasta nosotros mediante un medio sobrenatural lleno de misterio que está destinado completamente a tal fin." (Fichte, 2002, p. 78. El destacado es de Fichte). Es evidente que, Fichte y Hegel, van por caminos completamente opuestos respecto a la cuestión de cómo comprender la religión. Para el autor de la *Fenomenología*, por lo menos en lo que a la religión natural respecta, nada tiene que ver ésta con cómo mediante una exigencia moral comprendemos a Dios como legislador en nosotros, sino más bien cómo Dios se manifiesta en la naturaleza propiamente tal, y mediante su proceso de develamiento, va adquiriendo conocimiento de sí mismo. Por otro lado, en lo que respecta a la relación Fichte y Hegel en función de la religión, un cruce interesante de destacar podría ser la posición que asume Fichte en *La exhortación a la vida Bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, de 1806, cuyo lenguaje es más cercano tanto a las formulaciones de Schelling y Hegel. Sin embargo, desarrollar tal tema excedería los límites del presente trabajo. Valga el comentario para motivar la comparación entre ellos.

La esencia luminosa [*Das Lichtwesen*]²²

De los párrafos 14 al 17 Hegel indica que al espíritu, en cuanto esencia que es autoconciencia, el objeto de la religión se le aparece por medio de la figura natural de la luz y su contraposición como las tinieblas o lo oscuro. En un lenguaje enigmático, se explica el despliegue del Dios que busca revelarse, pero sin que este pueda ser comprensible aún. Pinkard (1996, p. 229), por ejemplo, indica que esta sección se trata de una posición metafísica abstracta, cuya característica es que los seres humanos no logran reconocerse con la deidad expuesta en el objeto natural, debido a que no resulta inteligible para nosotros. No me parece que Pinkard esté equivocado, pero tampoco me parece que el interés de Hegel, al menos en un sentido inmediato, sea mostrar la relación entre Dios y el hombre y cómo este último reconoce la deidad. Por supuesto que tal elemento se encuentra presente en el texto (lo cual se verá, por ejemplo, en religión revelada cuando Cristo se hace hombre), pero más bien me

²² El nombre escogido por Hegel para la sección 'a' de religión natural es significativo por sí mismo, respecto del contenido de este apartado. Los comentaristas no se han detenido a mostrar la sutileza de Hegel en cuanto a lo que puede ser considerado como *Das Lichtwesen*. Ciertamente se puede jugar en muchos sentidos con la traducción: esencia luminosa, ser luminoso, ser de luz, etc., y todas estas apreciaciones, en cierto sentido, no serían equivocadas –unas más precisas que otras, de acuerdo a la gramática alemana y al contenido del texto, sin duda–. Pero, en un sentido amplio –a riesgo de imprecisión–, se puede establecer lo siguiente: *Licht* es la luz, lo luminoso, lo lumínico, el claro, etc.; mientras que, *wesen*, hace referencia de forma inmediata a aquello que es esencia. Sin embargo, si atendemos al carácter específico del apartado 'a', en que Hegel ya nos ha dicho que las determinaciones de esta figura religiosa se presentan en la representación de su forma objetual, creo que nada impide hablar de *wesen* en el amplio sentido de naturaleza. Si es posible esto, entonces *Lichtwesen* es la luz que se da en la naturaleza (es un ser dado, donado a la naturaleza), es la luz natural, en el sentido del objeto externo que se presenta y hace que todo lo que cubre su realización lumínica en la naturaleza maraville, pero también aterre cuando no se encuentra presente (la noche o las tinieblas). Si la esencia luminosa es luz de la naturaleza, o ente de luz (en el sentido de un objeto externo y natural en el que se manifiesta la deidad), entonces es relativamente claro lo que Hegel quiere transmitir: *Lichtwesen* es lo numinoso, lo sagrado original que, aquí, se presenta en la forma de un ser, ente, naturaleza o esencia que queda ex-puesta, a través de la luz y su contrario. Como realización originaria a partir de la cual comienza el devenir de la deidad, entonces, no puede ser de otro modo sino que mostrándose en los productos naturales como un todo, para todos, aunque sin que su revelación pueda ser comprendida por ser pura abstracción.

parece que la finalidad de *Das Lichtwesen* es mostrar cómo la divinidad, en un proceso de autorreconocimiento y autoconocimiento busca “salir de sí” a lo exterior, mostrarse, manifestarse en un sentido primero y originario –pese a que el objeto natural no será adecuado ni suficiente para su consumación–, para luego volver a sí con las diferencias reconciliadas y ser un saber completo. Tal es el motivo, por ejemplo, por el que Hegel indica que el espíritu, como esencia autoconsciente en la esencia luminosa, en su inmediatez, sea solo el concepto [*Begriff*], la generalidad conceptual, –la noción de– el despliegue que tiene que realizar Dios. El espíritu

Frente a la realidad que él se da en el movimiento de su conciencia, no es, de primeras, nada más que *su concepto*, y este concepto, frente al día de este despliegue, es la noche de su esencia, frente a la existencia de sus momentos en cuanto figuras autónomas, es el misterio creador de su nacimiento. Este misterio tiene dentro de sí mismo su revelación; pues la existencia tiene en este concepto su necesidad, porque él es el espíritu que se sabe, tiene en su esencia, por lo tanto, el momento de ser conciencia y de representarse a sí objetualmente. (FE, 2018, p. 791. Cursiva de Hegel).

Ya encontramos aquí los elementos determinantes de esta conciencia espiritual: el día y la noche. El día es el despliegue positivo del Dios que busca o quiere manifestarse; la noche, la negatividad de ser solo una representación objetual que no puede transmitir lo que él es (por querer permanecer encerrado en sí). Por eso es “el misterio creador de su nacimiento”, es una figura numinosa que se da en su propia ‘revelación’²³.

Para explicar lo anterior, Hegel muestra que el espíritu se ‘escinde’ [*Entzweiung*] en una primera figura inmediata –que análoga con la certeza sensorial expuesta en el apartado conciencia y con la figura del señor

²³ A propósito de la imagen numinosa, el misterio y lo sagrado, en analogía de la luz y la oscuridad, Lenoir (2018) explica que “sin duda, los primeros seres humanos experimentaron ya la noción de belleza natural en los inmensos espacios vacíos de los desiertos y las estepas, en la cima de las colinas o en lo más profundo de los valles rodeados por sublimes montañas, que privilegiaron para erigir sus santuarios. Es, pues, tanto del espanto como de la admiración ante lo que lo rodea como el hombre toma conciencia de lo sagrado.” (p. 32).

expuesta en autoconciencia– que se ‘contempla’, se ve a sí mismo, como un ser colmado (puesto que el espíritu en la religión es compleción de los momentos anteriores). Sin embargo, tal escisión no solo es un dividirse o separarse del espíritu, sino también un conflicto o discordia a través de la cual se mostrará como luz y oscuridad. A diferencia de la sección siguiente, la planta y el animal, el espíritu aquí no se encuentra en lucha o conflicto ‘bélico’, sino que más bien –me parece– como oposición en la que se refleja su voluntad de salir de sí (luz) y su voluntad de permanecer en sí mismo (oscuridad) –como dije anteriormente. Esta figura [*Gestalt*], que es ‘ausente de figura’ [*Gestaltlosigkeit*], es lo que Hegel llamará *esencia luminosa*, que contiene dentro de sí toda la fuerza de su despliegue (de ahí que sea una conciencia espiritual numinosa) frente a su ser-otro, la tiniebla²⁴. Este conflicto en el cual se encuentra la

²⁴ Tal es el motivo por el cual, la mayoría de los comentadores, indiquen que Hegel piensa –con cierta razón– en las religiones prehelénicas u orientales, tales como la religión persa y el zoroastrismo o la judaica. Kojève, en un sentido similar, dirá que se trata de las religiones indo-iraní (2016, p. 285). Sin embargo, estas referencias son, más bien, posteriores y no se encuentran de forma expresa en la *Fenomenología*. En este sentido, estoy de acuerdo con D’angelo (2010) cuando dice que “Hegel reforzará la relación de la religión de los antiguos persas y con el zoroastrismo solamente durante los cursos de Berlín sobre la Filosofía de la Religión” (p. 238), de modo que tales referencias van más lejos de lo que está expuesto en el texto mismo. El problema es que el mismo Hegel anunciaba que con la religión, en tanto que totalidad simple que contiene la realidad efectiva no consumada, se abría la historia propiamente tal, de modo que tiene que haber algún paralelo histórico entre una religión determinada y las metáforas que utiliza para expresar la conciencia religiosa que es *Das Lichtwesen*. Ahora bien, ciertamente Hegel tiene que haber pensado en una religión histórica cuando redactó estas páginas del texto, aunque no lo haya dicho de forma expresa; y el hecho de que los comentadores se inclinen por decir categóricamente que ‘es’ la religión zoroástrica, puede deberse, quizás, a los elementos que tal religión comprende. Por ejemplo, Lenoir (2018) dice que la historia del personaje Zoroastro se confundió con su leyenda, de modo que dio paso a lo siguiente: “según la tradición, es en el curso de una de esas meditaciones cuando tiene su primera visión [Zoroastro], la de una batalla titánica entre los ejércitos del Bien, vestidos de blanco y deslumbrantes de luz, y los ejércitos del Mal, sombríos y perversos, que son derrotados. Es en las mismas condiciones, cuando está retirado en su gruta en el interior del desierto, cuando se le aparece un ser de luz [quizá, de ahí la interpretación de *Das Lichtwesen* como “ser de luz”], nueve veces más grande que un ser humano.” (p. 213. Paréntesis agregado). Y, más adelante, indica que “las nociones de Bien y Mal tal como son definidas por las demás civilizaciones de su época están muy lejos de las de la ética moderna, cuyos fundamentos, se puede decir, fueron establecidos por Zoroastro, a pesar de ciertos aspectos que actualmente no podamos admitir, especialmente su justificación de la guerra en nombre de Dios. Los soberanos y los ricos humillan a los pobres sin tener conciencia de obrar mal [quizás, por este motivo Hegel análoga esta conciencia

divinidad respecto a sí misma, da clara cuenta de que Dios no tendrá determinación alguna –ausencia de figura–, de modo que lo presentado en la conciencia religiosa de esta figura, en cuanto representación objetual como luz, es el extremo no reconciliado entre Dios y la humanidad²⁵. De ahí que Pinkard diga, por ejemplo, que las religiones naturales interpretan lo divino como un todo natural abstracto que no se interesa por la humanidad (2002, p. 290). Esto viene a reforzar lo dicho con anterioridad, la esencia luminosa busca describir el proceso originario a partir del cual Dios se autodespliega para encontrarse, pero al permanecer en objetos que son externos y naturales, no encuentra la reconciliación. De ahí que Hegel indique que el contenido que este “*ser puro desarrolla, o su percibir, sea un jugar sin esencia adherido a esta sustancia, la cual se limita a despuntar sin sucumbir, sin ser sujeto y afirmar sólidamente sus diferencias por medio del sí-mismo*” (FE, 2018, p. 793. Cursivas de Hegel), de modo que será un Uno de ‘múltiples nombres’.

Pero, como afirma Valls Plana (1994b, p. 333), como las religiones naturales son conscientes de sus limitaciones respecto a la representación de lo absoluto, la divinidad presentada en la conciencia de la esencia luminosa tiene que ‘elevarse’ a una forma superior, a fin de que el proceso de reconocimiento de su propia autoconciencia se

espiritual con la figura del ‘señor’ de autoconciencia], sino considerando que están en su derecho, porque la jerarquía de la sociedad los ha colocado en su cima.” (Ibid., p. 218. Paréntesis agregado). Como se aprecia, es cierto que se puede establecer un paralelismo entre el Zoroastrismo y lo dicho por Hegel en la *Fenomenología*, pero dicho paralelismo es impropio toda vez que Hegel no es explícito respecto a dicha formulación. Por tanto, me inclino a interpretar esta conciencia religiosa como una conciencia numinosa –sin que por ello niegue el paralelo abierto entre las religiones orientales prehelénicas a las que Hegel se puede estar refiriendo–, a efectos de mantenerme fiel a lo dicho textualmente por el autor en la *Fenomenología*.

²⁵ No se puede olvidar que, el mismo Hegel, indica que la verdad histórica de una religión dependerá de cómo las conciencias singulares acrediten dicha religión: “La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *efectivamente real* tenga igual hechura que la figura con la que él se contempla a sí en la religión [...] su significado propio característico, allí donde es principio de esta religión particular y se halla acreditada por su espíritu efectivamente real.” (FE, 2018, p. 791. Cursiva de Hegel).

transparente. Por eso Hegel indicará que esencia luminosa es una vida tambaleante que tiene que adquirir un grado mayor de determinación, de modo que “se entrega en sacrificio al ser-para-sí, para que lo singular tome subsistencia en su substancia” (FE, 2018 p. 795). En este sentido, la esencia luminosa denota su insuficiencia respecto del proceso en el cual tiene que devenir Dios o lo absoluto tal que, como afirmará Pinkard, este tipo de religión natural, intuitivamente, se vuelve politeísta (1996, p. 229).

La planta y el animal [*Die Pflanze und Das Tier*]

A diferencia del apartado anterior, Hegel dedica mucho menos espacio a esta conciencia religiosa. El texto se compone de dos únicos párrafos (18 y 19), en los que Hegel indicará la particularidad que poseen las plantas y los animales como manifestación religiosa de Dios o lo absoluto. En este sentido, Hegel muestra que lo que era sin figura en la configuración religiosa anterior, ahora pasa a ser sí-mismo como tal, determinando su simplicidad en una multiplicidad de espíritus finitos – que se encuentran analogados con la figura de la percepción, analizada anteriormente en Conciencia– y que tiene que ser entendida como panteísmo²⁶.

A propósito de lo anterior, Hegel distinguirá dos movimientos de esta conciencia religiosa que se expresa en un conflicto entre la

²⁶ El concepto de panteísmo presenta dificultades en la comprensión del texto, debido a toda la carga filosófica y política que acarrea dicha palabra en los años previos e inmediatos, así como los presentes, de Hegel. Sin ánimo de describir todo lo que ‘panteísmo’ significa, es claro que Hegel no está pensando que todas las cosas son Dios, sino más bien que todas las cosas finitas donadas en la naturaleza son *en* Dios, de modo que ellas permiten manifestar las características de la divinidad en su representación objetivo-conceptual. Si esto es cierto, es claro el por qué Hegel indica que la conciencia espiritual de la planta y el animal es ‘panteísmo’, pues todo lo representado, ahora en la finitud determinada de plantas y animales, revelan o muestran una porción de los atributos de la divinidad.

tranquilidad y hostilidad: a) la quietud o subsistir inocente de los átomos espirituales disgregados en las plantas, una “religión floral”; y b) la hostilidad en constante movimiento de la lucha a muerte, una “religión animal” (FE, 2018, p. 795). Tales son las características de esta conciencia religiosa. En este sentido, la mayoría de los comentaristas indican, categóricamente, que se trata de las religiones indias primitivas, y en particular, de las religiones totémicas. Esto tiene sentido si comprendemos que los tótem son figuras simbólicas que ‘representan’ una divinidad ligada a la naturaleza, en tanto que éste se convertía en un emblema protector de los clanes o tribus que defendían dicha representación, siendo así, plantas y animales, los cuales adquirirían una connotación sagrada para una determinada tribu o clan²⁷. Esta idea me parece que los comentaristas la deducen de la referencia que hace Hegel a que, los pueblos en lucha, son espíritus “del pueblo aislados y asociales que, movidos por su odio, se combaten hasta la muerte y se hacen conscientes de determinadas figuras de animales como si fueran su esencia.” (Ibidem). Los pueblos aislados y asociales solo pueden ser entendidos como tribus o clanes, en los cuales aún no se encuentra una configuración como sociedad en el sentido de un Estado formado. Como dice Kojève (2016), “es una religión ‘natural’ [...], sin contenido social propiamente dicho. No hay Estado.” (p. 286). Sin embargo, tenemos el mismo conflicto que en la anterior figura: Hegel no da la referencia explícita respecto de qué religión es en la que está pensando, de modo que solo queda especular que, en sentido histórico, se refiera a este tipo de religiones totémicas.

²⁷ Un estudio interesante respecto a las religiones totémicas, sus sentidos y creencias, se encuentra en Émile Durkheim. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal. En especial, el capítulo II: *Las creencias propiamente totémicas*, pp.119-130. Si bien no está ligado con lo que Hegel comenta en la *Fenomenología*, sí puede ser útil para comprender la sacralidad que se le atribuyen a las plantas y animales en estas formas de religión o creencias.

Lo que sí es claro, de todos modos, es que ahora el conflicto de la divinidad por manifestarse es expuesto de una forma tangible, esto es, a través de las plantas y animales que representan este movimiento conflictivo de un salir de sí, en donde la divinidad se produce consumiéndose en la lucha, como afirma Valls Plana (1994b, p. 337). Por tanto, a diferencia de la figura anterior, aquí ya hay, en cierto sentido, un acercamiento entre lo sagrado y el sujeto individual, que interpreta la divinidad en esta pluralidad de formas que se da en plantas y animales, pero una espiritualidad que sigue siendo completamente ajena respecto de lo que tiene que llegar a ser. Este es el motivo por el cual la conciencia religiosa, en su determinación de planta y animal como representación objetual de lo divino, siga siendo insuficiente. Sin embargo, el hecho de que mediante la lucha se genere un objeto producido es lo que le permitirá a Hegel el tránsito hacia la última figura de religión natural.

El maestro artesano [*der Werkmeister*]

La tercera conciencia religiosa natural, en la *Fenomenología*, es la única que se identifica con una religión histórica de forma expresa: es la religión de los egipcios encarnada a través de los objetos producidos que realiza el artesano, un trabajador ‘espiritual’, que no tiene conciencia de su objeto pues solo lo produce de forma instintiva, como las abejas²⁸. Esto quiere decir que el ‘trabajo’ del maestro artesano consiste en la actividad de producir objetos para representar a la divinidad, como algo dado o

²⁸ Al parecer, la analogía con las abejas como una cuestión ‘instintiva’ o ajena era algo común en la época de Hegel. Schelling, aunque no en el sentido que le da Hegel a la analogía, también emplea el contraste con las abejas para indicar lo ajeno e impropio que resultan ciertas actividades cuando se hacen sin un grado de conciencia: “Así caen los alemanes en el fanatismo, semejantes a las abejas, buscando laborar y contribuir aplicadamente a lo que está producido y florecido independiente de ellos.” (1987, p. 246). Es, en cierto sentido, la imagen del maestro artesano: produce objetos que son ‘independientes’ de él.

encomendado, de modo que no adquiere la consciencia de lo que realiza. Tal es el motivo de que no exista una plena identificación, en primera instancia, entre la obra producida y el que la realiza, los cuales se entienden como el material natural a través de los cuales obra la divinidad.

En este sentido, como mostrará Hegel, lo que expresa el trabajo del maestro artesano es que el objeto comprende lo en-sí en su materia (conciencia), pero no el ser-para-sí (autoconciencia), no hay identificación ni reconciliación entre la grandeza de lo expresado por el material que produce el artesano instintivamente, respecto de lo que tiene que expresar la obra producida. Ello queda de manifiesto en los ejemplos de las pirámides y los obeliscos, magníficas construcciones de líneas rectas y superficies planas (FE, 2018, p. 797) que acogen al espíritu, a la divinidad, pero como algo completamente ajeno, extraño. Son solo objetos muertos que parecen tener vida. Sin embargo, esta separación tiene que desaparecer a fin de que la divinidad reconcilie tanto su exterioridad como su interioridad. Por esto el maestro artesano debe llevar la obra que realiza a la animación, es decir, a algo con 'vida'.

Como consecuencia, el maestro artesano tendrá que pasar de lo inorgánico (arquitectura), a lo orgánico (escultura). Para mostrar esto, Hegel habla de la mezcla entre el ser humano y los animales, que representa las características figuras de los Dioses egipcios con cuerpo humano y cabezas animales que ya muestran cierto grado de unión entre lo externo y lo interno; aun así, no logran reconciliarse completamente porque no logran expresar, mediante el lenguaje, toda la interioridad que debiesen manifestar. Es el caso de los jeroglíficos que expresan una hondura de pensamiento, pero que son intransmisibles en su comprensión, o el caso de las esculturas antropomorfas, como los colosos de Memnón, que son pura exterioridad. En este sentido, el maestro artesano se verá en la dificultad de unificar la exterioridad de la divinidad con la interioridad:

Frente al sí-mismo externo de esta figura está la otra, la que anuncia que tiene en ella un *interior*. La naturaleza que retorna a su esencia rebaja su multiplicidad viva, que se singulariza y se extravía en su movimiento, a un cascarón inesencial que es la *cubierta de lo interior*; y esto interior sigue siendo, por de pronto, la tiniebla simple, lo inmoto, la piedra negra sin forma. (FE, 2018, p. 799).

En el trabajo de unificar ambas cosas, el maestro artesano (egipcio) reunirá la figura natural (exterior) con la autoconciencia (interioridad), pero solo logrando una obra que es difícil de entender, o como dice Hegel, “la esencia consciente en pugna con la que no tiene consciencia, emparejando lo interno simple con lo externo de múltiples figuras, la oscuridad del pensamiento con la claridad de la manifestación exterior, irrumpen en la lengua de una sabiduría más profunda y difícil de entender.” (FE, 2018, p. 801).

Llegado a este momento, el trabajo del artesano que obra instintivamente cesa debido a que empieza a adquirir consciencia de su objeto producido y, por tanto, de sí mismo, de modo que se ha elevado desde su comprensión inconsciente produciendo ahora obras que han interiorizado lo externo y que han exteriorizado el interior. El maestro artesano pasa a ser *artista*, cuyo desarrollo se encontrará en las figuras que Hegel desplegará en la religión-arte, dando un nuevo paso hacia una comprensión más reflexiva de la religión.

Apreciaciones conclusivas

Como se ha apreciado a lo largo del texto, la religión natural es la forma de la representación objetivada de la divinidad, que se manifiesta a través de diversas instancias en un proceso de autodespliegue que busca su propia comprensión como autoconsciencia. Este proceso a partir del cual deviene Dios o lo absoluto, pese a ser el proceso más

elemental a partir del cual se entiende, no significa que tenga menos importancia o sea menos verdadero. Es cierto que Hegel indica que en las religiones que aparecen bajo la denominación ‘natural’, éstas no tienen la misma relevancia que las figuras más elevadas en donde el espíritu religioso logra una reconciliación completa o parcial de su conciencia con su autoconciencia (cuestión que no se logra en las religiones naturales). En todo caso, mi interés no ha sido mostrar que ‘religión natural’ se encuentra en el mismo grado o a la misma altura que el resto de las religiones dentro de su verdad histórica. Más bien he intentado exponer que el interés que persigue Hegel en la religión natural es mostrar el *proceso originario* a partir del cual el absoluto *necesariamente* se devela para llegar a su futura consumación en la religión revelada o manifiesta y, posteriormente, en el espíritu absoluto. En este sentido, la religión natural no es un mero trampolín a partir del cual se desarrollan las religiones posteriores, sino que –parafraseando a Marmasse (2010)– toda religión es verdadera porque presenta el principio de lo finito, aunque es evidente que las religiones no son verdaderas en el mismo grado. Si la finalidad de religión natural es presentar el principio de lo finito a través de sus diversas representaciones objetivadas, es claro que tiene una importancia que no es accesoria en la economía de la sección Religión de la *Fenomenología*.

Sin embargo, aún quedan dos tareas pendientes por realizar que se pueden inferir a partir de ciertas consideraciones relativas que he expuesto: a) un paralelo profundo y articulado entre Fichte, Schelling y Hegel. Porque, de alguna u otra forma, cruzan sus pensamientos acerca de la religión en más de algún sentido: tomando, ampliando o criticándose entre sí; b) una exposición más articulada y detallada, vale decir, sistemática e histórica, que considere los paralelos entre el amplio pensamiento de Hegel respecto a la religión en sus diversas “épocas” de pensamiento. El desarrollo de tales tareas, creo, permitirán una mayor

comprensión no solo del fenómeno religioso para los así llamados idealistas alemanes, sino también una mayor y profunda comprensión del pensamiento de la propia obra de Hegel.

Referencias

- Bloch, E. (1983). *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE.
- Colomer, E. (2006). *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*. Herder.
- D'angelo, P. (2010) "La religión natural". *Hegel. La odisea del Espíritu*. Ediciones Pensamiento-UAM.
- De la Maza, M. (1999). La religión como autoconciencia del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel. *Seminarios de Filosofía*, (12-13), 249-265.
- De la Maza, M. (2004). *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa*. Ediciones UC.
- De la Maza, M. (2007). Tiempo e Historia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, (133), 3-22.
- Díaz Ardila, J. (2007). Hegel y la 'superación' de la religión. *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, (133), 23-37.
- Duque, F. (1998). *La era de la crítica*. Akal.
- Fichte, J. G. (2002). *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Biblioteca Nueva.
- Hartman, N. (1960). *La filosofía del Idealismo Alemán. Tomo II: Hegel*. Ed. Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Fenomenología del Espíritu*. Abada editores.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Península.

- Kojève, A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta.
- Lenoir, F. (2018). *Breve tratado de historia de las religiones*. Herder.
- Marmasse, G. (2010). Hegel et la philosophie de la Religion. En G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion, deuxième partie: les religions antiques, africaines et orientales* (pp. 8-26). Vrin.
- Pinkard, T. (1996). *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*. University Press.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una Biografía*. Acento.
- Schelling, F. W. J. (1987). "Filosofía y Religión". *Schelling. Antología*. Península.
- Schelling, F. W. J. (2018). *Historisch-Kritische Ausgabe (Band I, 17)*. Frommann-Holzboog.
- Valls Plana, R. (1994a). Religión en la filosofía de Hegel. En Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 207-237). Trotta.
- Valls Plana, R. (1994b). *Del yo al nosotros*. PPU.



DOSIER

**Futuros inmediatos:
desafíos y proyecciones
pretéritas**

Gobernanza ética de la IA y la robótica. Construyendo posibilismo tecnológico desde interacciones éticas

*Ethical governance of AI and robotics. Building
technological possibilism from ethical interactions*

Jaime Rodríguez Alba¹

Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México

Universidad Internacional de la Rioja, La Rioja, España

 <https://orcid.org/0000-0003-4612-3498>

albajaime@hotmail.com

Recibido: 07/10/2023

Aceptado: 29/10/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10451864

RESUMEN

Las tecnologías exponenciales generan problemáticas éticas que han sido abordadas desde las tradiciones dominantes (principalismo, deontologismo, utilitarismo), con cierto olvido de las éticas del cuidado. Recuperar estas éticas permitiría pensar otras posibilidades de la IA. Entre ellas: un diseño que involucre elementos de vulnerabilidad o el horizonte de una robótica inclusiva. Pensar la gobernanza de la IA y la robótica no sólo desde estas éticas exige complementar la gobernanza de las mismas con la consideración de los horizontes éticos en dicha gobernanza implícitos. Si las éticas dominantes abonan alternativas de solución para los impactos de las tecnologías exponenciales, las éticas del cuidado —por cuanto ponen énfasis en la formación del carácter— son especialmente significativas para pensar la interacción entre tecnologías y la formación de la persona moral.

Palabras clave: Posibilismo tecnológico, gobernanza, ética del cuidado, gobernanza ética.

ABSTRACT

Exponential technologies generate ethical problems that have been approached from the dominant traditions (principalism, deontologism, utilitarianism), with a certain neglect of the ethics of care. Recovering these ethics would allow us to think of other possibilities for

¹ Doctor en Filosofía por la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) de España, Magister en Sociología por la UCM (Universidad Complutense de Madrid). Actualmente trabaja en el desarrollo de sistemas éticos integrales para la implementación de modelos de aplicación de la ética en organizaciones. También

AI. Among them: a design that involves elements of vulnerability or the horizon of an inclusive robotics. Reflecting on the governance of AI and robotics not only from the perspective of these ethics requires complementing their governance with consideration of the ethical horizons implicit in such governance. If the dominant ethics provide alternative solutions to the impacts of exponential technologies, the ethics of care — insofar as they emphasize character formation — are especially significant for thinking about the interaction between technologies and the formation of the moral person.

Keywords: Technological possibilism, governance, ethics of care, ethical governance.

Introducción

El desarrollo tecnológico exponencial que vivimos —caracterizado por una imbricación de innovaciones tecnológicas en segmentos o interacciones mínimas e imprevisibles pero con un crecimiento exponencial, más que lineal (López Portillo Romero, 2018)— es una oportunidad fabulosa para consolidar sociedades más humanizadas — justas, equitativas, que atienden al libre juego de las capacidades humanas, etc. Pero la tecnología por sí sola no genera la mismas. La racionalidad tecnológica, o tecno—científica, no se traduce en racionalidad social, política o moral de modo automático. El hecho tecnológico es ambivalente: tanto puede generar sociedades deseables como distópicas. Todo artefacto tecnológico supone una carga de valores en su propio diseño, así como impacta en los valores de la sociedad que lo alumbró, modificándola de modos diversos.

Frente al cambio tecnológico hay que tomar postura política desde una sociedad que articulada y conscientemente contempla planes, programas y políticas públicas orientadas a generar transformaciones tecnológicas que permitan crecientes dosis de libertad, igualdad y humanidad. Ni catastrofismo tecnológico, ni optimismo tecnológico, sino posibilismo tecnológico (Broncano, 2000): analizar las suturas valorativas

desarrolla temas de Filosofía Moral y Política orientados a fundamentar dichos modelos. Es coordinador de la RIEP (Red Iberoamericana de Ética Pública).

de los artefactos tecnológicos para orientarlos con fines sociales asumibles. No olvidando que toda transformación tecnológica, como bien supiera ver la sociología durkheimiana, altera las pautas de socialización, al generar disritmias en los tiempos de evolución de los sistemas y desacoples en las funciones sociales.

Marx señaló en sus apuntes (*Grundrisse*) que en cada momento histórico los seres humanos se plantean aquellos problemas que pueden resolver. En nuestros días las transformaciones tecnológicas son de tal magnitud que pudiera suceder que se planteen problemas que la humanidad, *quae tale*, no podrá resolver. Problemas que pueden mutar la naturaleza misma de tal humanidad. No en vano emergen con fuerza los discursos sobre Cyborgs, transhumanismo, posthumanismo, etc. Acá no entraremos en esto, más bien apelamos a un horizonte hermenéutico centrado en categorías de gestión pública. En concreto buscamos iluminar la noción de una gobernanza ética, como diferente de una gobernanza de la ética, en el sentido que posteriormente dilucidaremos.

Desarrollo

Comencemos por usos supuestamente benignos de artefactos tecnológicos —expresión que usamos en un sentido amplio— como las aplicaciones de Inteligencia Artificial (IA) en la gestión pública, para mostrar la necesidad de consideraciones éticas. Durante la gestión de la actual pandemia, en Reino Unido (Digital Future Society, 13 de Agosto de 2021) se decidió usar un sistema algorítmico de calificación (Ofqual) que promediando desempeños individualizados de los alumnos pudiera ofrecer una ponderación respecto a la calificación otorgada por los docentes en situaciones de virtualidad educativa. El resultado de tal software fue que los alumnos de colegios en contextos de vulnerabilidad

social salieron peor puntuados. Un alumno con buen desempeño en un centro educativo en contexto vulnerable resultaba así comparativamente peor valorado que uno con desempeño medio en otros centros. Además de las protestas ante tal información, por sus implicaciones discriminativas, se sigue investigando el algoritmo para indagar posibles sesgos en su construcción. Algo similar sucedió con el uso, desde 1998 en EEUU, del software COMPAS (Correctional Offender Management Profiling for Alternative Sanctions) que calcula el riesgo de incidencia de los delincuentes. El uso de este tipo de softwares en materia penal es controvertido doctrinalmente (Romeo Casabona, 2018), pues supone nociones del derecho penal cuestionadas desde visiones iusalternativistas o más garantistas. El uso de COMPAS se hizo célebre por el caso Loomis. Loomis es una persona de color que ante un robo fue apresado, mediante aplicación de COMPAS el juez decidió encarcelarlo. Ante el reclamo por el debido proceso, puesto que no se conocía el algoritmo del software, la Corte Suprema de Wisconsin desestimó el recurso alegando los derechos de propiedad de la empresa. Situación análoga, respecto a los derechos de acceso a la información pública, se produce en el recurso contencioso administrativo presentado en España por la negativa del Consejo de Transparencia a ofrecer el código del programa BOSCO con el que la administración española decide quién es beneficiado por el bono social eléctrico. Recurso presentado (CIVIO, 2 de julio de 2019) ante la petición de una ciudadana española a la que se le negó el bono social argumentando la valoración ofrecida por BOSCO.

Ante este tipo de problemáticas emerge la solución normativa vinculada a conceptos como transparencia algorítmica, trazabilidad algorítmica y afines, así como la inserción de estas temáticas en la infraestructura normativo—institucional relativa a transparencia, acceso a la información pública y buen gobierno.

Hay sin duda usos virtuosos de softwares vinculados de un modo u otro a la IA en la justicia. Tal es el caso del programa PROMETEA (Estévez, Fillottrani y Linares Lejarraga, 2020) de la Fiscalía de Buenos Aires. Dicho programa arroja sentencias posibles que siempre valida un juez —siendo su palabra definitiva—, pero además agiliza un montón de trámites judiciales y administrativos. PROMETEA trabaja sobre pilares éticos asociados a la transparencia y bajo el paradigma de la supervisión humana. Si bien no es una Inteligencia Artificial en el sentido más profundo del término.

La doctrina jurídica está respondiendo de modo profundo a los retos normativos, proponiendo por ejemplo que se consideren los algoritmos como reglamentos (Boix Palop, 2020). De este modo los mismos serán publicados y publicitados como normas jurídicas, siendo posible el recurso ante los mismos, lo que se traduce en las garantías respecto a su uso en la justicia, la gestión pública, etc. Además, también se debiera, según estas visiones, introducir requisitos vinculados a la programación y uso en la gestión pública en el procedimiento administrativo común.

Desde otros flancos jurídicos se está abordando la exigencia de tratamiento constitucional de los neuroderechos, como actualmente en Chile y su proceso constituyente, o se esgrimen herramientas diversas, como las Cartas de derechos digitales de España (ver tabla 1), destinadas a establecer derechos de las personas y organizaciones en los procesos de profunda transformación digital.

Tabla n°1
Categorías posibles de derechos digitales

Derechos de libertad	Derechos de igualdad	Derechos de participación y conformación del espacio público	Derechos del entorno laboral y empresarial	Derechos digitales en entornos específicos
Derecho a la identidad en el entorno digital.	Derecho a la igualdad y a la no discriminación	Derecho a la neutralidad de Internet.	Derechos en el ámbito laboral.	Derecho de acceso a datos con fines de

Derecho a la protección de datos.	en el entorno digital.	Libertad de expresión y libertad de información.	La empresa en el entorno digital	archivo en interés público, fines de investigación científica o histórica, fines estadísticos, y fines de innovación y desarrollo.
Derecho al pseudonimato.	Derecho de acceso a Internet.	Derecho a recibir libremente información veraz.		Derecho a un desarrollo tecnológico y un entorno digital sostenible.
Derecho de la persona a no ser localizada y perfilada.	Protección de las personas menores de edad en el entorno digital.	Derecho a la participación ciudadana por medios digitales.		Derecho a la protección de la salud en el entorno digital.
Derecho a la ciberseguridad.	Accesibilidad universal en el entorno digital.	Derecho a la educación digital.		Libertad de creación y derecho de acceso a la cultura en el entorno digital.
Derecho a la herencia digital.	Brechas de acceso al entorno digital	Derechos digitales de la ciudadanía en sus relaciones con las Administraciones Públicas		Derechos ante la inteligencia artificial.
				Derechos digitales en el empleo de las neurotecnologías.

Fuente: Elaboración propia en base a la *Carta de Derechos Digitales* (2020).

Iniciativas como PROMETEA (Berchi, 4 de marzo de 2020) son prometedoras para una justicia que ha de ser más eficaz y eficiente, razón por la que se siguen en otros países (Colombia aplica también este algoritmo abierto y trazable, y España lo está considerando). Pero PROMETEA no usa Deep Learning. Estamos así más ante una gobernanza de la ética que una gobernanza ética. Mientras la primera hace alusión al modo como podemos regular, comprender, apropiar socialmente, etc., el artefacto tecnológico en base a su uso (impacto, responsabilidad, etc.), la

segunda apela a un sentido más profundo, preguntando por los escenarios futuros y por el modo como se puede comprender la ética misma de las máquinas.

El modo como se piensa la ética de la IA viene signado por el lugar que la agencia humana tiene en la misma. Así (Marín García, 2019) para una IA débil —más automatización de procesos que inteligencia en un sentido cognitivo fuerte, esto es, una inteligencia artificial local— las cuestiones éticas se aproximan al paradigma de la responsabilidad humana en el diseño e implementación de los diseños tecnológicos. En cambio una IA fuerte —lo que algunos autores denominan IA general, aquella que puede sustituir y superar las capacidades humanas, al menos en procesos cognitivos vinculados al manejo de datos— involucra otro tipo de tematizaciones éticas, más ligadas al estatus del sujeto moral, a las temáticas de la vincularidad, las interacciones entre seres humanos y robots, la emergencia de un paradigma transhumano, etc. Tanto en unos casos como en otros las innovaciones precisan un abordaje complejo y multidisciplinar.

¿Por qué hablamos de gobernanza? ¿No sirven ya las usuales regulaciones por los mecanismos tradicionales? Por supuesto siguen siendo necesarias, pero a nuestro juicio la dimensión misma del fenómeno tecno-científico hace necesario superar paradigmas en exceso rígidos, partidarios de una concepción tecnicista y menos dialógica que el enfoque de una gobernanza multistakeholder. Gobernanza que tomamos como modelo para la comprensión del fenómeno tecnológico.

La noción de gobernanza surge durante los años setenta en el terreno de las ciencias del gobierno y la administración pública. Impulsada por la crisis de los modelos de bienestar ante los procesos de globalización. La capacidad de gobernar desbordaba las estructuras tradicionales del gobierno y la gubernamentalidad. A esto se añade que las sociedades exigían cada vez más presencia en los procesos de

autogobierno. Los procesos de gestión que definen los estados mutan así hacia nuevas problemáticas multidimensionales en las que lo ético resulta central, situándose junto al dominio técnico un dominio ético-político de corte deliberativo (Aguilar Villanueva, 2013). Gobernanza remite (Kooiman, 2003) a las interacciones de actores varios –públicos, privados, del tercer sector, del mundo académico, etc.– de cara a resolver problemas o crear oportunidades sociales, considerando las instituciones involucradas como contextos para las interacciones orientadas al proceso de gobernar y generando fundamentos normativos al efecto.

De tal modo, la gobernanza de la ética en los diseños tecnológicos como la IA y la robótica ha de considerar los impactos, pero también elementos presentes en el diseño. Aunque no precise entrar en la cuestión de la naturaleza misma del sujeto moral que puede ser, en los casos de una Inteligencia Artificial General –aquella que pudiera reemplazar al ser humano en la toma y ejecución de decisiones–, de enorme importancia, habida cuenta del desplazamiento de la centralidad de la persona humana y sus características. En el terreno de la gobernanza de la ética encontramos enormes retos. El primero la presencia de usos tecnológicos que pueden desplazar al sujeto humano –pensemos en los autos eléctricos, la automatización de procesos industriales, etc. Pero también porque pueden ser usados con fines de eficientizar recursos públicos olvidando otros valores centrales en la gestión pública, como la inclusión, la equidad, etc. Piénsese en el caso de AMS (ArbeitsMarktService) de Austria que, usado para modelar perfiles laborales ha mostrado ser un algoritmo eficaz, pero que aleja principios de inclusión social de su funcionamiento, o en el caso del uso militar –drones, soldados aumentados, etc.– que pueden garantizar eficacia a costa de otros valores como el respeto por la vida. Sin duda esta gobernanza ética choca con el problema de las iniciativas de gobernanza por bloques geopolíticos (ver figura 2)

Tabla n°2

Iniciativas de gobernanza de la ética para IA

U.E.	OCDE y G20	EE.UU.	CHINA	RUSIA
Grupo de expertos de alto nivel. IA Confiable (legal, ética y robusta). Requisitos: Agencia y supervisión humana. Robustez y seguridad. Privacidad Gobernanza de datos y transparencia. Diversidad y no discriminación. Bienestar socio-ambiental. Responsabilidad y rendición de cuentas	Guía ética para la IA: ecosostenible, concorde con los DDHH, transparente y responsable, robusta y segura. Los gobiernos han de invertir en IA confiable, apostar por una transición justa Principios G20: Crecimiento incluso, sostenibilidad, bienestar, humanidad, equidad, seguridad, responsabilidad, robustez, etc.	IA con valores norteamericanos (Trump). Libertad, DDHH, estabilidad institucional, propiedad intelectual, “oportunidad para realizar sueños”, “devoción por ayudar a la gente”. Comprensible. Confiable. Segura. Responsable.	Principios de Pekin sobre IA: hacer el bien, humanidad, control de riesgos, apertura, responsabilidad. Gobernanza: optimizar el empleo, cooperación, moderación, planeamiento a futuro, adaptación, Armonía	Estrategia Nacional para el Desarrollo de la IA. No abordan directamente cuestiones éticas, salvo determinación de responsabilidades, propiedad intelectual. Considera que la regulación puede inhibir la innovación. Suscribe G20

Fuente: Elaboración propia en base a R. Carrillo (2020) y O. Klein (2020).

Desde el momento que la gobernanza dice interacción nos situamos en el terreno de ciertas características éticas que se han de satisfacer para contemplarla como buena gobernanza. En el caso de la gobernanza de los fenómenos tecnológicos, signados por la complejidad y el dinamismo, se hace especialmente relevante la consideración no sólo de la dimensión técnica, sino también ética. De un lado atender a los impactos –lo que remite a principios dialógicos de inclusión, simetría y reciprocidad entre interlocutores, así como veracidad–, por otro profundizar en la comprensión de la naturaleza del sujeto moral. De tal modo, la

gobernanza de la IA y la robótica antes que acogerse a un paradigma reductivo o sin tematización suficiente de la ética debería al tiempo problematizar la misma ética que está considerada en el proceso de gobernanza (gobernanza ética). Máxime si tenemos en cuenta que la ética está presente no sólo en el uso, sino también en los diseños mismos.

Cuando revisamos tematizaciones éticas de la IA se observa una cierta reducción a tópicos como los sesgos morales, prejuicios, afectación de derechos humanos, etc. Sin duda problemáticas que desde una ética de principios o una ética deontológica son más que relevantes. En algunos casos, como por el ejemplo los asociados a la valoración de la responsabilidad implícita en los automóviles autónomos, se aprecia una hegemonía de enfoques utilitaristas. Tal es el caso del experimento Moral Machine (Awad, et al, 2018), que a escala global ha rastreado las decisiones trágicas en manos de un automóvil automático –salvar una vida o varias, según sean vidas de niños, ancianos, mujeres, etc. Este experimento se apoya en la suposición de una suerte de aritmética moral según la cual el común denominador de las valoraciones decisionales tomadas –que el mayor número considere como lo menos malo determinada opción– se convertiría en una suerte de criterio moral a enseñar a un automóvil automático. El experimento ha mostrado también la presencia de diversos criterios valorativos: en oriente se prioriza más la vida del anciano que en occidente, por ejemplo.

Estos casos, al igual que el uso de ciencia de datos en redes sociales, política, etc., permiten afirmar ciertos rasgos éticos imperantes (Calvo, 2020): positivismo digital –el dato moral como dato masivo sin problematizar la construcción social de los datos; consecuencialismo –enfoque utilitario centrado en el cálculo de las consecuencias de la acción; convencionalismo –consideración de la corrección en base a la mayor disposición a la corrección de la misma, por grupo humano; o

paternalismo –estimación según la cual la IA puede arrojar mejores decisiones y en ese modo orientar la acción humana.

Muchas de las problemáticas asociadas a la IA –sesgos, discriminación, usos de vigilancia, negación de derechos personalísimos, etc.– vienen por no desnaturalizar las aplicaciones y diseños tecnológicos. Considerar que una IA puede ser más justa, por ejemplo, que un juez, o gobernar mejor que un político, está en consonancia con los procesos de artificialización (Nurock, 2020), mediante los que los sesgos, discriminaciones, abusos, etc., que caracterizan las interacciones sociales pasan a ser ejecutados por las tecnologías, con el agravante que en las mismas se invisibilizan o naturalizan.

En lo político y social (Calvo, 2019), la IA implica retos como: el jaque a la autonomía moral y del sujeto político por la autonomización del complejo tecno–científico; la sustitución de la democracia por administración tecnocrática; o las perturbaciones en las interacciones sociales que producen sentido para la existencia de la persona.

La gobernanza ética, aún más que la gobernanza de la ética, exige innovación e investigación responsable, complementando los enfoques principalistas, deontológicos y utilitaristas hegemónicos con otros como el de las éticas del cuidado. Por ejemplo, una robótica interactiva e inclusiva (Pons, 2020) supone principios y objetivos orientados a mejorar justicia y bienestar de las poblaciones, democratizar las prácticas del cuidado, fomentar la autonomía y el desarrollo de las personas. Todo ello en un marco axiológico orientado por la seguridad de las innovaciones –la reflexividad crítica y el control sobre los riesgos que suponen– y la gradualidad de las mismas –para garantizar la no exclusión, así como la conformación de nuevos espacios de interacción entre entidades humanas y no humanas que sean apropiadas y apropiables por las comunidades.

Considerada la IA y la robótica desde la ética del cuidado (Nurock, 2020) hemos de redefinir en qué sentido una máquina cuida. Partir de la vulnerabilidad implícita a la dimensión del sujeto moral para así analizar cómo afecta a la identidad y desarrollo moral el uso de la IA y la robotización en los más variados ámbitos –robots en salud, ciencia de datos, internet de las cosas, etc. Por supuesto considerar la salvaguarda de la autonomía, por la vía de los neuroderechos y la vigilancia epistemológica sobre los procesos tecnológicos, pero también apuntalar todas aquellas tecnologías orientadas a equilibrar autonomía y dependencia.

El sujeto moral, considerado desde las éticas del cuidado, es un sujeto que se mueve en una tensión entre autonomía y dependencia, superando así visiones distorsivas que al reducir lo moral a la autonomía conducen a excluir una amplia gama de sujetos morales (niños, personas dependientes, con discapacidades, seres animales, etc.) Algunas propuestas en IA como la de Antonio Damasio caminan en esta dirección. En vez de reducir el lugar de lo humano en la IA, quizá lo más interesante sería dotar a la IA de vulnerabilidad, mediante diseños tecnológicos blandos que permitan que las máquinas, al enfrentarse a la precariedad constitutiva de su propio diseño, pudieran evolucionar hacia una inteligencia con sentimientos, al modo como ha hecho la inteligencia humana (ver Fundación Innovación Bankinter, s/f). Pero esto es algo problemático en sí, pues una evolución interna a las máquinas es algo que excede los modos como conocemos ha sido el proceso evolutivo humano (Broncano, 2000). Como consideran los transhumanistas, los seres artificiales no tienen por qué plantearse como análogos a los seres humanos ni a las máquinas actualmente existentes. En cualquier caso, el planteamiento de Damasio da cabida a escenarios de vulnerabilidad, superando así enfoques puramente principalistas, deontológicos y en exceso racionalistas.

El uso de IA en los procesos de gestión pública –big data en el ciclo de las políticas públicas, por ejemplo– sin duda generará impactos positivos, siempre que se establezcan marcos de gobernanza ética para considerar riesgos y oportunidades. La reducción deontológica del problema inducirá un exceso de organismos de control, la utilitarista conducirá a desestimar elementos fundamentales como el reconocimiento y actuación cuidadosa con el daño moral, y el principalista correrá el riesgo de ocultar todo un ámbito de problemas que sólo pueden emerger en la consideración prudencial y deliberativa de la situación concreta, contando con todos los actores (inclusividad) y permitiendo todas las narraciones de los mismos (simetría y reciprocidad) para garantizar la orientación hacia los bienes comunes.

En general las tecnologías exponenciales (López Portillo Romano, 2018) permiten posibilidades inmensas al respecto de los bienes comunes –por ejemplo los objetivos de desarrollo sostenible. Evaluar los impactos de las mismas será tarea ética a desarrollar colaborativamente por actores diversos. Supondrá también una nueva concepción del espacio público y su garante, el estado. Si han de mutar las capacidades y competencias laborales de las personas, prestando creciente atención a dimensiones como el pensamiento crítico o la flexibilidad (Kai-Fu Lee, 2019), no es menos cierto que la robotización y aplicación masiva de la IA supondrá un profundo cambio del mercado de trabajo. Para esto soluciones como la renta básica parecen ser insuficientes, puesto que no logran atinar en la médula misma de las mutaciones de la subjetividad moral y política de la persona, en tanto siguen de algún modo pensando al sujeto moral bajo el paradigma del individualismo liberal (Kai-Fu Lee, 2020). Una gobernanza ética sí permitiría al menos cristalizar horizontes de desarrollo estratégico para poner la IA y la robótica al servicio de las comunidades humanas.

El estado resultará en este proceso un actor central, y ejemplar, aunque no único. Pero se atisban falencias importantes, en especial en los países en desarrollo o subdesarrollados (Oszlak, 2020). Las propias dinámicas de la gestión pública inducen la imperiosa necesidad de superar los silos organizacionales (Oszlak, 2020) que hacen complicado desarrollar una visión estratégica y colaborativa del fenómeno tecnológico en sus usos e impactos públicos. La cuarta revolución industrial está ya en marcha situando una serie de problemáticas en la agenda de los diseños institucionales para el sector público, mostrando estos empero dinámicas y resistencias complejas (Pardo Beneyto & Abellán López, 2020).

Frente a las tecnologías exponenciales se precisa un estado exponencial (Oszlak, 2020) que oriente las innovaciones tecnológicas hacia los bienes comunes. Esto requiere, entre otras cosas, (Oszlak, 2020): desarrollar enfoques abiertos y flexibles; la experimentación, innovación, evaluación e interacción permanente; y, en especial, la producción de confianza (transparencia, inclusión, eficacia, ejemplaridad pública, estado amigable, etc.) Exige también nuevos valores públicos (Ramió, 2020). Valores como el fomento del aprendizaje continuo, big data para el bien común, la sostenibilidad intergeneracional, etc. Valores que se unirán a los tradicionales de equidad, igualdad de género, respeto a la privacidad, etc., sin duda también modificados por las tecnologías exponenciales.

Finalmente, y en el escenario geopolítico, que la IA –y en general las tecnologías exponenciales– no se convierta en la última amenaza para nuestra especie requiere superar los enfoques de competencia y beligerancia entre potencias de la IA (Kai-Fu Lee, 2020), apostando por construcciones interculturales que consideren los diversos escenarios de producción de IA conforme a valores específicos (Ortega Kein, 2020), así como reforzar el lugar de los organismos multilaterales y el derecho

internacional (Robles Carrillo, 2020). Desde las propias organizaciones técnicas ya se está apostando por enfoques dinámicos, abiertos y multisakeholder, como sucede con el IEEE (Instituto de Ingeniería Eléctrica y Electrónica) y su modelo FERE (Fundamental Ethical Responsibility of Engineers), el IGF (Internet Governance Forum) con su apuesta por la deliberación en torno a prácticas o la UIT (Unión Internacional de las Telecomunicaciones), que propone anclar gobernanza a ODS.

En todos estos espacios de deliberación debiera también sumarse a los enfoques éticos hegemónicos –deontológico, principalista o utilitarista– nuevos enfoques como el de las éticas del cuidado. El fundamento para pensar la gobernanza como gobernanza ética es autoevidente: los desarrollos tecnológicos inducen (Coeckelberg, 2020) una mutación de las nociones éticas fundamentales (autonomía, responsabilidad, etc.) afectando a los modos de toma de decisión, así como a las narrativas que conforman la subjetividad humana. Las tecnologías exponenciales pueden mejorar sustancialmente las condiciones de vida del ser humano si se controlan democrática y deliberativamente (Hughes, 2004). O pueden, por el contrario, dar pie a una suerte de escenario neofeudal (Moreno & Jiménez, 2018) marcado por la exclusión creciente y la pugna entre feudos geopolíticos de producción de IA.

Conclusión

La gobernanza ética de la IA y la robótica habrá de trabajar en la construcción, para estas tecnologías exponenciales y disruptivas, de un “ecosistema cibernético” (Calvo, 2021, p. 38). Comenzando por el gobierno de datos –petróleo del que se nutren las IA–, creando infraestructuras éticas (códigos, comités, líneas éticas, procesos participativos, etc.)

orientadas a la gestión, monitorización y cumplimiento de todo lo involucrado en la producción y uso de datos masivos. Esta infraestructura se apoyará en un “entorno comunicativo y afectivo” (Calvo, 2021, p. 38)

Pero a su vez, y sin entrar en la problemática transhumanista relativa a la superación de la condición humana (mortalidad, precariedad, deficiencia cognitiva, etc.), se precisa avanzar, mediante interacción en redes cívicas, de expertos, empresarios, políticos, etc., en la consideración de la ética misma que está implícita en las máquinas. No tanto, aunque el tema es de la máxima relevancia, en lo relativo al posible diseño moral de una Superinteligencia (Bostrom, 2016) que desarrollara a partir de una voluntad coherente extrapolada –aquella que reduce la incoherencia con valores de partida– desde los propios algoritmos autocreados, consideraciones que pudiéramos estimar como morales desde una perspectiva humana. Ya en esta misma interpretación de una inteligencia superior a la humana –cuyas razones nos fueran oscuras– que sigue la lógica, existe la suposición ética de que la coherencia lógica es la que define el criterio de producción moral, lo que es sin duda estimar que el error no tiene valor ético. Esto chocaría sin duda con diversas fuentes de moralidad, como la cristiana que considera el error (pecado) como constitutivo de la condición misma de moralidad humana (salvación). Por esto, habida cuenta de la pluralidad valorativa humana, se ha de contemplar la gobernanza en sí misma ética, la gobernanza ética, desarrollando instancias de consideración metacognitiva en la que se expliciten los horizontes y experiencias morales mismos desde los que se está contemplando la problemática.

Una gobernanza ética así entendida permitiría además tematizar un problema central en los diseños normativo–institucionales de abordaje de la IA y sus aplicaciones: el disenso valorativo de partida. No es casual que la apuesta china por la IA, al partir de otros contextos valorativos, sea

diferente al occidental. Considerar perspectivas interculturales en la construcción de gobernanza, huyendo de la tendencia a imponer como criterio normativo la visión occidental –estimando la legitimidad de otras filosofías políticas presentes en los diseños y usos de la IA (Pak–Hang Wong, 2016)–, generaría, a nuestro entender, afrontar retos en la pugna bipolar en IA.

En síntesis, la consideración ética no ha de reducirse a enfoques normativos, mayormente hegemónicos en occidente. Ha de apuntalar espacios de deliberación, de intercambio de narrativas morales, construcción intercultural, abordaje de los conflictos éticos y morales derivados de los diseños tecnológicos. Por esto junto a la gobernanza de la ética ha de profundizarse en la gobernanza ética misma. Gobernanza como metodología de construcción de ecosistemas éticos, pero consideración también de la racionalidad de fines y el sustrato de experiencias morales que permiten comprender la compleja hermenéutica del fenómeno ético y sus vínculos con las tecnologías exponenciales.

Referencias

- Aguilar Villanueva, L. F. (2013). *El gobierno del gobierno*. INAP.
- Awad, E. et al. (2018). The Moral Machine experiment. *Nature* 563, 59–64.
- Berchi, M. (4 de marzo de 2020). La inteligencia artificial se asoma a la justicia pero despierta dudas éticas. *El País*. https://elpais.com/retina/2020/03/03/innovacion/1583236735_793682.html
- Boix Palop, A. (2020). Los algoritmos son reglamentos: la necesidad de extender las garantías propias de las normas reglamentarias a los

- programas empleados por la administración para la adopción de decisiones. *Revista de Derecho Público: Teoría y Método*, 1, 223–270
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. Teell Editorial
- Broncano, F. (2000). *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*. Paidós
- Calvo, P. (2019). Democracia algorítmica: consideraciones éticas sobre la datafización de la esfera pública. *Revista CLAD Reforma y Democracia*, (70), 5–30.
- Calvo, P. (2020). Etificación. En Pizzi, J. y Cenci, M. (coord.), *Global Observatory for Social Pathologies* (36-94). Federal University of Pelotas.
- Calvo, P. (2021). El gobierno ético de los datos masivos. En Jon Rueda (ed.), *Tecnologías socialmente disruptivas. Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, (34), 31–49
- CIVIO (2 de julio 2019). Que se nos regule mediante código fuente o algoritmos secretos es algo que jamás debe permitirse en un Estado social, democrático y de Derecho. *Civio: novedades*. <https://civio.es/novedades/2019/07/02/que-se-nos-regule-mediante-codigo-fuente-o-algoritmos-secretos-es-algo-que-jamas-debe-permitirse-en-un-estado-social-democratico-y-de-derecho/>
- Coeckelberg, M. (2020) *AI Ethics*. MIT Press
- Digital Future Society (13 agosto 2021) *Gobernanza algorítmica: proceda con precaución*. <https://digitalfuturesociety.com/es/experts-perspective-are-algorithms-deciding-for-us/>
- Estevez, E., Fillottrani, P., y Linares Lejarra, S. (2020). *PROMETEA: Transformando la administración de justicia con herramientas de inteligencia artificial*. BID. <http://dx.doi.org/10.18235/0002378>

- Fundación Innovación Bankinter 21 de mayo de 2020). ¿Es posible crear máquinas que sientan? https://www.fundacionbankinter.org/noticias/es-posible-crear-maquinas-que-sientan/?_adin=02021864894
- Gobierno de España (2021). *Carta de derechos digitales* [PDF] Plan de recuperación, transformación y resiliencia https://www.lamoncloa.gob.es/presidente/actividades/Documentos/2021/140721-Carta_Derechos_Digitales_RedEs.pdf
- Hughes, J. (2004) *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to Redesigned Human of the Future*. Westview Press
- INAÉTICA (s/f) *Ética en la era de la inteligencia artificial y el internet del todo*. <https://ianetica.com/>
- Kai-Fu Lee (2019). La inteligencia artificial y el futuro del trabajo: una perspectiva china. En *El trabajo en la era de los datos*. BBVA
- Kai-Fu Lee (2020). *Superpotencias de la inteligencia artificial*. Planeta
- Kooiman, J. (2003). *Governing as Governance*. Sage Publications
- López Portillo Romano, J. R. (2018). *La gran transición. Retos y oportunidades del cambio tecnológico exponencial*. FCE
- Marín García, S. (2019). Ética e inteligencia artificial. *Cuadernos de la Cátedra CaixaBank de Responsabilidad social corporativa*, (42).
- Moreno, L. y Jiménez, R. (2018). *Democracias robotizadas*. La Catarata
- Nurock, V. (2020). ¿Puede prestar cuidados la Inteligencia Artificial? *Cuadernos de relaciones laborales*, 38(2), 217-229
- Ortega Klein, A. (2020). *Geopolítica de la ética en la Inteligencia Artificial*. Real Instituto El Cano
- Oszlak, O. (2020). *El estado en la era exponencial*. INAP
- Pak-Hang Wong (2016). Responsible innovation for decent nonliberal peoples: a dilemma?, *Journal of Responsible Innovation*, 3(2), 154-168. DOI: 10.1080/23299460.2016.1216709

- Pardo Beneyto, G. y Abellán López, M. A. (2020). Tecnologías de la información y comunicación e innovación institucional. En B. Aldeguer Cerdá y G. Pastor Albaladejo, *Democracia, gobierno y administración pública* (288-300). Tecnos
- Pons, J. L. (ed.) (2020). *Inclusive Robotics for a Better Society*. Springer Natura Switzerland
- Ramió. C. (2020). Los valores públicos del futuro en el contexto de la Administración 4.0. En D, Vicher, *Códigos y preceptos éticos* (pp. 47-84). INAP
- Robles Carrillo, M. (2020). La gobernanza de la inteligencia artificial: contexto y parámetros generales. *REEI (Revista Electrónica de Estudios Internacionales)*, 24(1), 42-62. DOI: 10.17103/reei.39.07
- Romeo Casabona, C. M. (2018). Riesgo, procedimientos actuariales basados en inteligencia artificial y medidas de seguridad. *Revista de Derecho, Empresa y Sociedad (REDS)*, 13, 39-55. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6859383.pdf>

**Algocracia. Decisiones políticas y representación
ciudadana en una gobernanza algorítmica¹**
*Algocracy. Political decisions and citizen representation
in algorithmic governance*

Raúl Villarroel Soto²

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-4556-3451>
rvillarr@uchile.cl

Recibido: 07/10/2023

Aceptado: 27/10/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10451886

RESUMEN

El ámbito decisional y la representación ciudadana encuentran nuevos desafíos en el contexto de la deflación de la subjetividad moderna y el desmoronamiento del fundamento político. Con la aparición del Big Data y el *machine learning* aplicado al espacio de las decisiones políticas aparecen nuevas modalidades de la administración de la vida, las que, a su vez, generan nuevos registros de control sobre los cuerpos en una sociedad post-disciplinaria que convive con la tecnología. Siguiendo a E. Sadin, J. Danaher y K. O'Neil, se expondrán argumentos en contra de la ideológica creencia que confiaría en que la toma de decisiones algocráticas sería capaz de eliminar el prejuicio humano y el fallo en las decisiones políticas. De este modo, la Algocracia instancia una tensión a nivel político-normativo frente a diferentes teorías de la democracia, no reconociendo la opacidad de las fórmulas con las que se pretende tomar decisiones en el plano de lo social.

Palabras clave: Decisiones políticas; representación ciudadana; gobernanza; algocracia; sociedad post-disciplinaria.

ABSTRACT

The decision-making sphere and citizen representation are facing new challenges in the context of the deflation of modern subjectivity and the collapse of the ground of politics. With the emergence of Big Data and machine learning applied to the political decision-making space, new modalities of life administration appear, which, in turn, generate new control registers over bodies in a post-disciplinary society that coexists with technology. Following E. Sadin, J. Danaher and K. O'Neil. O'Neil, arguments will be made against the ideological belief that Algoratic decision-making would be able to eliminate human bias and failure in political decisions. In this way, Algocracy

¹ Agradezco a los tesisistas Daniel Santibáñez y Gustavo León las inspiradoras conversaciones que sostuvimos en torno de la temática de este artículo.

² Magíster en Bioética y Doctor en Filosofía. Es Profesor Titular y actual Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

instantiates a tension at the political-normative level against different theories of democracy, failing to recognise the opacity of the formulas by which decisions at the social level are made.

Keywords: Political decisions; citizen representation; governance; algocracy; post-disciplinary society; post-disciplinary society.

Introducción

El filósofo oxoniense Nick Bostrom propuso que podíamos definir una revolución tecnológica como “un cambio dramático provocado relativamente rápido por la introducción de alguna nueva tecnología” (Bostrom, 2006, p. 1). Bostrom sostiene esta aseveración sobre la consideración de que los cambios tecnológicos son en gran parte responsables de muchos parámetros básicos de la condición humana y también de importantes aspectos de nuestras vidas individuales, los que, también, a su juicio, estarían influenciados por las tecnologías, de múltiples maneras, directas e indirectas. Se refiere, por ejemplo, al sistema de gobierno que queremos darnos, o a la forma y el sentido que atribuimos a nuestras relaciones sociales, e incluso al contenido de nuestros puntos de vista sobre la moralidad y la propia naturaleza humana.

Y dado que las revoluciones tecnológicas tienen consecuencias tan profundas, se podría esperar que constituyeran el foco de una intensa deliberación ética ciudadana y tuvieran una expresión central en el análisis de las políticas públicas (Bostrom, 2006, p. 3). Ello, porque toda revolución tecnológica tiene consecuencias de muy largo alcance, difíciles de predecir. Todo desarrollo tecnológico plantearía, entonces un crucial desafío para la política. Principalmente, porque no existe ninguna ciencia exacta que pueda decirnos con precisión qué sucederá a largo plazo con las decisiones que cualquier gobierno pueda adoptar.

El tema general de este texto se va a enmarcar, habida cuenta de este preámbulo, en el horizonte de la más reciente de las revoluciones tecnológicas, aquella que a partir del siglo anterior ha redefinido esencialmente la experiencia humana, con efectos y consecuencias que hoy solo en parte somos capaces de visualizar, o anticipar razonablemente. Dicho de una manera preliminar y simple, sería la revolución de la automatización; es decir, la transformación histórica por la cual cualquier acción, decisión o función que hasta determinado momento había sido realizada por un ser humano (o un animal no humano), se ve ahora crecientemente delegada a una máquina (Danaher, 2015).

Dentro de la automatización, el interés del análisis siguiente se va a centrar en lo concerniente al ámbito decisional. Lo que se buscará tematizar a continuación, desde una perspectiva filosófica principalmente, son los sistemas de algoritmos, en especial, aquellos que utilizan el minado de grandes contingentes de datos para luego procesarlos a nivel descriptivo y/o prescriptivo.

Para adelantar un poco el eje particular que conducirá a esta reflexión, y siguiendo los planteamientos del teórico francés Éric Sadin, se podría convenir inicialmente en que el sujeto moderno, hasta hace poco protagonista de la historia, estaría hoy entrando en un trámite de disolución. Nos referimos con esto a ese mismo sujeto que había surgido de la tradición humanista ilustrada occidental y que había sido definido como un ser singular y libre, tanto consciente como responsable de sus actos. Y si esto se admite así, de paso podríamos constatar que el sentido y la potencia moderna de lo político también se deslegitimarían crecientemente. Pues, aquello que hasta hace poco había estado sustentado en la capacidad de deliberación y en el compromiso con el que los ciudadanos determinaban libremente sus decisiones hoy aparece como un campo más bien cerrado, definido por una arquitectura robotizada, a la que se le está concediendo un mandato decisional, cada vez mayor, que redefine, en los hechos, el poder

soberano que hasta hace muy poco había estado arraigado en la conciencia humana (Sadin, 2018).

Consecuentemente con tal deflación de la subjetividad y desmoronamiento del fundamento de lo político, serían ahora los cálculos estadísticos y las proyecciones algorítmicas los llamados a validar la elección pública. De tal manera, dice Sadin:

se instaure más ampliamente una nueva antropología gracias al surgimiento de una inteligencia de la técnica consagrada a extender nuestras facultades de entendimiento, así como también a generar modalidades históricamente inéditas de aprehensión del mundo, que nosotros, seres de carne y hueso, seríamos incapaces de alcanzar con la mera ayuda de nuestro espíritu” (2018, p. 31).

Esta nueva modalidad de la administración de la vida, definida por “dobles artificiales inteligentes” se asemejaría, por tanto, a una verdadera e inexorable “toma del poder”, a un “golpe de Estado permanente”, asistido por el dispositivo tecnológico de la era actual (2018, p. 31). Admitido provisionalmente lo anterior, intentemos a continuación reconstruir teóricamente este itinerario de transformaciones que nos puede poner sobre la pista de una mejor comprensión de ese cambio sustantivo del mundo que entendemos está en curso de desarrollo en nuestro presente histórico.

Desarrollo

Como bien nos ha recordado la filósofa argentina Flavia Costa (2011), en la década de 1980, en su muy conocida *Posdata sobre las sociedades de control*, el filósofo francés Gilles Deleuze habría sostenido que “Estamos al principio de algo” (Deleuze, 2005, p. 120). Lo que por en ese momento avizoraba el filósofo era, el movimiento de transformación histórica: “el de los mecanismos disciplinarios que hablan tenido su auge en el siglo XIX y las primeras décadas del XX” (Costa, 2011). Esto es lo que señaló Foucault

(2001), explícitamente en una conferencia presentada en 1978 en Kyoto, Japón”.

Pero, comprobando Deleuze que las “instituciones de encierro ya no funcionaban como antes” (Costa, 2011), en este emblemático texto enumeró varios síntomas que demostraban el tránsito hacia un nuevo tipo de sociedad, a la que llamó ya no “disciplinaria”, sino “de control”. Para ello centraba su observación en el decisivo papel que jugaban “en esa transición la teoría cibernética así como las máquinas y los procesos de informatización de lo social que ellas hacían posible (Deleuze, 2005, p. 120).

Una de aquellas expresiones se manifestaba en la transformación del dispositivo tecnológico, desde la computadora hasta aquellos insumos materiales, sociales y simbólicos que permitían el acceso a dicha información. La diferencia esencial, según lo describía Deleuze, y ya como enfatiza F. Costa, consistía en que “las sociedades disciplinarias recientes se equipaban con máquinas energéticas con los peligros de la entropía y el sabotaje” (Deleuze, 2005, p. 118), mientras que “las sociedades de control operan sobre máquinas informáticas y ordenadores, con los peligros de la piratería y los virus” (Deleuze, 2005, p. 118). De tal modo, se podía constatar el paso del régimen de la materia-energía al de la información: “lo cual incluía el dato no menor de que el cuerpo (en tanto cuerpo-máquina o cuerpo trabajador) ya no se constituía en sede de la extracción de la energía sino de la emisión y recepción ininterrumpida de señales” (Costa, 2011), ya no simplemente biológicas, por cierto.

Así entonces, “las tecnologías de la comunicación y la información dotaban al poder de la capacidad de actuar a distancia” (Costa, 2011), ya no directamente sobre el cuerpo material de los sujetos. Ello habría permitido un nuevo diseño y una manera de gestionar el dispositivo de la vigilancia agregando ahora un nuevo registro de control de esos cuerpos. Entonces, si en el régimen de las disciplinas el foco se ponía en las prácticas de la vigilancia de los individuos, mediante acciones de observación continua, que

conseguían un conocimiento cada vez más acabado de ellos, ocupando las prácticas de encierro espacial para conseguir que internalizaran férreas y permanentes rutinas de comportamiento, en la sociedad de control, del tipo post-disciplinarias, el encierro pasa a ser dejado de lado y sustituido por un control permanente, ahora implementado a través de tecnologías.

Ahora bien, uno de los vectores de este orden informacional tan lúcidamente anticipado por Deleuze, refiere fundamentalmente a lo que muchos autores contemporáneos han denominado como el horizonte de la "gubernamentalidad algorítmica" (Rouvroy y Berns, 2013, citado en Costa, 2017) y que otros, de modo más específico han llamado también "individualización algorítmica" (Bruno, 2013, pp. 161-169, citado en Costa, 2017). Algunos elementos centrales de este plexo reflexivo amplio y hoy de plena vigencia en el espacio de la discusión filosófica y política refieren más o menos a lo siguiente.

En primer lugar, y como es de público conocimiento, a la existencia y disponibilidad de los llamados *Big Data*: esto es, aquella gigantesca cantidad de información disponible para el agregado, el análisis y la correlación de estadísticas. Un ejemplo corriente y doméstico nos remite a los sistemas de posicionamiento global, hoy integrados en múltiples dispositivos tecnológicos de uso público, que proponen una ruta, pero que en el caso de que el conductor contravenga la instrucción preliminar y decida por sí mismo tomar un buen atajo, el sistema luego integra esa irrupción no considerada y "aprende de esta nueva información, afinando su próxima sugerencia" (Costa, 2017, p. 7).

Todo un juego de dispositivos y técnicas de control que: "Como se sabe, con el uso de estos datos, los "perfiles" no sólo pueden armarse, sino que también es posible retroactuar a partir de ellos sobre el universo de los usuarios y, por ende, buscar y encontrar "perfiles" específicos" (Costa, 2017, p. 10). Por ejemplo, personas proclives a votar por el candidato más atractivo; sujetos sensuales a los que les gusta bailar salsa, esto permite

"customizar" mensajes, esto para "incitar determinadas conductas sobre aquellas personas de quienes se obtuvieron los datos" (Costa, 2017, p. 10). Más adelante prosigue, aclarándonos que esto no es simplemente un accidente, "un efecto colateral", sino de una piedra angular del mundo globalizado.

Si recurriéramos a Foucault para analogarlo, podríamos decir que se trataría de una expresión del poder, que estructura todo un *corpus* de saber para su ejercicio, fundado en lo que él definió como el procedimiento del "examen" en *Vigilar y Castigar* (Foucault, 1995, pp.189-198); es decir, como la aplicación de aquella tecnología disciplinaria con la que somete a los individuos para evaluar sus comportamientos, agruparlos en clases reconocibles, establecer medidas comparativas entre ellos y, eventualmente, castigarlos ante los incumplimientos normativos en los que pudieran incurrir (Tello, 2018). Concluyendo, aunque muy preliminarmente por supuesto se trata de una acción vigilante que se orienta "más al futuro que al pasado, un futuro que prácticamente se sobreimprime al presente en la medida en que se busca operar una clausura de las posibilidades que se abren en cada interacción" (Bruno, 2013, pp. 161-174, citado en Costa, 2017, p. 11).

En este sentido, este nuevo orden de la gubernamentalización algorítmica se orientaría no sólo (y quizá no tanto) al gobierno de los individuos como al gobierno de las individualizaciones, de los procesos de individualización (Simondon, 2009, pp. 395-398) o de subjetivación, como diría Foucault. Es decir, se orientaría a estabilizar las correlaciones anormativamente (sin relación con una norma preestablecida ni con una curva de "normalidad" estadística), propiciando aquello que, en términos de Gilbert Simondon, llamaríamos las amplificaciones moduladoras o reproductivas allí donde habrían podido darse amplificaciones transductivas o transformadoras (Simondon, 2016, pp. 143-159).

Es posible plantear el problema objeto del análisis en un sentido medular. Este planteamiento consistirá, de manera gruesa, en las preguntas: ¿son las decisiones tomadas por o mediante sistemas algocráticos (por ejemplo, los sistemas algorítmicos que se encargan de la realización de procedimientos públicos de toma de decisiones) legítimas desde un punto de vista político?. O también, ¿cómo influencia la prevalencia creciente de sistemas algorítmicos en general y algocráticos en particular, la arena que compete a los procesos de construcción de subjetividades, por un lado, los procesos “en sí”, y por otro, el uso que de estos hacen tanto los individuos en su trámite de subjetivación, como las diferentes organizaciones e instituciones (privadas y públicas) interesadas en promover sus intereses mediante el realce de ciertos tipos de subjetividades?

Entonces, el uso de sistemas computacionales de procesamiento de información para la toma de decisiones, programados con modelos algorítmicos diseñados para los más variados propósitos, aparece como una tendencia creciente y cada vez más extensa en la sociedad del siglo XXI. La utilización masiva de estos programas se percibe en la más amplia gama de decisiones, las cuales van desde la construcción de perfiles criminales, comerciales o profesionales (Binns, 2017), hasta la adquisición de acciones en el mercado bursátil (Patterson, 2013), el desarrollo de la investigación científica, e incluso la elección de pareja (Slater, 2013). Dentro de estos ámbitos de toma de decisión, sin embargo, el uso de sistemas algorítmicos vinculado directamente con el funcionamiento de la burocracia de Estado (por ejemplo, en la planificación y ejecución de políticas públicas, la asignación de recursos fiscales, el acceso a cargos públicos, el conteo de votos en una elección, etc.), presentará una complejidad adicional por el carácter *público* y *político* de dichas determinaciones. Esta modalidad creciente de *decisión política* sostenida en sistemas algorítmicos, será la que el filósofo irlandés John Danaher denominará como *algocracia*.

Danaher, siguiendo el concepto definido anteriormente por Aneesh (2002), entenderá la algocracia como un “tipo específico de *sistema de gobernanza*, estructurado y organizado a partir de sistemas *algorítmicos* programados por computadora” (Danaher, 2016, p. 247). Estos sistemas, más que para la toma directa de decisiones, se utilizarían específicamente para la *recopilación, cotejo y organización* de los datos a partir de los cuales las autoridades finalmente orientarían el curso de sus decisiones.

Se trata de un fenómeno al que caracteriza como “el uso del minado de datos (*data mining*), así como la analítica descriptiva y predictiva para limitar y controlar el comportamiento humano” (Danaher, 2016). Casos concretos de este tipo de gobernanza pueden encontrarse en la utilización de algoritmos que ofrecen sugerencias para la toma de decisiones por parte de individuos, y también en sistemas de algoritmos para llevar a cabo distintas tareas dentro de los procedimientos de toma de decisiones del aparato público, tales como lo son la investigación de irregularidades y fraudes tributarios, la construcción de perfiles criminales, etcétera. Por ejemplo, los sistemas algocráticos se pueden observar o hipotetizar sin forzar demasiado la imaginación. Los procesos de construcción de perfiles para las acciones criminales con connotación política, tales como las asociaciones ilícitas o el terrorismo, entran primordialmente en el dominio significativo de este concepto.

Estos sistemas, más que para la toma directa de decisiones, se utilizarían específicamente para la *recopilación, cotejo y organización* de los datos a partir de los cuales las autoridades finalmente orientarían el curso de sus decisiones. Así, por ejemplo, como se acaba de señalar, una práctica muy extendida en los servicios de inteligencia de numerosos países es el empleo de sistemas algorítmicos para la detección de potenciales amenazas terroristas, patrones de conductas criminales o posibles riesgos de fraude a las arcas fiscales (Danaher, 2016, pp. 248-49), empleado dicha información

–en reemplazo de una decisión exclusivamente humana– para determinar prohibiciones de ingreso, vigilancia o detención de ciertas personas.

Al respecto, operaría el supuesto, muy tematizado por diversos autores contemporáneos, de que la eliminación de la participación de personas en la toma de decisiones algocráticas (Sandvig, 2015; Zarsky, 2012) influiría directamente en la posibilidad de *eliminación del prejuicio humano* y el fallo en las decisiones políticas. Esta posibilidad convertiría a la algocracia en una alternativa, en principio, muy atractiva para la superación de los *problemas prácticos* que la relación entre *ética y política* manifiesta, pues, al ajustarse las decisiones políticas a los resultados de la programación de modelos algorítmicos, el espacio para el influjo de intereses individuales y las socorridas prácticas alejadas de la ética evidentemente se reduciría. La *objetividad*, de este modo, se erigiría como una cualidad superior y un altísimo valor inherente a las determinaciones algocráticas; resultando ello especialmente relevante en contextos tanto nacionales como internacionales, donde la toma de decisiones de las autoridades políticas ha venido recibiendo de modo creciente severos cuestionamientos por parte de la ciudadanía, coincidentemente, con su ya muy demostrada falta de probidad y evidente desapego de las normas y principios morales.

No obstante, si bien es cierto que el debate en torno a la posibilidad de superación de este dilema se mantiene abierto, la reivindicación que estos autores realizarían de una decisión política sustentada en una deliberación humana soberana, no dejaría de atender a un punto fundamental en las dificultades que la algocracia también enfrentaría, más allá de sus supuestas ventajas.

Dichas dificultades, tal como plantea Aneesh, por ejemplo, se vincularían principalmente con la profunda limitación que la gobernanza algocrática ejercería sobre las formas de relación humana, afectando directamente la autonomía en la capacidad de decisión y orientación de la conducta humana al predefinir los márgenes dentro de los cuales esta

acción debería realizarse (Aneesh, 2009, p. 349). Aparejado a este problema, además, Danaher (2016, p. 251) destacará dos cuestiones político-morales importantes vinculadas con la algocracia: el problema del ocultamiento (a saber, la manera en que los datos procesados por los sistemas algorítmicos son obtenidos y utilizados) y el problema de la opacidad (esto es, la dificultad de comprensión general bajo la cual operan estos sistemas). A la vez, se podría mencionar un problema susceptible de ser calificado como el de la “responsabilidad algorítmica” (Binns, 2017), que estaría referido principalmente a la ausencia de un marco normativo a partir del cual exigir una “rendición de cuentas” a los sistemas algorítmicos (pp. 2-3). El filósofo David Estlund (2003; 2009) advertirá respecto de los peligros de un poder político sostenido únicamente en el conocimiento de expertos (epistocracia), eventualmente propenso a la concentración del poder únicamente en aquellos grupos selectos que hayan podido alcanzar una formación de excelencia.

Ahora bien, teorizaciones acerca de los múltiples problemas éticos producidos por los sistemas algorítmicos hay en abundancia (Mittelstadt et al., 2016). Existen variadas críticas en torno al refuerzo de sesgos sociales previos por parte de sistemas algorítmicos, denuncias sobre las consecuencias morales de procesos de construcción externa de identidad mediante algoritmos, etc. Un caso interesante es el de las prácticas de personalización, esto es, el uso de sistemas algorítmicos que filtran la información y modifican la estructura decisional de manera personalizada al usuario. Estos tipos de sistemas algorítmicos son los empleados por redes sociales como *Facebook*, y distribuidores en línea como *Amazon*.

La crítica a estos sistemas se basa sobre todo en dos cuestiones fundamentales: la posibilidad de que su funcionamiento obedezca a objetivos que no tengan en cuenta los mejores intereses de los usuarios, y al hecho de que estos sistemas funcionen basados en un tipo de trabajo que explota de preferencia los puntos débiles de los sistemas cognitivos

humanos, y que, por lo mismo, su funcionamiento se vea fortalecido cuando no hay consciencia por parte de los usuarios de que está efectivamente operando.

Así entendidas las cosas, se podría temer de las implicancias de carácter político que tendría la gobernanza mediante algocracia. Habría problemas vinculados al consentimiento personal de los sujetos, cuando los algoritmos son tan complejos y cambiantes a lo largo del tiempo y por ello darían lugar a estimar su capacidad de mal influenciar políticamente las opiniones de los usuarios de estos sistemas (o de los servicios que los implementen, como *Facebook*). Se podrían intuir incluso problemas referidos a posibles intervenciones algorítmicas sobre la construcción de la identidad a largo plazo, con malas consecuencias muy relevantes políticamente, nunca fáciles de predecir.

Preciso un poco más algo que ya señalé. He dicho que Danaher plantea dos preocupaciones político-morales que a su juicio es necesario enfrentar respecto de la algocracia. Estas son:

- Preocupación por el ocultamiento: preocupación acerca de la manera en la cual nuestros datos son acopiados y utilizados por estos sistemas. La gente está preocupada porque esto se hace de una forma encubierta y oculta, sin el consentimiento de aquellos que son propietarios de esos datos.
- Preocupación por la opacidad: preocupación respecto de la base intelectual y racional de los sistemas algocráticos. Existe una preocupación porque estos sistemas operan de formas que son inaccesibles u opacas a la razón y al entendimiento humano (Danaher, 2016, p. 5).

Ahora, este problema de la opacidad está directamente ligado a la preocupación por la legitimidad de los procedimientos públicos de toma de

decisiones. Lo central de tal preocupación remite a la relación que existe entre la creciente prevalencia del uso de sistemas algocráticos en los procesos decisionales públicos, por una parte, y la capacidad de los ciudadanos de participar en estos procedimientos, por otra. La algocracia sería una forma de influencia que limitaría la capacidad de participación por parte de los ciudadanos debido precisamente a su opacidad.

El filósofo irlandés sostiene que la implementación de un escenario algocrático, se vería favorecido precisamente por razones de tipo epistémico, es decir, porque la ciudadanía consideraría a los sistemas algocráticos como poseedores de un acceso epistémico privilegiado o superior a la verdad, en términos de los resultados que le confieren su aparente legitimidad, comparados con una alternativa exclusivamente humana, carente de tal certeza y validez epistémica (científica). La amenaza de la algocracia surgiría, entonces, en razón de esta clase de privilegio epistémico de los sistemas algocráticos. Sin embargo, tal vez sería de rigor y necesario preguntarse en este punto ¿por qué este privilegio que tendrían los sistemas algocráticos conllevaría necesariamente un socavamiento de la legitimidad política? Danaher ofrece un argumento al respecto:

1. Los procedimientos de toma de decisión, para ser legítimos, deben permitir la participación humana en ellos y permitir la comprensión racional de aquellos procedimientos.
2. La confianza creciente en sistemas algocráticos reduce el alcance para la participación humana activa en ellos y disminuye la comprensión de dichos procedimientos de toma de decisiones.
3. Luego, la confianza en sistemas algocráticos es una amenaza para los procedimientos de toma de decisiones auténticamente legítimos desde el punto de vista político.

En un resumen anticipado, la Algocracia estaría, entonces, en tensión a nivel político-normativo, pero sobre todo, con la teorías procedimentalistas de la democracia, sean participativas o deliberativas, pues los procedimientos algorítmicos de toma de decisiones que entraña esta nueva forma de gobernanza pública, así como las decisiones mismas producidas por estos, no lograrían cumplir con los requisitos en que descansa la obtención de propiedades como la autoridad y la legitimidad política definidas por la mayoría de las teorías procedimentalistas (por ejemplo, con condiciones como la justificación de las decisiones y acciones de la autoridad política mediante razones que sean accesibles y comprensibles, al menos en principio, por todos los ciudadanos razonables), con la consecuencia evidente para un sistema político que se quiera algocratizado, de encontrar dificultades crecientes a la hora de pretender sostener y demostrar su legitimidad o su autoridad política (Danaher, 2015a, 2015b, 2016, 2017).

Reflexiones finales

Ahora, por otra parte, y ya para concluir, quisiera atender muy someramente a los planteamientos de la matemática estadounidense Cathy O'Neil, quien ha profundizado un acucioso examen del presente histórico, ahora que “vivimos en la edad del algoritmo” (O'Neil, 2016, p. 2). Casi todas las decisiones que afectan a nuestras vidas no están hechas por humanos, sino por modelos matemáticos. En teoría, esto debería conducir a una mayor equidad: supuestamente todos seríamos juzgados de acuerdo con las mismas reglas, sin sesgo. Pero en realidad, ocurre exactamente lo contrario. Los modelos que se utilizan en la actualidad son opacos, no regulados e incontestables, incluso cuando están equivocados. Esto deriva en un refuerzo de la discriminación. Por ejemplo, y esto lo sabemos bien en Chile,

si un estudiante pobre no puede obtener financiamiento porque un modelo de crédito lo considera demasiado riesgoso, quedará excluido del tipo de educación que podría sacarlo de la pobreza, produciéndose así un círculo vicioso inescapable. Se podría afirmar entonces que “Los modelos apuntalan a los afortunados y castigan a los oprimidos: bienvenidos al lado oscuro del big data” (O’Neil, 2016) –dicho irónicamente.

O’Neil expone los modelos que dan forma a nuestro futuro, como individuos y como sociedad. Estas “armas de destrucción matemática” (ADM) –según las ha querido denominar– califican a maestros y estudiantes, ordenan currículos, conceden (o niegan) préstamos, evalúan a los trabajadores, dirigen interesadamente a los votantes, fijan la libertad y hasta monitorean nuestra salud.

El problema es que situaciones dramáticas de las últimas décadas en el mundo, como la crisis inmobiliaria, la ruina de grandes entidades financieras, el aumento del desempleo, han sido impulsadas e inducidas por matemáticos que han pergeñado fórmulas matemáticas ideales, aplicadas luego por los expertos a sistemas infotecnológicos con los que se termina definiendo el modelo de gobierno, la economía, la política pública, y la vida social: “Gracias a los extraordinarios poderes que tanto amaba, las matemáticas podían combinarse con la tecnología para multiplicar el caos y la desgracia, lo que añadía eficacia y magnitud a unos sistemas que comprendí que eran defectuosos” (O’Neil, 2016, p. 6), afirma en su famosa obra titulada precisamente *Armas de destrucción matemática. Cómo el Big data aumenta la desigualdad y amenaza a la Democracia* (2016).

O’Neil nos insta a considerar que, si fuéramos más lúcidos, quizás deberíamos dar un paso atrás en este punto para analizar cómo eventualmente hemos hecho un mal uso de las matemáticas, de modo que visualicemos alternativas para evitar en el futuro catástrofes similares a las ya ocurridas en algunos ámbitos sociales. Sin embargo, en lugar de eso, después de las crisis, las nuevas técnicas matemáticas parecen estar más

vigentes que nunca y se extienden a un creciente número de áreas. Funcionan veinticuatro horas al día procesando *petabytes* de información, en gran parte datos extraídos de las redes sociales o de páginas web. Y en lugar de prestar cada vez más atención a los movimientos de los mercados financieros mundiales, se dedican cada vez más a analizar a los seres humanos, a nosotros mismos. Los matemáticos y los especialistas en estadísticas estudian nuestros deseos, nuestros movimientos y nuestro poder adquisitivo. Predicen nuestra solvencia y calculan nuestro potencial como estudiantes, trabajadores, delincuentes, e incluso hasta como adúlteros amantes.

Sin embargo, nos alerta a considerar que estas aplicaciones fundadas en las matemáticas, que alimentan la economía de los datos, se basan en decisiones tomadas por seres humanos que no son de ninguna manera infalibles. Es muy probable que esas decisiones se tomen con la mejor de las intenciones, pero, en definitiva, muchos de estos modelos programan en verdad los prejuicios, las equivocaciones y los sesgos humanos en unos sistemas informáticos que dirigen cada vez más nuestras vidas, como afirma O'Neil. Cuales dioses, estos modelos matemáticos son opacos y sus mecanismos resultan invisibles para todos, salvo para los sumos sacerdotes del sector: los matemáticos y los ingenieros informáticos. Sus veredictos, incluso cuando están equivocados o son perjudiciales, resultan indiscutibles e inapelables y suelen castigar a los pobres y los oprimidos de nuestra sociedad, al tiempo que enriquecen a los más ricos, tal como lo ha señalado la autora que aquí refiero.

En un sentido semejante, y se podría decir que, reforzando aún más esta misma convicción, el historiador Yuval Harari, reconocido ensayista sobre el tema, en su reciente libro *21 Lecciones para el siglo XXI*, ha señalado: “Las revoluciones en la biotecnología y la infotecnología las llevan a cabo los ingenieros, los emprendedores y los científicos, que apenas son conscientes de las implicaciones políticas de sus decisiones, y que

ciertamente no representan a nadie” (Harari, 2018, p. 26). Ya lo sabemos, los datos no desaparecerán, como tampoco lo harán las computadoras; por cierto, menos aún las matemáticas. Los modelos predictivos son las herramientas de las que dependeremos cada vez más para dirigir nuestras instituciones, desplegar nuestros recursos y gestionar nuestras vidas. No obstante, estos modelos no se construyen únicamente con datos, sino también con las decisiones que tomamos sobre cuáles son los datos a los que debemos prestar atención –y qué datos debemos dejar fuera. Y esas decisiones no se refieren únicamente a cuestiones lógicas, logísticas, o de beneficios o eficiencia, sino que son fundamentalmente decisiones morales (O’Neil, 2016). Se requiere, entonces, ineludiblemente, una ética del Big data; se requiere una ética robusta para orientar el avance al parecer irrefrenable de la algocracia.

No se puede dejar pasar acá una alentadora cita del texto ya señalado, en la que Cathy O’Neil nos señala:

Si nos retiramos y tratamos los modelos matemáticos como si fueran una fuerza neutra e inevitable, como la meteorología o las mareas, estaremos renunciando a nuestra responsabilidad. Y el resultado, como hemos visto, son ADM que nos tratan como piezas de una maquinaria en el lugar de trabajo, que excluyen a posibles empleados y que se dan un festín con las desigualdades. Debemos trabajar juntos para vigilar, dominar y desarmar estas ADM. Espero que pasen a la historia, al igual que ocurrió con las terribles minas de carbón de hace un siglo, como las reliquias de los albores de esta nueva revolución, antes de que aprendiéramos a introducir la justicia y la rendición de cuentas en la era de los datos. Las matemáticas se merecen mucho más que las ADM, y la democracia también (O’Neil, 2016, p. 172).

Entonces, para concluir y para darle una expresión aún más persuasiva al bucle semántico y epistemológico con que aquí se ha buscado atestiguar la colonización –al parecer– irrenunciable con que la gobernanza algorítmica se ha decidido a apoderarse del juego de la política en el siglo XXI, me gustaría parafrasear, aunque esta vez en su sentido inverso, la tremenda premonición deleuzeana de 1980, expuesta en páginas iniciales de este

texto. Se trata de revertir aquella precaución con que el filósofo francés nos anunciaba que “Estamos al principio de algo”. Todo parece indicar, sin embargo, que ya muy avanzado el siglo XXI, más bien estaríamos “al final de algo”. Ello, por cierto, no sería otra cosa que la amenaza brutal de la consumación de carácter exponencial del régimen de control informático que hoy dirige telemáticamente nuestras vidas y construye interesada –o quizás fatalmente– nuestras subjetividades presentes y futuras.

Referencias

- Aneesh, A. (2009). Global Labor: Algocratic Modes of Organization. *Sociological Theory*, 27(4), 347-370.
- Binns, R. (2017). Algorithmic Accountability and Public Reason. *Philosophy & Technology*, 31, 1-14.
- Bruno, F. (2013). *Máquinas de ver, Modos de ser. Vigilancia, tecnología e subjetividade*. Editora Sulina.
- Bostrom, N. (2006) Technological revolutions: Ethics and policy in the dark. *Nanoscale: Issues and Perspectives for the Nano Century*, 129-152.
- Costa, F. (2011). Biopolítica informacional. Apuntes sobre las tecnologías de gobierno de los públicos en las sociedades de control. *Revista Espacios Nueva Serie*, (7), Numero especial Biopolítica Hoy. Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Costa, F. (2017). Omnes et singulatim en el nuevo orden informacional. Gubernamentalidad algorítmica y vigilancia genética. *Poliética. Revista de Extica e Filosofía Política*, 5(1).
- Danaher, J. (2015a). How might algorithms rule our lives. Mapping the logical space of algocracy. [Mensaje en un blog]. *Philosophical Disquisitions*. Recuperado de: <http://philosophicaldisquisitions.blogspot.cl/2015/06/how-might-algorithms-rule-our-lives.html>

- Danaher, J. (2015b). The Automation Loop and its Negative Consequences. [Mensaje en un blog]. *Philosophical Disquisitions*. Recuperado de: <http://philosophicaldisquisitions.blogspot.cl/2015/04/the-automation-loop-and-its-negative.html>
- Danaher, J. (2016). The threat of algocracy: reality, resistance and accommodation. *Philosophy & Technology*, 29(3), 245-268.
- Danaher, J. (2017). Algocracy as Hypernudging: A New Way to Understand the Threat of Algocracy [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://philosophicaldisquisitions.blogspot.cl/2017/01/algocracy-as-hypernudging-new-way-to.html>
- Danaher, J. 2014. Rule by Algorithm? Big Data and the Threat of Algocracy. [en línea] <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/danaher20140107> [consulta: 22 febrero, 2020].
- Deleuze, G. (2005) Posdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (comp.). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (167-196). Altamira.
- Esposito, R. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Estlund, D. M. (2003). Why not epistocracy? En *Desire, Identity and Existence: Essays in honor of T. M. Penner* (53-69). Academic Printing and Publishing.
- Estlund, D. M. (2009). *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton University Press.
- Foucault, M. (1995) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). La société disciplinaire en crise. *Asahi Jaanaru*, año 20, N° 19, 12 de mayo de 1978 (Conferencia en el Instituto Franco-japonés de Kansai, Kyoto, del 18 de abril de 1978). *Dits et écrits*, vol. 2, pp. 532-534. Paris: Gallimard.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Penguin Random House.
- Kosinski, M., Stilwell, D. y Graepel, T. (2013). Private traits and attributes are predictable from digital records of human behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(15), 5802-5805.
- Mittelstadt, B., Allo, P., Taddeo, M., Wachter, S., & Floridi, L. (2016). The ethics of algorithms: Mapping the debate. *Big Data & Society*, 3(2).

- O'Neil, C. (2016). *Armas de destrucción matemática. Cómo el Big data aumenta la desigualdad y amenaza la Democracia*. Editor digital Orhi.
- Patterson, S. (2013). *Dark Pools: The Rise of AI Trading Machines and the Looming Threat to Wall Street*. Random House Business.
- Peter, F. (2016). The epistemic circumstances of Democracy. En M. S. Brady y Fricker, M. (eds.). *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of Collectives* (133-149). Oxford University Press.
- Rouvroy, A. & Berns, T. (2013). Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation? *Réseaux*, (177), 163-196.
- Sadin, E. (2017). *La humanidad aumentada*. Caja Negra.
- Sandvig, C. (2015). *Seeing the Sort: The Aesthetic and Industrial Defense of the Algorithm*. Journal of the New Media Caucus.
- Simondon, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo.
- Slater, D. (2013). *Love in a time of Algorithms*. Current Penguin Group.
- Tello, A. M. (2018) *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Ediciones La Cebra.
- Yeung, K. (2017). 'Hypernudge': Big Data as a mode of regulation by design. *Information, Communication & Society*, 20(1), 118-136.
- Zarsky, T. (2015). The Trouble with Algorithmic Decisions. An Analytic Road Map to Examine Efficiency and Fairness in Automated and Opaque Decision Making. *Science, Technology, & Human Values*, 41(1), 118-132.

**El futuro será de nosotros, dijeron los soñadores
ante el colapso: esbozos de transhumanismo gótico**
*The future will be ours, said the dreamers before the
collapse: sketches of gothic transhumanism*

Ricardo Andrade Rangel¹

Universidad Nacional de Río Negro - Centro de Estudios en Ciencia,
Tecnología, Cultura y Desarrollo, Río Negro, Argentina.
CONICET

 <https://orcid.org/0000-0002-6422-0809>
andrader218@gmail.com

Recibido: 07/10/2023
Aceptado: 06/11/2023
DOI: 10.5281/zenodo.10451925

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo estudiar dos problemas fundamentales del transhumanismo: la edición genética (específicamente el caso de CRISPR/Cas9) y el *mind uploading* a la luz del concepto de tecnología gótica. La apropiación de la categoría de lo gótico pretende vislumbrar las contradicciones de la racionalidad científica y tecnológica gracias a algunas de sus premisas filosóficas (hibridación, fantasmagoría, entre otras). Al mismo tiempo y derivado de estos análisis, se hará un bosquejo de los problemas relacionados con una futura sociedad posthumana en los aspectos éticos, militares, políticos, sociales y filosóficos. Al reflexionar sobre la sociedad posthumana, también se destacará el lugar del sujeto y su posible extinción por medio de estas tecnologías.

Palabras clave: Transhumanismo, Mind Uploading, CRISPR, filosofía de la tecnología, tecnología gótica.

ABSTRACT

This article aims to study two fundamental problems of transhumanism: gene editing (specifically the case of CRISPR/Cas9) and mind uploading in light of the concept of gothic

¹ Ricardo Andrade es doctorando en Ciencias Sociales y Humanidades, con orientación en Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (Universidad Nacional de Río Negro) y becario doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo (CITECDE-UNRN). Magíster en Literaturas en Lenguas Extranjeras y en Literaturas Comparadas (UBA), Licenciado en Letras (UCV) graduado con mención honorífica Magna cum laude y tesista del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos

technology. The appropriation of the Gothic category aims to glimpse the contradictions of scientific and technological rationality thanks to some of its philosophical premises (hybridization, phantasmagoria, among others). At the same time and derived from these analyses, an outline will be made of the problems related to a future posthuman society in ethical, military, political, social and philosophical aspects. When reflecting on posthuman society, the place of the subject and its possible extinction through these technologies will also be highlighted.

Keywords: Transhumanism, Mind Uploading, CRISPR, Philosophy of Technology, Gothic Technology.

Introducción metodológica

El presente trabajo tiene como objetivo estudiar lo que hemos de denominar como tecnología gótica, cuya manifestación actual más preponderante es el transhumanismo. Para ello, el artículo estará dividido en cuatro partes. La primera parte es una exploración filosófica sobre la categoría de lo gótico y sus relaciones con la tecnología. De este análisis surgen una serie de conceptos importantes para entender los procesos de hibridación tecnológica y el desplazamiento de lo humano. La segunda parte es el primer acercamiento al transhumanismo gótico, con especial énfasis en el CRISPR y los súper soldados. Los problemas éticos, políticos y ontológicos de la edición genética y sus posibles usos militares conllevan a pensar en una sociedad compleja la cual recibe el nombre de posthumana, ya que el sujeto biológico es ampliamente susceptible de ser modificado. La tercera sección es el segundo esbozo de transhumanismo gótico. En este segmento se aborda el problema del mind uploading y sus repercusiones en los ámbitos de la filosofía de la mente, la identidad, la ontología y la ética. La transferencia mental radicaliza los presupuestos del transhumanismo al poner en discusión la primacía de la conciencia

Contemporáneos (UBA). Es miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios Críticos sobre Transhumanismo (ALECT).

sobre la existencia concreta. El último segmento consiste en sintetizar a modo de conclusión, los temas trabajados en el artículo.

Reflexiones críticas sobre tecnología gótica

Imbuidos y absortos en el paisaje técnico y sus transformaciones, los desarrollos actuales en distintos campos de la tecnología han abierto a la filosofía nuevos modos de entender la crisis ontológica del sujeto contemporáneo capitalista. Estar imbuidos implica que los sentidos, mediados por las prótesis físicas y cognitivas (inteligencias artificiales, robots, modificaciones genéticas, entre otros), se han diluido y potenciado: la hibridación con los objetos tecnológicos complejiza aún más los procesos biológicos humanos. Para comprender esto, se debe precisar en qué consiste la tecnología en este contexto, ya que ello permite sentar las primeras bases del por qué hablar de lo gótico. Al reflexionar sobre la tecnología mediada por este concepto, Justin D. Edwards señala que:

The impact of technology on human action, its influence on ethics and institutional flux, is at the knotty centre of our sense of responsibility and autonomy. New technologies and their implications lead us far beyond considerations of ‘material progress’ or manipulations of our physical environment. They have a way of disrupting the binaries of life and death, organism and machine, human and non-human to radically alter the contexts in which they operate, a fact of significant political and ideological import. Our technology alters the possibility of action, changing its range and timing and enlarging its consequences; technology can usurp the power often associated with human will. But technology usurps and empowers simultaneously. It might empower through the relief of suffering or increased quality of life. Yet it also usurps authority at precisely the moment of empowerment, and this paradoxical effect means that it challenges boundaries, crosses borders and confounds categories (Edwards, 2015, p. 3).

El primer elemento que llama la atención de esta reflexión radica en el poder que posee la tecnología para neutralizar las relaciones duales en el

plano ontológico. La disrupción, que como acción implica ejercer violencia sobre algo, logra generar una “herida” en el tejido interpretativo sobre lo humano: al erosionar la idea de sujeto-objeto, la tecnología desmonta la primacía biológica y ontológica de esta especie. De esto se desprende que la autonomía humana se ve amenazada por las constantes modificaciones que los avances tecnológicos descubren. Si este tipo de autonomía antropocéntrica es un concepto que tiene íntima relación con la individuación y con la vida, el despliegue de lo tecnológico significa la absorción, transmutación y necrosis de ambas categorías, de ahí que en la reflexión citada se entremezclen la vida y la muerte, lo humano y lo no humano, el organismo y la máquina. La tecnología *devora* al sujeto para ensamblarlo con los procesos de aceleración capitalista. Las huellas del *anthropos* comienzan a borrarse en este estadio: la tecnología gótica emerge como usurpación de la vida humana, al mismo tiempo que como empoderamiento de entidades híbridas que hacen de la muerte y lo artificial partes sustanciales de la fascinación por la desaparición de la humanidad². Al confundir los planos ontológicos lo *monstruoso*, es decir la *inmensidad de lo negativo e indefinido*, se abre camino dentro de una voluntad humana que aspira a su propio aniquilamiento a través de los deseos del mejoramiento de la vida. Si lo gótico revela los “misterios de la Ilustración” para señalar las diferencias internas, los límites y la oscuridad de los sistemas del conocimiento en la modernidad en donde el bien y el mal o el yo y el monstruo pertenecen a un entramado cultural específico (Botting, 2008, p. 9), esta categoría pone de manifiesto cómo la construcción filosófica del sujeto moderno está imbuida no solo del anhelo

² El Capitaloceno ha creado formas tecnogóticas desde el siglo XIX hasta la actualidad, especialmente en los ámbitos literarios y audiovisuales. Ejemplos de ello son el ya canónico *Frankenstein* de Mary Schelley, *Akira* de Katsuhiro Ōtomo o el menos conocido *Genocyber* de Tony Takezaki. Estos dos últimos ejemplos son ilustrativos de cómo la tecnología gótica crea seres monstruosos con finalidades militares y destructivas. Los primeros síntomas de esto se abordarán en el apartado dedicado al CRISPR.

por desarticular los límites, sino también por la idea de difuminar las diferenciaciones éticas y ontológicas³.

El entrecruzamiento entre lo gótico y la tecnología se hace más evidente en la medida en que el último forma parte indispensable de la concreción de los sistemas de conocimiento modernos. Su concreción se materializa en la contradicción: el “progreso” trae consigo procesos que involucran la neutralización del *homo sapiens* como categoría biológica y ontológica. Esto implica que la razón de dominio característica de los procesos del capitalismo se fagocita a sí misma, lo cual crea una *recursividad negativa* que atenta contra el sujeto que, se supone, “mantiene vivo” al sistema a través de su subjetividad⁴. Esta fagocitosis del sujeto (que se da también entre los mismos artefactos tecnológicos) se puede denominar como *razón ontofágica* o *extintiva*. Este tipo de racionalidad se apoya en las mutaciones materiales, cognitivas y temporales que la tecnología gótica despliega para crear nuevos entes que expresan las ansiedades, las ilusiones o, en los casos más radicales, los nuevos paradigmas ontológicos dentro de un mundo que se dirige hacia lo posthumano. De ahí que sea extintiva: ella desarticula la vida humana

³ Si bien lo gótico es mucho más conocido como categoría dentro de la teoría literaria, una lectura filosófica de este término permite ir más allá (sin dejar a un lado su base) del análisis de obras literarias. Lo gótico puede entenderse como una configuración del mundo en donde la tecnología y la ciencia son despojadas de valoraciones positivas hipostasias para adentrarse en la negatividad sobre la cual el pensamiento moderno teórico y práctico está edificado. En este sentido no es fortuito que el término tuviese un auge en la Ilustración, gran defensora de las disciplinas técnicas y científicas. Por ello, lo gótico es una categoría que racionaliza, por medio de la liberación de los fantasmas de la modernidad, los deseos tanáticos resultantes de la tecnociencia.

⁴ La recursividad es un elemento necesario dentro de los comportamientos objetivos de las inteligencias artificiales, programación, etc. De manera muy esquemática, ella origina y motiva los procesos de auto referencialidad dentro de una función hasta alcanzar el caso base que detiene dicho desarrollo. Una lectura filosófica de la recursividad permite definir que, gracias a ella y a otras características, se puede pensar en una ontología de las IAs. El uso que le damos en este contexto tiene que ver con que el capitalismo en su fase actual es esencialmente algorítmico, de manera que todo el despliegue destructivo y creativo que posee se debe a los métodos recursivos. Al preguntarse a sí misma una inteligencia artificial (por ejemplo), se diluye aún más las fronteras entre los procesos cognitivos que diferencian a lo humano de las máquinas. La negatividad señala, en este punto, la introducción de lo gótico.

(podría añadirse, la *bíos* y la *zoé*) para alimentar lo extraño y lo inusitado⁵. En esta vida desarticulada abierta a lo insólito, emerge la potencia y las características de lo gótico: la experimentación científica para alcanzar la “inmortalidad” o el mejoramiento, los híbridos que atentan contra la naturaleza constituida, replicas fantasmales de la mente del sujeto, las agencias inhumanas, entre otros elementos que entremezclan la tecnología con las aspiraciones y los miedos de los sujetos. Como se verá más adelante con los ejemplos de la edición genética y la transferencia mental, el transhumanismo encarna y potencia, como movimiento filosófico y tecnológico contemporáneo, lo gótico no solo a niveles individuales, sino también sociales y políticos.

Además de lo ya señalado, esta razón ontofágica trae consigo el horror ante la obsolescencia del cuerpo y la mente que es clave para comprender la idea de un *transhumanismo gótico*. No obstante y antes de abordar esta categoría, se debe tener en consideración las implicaciones de la vida desarticulada, ya que ella descubre una serie de problemas, entre ellos el de la materialidad. En relación con la cibernética y el problema del sujeto, Mark Fisher evoca el término materialismo gótico para explicitar las transformaciones en el ámbito simbólico, filosófico y corporal de los humanos en las nuevas tecnologías. Una compleja definición de este concepto la ofrece en la siguiente reflexión:

El materialismo gótico es, sobre todo, un materialismo abstracto, que se distingue de otros tipos de materialismo (incluyendo aquello que Baudrillard llama despectivamente “antropomarxismo”) y de cualquier tipo de idealismo, debido a que se enfoca principalmente en el organillero –los procesos no-orgánicos de estratificación que producen el organismo– antes que el mono –la conciencia antropeide tal y como se manifiesta en una experiencia de la subjetividad filtrada por el sistema percepción-conciencia freudiano–. Dichos procesos tienen agentes, pero estos no son humanos,

⁵ Con *bíos* se hace referencia al concepto de vida política y comunitaria de los sujetos. *Zoé*, por el contrario, hace referencia al concepto de vida desde un enfoque más ligado a lo biológico.

ni humanistas, ni subjetivistas; son “máquinas abstractas” (Fisher, 2022, p. 57).

En una primera instancia, el materialismo gótico es una crítica a la conciencia y a la corporalidad tradicional del ser humano. Al rescatar los procesos no orgánicos, la porosidad de lo artificial se mezcla con los componentes naturales para crear organismos propios del entramado tecnológico. La materia “muerta” de los entes artificiales se revela ahora como los pilares necesarios para una transformación radical de lo vivo. La existencia de estos híbridos y del sistema técnico pueden denominarse como muerte-viviente, si se entiende este concepto como una agonía (lucha y lento perecimiento) de la idea de auto conservación: lo gótico implica abrirse hacia una individuación signada por la extinción física y filosófica del sujeto. En este sentido, la razón ontofágica o extintiva puede entenderse cómo una lógica de la inexistencia antropocéntrica, es decir, como una construcción científica y tecnológica nihilista⁶. Este tipo de nihilismo neutraliza cualquier pretensión idealista en el momento en que acepta que la abstracción se vuelve una categoría fundamental para entender la supresión histórica y ontológica de lo humano. Cuando Fisher habla de “máquinas abstractas” se refiere ya a un momento en donde el sujeto se ha extraviado tanto en la recursividad del capitalismo como en la monstruosidad de la tecnología gótica. Transformado en información, terminales y en material modificable lo humano deja de tener una agencia propia porque es engullida por una abstracción que ha confundido la

⁶ La complejidad del término nihilismo dentro de la filosofía es ampliamente conocida. En este contexto, no se trataría de la negación de los eventos y hechos objetivos de la realidad, ya que esto sería contrario a las dinámicas internas de la ciencia y la tecnología, sino al contrario: la tecnología gótica enfatiza el realismo y la objetividad (por ejemplo, al reconocer la autonomía de los entes artificiales), al mismo tiempo que exacerba la subjetividad humana. En esta contradicción (muy propia del capitalismo, valga decir), el nihilismo da cuenta de la auto negación humana de su identidad y su existencia. Esta negación del sí mismo abre las puertas a lo inorgánico y a lo artificial a costa de cualquier referencialidad relacionada con lo humano. De ahí su carácter ontológicamente negativo amparado en la lucha entre lo objetivo y lo subjetivo.

finitud con las aspiraciones de una “inmortalidad” mediada por los avances tecnológicos. Si poseer una agencia implica realizar acciones que determinan el estatus ontológico y político, los actos atravesados por la abstracción y lo gótico están orientados a profundizar la *simbiosis alienígena*, valga decir, la circulación conjunta de lo extraño y lo conocido, de los organismos vivos con la materialidad “muerta”, la conciencia de entes no humanos (por ejemplo, las inteligencias artificiales) con los residuos de la cognición humana. El hecho de que lo subjetivo y los presupuestos humanistas sean erradicados por esta abstracción implica que este tipo de tecnología, más que enraizarse en ilusiones pasadas de reconciliación con la vida y la armonía con el sí mismo antropocéntrico, apunta a descubrir un futuro marcado por esta simbiosis atada a las exigencias del capital algorítmico. Para profundizar en dicho futuro, el transhumanismo ofrece las visiones más radicales que oscilan entre la utopía de una vida mejor y la inexistencia de lo humano. En el transhumanismo, los problemas éticos, políticos y ontológicos de la tecnología gótica son llevados hasta sus últimas consecuencias.

Primer esbozo de transhumanismo gótico: de los súper soldados y la modificación genético-corporal

Al transformarse en una máquina abstracta, el sujeto se ve a sí mismo como un objeto el cual puede ser mejorado: *desmontar* y *ensamblar* son los dos verbos que acompañan a esta individuación. No obstante, estos procesos no solo tienen que ver con una subjetividad antropocéntrica en declive, sino también con premisas y búsquedas relacionadas con los Estados en su fase actual, un sector de las empresas

tecnológicas y con las propias dinámicas de la aceleración capitalista⁷. Al incluir estos elementos, se revelan los entramados objetivos que escapan de la mera individualidad para constituirse en ideologías tecnogóticas sedimentadas en las aspiraciones de dominio de lo existente. Los proyectos del transhumanismo forman parte de dichas concepciones. Antonio Diéguez señala que la tarea fundamental del transhumanismo es aplicar diversos desarrollos tecnológicos (biología sintética, medicamentos, ingeniería genética) sobre el ser humano con la finalidad de mejorarlo en términos físicos, mentales y morales, creando de este modo un control absoluto sobre la evolución (2022, p. 509).

Uno de los problemas principales que se deduce de esta definición tiene que ver con la ausencia de un marco regulatorio sobre el uso de los avances científico y tecnológicos: lo ilimitado se concibe tanto como un “bien” social e individual como parte también de un proyecto prometeico en donde la contingencia es neutralizada y en donde las bases éticas deben desaparecer para satisfacer la razón extintiva. Lo ilimitado se concretiza mediante una concepción de la libertad que apuesta a la supresión de los fundamentos biológicos para buscar una armonía con lo mecánico (y los mecanismos, especialmente del capitalismo). No obstante, esta libertad con signos casi utópicos está mediada por las aspiraciones militares de los Estados capitalistas avanzados, es decir, se instrumentaliza en favor de la reproducción de las lógicas de la violencia y la seguridad: la tecnología gótica eleva la posibilidad real de crear súper soldados. Una de estas tecnologías es la llamada CRISP (*Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*). Ampliamente defendida y auspiciada por el transhumanismo, esta técnica de edición genética permite corregir errores en el genoma, activar o desactivar genes dentro

7 Breves ejemplos de esto se pueden encontrar en los proyectos de defensa de Estados Unidos (por ejemplo, el *Future Soldier 2030 Initiative*) o en la empresa Neuralink de Elon Musk.

de las células y los organismos de manera económica y rápida, además de reparar daños en el ADN tanto animal como humano (Redman et al., 2016, p. 213)⁸.

La alteración de las estructuras genéticas tiene amplias consecuencias a nivel ético y ontológico: modificar las raíces biológicas de los sujetos de acuerdo a los intereses del capital transforma la razón extintiva en ideología militar, valga decir, se funde con la irracionalidad característica de un sistema que se perpetúa a través de la destrucción de sí mismo y de los apéndices (sujetos y objetos) que lo sostienen. Si bien no se puede eludir los beneficios de la edición genética para la prolongación de la vida (por ejemplo, al prevenir y curar enfermedades), esta extensión no está dissociada del afán antropocéntrico de auto diseñarse para perpetuar las practicas de dominación sobre lo existente. Con CRISPR, los procesos de individuación en el capitalismo algorítmico entran en un nuevo nivel, puesto que la identidad volatilizada ya no se trata solo de una experiencia sumergida en la mera subjetividad, sino que también pasa a formar parte de las bases objetivas de la *bíos*: las líneas divisorias que existen entre el *symbebekós* (accidente) y la *ousía* (sustancia) se anulan. Si lo biológicamente sustancial en un sujeto es resistir entre 1 y 2 *grays* sin que su salud se vea fuertemente afectada, con progresivos avances del CRISPR el margen de soportar dosis de radiación ionizante puede ser incrementada, de manera que los daños sean nulos o la regeneración de los tejidos internos y externos sea casi perfecta. Por una parte este ejemplo coloca de relieve cómo la edición genética transforma un elemento sustancial en un hecho modificable y contingente, es decir, deviene en parte del entramado gótico de la

8 Para complementar esta definición, se debe precisar que existen dos tipos de ediciones genéticas dentro del CRISPR. Una de ellas es la somática que consiste en tratar enfermedades mediante la alteración de este tipo de células; la otra es la edición germinal que implica una modificación radical a partir de la intervención en las células de los embriones.

tecnología; por otra parte, se evidencia la importancia que tiene para el desarrollo de los súper soldados el hecho de que este tipo de estructuras genómicas puedan ser alteradas en función de las necesidades estatales⁹. En el contexto de los debates sobre el mejoramiento de los soldados, Robert Ranisch destaca que algunos documentos de acceso libre de la DARPA (*Defense Advanced Research Projects Agency*) confirman proyectos de mejora cognitiva y física relacionados con la comunicación cuasi-telepática, manejo inusual del estrés, crecimiento y fortalecimiento muscular, resistencia ante agentes biológicos, entre otras características (2021, p. 111).

Con la financiación y la exploración científica de estas mejoras, se puede hablar de un *Estado gótico* en la contemporaneidad. Al alterar las funciones y estructuras genómicas, el Estado acelera los procesos de la razón extintiva: la evolución dirigida funciona como un elemento de dominación, al mismo tiempo que inaugura una era en donde las categorías filosóficas sobre lo humano pierden consistencia ante los anhelos políticos y científicos. El Estado gótico puede definirse entonces como aquel que promueve la disolución de lo biológicamente humano con el propósito de alcanzar una nueva fase: la de la posthumanidad orientada a la división no solo de clases, sino también biológica y militar por medio de la creación de híbridos¹⁰. El transhumanismo, como

9 En esta carrera de mejoramiento humano no solo se encuentra Estados Unidos, sino también China. Recientemente han logrado combinar células de los tardígrados (conocidos por su resistencia a todo tipo de temperaturas, climas, etc.) con las humanas con el fin de usarlas en la creación de súper soldados. Para más detalles, véase: <https://www.scmp.com/news/china/science/article/3215286/chinese-team-behind-extreme-animal-gene-experiment-says-it-may-lead-super-soldiers-who-survive>.

10 Con este término no hacemos una referencia directa a las lecturas del posthumanismo filosófico que ve en lo posthumano nuevas formas de superación de la lógica antropocéntrica en un intento de amalgamar la pluralidad de los entes. Esta lectura que busca la reconciliación con las demás formas de vida a partir de la muerte del sujeto se aleja de la tecnología gótica, ya que esta última no está orientada a ningún tipo de armonía, sino al contrario: lo que destaca son las formas extrañas y monstruosas que emergen de las prácticas científicas y técnicas, es decir, la negatividad y la razón extintiva que subyace en los proyectos del “progreso”. Si bien el uso que se le puede dar en el artículo a este concepto puede compartir elementos con el posthumanismo

concepción tecnológica que ve en el ser humano actual una transición más que un ente ya definido funciona como base o terreno de experimentación material-filosófica para alcanzar estos nuevos grados de contradicción y tensión en los ámbitos éticos, políticos y ontológicos. Un problema ético y político tiene que ver con la idea de la injusticia intergeneracional, es decir, las posibles luchas entre los entes modificados y no modificados. A lo que hace alusión este tipo de injusticia es a la idea según la cual la disparidad generacional generada por las modificaciones genéticas y físico-cognitivas crearían una brecha insalvable, en términos biológicos y políticos, entre una generación que acepta el auto mejoramiento y otra que lo niega. Si se tiene en consideración las contradicciones de lo que Jon Rueda denomina como *Principle of the Best Interests of Posthumanity* (PBIP) y este tipo de injusticia, los costos sociales de los mejoramientos humanos radicales van desde efectos fuertemente desestabilizadores y las desigualdades en la adquisición de estas modificaciones, hasta el desplazamiento y el nulo financiamiento en proyectos relacionados con problemas graves (crisis climática, pobreza global) en pos de este tipo de tecnologías (2022, p. 8). A la luz de esto, el Estado gótico no solo radicaliza la pauperización, sino que también genera los mecanismos militares y de control para contener las fracturas sociales provocadas por el transhumanismo estatizado.

Dentro del transhumanismo y la tecnología gótica, la figura emblemática que entrecruza y encarna el proyecto belicista estatal con las modificaciones genéticas y corporales es el cyborg. Ampliamente popularizado por las obras de ciencia ficción, este híbrido entre lo humano y lo maquínico forma parte de una nueva ontología política de la tecnología que involucra los riesgos existenciales del perecimiento de la

filosófico, la diferencia radica en que lo posthumano, visto a través de lo gótico, destaca el proceso de la razón extintiva y sus contradicciones.

humanidad con las posibilidades inusitadas de lo trans y posthumano. Si se tiene en consideración que “Originally imagined to adapt the body for space travel and fulfill divine aspirations of reaching the heavens, the cyborg also reflects the religious desire for godlike perfection, immortality, and—as a weapons system—omnipotence” (Dinello, 2005, p. 119), el cyborg expresa una concepción teológica y militarista en donde la “inmortalidad” otorgada por el mejoramiento humano se transforma en una razón extintiva omnipotente. Como parte de un sistema armamentístico, el cyborg transforma al Estado (y también a las empresas que proyectan su creación) en encarnaciones de un poder intangible que perpetúa las asimetrías: el organismo cibernético personifica la conquista estatal y militar sobre la ontogenia y, por ende, sobre los modos de individuación y sobre los procesos sociales objetivos. Con el control de la ontogenia por parte de las técnicas de edición genética y sus usos bélicos, el Estado gótico y sus manifestaciones tecnológicas asumen plenamente la tarea y la posibilidad de crear ciudadanos y soldados moldeados de acuerdo a los valores políticos que se consideren necesarios para reproducir la deificación y la omnipotencia de la extinción de lo biológica y simbólicamente humano, además de mantener una concepción del progreso basado en el constante desmontado y ensamblaje de los sujetos. Esto implica que la distinción clásica y compleja entre sujeto y objeto afianzada en la filosofía se diluye en pos de una nueva agencia cognitiva que lleva en sí las huellas de los ideales de la disciplina militar y de la destrucción de la metafísica antropocéntrica. El Estado gótico (y las empresas asociadas a estos desarrollos) se transforman, a la luz de esto, en los guías de *agencias inhumanas* que conviven con otras formas de cognición¹¹.

11 No usamos el término inhumano en su sentido corriente. Con inhumano se hace referencia a las diferentes agencias mutantes (cyborg) o plenamente autónomas (inteligencias artificiales) creadas en los entramados de

Este tipo de agencia tiene la potencialidad de caracterizarse, entre muchas cosas, por la creación de valores morales y políticos ajenos a lo humano, lo que significa que el riesgo de una lucha entre marcos normativos (la antropocéntrica enraizada en los conflictos en el seno del Estado gótico y la no humana) sea uno de los pilares fundamentales de la sociedad posthumana militar. Así como el cyborg está imbuido de una concepción basada en la neutralización y exterminio del enemigo, estas mismas funciones pueden dirigirse contra sus creadores. De este modo, las “aspiraciones divinas por alcanzar el paraíso” señaladas por Dinello están mediadas por una confrontación que es conducida por la razón extintiva. De lo ya señalado se desprende que las modificaciones genéticas-corporales impliquen, necesariamente, una revisión y reformulación de la ley civil y militar, la ética y las instituciones políticas (Lin et al., 2014, p. 155). Los problemas expuestos gracias al CRISPR y los súper soldados revelan que el transhumanismo gótico ya forma parte de las estructuras ideológicas de los Estados del capitalismo avanzado, más que ser un enfoque tecnológico y filosófico relegado principalmente a discusiones en el ámbito cultural. No obstante, la edición genética no es la visión más radical que tiene el transhumanismo sobre el problema de lo humano y sus construcciones sociales y reflexivas. El *mind uploading* o transferencia mental lleva hasta sus últimas consecuencias la idea de la razón extintiva y la agencia inhumana. En el siguiente segmento se ahondará en este tema.

la tecnología gótica. Este tipo de agencias destaca un problema central. Este tiene que ver con la idea de que la mente humana ha quedado obsoleta ante los avances tecnológicos.

Segundo esbozo de transhumanismo gótico: *mind uploading* o la transferencia hacia el ocaso

En la definición que se ha ofrecido sobre el transhumanismo, se ha constatado que el problema de la corporalidad vista como una materia plástica y maleable es una de las premisas principales de este enfoque. Sin embargo, en el *mind uploading* el cuerpo es desplazado en pos de una “eternización” de la mente a través de diversos artefactos (robots, ordenadores) e, inclusive, por medio de entes híbridos. Si el cuerpo humano suele considerarse como un elemento sustancial para los procesos de individuación, en la transferencia mental dichos desarrollos pasan por las *atmósferas virtuales* o nuevas materialidades que anulan la primacía ontológica del ser humano y su necesidad de existencia. A diferencia del CRISPR en donde el concepto de especie humana aún tiene una función vital, en el *mind uploading* la especie se diluye en bits: la extinción se concretiza a través de la inmaterialidad y de una hiperconciencia que navega en los flujos de información casi infinitos de la red. Lo inmaterial desarticula la categoría de sujeto, la diluye en las abstracciones algorítmicas para formar una simulación, es decir, un metamundo. La inmaterialidad puede entenderse en este contexto como la forma más radical de lo gótico: al despreciar el cuerpo, el *mind uploading* abraza un *gnosticismo filosófico* secularizado y tecnificado. Mediado por lo gnóstico, esta tecnología transhumana deviene en un deificación de la extinción y en un “culto” a la abstracción. Ahora bien, las distintas formas en donde puede “reencarnar” una transferencia mental (ya sea en un metamundo autónomo o en un robot) conllevan a pensar en los modos de existencia de estos entes y en los procedimientos necesarios para realizar el traspaso. Con respecto a estos debates, David J. Chalmers sostiene que:

This process of migration from brain to computer is often called *uploading*, which can take many different forms. It can involve gradual replacement of brain parts (gradual uploading), instant scanning and activation (instant uploading), or scanning followed by later activation (delayed uploading). It can involve destruction of the original brain parts (destructive uploading), preservation of the original brain (nondestructive uploading), or reconstruction of cognitive structure from records (reconstructive uploading) (Chalmers, 2014, p. 102).

Los elementos señalados por Chalmers contienen en sí problemas relacionados con la función de la mente, la tradición dualista cuerpo-mente, entre otros temas. Cada uno de ellos está atravesado por la idea principal sobre la muerte del sujeto en términos biológicos y simbólicos, es decir, acarrearán riesgos existenciales al mismo tiempo que portan la ilusión de la perpetuidad. Esta contradicción se destaca aún más si tiene en consideración que la transferencia mental torna compleja la idea de la identidad personal. Ahondemos, a modo de ejemplo, en un tipo de transferencia señalada. Si la transferencia es destructiva y el cerebro de la persona cesa sus funciones, ¿se puede pensar, en términos ontológicos, que la cognición del sujeto es capaz de ser “resucitada” y seguiría siendo él mismo a pesar de su desaparición biológica? Por una parte, este tipo específico de transferencia descubre el entramado teológico-gótico desde el cual se concibe esta tecnología; por otra parte, se pone de manifiesto que las experiencias subjetivas que sustentan la conciencia no se radican en tornos materiales, sino más consisten en abstracciones que pueden imitarse con relativa facilidad, lo cual implica que los sentidos son obsoletos y, por ende, pueden morir sin afectar la formación de la identidad. Con la muerte de los sentidos, la transferencia mental (al menos en su vertiente destructiva) apuesta a una computarización total de la “subjetividad” sin sujeto original¹². Esta “subjetividad” o agencia

12 Chalmers usa, para explicar en qué consistiría una transferencia destructiva, un llamativo ejemplo algunas líneas después de la reflexión citada. Menciona el caso de un cerebro que ha sido congelado y que, mediante un análisis cuidadoso de sus estructuras, la distribución neuronal, las características y sus

lleva en sí y supera la idea de la muerte viviente en la medida en que señala una resurrección de lo perecido, aunque la materialidad no solo esté caduca, sino que también sea inexistente. Esta inexistencia (que no es lo mismo que la inmaterialidad) es la lógica extrema de la razón extintiva: ya no se trata de las mutaciones o alteraciones genéticas, sino de la creación de *fantasmas digitales* que emulan la vida biológica humana mediante la reconstrucción tecnológica de la subjetividad. Ni el concepto de persona ni el de identidad antropocéntrica juegan un papel crucial en este punto. Este tipo de transferencia crea agencias inhumanas, es decir, entidades que se definen de acuerdo a su propia autonomía, aunque ella replique los recuerdos y las experiencias de un ser humano.

A pesar de estas discusiones, se puede sostener otro tipo de transferencia mental que mantendría vivo al sujeto biológico: la gradual y no destructiva. En líneas generales, esta consistiría en la nanotransferencia, es decir, en introducir pequeños robots en el cerebro para que aprendan a estimular las neuronas y luego puedan simular dichos procesos, de manera que la información neuronal recabada pueda ser transferida a una computadora y se cree, a partir de ello, un sistema de emulación cerebral artificial. Esto se realizaría neurona por neurona, lo cual significa que la técnica no incluye la muerte del sujeto y este pueda mantener su “flujo de conciencia” inalterado. Este tipo de transferencia puede generar copias digitales infinitas del sujeto mientras este está con vida. En este punto, surge un problema ontológico central: ¿las copias son una ramificación del yo biológico o deben considerarse como entes que son, a pesar de poseer la conciencia de un sujeto concreto,

interconexiones se puede transformar toda la información recabada a un modelo computacional que simule las dinámicas y el comportamiento neuronal con el fin de emular al cerebro original. Este ejemplo realza todo el entramado gótico que descansa en el *mind uploading* (“resurrección” del cerebro mediante una emulación, lo muerto-viviente, las replicas, etc.).

inhumanas? Ante esta pregunta y al problema de la continuidad psicológica de estas copias, Antonio Diéguez señala lo siguiente:

Atendiendo a este problema, podría decirse en general que ningún volcado no-destructivo puede preservar la identidad, puesto que el original permanecería junto a la copia. Incluso aceptando la idea de la identidad-patrón, es decir, la idea de que mi identidad personal consiste en un patrón determinado de procesos mentales, si se añade a esto una concepción funcionalista de esos procesos mentales, tampoco podríamos decir que se mantiene la identidad personal en casos así si nos tomamos en serio el compromiso materialista del funcionalismo, que identifica un estado mental con un estado físico concreto en un sistema físico particular, ya sea un cerebro o una máquina, (*token-token identity*). Puesto que los estados físicos de mi cerebro no serían los estados físicos de la máquina, aunque el patrón funcional fuera el mismo, no podría decirse que los estados mentales correspondientes sean idénticos (Diéguez, 2022, pp. 9-10).

Esta reflexión permite destacar varios puntos. El primero tiene que ver con que, tanto en la transferencia destructiva como en la no destructiva, la identidad se volatiliza y se diluye en los procesos tecnogóticos: ella se vuelve fragmentos independientes del sujeto-terminal. Este sujeto que es terminal en el doble sentido del significado, es decir como el final de sí mismo y como un componente informático que se codifica, observa cómo sus recuerdos y sus experiencias adquieren autonomía para formar otras agencias. Este hecho puede crear las bases de lo que hemos de denominar como “digipsicosis”, un estado mental en donde el sujeto biológico se concibe a sí mismo como una copia digital. La “digipsicosis” rescata, en este sentido, la imaginación del *Doppelgänger* propia de lo gótico: un doble que desarticula el concepto de la identidad personal y de la realidad. Queda abierta la pregunta especulativa acerca de si esta “digipsicosis” puede formar parte medular de la sociedad posthumana y del Estado gótico en el caso de que se realicen las transferencias en el futuro.

Además de lo ya señalado, también se pone de relieve una crítica seria al tecnoutopismo del transhumanismo gótico en el momento en el

que se agrieta la idea sobre la igualdad de los sistemas físicos. Desde un punto de vista realista, cada sistema posee sus propios mecanismos autopoieticos que le permiten sostener sus agencias particulares y, en algunos casos, irrepetibles. Esto fundamenta la idea de una pluralidad de identidades y, con ello, de las agencias inhumanas que se desplegarían a partir del sujeto-terminal, al mismo tiempo que ataca la visión de un antropocentrismo homogeneizado y exacerbado. Tanto el volcado destructivo como no destructivo implica la muerte física o simbólica del ser humano, lo cual hace pensar en la idea de una *transferencia hacia el ocaso de lo humano*.

De esto se desprenden algunas críticas a los postulados del *mind uploading*. Una de ellas se puede esbozar de la siguiente manera: al anularse la identidad en la transferencia y al negar la corporalidad, el sujeto cometería suicidio en el sentido estricto del término. De esta aseveración surgen dos problemas de orden ontológico (que se ha estado esbozando en el transcurso de las reflexiones) y ético. La idea contraria a este postulado consiste en pensar la identidad como un elemento meramente “metafísico” alejado de bases biológicas y espacio-temporales, lo cual implica la supresión de la experiencia y la importancia de la memoria y la personalidad. Si se acepta que la identidad personal está definida de acuerdo a la premisa de que los seres humanos son un tipo biológico especial y que la concepción del sí mismo está casi ausente de otras formas de vida, entonces el argumento meramente “metafísico” pierde su consistencia porque se asume que la corporalidad es *necesaria* y no contingente (Pigliucci, 2014, p. 127). Ciertamente, la crítica que realiza Pigliucci a las tesis del *mind uploading* tiene un argumento sólido en este punto, de ahí que el autor acepte que se estaría en presencia de un suicidio tecnológicamente sofisticado. En el caso de que se así, el sujeto-terminal encarna un debate moral importante entre decidir morir en búsqueda de una identidad otra (inhumana) o preservar su estatuto

biológico en una sociedad posthumana. El suicidio se plantea, desde esta perspectiva, como una liberación frente a las ataduras de un orden existencial que ya no corresponde con las exigencias del Estado gótico ni con las transformaciones sociales aceleradas. Morir en la transferencia sería, en el mundo posthumano, un paso radical hacia un nuevo proceso de individuación fantasmagórico que incluye la supresión de las barreras sociales y biológicas. En el caso de instaurarse como ideología esta percepción sobre la idea de ser humano, el volcado podría constituir no solo un riesgo existencial, sino la motivación más acuciante de la extinción humana. Integrarse a una nueva estructura social y tecnológica a partir de la masificación de la muerte conlleva a aceptar que la sociedad posthumana prescinde de valores éticos antropocéntricos: la moral se construye a partir de la negatividad. Lo que destaca el problema del suicidio, la identidad inhumana y la transferencia mental es la tensión entre esencia y existencia. Con respecto a esto, Mikel Ostiz Blanco destaca que:

El *mind uploading* daría prioridad a la esencia en cuanto al *qué*, en cuanto a la mente en su dimensión entitativa en cuanto puede ser entendida como un objeto susceptible de ser trasladado en abstracto, sin vinculación constitutiva con sus condiciones reales. Por el contrario, las teorías del *embodiment* darían más prioridad a la existencia en cuanto a la condición real y efectiva de una esencia. Y, en la base de todo esto, está un debate en torno a la naturaleza de la libertad, ya que para los defensores del *mind uploading* y del transhumanismo en general, cabría decir que el cuerpo en cuanto condición real y concreta constituye una limitación que debe ser superada (Ostiz Blanco, 2020, p. 182).

En la sociedad posthumana, poseer una condición real y efectiva equivale a vivir en la lucha agónica por el mejoramiento humano. Esto significa que la abstracción (se puede recordar en este punto a la máquina abstracta fisheriana) se vuelve el pilar fundamental de la libertad. La libertad para morir y replicar la conciencia adquiere un rango contradictorio de emancipación ante la desarticulación de lo humano. En

la transferencia, se es libre en la medida en que la extinción y la no identidad devienen en momentos filosóficos y fácticos cumbres. Por ello, lo abstracto se transforma en la constatación de la crisis del sujeto-terminal. La abstracción aniquila la existencia desde sus bases objetivas hasta los entramados de la subjetividad. Este tipo de abstracción forma parte de lo que se ha denominado anteriormente como la *inmensidad de lo negativo* característica de la tecnología gótica, lo cual implica que el concepto de libertad que provee el volcado está mediado por elementos catastrofistas y oscuros.

A pesar de que el *mind uploading* mantiene y radicaliza la larga discusión filosófica sobre el dualismo mente-cuerpo y la posibilidad de una “inmortalidad” mediante las replicas cognitivas, se obvia un tema existencial que debe ser fundamental a la hora de estudiar estos procesos. En el caso de que las transferencias sean posibles, existe el riesgo de que conciencia sea destruida o “hackeada” por inteligencias artificiales o virus. Al tener en consideración esto, la agencia volcada debe hacer frente a otro tipo de problemas que amenazan su pervivencia, de ahí que sea necesario desarrollar también una ontología y una ética de la inteligencia artificial de cara al problema del volcado mental. La “inmortalidad” se ve asediada por la finitud, aunque los proyectos del transhumanismo gótico aspiren a una libertad negativa. Al entrar en el entramado digital, la conciencia transferida se enfrenta a un orden ontológico disímil al biológico, en donde la recursividad de las inteligencias artificiales, su autonomía agencial, entre otros factores acarrearán preguntas serias sobre el mantenimiento de la inmortalidad utópica. Con estas ideas esbozadas, el *mind uploading* demuestra su potencial para recuperar conflictos de la filosofía, además de desarrollar escenarios posibles en donde lo humano, la tecnología y otras entidades se ven amalgamadas y en conflicto con la propia idea de existencia.

Conclusión

Al comienzo del artículo se ha esbozado la categoría de lo gótico para entender los avances actuales de la tecnología, para luego articular la idea de un transhumanismo oscuro que nace de estos procesos. Si lo gótico revela las contradicciones de los procesos de la racionalidad científica, la asociación realizada cobra una dimensión filosófica de valor para entender el porvenir de la humanidad frente a los proyectos tecnológicos empresariales-estatales, las nuevas dinámicas sociales, los problemas relacionados con el desplazamiento del sujeto corporal y las nuevas ontologías orientadas a lo no humano. No resulta fortuito que el transhumanismo se considere, en general, como una vertiente tecnológica y filosófica que busca sentar sus bases en la tradición ilustrada. Al mismo tiempo que rescata los ideales de mejoramiento humano, saca a relieve las “oscuridades” y contradicciones de dicho anhelo utópico. De esto se desprende que se haya usado el término razón extintiva para explicar lo gótico, puesto que los procesos para alcanzar la plenitud del sujeto pasan por su propia aniquilación. Esta aniquilación tiene varios grados, como se pudo observar en los casos de CRISPR y el *mind uploading*.

La edición genética y la transferencia mental son modos para alcanzar la sociedad posthumana, la cual desarticula los presupuestos éticos y ontológicos que conocemos. A la luz de esto, se puede llegar a la siguiente aseveración y definición: el transhumanismo gótico descubre los procesos auto extintivos que se encuentran en la modernidad y busca alcanzar una nueva definición del ente por medio de complejos entrecruzamientos tecnológicos que revelan y fortalecen los imaginarios monstruosos, fantasmagóricos y catastrofistas que subyacen en las producciones tecnocientíficas. Esta nueva definición está vinculada a lo posthumano (ontología) a y la creación de marcos normativos y sociales

altamente frágiles que pueden llevar al colapso civilizatorio del *homo sapiens* (ética). En este sentido, el artículo ha buscado indagar y formular los posibles problemas de una ontología y una ética posthumana de acuerdo a la idea de un sujeto-terminal. Una formulación de este tipo se hace necesaria si se considera que los problemas destacados en el trabajo están insertos, ya sea de manera implícita o explícita, en los debates sobre los desarrollos científico y tecnológicos actuales. En un mundo poblado por replicas cognitivas, cyborgs, seres humanos degradados y agencias inhumanas, una filosofía orientada hacia lo posthumano es un pensar reflexivo que navega en lo inusitado, el futuro, la esperanza y la distopía.

Referencias

- Botting, F. (2008). *Limits of Horror. Technology, Bodies, Gothic*. Manchester: Manchester University Press.
- Chalmers, J. D. (2014). Uploading: A Philosophical Analysis. En *Intelligence Unbound. The Future of Uploaded and Machine Minds* (pp. 102-118). Chichester: Wiley Blackwell.
- Diéguez, A. (2022). El volcado de la mente en la máquina y el problema de la identidad personal. En *Revista de Filosofía*, 52, 2, 1-15.
- Diéguez, A (2022). Transhumanismo. En: *Glosario de filosofía de la técnica* (pp. 509-513). Adrogué: Ediciones La Cebra
- Dinello, D. (2005). *Technophobia! Science Fiction Visions of Posthuman Technology*. Austin: University of Texas Press.
- Edwards, D. J. (2015). Introduction: Technogothics. En: *Technologies of the Gothic in Literature and Culture* (pp. 1-16). New York: Routledge.
- Fisher, M. (2022). *Constructos Flatine. Materialismo gótico y teoría-ficción cibernética*. Trad. Juan Salzano. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora.

- Lin, P.; Mehlman, M.; Abney, K.; French, S.; Vallor, S.; LaCroix, A.R.; Burman-Fink, M.; Galliot, J. (2014). Super Soldiers: The Ethical, Legal and Operational Implications (Part 2). En *Global Issues and Ethical Considerations in Human Enhancement Technologies* (pp. 139-160). Hershey: IGI Global.
- Ostiz Blanco, M. (2020). ¿Es realmente accesorio el cuerpo? Cuestiones por resolver acerca del *mind uploading*. En *Naturaleza y libertad*, 14, 163-184.
- Pigliucci, M. (2014). Mind Uploading: A Philosophical Counter-Analysis. En *Intelligence Unbound. The Future of Uploaded and Machine Minds* (pp. 119-130). Chichester: Wiley Blackwell.
- Ranisch, R. (2021). When CRISPR Meets Fantasy: Transhumanism and the Military in the Age of Gene Editing. En *Transhumanism: The Proper Guide to a Posthuman Condition or a Dangerous Idea?* (pp. 111-120). Cham: Springer Nature Switzerland.
- Redman, M.; King, A.; Watson, C.; King, D. (2016). What is CRISPR/Cas9?. En *Arch Dis Child Edu Prac Ed*, 101, 4, 213-215.
- Rueda, J. (2022). Genetic Enhancement, human extinction, and the best interests of posthumanity. En *Bioethics*, 1-10.

¿Qué camino puede tomar la filosofía hoy? Ejemplo del rol de la filosofía en las ciencias cognitivas

What Path Can Philosophy Take Today? An Example of Philosophy's Role in Cognitive Sciences

Javier Castillo Vallez¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-4893-5425>
javier.e.castillo.v@gmail.com

Recibido: 07/10/2023

Aceptado: 26/10/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10451980

RESUMEN

Este artículo propone revitalizar la filosofía al reconocer su papel como una “disposición natural” valiosa para abordar problemas interdisciplinarios. Con este fin, se reconoce que la especialización ha distanciado a la filosofía de su rica tradición histórica y su aplicabilidad en la actualidad. Para ello, se sugiere que la filosofía puede encontrar utilidad a través de la divulgación y la colaboración en problemas interdisciplinarios, como en las ciencias cognitivas, donde aporta claridad conceptual y guía para la investigación empírica. Por lo tanto, se sostiene que la filosofía no debe restringirse a ser meramente una herramienta científica, sino que posee el potencial para enriquecer y complementar otras disciplinas, al tiempo que recupera, en un sentido regulativo, las aspiraciones de sus filósofos clásicos. Este enfoque pretende ser una exhortación a la comunidad de filósofos, con el propósito de revitalizar esta disciplina y explorar nuevos horizontes que trasciendan sus actuales limitaciones.

Palabras clave: disposición natural, utilidad, interdisciplinariedad, especialización, rol heurístico.

ABSTRACT

This article proposes to revitalize philosophy by recognizing its role as a valuable "natural disposition" for addressing interdisciplinary problems. To this end, it is recognized that specialization has distanced philosophy from its rich historical tradition and applicability today. To this end, it is suggested that philosophy can find utility through outreach and collaboration on interdisciplinary problems, such as in the

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Doctorando en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 — Folio 21221670.

cognitive sciences, where it provides conceptual clarity and guidance for empirical research. Thus, it is argued that philosophy should not be restricted to being merely a scientific tool but possesses the potential to enrich and complement other disciplines, while reclaiming, in a regulative sense, the aspirations of its classical philosophers. This approach is intended as an exhortation to the community of philosophers, with the purpose of revitalizing this discipline and exploring new horizons that transcend its current limitations.

Keywords: natural disposition, utility, interdisciplinarity, specialization, heuristic role.

Introducción

La filosofía parece estar perdiendo cada vez más relevancia en el panorama del quehacer humano. Las razones para esto podrían ser múltiples, como la sospecha de que es una disciplina que fomenta idealismos vacíos (Hayek, 1975, p. 510), plantea cuestionamientos subversivos (Friedmann, 1966, p. 213) o simplemente no ha logrado adaptarse adecuadamente a la dinámica de justificación de gastos basados en indicadores cuantificables (Friz, 2016, p. 153; Lora y Recéndez, 2009; Sánchez, 2010, pp. 379 ss.)². Dejando a un lado una investigación más profunda sobre estas razones, surge la pregunta sobre el lugar que puede y debe tomar la filosofía en este contexto poco favorable. El presente artículo propone una vía que, se argumentará, podría trazar un camino más claro para esta antigua disciplina en el panorama contemporáneo. La estrategia consiste en reivindicar algunas de las aspiraciones clásicas de la filosofía, considerándola como una

² Para que se pueda entender el contexto de estos debates, posiciones como estas llevan a Friz (2016) a pensar que cualquier disciplina que se ocupe del pensamiento crítico está en entredicho (pp. 69 ss.). El autor sostiene que “esta censura a lo que podríamos denominar los potenciales críticos de la racionalidad es del todo consecuente con el marco general del pensamiento neo-liberal” (p. 70). Además, afirma que las investigaciones en las ciencias naturales o exactas se ajustan mejor a los dotes empresariales que se esperan en una sociedad libre (p. 67). Frente a esta situación, el autor propone que la universidad recupere su carácter público (pp. 210 ss.).

“disposición natural”, y, de este modo, abrir la posibilidad de que sea *útil* para el progreso de campos de *investigación interdisciplinarios*.

Se mostrará que a través de este enfoque, paradójicamente, la filosofía podría encontrar tanto un camino propio, donde potencialmente pueda complementar a otras disciplinas, como adoptar una perspectiva original al abordar estas disciplinas y otros temas, en cierto sentido, de manera independiente de las estrategias de una ciencia particular.

Ahora bien, la exposición de este artículo tiene más bien un carácter *exhortativo* que *demostrativo*. En otras palabras, se reconoce los límites de la argumentación presentada en este texto, puesto que cada uno de los temas que se abordarán a continuación son lo suficientemente profundos como para justificar la escritura de artículos separados. Sin embargo, esto no implica que no se pueda ofrecer algunas reflexiones y argumentos sobre estos temas. Se busca proporcionar una visión general de la situación actual y caracterizar algunas de sus razones. Luego, se presentará un ejemplo que podría servir como un posible modelo de orientación para el futuro de esta disciplina. Por último, lo más importante, se realiza una invitación a los profesionales que se dedican formalmente a la filosofía, alentándolos a reconsiderar la situación actual y algunas preocupaciones que, en nuestra opinión, carecen de justificación en lo que respecta a la filosofía académica. Asimismo, esta exhortación consiste en reintroducir algunas aspiraciones, ciertamente ambiciosas, pero que la filosofía ha mantenido desde su origen, como ser entendida como una “disposición natural”.

Por estas razones, no se presenta una argumentación definitiva ni un análisis exhaustivo de cada tema que se mencionará en este artículo, sino que la estrategia consiste en mostrar la *plausibilidad* de la perspectiva que se expondrá a través de un ejemplo (las ciencias cognitivas), para luego considerar la posibilidad de orientar la práctica profesional de acuerdo con algunas conclusiones. Esto se debe, entre

otras cosas, a que probablemente no sea posible proporcionar un argumento apodíctico en favor de que la filosofía debe caracterizarse en función de nuestra “disposición natural”, pero existen buenas razones para considerarlo³.

Para llevar a cabo esta tarea, propongo la siguiente estrategia:

- En la segunda sección, se abordará la tendencia de especialización y fragmentación de la filosofía que ha seguido el modelo de la ciencia y que se documenta en la tensión en la filosofía entre su tradición histórica y su aplicabilidad contemporánea en otros campos del conocimiento. Se busca así proponer una reevaluación de la relación entre la filosofía y otras disciplinas.
- En la tercera sección, se ocupará de la pregunta sobre la utilidad de la filosofía y su relación con la especialización académica. Se argumentará que la filosofía puede ser útil en contextos no académicos, como la divulgación filosófica y la resolución de problemas interdisciplinarios. En esta medida, se propone la colaboración con otras disciplinas, tales como las ciencias cognitivas.

³ La evidencia que respalda esta afirmación se encuentra en la propia historia de la filosofía. Por ejemplo, más adelante se expondrá que la noción de “disposición natural” es utilizada por Kant (*KrV* A VIII), quien la sitúa en el ámbito de la metafísica. Sin embargo, es importante destacar que Kant no demuestra de manera apodíctica que poseemos dicha disposición y que se manifiesta de una manera específica, sino que la presenta como una alternativa que resuelve los problemas de la metafísica de su época. En lugar de una demostración definitiva, Kant sostiene que esta es una hipótesis que debe ser contrastada a través de un “experimento” (*KrV* B XVIII-XIX n.). Ahora bien, Kant argumenta que este experimento sólo se puede llevar a cabo mediante una “prueba indirecta del idealismo trascendental” (*KrV* A 506 / B 534) basada en lo que él denomina la “Antinomia de la razón pura”. Esta prueba se llama indirecta debido a que, en el marco de la filosofía de Kant, no es posible contrastar esta hipótesis empíricamente; en su lugar, sólo se puede evaluar en función de su capacidad para resolver el problema inicial de la metafísica. *Mutatis mutandis*, en este artículo se propone una prueba de naturaleza similar para abordar la situación actual de la filosofía.

- En la cuarta sección, se explorará la importancia de la interdisciplinariedad en la ciencia cognitiva, que se centra en el estudio de la mente y la inteligencia. La interdisciplinariedad implica la colaboración y la integración de métodos y herramientas de diferentes disciplinas para abordar preguntas de investigación específicas, en las que la filosofía desempeña un papel crucial.
- En la quinta, se analizará un posible contraejemplo de la propuesta anterior, en el cual se argumentará que la ciencia cognitiva no necesariamente está abandonando su enfoque interdisciplinario, sino que esto podría deberse precisamente a supuestos filosóficos subyacentes.
- En la sexta sección, se examinará la importancia de la filosofía en campos como la ciencia cognitiva, defendiendo que la filosofía no se limita a su práctica histórica y puede ser beneficiosa más allá de sus límites tradicionales recientes. Se sugerirá que la filosofía aporta una mayor claridad conceptual y una orientación valiosa a la investigación empírica, especialmente en campos interdisciplinarios con objetos de estudio complejos.
- Finalmente, en la séptima sección, se resaltarán que la filosofía no debe reducirse a ser simplemente una herramienta de la ciencia, sino que puede complementar otras disciplinas, como la neurociencia y la psicología. En última instancia, se sugerirá que la filosofía puede encontrar su propio camino y perspectiva única al abordar diversas disciplinas y cuestiones, independientemente de las estrategias de una ciencia particular.

Sobre la especialización

La filosofía se encuentra en una posición peculiar que la diferencia de otras disciplinas, ya que posee una tradición histórica distinta y claramente definida⁴. A pesar de esta singularidad⁵, se reconoce su capacidad para abordar una amplia gama de temas que van desde la filosofía de las ciencias, biología, física, religión, política, entre otros⁶. Este reconocimiento implica que la filosofía no es meramente histórica, y como resultado, en ocasiones se ha intentado reducir sus ámbitos de estudio a otras áreas del conocimiento.

Esta tensión se manifiesta en los planes de estudio de las carreras de filosofía, donde se otorga una gran importancia a su historia. Sin embargo, esta atención no se debe únicamente a un interés histórico; los profesores de filosofía no consideran que el pensamiento clásico esté superado por el conocimiento contemporáneo. Por el contrario, se valora la historia de la filosofía como una fuente de herramientas útiles para

⁴ Para explorar con mayor profundidad estos y otros aspectos del significativo vínculo entre la filosofía y su historia, se recomienda consultar los interesantes artículos de Abalo (2020), Saralegui (2020), De Los Ríos (2020), Cortés (2020) y Placencia (2020).

⁵ Es importante destacar que la posición de este artículo con respecto a la historia de la filosofía difiere de la de otros autores, como Santos (2010), quien aboga por reconstruir la historia de la filosofía de manera "episódica" (p. 348; Roig, 1994). En lugar de ello, este artículo se esfuerza por argumentar que a lo largo de su historia, la práctica filosófica ha compartido ciertas aspiraciones comunes, las cuales pueden ser descritas de manera articulada, aunque no sin dificultad. Esta hipótesis se somete a prueba en el transcurso de este artículo.

⁶ Indudablemente, esto resulta llamativo en comparación con otras disciplinas, ya que, como Abalo sostiene: "es razonable pensar que hacer matemáticas no implica hacer historia de la matemática, y hacer historia de la matemática no es hacer matemática. Incluso más, se puede pensar que hacer matemática implica no hacer historia de la matemática, y hacer historia de la matemática implica no hacer matemática" (2020, p. 3). Por el contrario, según este autor, esta distinción no es tan evidente en el campo de la filosofía.

abordar problemas actuales⁷, tanto dentro del ámbito académico de la filosofía como en la contribución a otras disciplinas⁸.

En este sentido, es notable que las obras consideradas clásicas en filosofía no pierden su relevancia con la misma rapidez que ocurre en otras disciplinas. Aunque algunas discusiones pueden parecer anticuadas a la luz de los descubrimientos contemporáneos, esto no se aplica necesariamente a la totalidad de los clásicos. Esto plantea preguntas como las siguientes:

¿[P]or qué un estudiante de filosofía del siglo XXI realiza una tesis de postgrado sobre Aristóteles? Y en cambio, ¿por qué motivo rara vez escuchamos que estudiantes de, por ejemplo, un postgrado en física se interesen por proyectos en torno a los descubrimientos de Ptolomeo? Estas interrogantes intentan mostrar que los clásicos de la filosofía tienen mayor vigencia que los de otras disciplinas y parece haber razones que justifican esto (Castillo, 2021, p. 2).

Es difícil profundizar en las razones de esta duradera vigencia en este contexto, ya que requeriría una investigación exhaustiva por separado. No obstante, es razonable suponer que hacer filosofía sobre los clásicos

⁷ En este sentido Millas afirma: “Para filosofar de verdad, no tenemos más remedio que apoyarnos en la Filosofía [...] [pues] para filosofar, en el riguroso sentido de la palabra, se necesitan instrumentos de precisión: conceptos, principios y métodos. Sin ellos, estamos condenados al naufragio intelectual” (1970, p. 58).

⁸ Sin duda, esta perspectiva no es compartida de la misma manera por todos aquellos que se dedican a esta disciplina. Por ejemplo, Sánchez afirma lo siguiente sobre las investigaciones en la historia de la filosofía: “Entonces, más que pensar o indagar un problema, se divulga con fidelidad el pensamiento de un autor. El autor dice esto [...], lo explican, no hay una pregunta de algún tipo como para reelaborar lo que dice el autor sino que predomina la explicación o la divulgación, salvo excepciones que todos conocemos muy bien. No hay grandes hipótesis, no hay grandes preguntas, al menos en ese período” (p. 169).

No obstante, más allá de algunas prácticas habituales de quienes se dedican a esta área, existe evidencia de que la historia de la filosofía va más allá de ser una ocupación meramente histórica y tiene la función de plantear grandes interrogantes. Para respaldar esta afirmación, se puede consultar el mencionado Volumen 3, Número 1 (2020) de la revista *Síntesis*, titulado “Filosofía e historia de la filosofía” (editado por los Dres. Francisco Abalo, Luis Placencia y Miguel Saralegui).

implica un reconocimiento de su vigencia. Sin embargo, equilibrar la atención hacia la historia de la filosofía con la pretensión de vigencia se ha vuelto cada vez más complicado debido a la tendencia hacia la especialización en la práctica de la filosofía en los últimos años. Esta tendencia sigue el modelo de especialización que se encuentra en algunas ciencias y ha llevado a que los académicos de filosofía se centren en problemas cada vez más específicos, sobre todo buscando “exhibir resultados investigativos internacionalmente válidos [...] según pautas de investigación de las ciencias naturales exactas” (Sánchez, 2010, p. 382). Como resultado, se han alejado de la preocupación por la vigencia de sus investigaciones⁹.

Thomas Kuhn (1991) explicó que en cada período histórico, hay más especialidades científicas que en cualquier período anterior. Cassini (2017) señala que el proceso de especialización en cada ciencia conlleva una fragmentación de la disciplina en especialidades más o menos autónomas, con poca interacción entre ellas. Cada especialidad desarrolla su propio circuito académico, que incluye congresos y revistas dedicados exclusivamente a una única especialidad o incluso a temas más específicos dentro de ella. Esto ha resultado en que sólo un número muy reducido de especialistas tengan un conocimiento profundo de su propio campo de estudio, mientras que cada vez menos tienen conocimientos en áreas afines. Como consecuencia, esta especialización ha llevado a una

⁹ Se podría objetar que ha sido más bien al revés. Sánchez sostiene que la historia de la filosofía, lejos de perder vigencia, “[...] ha sido y es, también en la actualidad, la matriz fundamental del modo de estructuración de la enseñanza de la filosofía chilena” (1992, p. 54; 2010, p. 376; Santos, 2010, p. 346). No obstante, no está claro que en la actualidad esto sea aplicable a la enseñanza de la filosofía en carreras universitarias que no son propiamente “Licenciatura en Filosofía” o “Pedagogía en Filosofía”. En este artículo, se presenta un caso que pretende evaluar el papel de la filosofía en la investigación científica en general y en las discusiones públicas. Por lo tanto, el rol de la historia de la filosofía en las carreras de filosofía en Chile puede que no tenga tanta relevancia en este contexto.

fragmentación en la comunidad académica y a que los especialistas pierdan la capacidad de interactuar con otras disciplinas¹⁰.

Siguiendo a Cassini (2017), en filosofía es probable que ningún investigador en historia de la filosofía domine completamente la erudición acumulada sobre algún autor clásico de la tradición occidental, ni siquiera una parte de ella. Por este motivo, este autor afirma que “hay expertos en la lógica de Aristóteles que raramente escriben sobre su filosofía práctica, y hay expertos en la *Crítica de la razón pura* que ya no se sienten en condiciones de escribir sobre la *Crítica de la razón práctica*” (2017, p. 115). Esto se debe a múltiples razones, incluyendo el aumento significativo en el número de filósofos profesionales y la competencia por empleos académicos. Como resultado, el “el imperativo *publish or perish*, ya establecido en las ciencias desde hace largo tiempo, rige plenamente en todo el campo de la filosofía académica” (Cassini, 2017, p. 119-120), ha llegado a dominar todo el campo de la filosofía académica. Por consiguiente, nuestra disciplina se ha mimetizado con la ciencia en cuanto los estándares de evaluación académicos se han uniformizado.

Esta forma de especialización, que toma como modelo el enfoque de las ciencias exactas (Sánchez, 2010), también se ha extendido a disciplinas cuya naturaleza parecía resistirse a este tipo de investigación. Por ejemplo, según van Inwagen y otros (2023, § 4), la metafísica se ha expandido más allá de los límites claramente definidos por Aristóteles. Mientras que Aristóteles consideraba la metafísica como la “ciencia” que estudia el “ser en sí mismo” o “las primeras causas de las cosas” o “las

¹⁰ Uno de los ejemplos que Cassini ofrece es el del bosón de Higgs, sobre el que afirma: Cuando se aceptó la existencia del bosón de Higgs, la decisión recayó básicamente en los dos grupos de físicos de partículas que habían trabajado en los experimentos realizados en el CERN [...]. La mayor parte de los físicos que trabajan en temas ajenos a la física de partículas no se encuentra en condiciones de evaluar la evidencia obtenida en esos experimentos o, directamente, desconoce los detalles técnicos del modelo estándar de la física de partículas (del cual la hipótesis de Higgs forma parte)” (p. 109).

cosas que no cambian”. Por el contrario, lo que actualmente se considera metafísica aborda más bien una amplia gama de problemas filosóficos que no pueden asignarse de manera clara a la epistemología, lógica, ética o estética, ni a ninguna de las ramas de la filosofía con definiciones relativamente claras (Inwagen, 2023, § 4). En este contexto, la tarea no es tanto definir la metafísica de la mejor manera posible, sino encontrar una explicación que la sitúe *al margen* de las otras disciplinas científicas y filosóficas, lo que permitiría a la metafísica producir resultados independientes. Sin embargo, podría ponerse en cuestión el hecho de que ante la pregunta “qué es la metafísica” se deba responder a partir de su completa independencia de otras disciplinas. En cambio, se podría pensar que su caracterización implique necesariamente a otras ciencias.

La consecuencia de este proceso ha sido que la filosofía siempre aspire a ser “un «como si» de la ciencia” (Espinosa, 2022, p. iii). Esto da la impresión de que la disciplina es *ineficaz* o *inútil*, ya que la investigación especializada a menudo no logra resolver los problemas que se propone abordar. Asimismo, esta práctica también parece haber perdido su capacidad para abordar las preocupaciones cotidianas de las personas, lo cual contrasta con los propios orígenes de la filosofía. A raíz de esto, surgen preguntas como: ¿Debemos renunciar a la utilidad de la filosofía? ¿Se trata de simplemente aceptar que la práctica de la filosofía debe progresivamente aislarse de otras, como ha sido la tendencia en otras áreas del conocimiento?¹¹.

¹¹ Antes de responder esta pregunta, quiero advertir que se intentará responder esta pregunta no tanto con un afán exhaustivo, sino que se intenta dar una visión o más general posible y, a la vez, evite las simplificaciones excesivas. Por lo tanto, el diagnóstico que se describirá es de carácter tendencial y, como tal, siempre admite excepciones.

Sobre la inutilidad y el aislamiento

Quienes hemos cursado estudios formales en filosofía a menudo nos enfrentamos a preguntas incisivas de personas ajenas a esta disciplina, como “¿qué es la filosofía?” o, aún más incisivamente, “¿Para qué sirve?”. A pesar de nuestros años de formación, a veces nos resulta difícil responder a estas preguntas. Después de ofrecer alguna explicación breve, nos encontramos frecuentemente ante la respuesta tentadora de declarar que “no sirve para nada”, argumentando que consideramos la reflexión filosófica como un fin en sí mismo. Bajo esta perspectiva, la filosofía no se consideraría “útil” en el sentido de estar al servicio de algún otro propósito. Sin embargo, ¿deberíamos descartar la utilidad de la filosofía tan rápidamente? En el contexto chileno, al menos, no lo hemos hecho cuando se ha cuestionado su lugar en los planes de estudio escolares y universitarios. Aquí, sostenemos que la filosofía es útil para cultivar la capacidad crítica, la racionalidad y la ética en los individuos. A pesar de esto, algunos podrían argumentar que esta perspectiva reduce la filosofía a un adoctrinamiento en una forma particular de pensamiento, lo cual contrasta con la naturaleza histórica y diversa de esta disciplina.

En cambio, como señala Espinosa (2020), deberíamos aspirar a ver la filosofía como una “disposición natural”. Un ejemplo es el pasaje de Kant, que considero uno de los momentos más notables y fascinantes en la historia de la filosofía:

La razón humana tiene, en su género de sus conocimientos, el singular *destino* de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana (*KrV* A viii. Énfasis propio).

En otras palabras, estamos en una situación edípica en la cual, como seres humanos, nos encontramos en una posición ineludible en la que

nos enfrentamos a ciertos problemas que aspiramos a resolver, independientemente de si finalmente logramos hacerlo.

Por otro lado, los académicos de la filosofía se han visto inmersos en un proceso de sobreespecialización debido a las demandas del formato de los artículos académicos o “papers”, que dominan el entorno intelectual contemporáneo (Sánchez, 2010, pp. 382 ss.). Sin embargo, como apunta Espinosa (2020):

¿cuánta justicia hace la investigación en este marco a la filosofía entendida como “disposición natural”? Ciertamente un producto científico que solo puede ser comprendido en su profundidad por un par de decenas de personas en el mundo, no es todo lo que la filosofía tiene para ofrecer (Espinosa, 2020, p. iii).

Ciertamente la filosofía no busca necesariamente proporcionar respuestas definitivas a través de artículos, como lo hacen algunas otras disciplinas. Sin embargo, esto *no* implica que la filosofía carezca de utilidad. Más bien, debemos reconsiderar su valor en contextos académicos no tradicionales, como la divulgación filosófica. Además, quiero resaltar dos aspectos claves que han sido fundamentales en la historia de la filosofía: 1) el abordaje de cuestiones contingentes y apremiantes en el debate público y 2) el trabajo interdisciplinario en filosofía.

Creo que los profesionales de la filosofía deben alejarse de la comodidad de la academia y contribuir en otros campos afines. Más que nunca, debemos enfatizar la utilidad de la filosofía en la vida cotidiana y su capacidad para abordar problemas en *otras disciplinas*. Si queremos mantener la idea de que la filosofía nos coloca frente a un *destino ineludible*, entonces la única alternativa real a la filosofía es la mala filosofía (Briñol, 2022). Si este es el caso, por ende debemos creer que esta disciplina no se limita a discusiones entre especialistas, sino que tiene relevancia para todos. Aun podríamos argumentar que la filosofía siempre

ha aspirado a esto: influir en la resolución de problemas contemporáneos, incluso cuando se busca inspiración en pensamientos del pasado. La filosofía solo cobra vida cuando puede aportar significado a la vida de quienes se dedican a ella y a quienes la enseñan. En este sentido, la filosofía ha aspirado a ser útil en la explicación de la vida cotidiana de las personas y no sólo se trata de un conocimiento técnico dominado por especialistas que carece de relevancia en la vida diaria.

Con este espíritu, propongo un análisis del papel de la filosofía en colaboración con otras disciplinas. Esto permitirá apreciar cómo la filosofía puede mantener su carácter ineludible y útil, aspectos que no deben descuidarse en la investigación académica. En particular, analizaré el caso de las ciencias cognitivas como un modelo que los especialistas deberían considerar para el futuro de la propia filosofía.

Interdisciplinariedad en ciencia cognitiva

La mente ha sido objeto de estudio por parte de la filosofía desde tiempos antiguos. Sin embargo, con el surgimiento de la psicología experimental, comenzaron a desarrollarse experimentos con el propósito de explorar el funcionamiento de las operaciones mentales (Thagard, 2013, p. 21). Esto dio lugar a una metodología de investigación que, si bien se ha vuelto fundamental en la ciencia cognitiva, no ha excluido a la investigación filosófica. Por tanto, es común afirmar en la actualidad que:

Para apreciar cuáles son las ideas unificadoras sobre las ciencias sobre las que se construyen las ciencias cognitivas *es necesario tener un panorama* de los métodos que los investigadores de las distintas disciplinas utilizan en un estudio de la mente y la inteligencia (Thagard, 2013, p. 24. Énfasis propio).

Esta necesidad se fundamenta, entre otras razones, en que el objeto de estudio requiere un enfoque sólido tanto desde una perspectiva teórica

como experimental. Siguiendo una idea similar a la de Kant, Thagard sostiene que “la teoría sin experimentación es vacía, pero la experimentación sin teoría es ciega” (2013, p. 24). Esto se hace necesario dado que este objeto de estudio no es meramente un concepto teórico, sino que también fundamenta una serie de operaciones en la vida cotidiana, cada una de las cuales es también objeto de investigación empírica. Ejemplos de estas operaciones incluyen el aprendizaje, el uso del lenguaje y la resolución de problemas. Por tanto, abordar el estudio de la mente no solo implica explicar cómo se puede realizar una tarea en términos de elementos cualitativos necesarios, sino también mostrar cómo se llevan a cabo estos elementos. Esto debe hacerse con un nivel de “plausibilidad” que permita la investigación en diversos campos, como la psicología y la neurología (Thagard, 2013, pp. 39, 71, 95, 168, 197, 213).

Sin embargo, como se explicará más adelante, la investigación sobre la “mente” o la “cognición” no se limita únicamente a la ciencia cognitiva sin más, sino que también involucra disciplinas como la psicología cognitiva, las ciencias de la computación, la neurociencia y la informática, además de la filosofía en el ámbito teórico (Thagard, 2023, § 2) ¹². Por lo tanto, para mantener cierta cohesión en la ciencia cognitiva, se requiere una colaboración efectiva entre estas disciplinas, lo que se conoce como interdisciplinariedad.

A modo de aclaración breve, la interdisciplinariedad (IDR) es una práctica de investigación que aborda preguntas específicas de investigación mediante la comunicación, coordinación, colaboración y transferencia de modelos y herramientas metodológicas entre disciplinas diferentes (Hadorn et al., 2008; Lawrence, 2004; Pohl & Hadorn, 2008; Ramadier, 2004). Esto implica que la definición de la investigación, sus

¹² Incluso en este mismo lugar, Thagard menciona que la filosofía también participa en los procesos de experimentación a través de la subdisciplina de la filosofía denominada “filosofía experimental”.

objetivos, conceptos centrales y la presentación de resultados se desarrollen de manera conjunta (Jahn et al., 2012). Ciertamente estas prácticas no rompen completamente con la disciplinariedad, ya que se desarrollan a partir de las disciplinas y dependen de ellas (Fair, 2010). En la misma línea, es importante incidir en que las prácticas supradisciplinarias¹³ no pretenden ni conllevan la disolución de la investigación disciplinar tradicional, sino que se basan en la complementariedad entre todas las prácticas investigadoras a través del fortalecimiento del conocimiento generado dentro de cada disciplina (Andrén, 2010; Gasper, 2001; Jahn et al., 2012; McGregor, 2004). En este contexto, la “integración del conocimiento” de diversas tradiciones de investigación, perspectivas y escuelas de pensamiento se convierte en un concepto clave (Rousseau et al., 2019):

Una modalidad de investigación realizada por equipos o individuos que integra información, datos, técnicas, herramientas, perspectivas, conceptos y/o teorías de dos o más disciplinas o cuerpos de conocimiento especializado para avanzar en la comprensión fundamental o resolver problemas cuyas soluciones van más allá del alcance de una sola disciplina o área de práctica investigadora¹⁴.

¹³ La literatura identifica dos enfoques interdisciplinarios adicionales: la multidisciplinariedad y la transdisciplinariedad. La multidisciplinariedad implica la combinación de modelos teóricos y metodológicos de diversas disciplinas para abordar una pregunta de investigación específica. En este enfoque, cada especialista trabaja de manera independiente, con poca o ninguna colaboración entre los investigadores de diferentes campos. Una vez finalizada la investigación, cada disciplina regresa a sus límites respectivos (Jahn et al., 2012; McGregor, 2004).

En cambio, la transdisciplinariedad (TDR) es un enfoque de investigación que involucra la integración de múltiples disciplinas en el estudio de una pregunta específica, lo que da lugar a la creación de un nuevo ámbito de conocimiento. Este emerge al superar las limitaciones de una o varias disciplinas involucradas. Un enfoque TDR comienza desde la fase de diseño de la investigación y requiere el establecimiento de un terreno común y un lenguaje compartido desde los cuales colaborar y superar los marcos tradicionales. Como sugiere el prefijo "trans", la TDR se encuentra en lo que está entre, a través de, y más allá de las disciplinas, lo que le permite generar preguntas e hipótesis que serían difíciles de abordar dentro del contexto de una sola disciplina (Ciesielski et al., 2017).

¹⁴ Debido a los márgenes de un artículo académico, soy consciente de que sólo puedo exponer una caracterización general de la IDR, pero será suficiente para los objetivos propuestos para el presente artículo.

Así, la IDR aporta beneficios tanto epistémicos como experimentales. Desde una perspectiva epistémica, implica un intercambio de conocimientos y conceptos, como la aplicación transversal de conceptos como “representaciones mentales” en las ciencias cognitivas. Además, fomenta la creación de nuevos experimentos y herramientas de medición, como el modelado computacional en las ciencias cognitivas y el desarrollo de tecnologías de imágenes cerebrales, resonancias magnéticas y escáneres PET están en estrecha relación con la investigación interdisciplinaria (Gärtner, K. & Clowes, R.W. 2023, p. 175).

Efectivamente, como se mencionó anteriormente, esta diversidad de enfoques es una respuesta a la naturaleza única de su objeto de estudio: la mente. Se investiga la mente mediante *diversas metodologías* que abordan sus diversos aspectos. Esto sugiere que la colaboración de expertos de distintas disciplinas se hace necesaria porque ninguna de ellas, por sí sola, ha logrado proporcionar una explicación suficiente y una sola metodología capaz de abordar este fenómeno complejo¹⁵.

A pesar de esta diversidad de métodos, todos ellos parecen basarse en supuestos compartidos. En este sentido, comparto la posición de von Eckardt (1995), quien aboga por la construcción de un “marco de investigación” (*framework*) ¹⁶ transdisciplinario que se sustente en compromisos compartidos para la ciencia cognitiva. Esto se deriva de la propia práctica de las ciencias cognitivas, que revela estos supuestos subyacentes en la investigación¹⁷. Sin embargo, es importante destacar

¹⁵ Ciertamente esta es una posición discutible, motivo por el cual será defendida la siguiente sección.

¹⁶ La autora reconoce obtener este concepto de la noción de “comunidad de investigación”, la que es, a su vez, una noción kuhneana, que nos permite entender dicho marco compartido. Recordemos que, según esta visión historicista se intenta destacar el rol de la comunidad científica y caracteriza nociones como “paradigma” o “matriz disciplinaria”. Dentro de esta investigación se problematiza la construcción de teorías, la relación entre teorías y evidencia, etc.

¹⁷ Esta posición se contrapone a la posición de la de Howard Gardner en *The Mind's New Science* es que en las ciencias cognitivas “todavía no ha habido consenso acerca del paradigma o los presupuestos metódicos” (1985, p. 37).

que los supuestos que suelen guiar la ciencia cognitiva corresponden a lo que podría considerarse una “ciencia inmadura” (1995, p. 15), arraigada aún en nuestra concepción ordinaria del mundo (p. 31). A día de hoy, no se ha establecido un marco de investigación sólido y unificado.

En este proceso de desarrollo, aún no está claro si la ciencia cognitiva interdisciplinaria de la mente podrá finalmente definir un paradigma con supuestos unificados, lo que potencialmente la consolidaría como una ciencia madura. Sin embargo, esta madurez no necesariamente implicaría la emancipación de las múltiples disciplinas que contribuyen a su base. Existen diversas posibilidades y retos, y la complejidad inherente de su objeto de estudio podría influir en el resultado.

En la siguiente sección, se argumentará que, en ambos escenarios, la filosofía desempeñará un papel fundamental para el éxito de esta investigación y es posible que esta ciencia no pueda avanzar sin su contribución.

¿Pérdida futura del carácter interdisciplinario? El papel de la filosofía en este campo

Como se mencionó previamente, podría argumentarse que la naturaleza interdisciplinaria de la ciencia cognitiva es un fenómeno temporal, ya que los campos de investigación heterogéneos han mostrado una tendencia a enfocarse predominantemente en una disciplina en detrimento de las demás. Esto llevaría a la conclusión de que la filosofía podría ser útil sólo *en apariencia* en esta disciplina, y que, en realidad, esta ciencia de la mente debería centrarse en consolidar un proyecto independiente. En este escenario, se podría argumentar que la filosofía también debería enfocarse en otros tipos de investigación y renunciar a

la pretensión de universalidad que puede contribuir al mejor entendimiento de ciertos objetos, en este caso, la exploración de las operaciones mentales. Sin embargo, a pesar de la tendencia reciente en las ciencias cognitivas, no está claro que este deje de ser una ciencia interdisciplinaria. De hecho, podría argumentarse que el discurso que sugiere el abandono de la interdisciplinariedad en este contexto se basa, en el fondo, precisamente, en supuestos filosóficos.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, es innegable que el carácter interdisciplinario de la ciencia cognitiva está disminuyendo en la actualidad. Leydesdorff y Goldstone (2013) presentan abundante evidencia de que las publicaciones en el campo de la psicología han experimentado un aumento significativo en una revista específica a lo largo de los años. Mientras que en 1978, solo el 25% de las publicaciones provenían de la psicología, en 2008 esta cifra aumentó al 50%. Si esta tendencia continúa, Leydesdorff y Goldstone concluyen que para 2038, todas las publicaciones provendrán de la psicología. A pesar del éxito de la investigación interdisciplinaria en este ámbito, es cierto que la investigación se está integrando cada vez más en la psicología cognitiva (Leydesdorff & Goldstone, 2013; Núñez et al., 2019). Según este estudio, la ciencia cognitiva está en camino hacia una integración lenta pero constante de las áreas de investigación interdisciplinaria en un campo dominante, lo que se denomina “asimilación en campos preexistentes” (Leydesdorff & Goldstone, 2013, p. 175). Como resultado, surge la pregunta de si el carácter interdisciplinario de la ciencia cognitiva realmente se está desvaneciendo (Gärtner & Clowes 2023, p. 169). En respuesta a esta pregunta, adhiero a la posición de Gärtner y Clowes, quienes no niegan la evidencia presentada por Leydesdorff y Goldstone, pero proponen una interpretación diferente. Por lo tanto, es necesario investigar las razones detrás de esta propuesta alternativa.

Como un breve recuento histórico, en la década de 1990, algunos investigadores (Brooks, 1995; Clark, 1997; Lakoff & Johnson, 1999; Varela et al., 1991) comenzaron a cuestionar algunos de los supuestos fundamentales del paradigma cognitivista, que era dominante en las ciencias cognitivas en ese momento. Esto ha llevado a algunos a creer que este cambio podría indicar la posibilidad de un resurgimiento del carácter interdisciplinario de la ciencia cognitiva. Sin embargo, sólo el tiempo dirá si esta es una realidad. Lo que sí parece evidente a raíz de este caso es que los diferentes supuestos sobre la naturaleza de la cognición han influido en la forma en que se abordan los fenómenos cognitivos en cada caso (Gärtner & Clowes 2023, p. 178). Por lo tanto, la capacidad misma de plantear múltiples perspectivas sobre la naturaleza de la cognición sugiere que las conclusiones de Leydesdorff y Goldstone podrían no proporcionar una imagen completa del verdadero rumbo futuro de esta ciencia emergente.

En esta dirección, por un lado, es cierto que la neurociencia y la psicología cognitiva han cobrado importancia recientemente en la disciplina. Por otro lado, a partir del cuestionamiento al programa cognitivista, se vuelve claro que la importancia de la psicología cognitiva no es aplicable retrospectivamente a las etapas iniciales de la ciencia cognitiva. De hecho, en los primeros momentos de la ciencia cognitiva, la investigación en inteligencia artificial y lingüística tuvo un dominio más sólido que la neurociencia, que solo ha cobrado relevancia más recientemente.

Esta trayectoria zigzagueante se debe, en gran parte, a la falta de métodos de investigación disponibles en neurociencia en los primeros años de la ciencia cognitiva (Thagard, 2023). Sin embargo, es plausible argumentar que al principio fue necesario desarrollar una ontología o marco teórico común, es decir, algún *telón de fondo teórico* que permitiera la comunicación efectiva entre los diversos campos. De modo que, este

marco influyó en la dirección de la disciplina y la creación de un marco conceptual adecuado se desarrolló en conjunto con la investigación empírica. Esto también pudo haber favorecido a la subcategoría dominante en la fase inicial del desarrollo de la investigación (Gärtner & Clowes 2023, p. 181).

Por ejemplo, el cognitivismo tradicional se basa en la hipótesis clave de que la mente consiste en estructuras representacionales que son manipuladas por procesos computacionales. Metafísicamente, se sostiene la idea de una división clara entre lo “externo” y lo “interno”. Esta concepción ha favorecido la investigación en psicología cognitiva y neuro-psicología en los últimos tiempos. Sin embargo, este no es el único marco teórico propuesto para la disciplina. Existe el caso del “enactivismo”, perspectiva desde la que se argumenta que la mente es esencialmente relacional, lo que significa que la cognición se entiende en términos de interacción del organismo con el entorno (Varela et al., 1991). Según esta concepción, el mundo no proporciona información externa de manera pasiva; más bien, la mente participa activamente en el proceso de creación de información al interactuar con el mundo. Esto lleva a la conclusión de que no existe una división nítida entre lo que es externo y lo que es interno al sistema o a la mente. Esta posición enactivista reintroduce los elementos previamente separados, ahora como dos aspectos que pueden abordarse a través de esta *interacción*. Nótese que, bajo este nuevo supuesto, se configura un nuevo campo de investigación dominante en función de una mejor adecuación a este nuevo paradigma y sus supuestos metafísicos. Como resultado, la investigación dominante en el enactivismo no sería la psicología cognitiva, ya que la cognición se ve como un proceso activo que no se limita a la cabeza (Clark & Chalmers, 1998; Hutchins, 1995).

Sin duda, este es solo un ejemplo de la divergencia en los paradigmas explicativos en esta disciplina, pero proporciona una

evidencia sólida para plantear dudas razonables sobre el posible fracaso de la interdisciplinariedad en las ciencias cognitivas. Además, estas dudas, junto con la explicación de cada paradigma dominante, demuestran que la divergencia implica necesariamente la adopción de una posición filosófico-metafísica particular en los fundamentos de cada uno. Por ende, al menos en este caso, se podría argumentar que las conclusiones de Leydesdorff y Goldstore más bien presuponen la *interdisciplinariedad* en lugar de proyectar una tendencia *intradisciplinaria*.

De manera similar, es justo sostener que la propuesta de Gärtner y Clowes no es invulnerable en este contexto. No obstante, proporciona sólidas razones para creer que la ciencia cognitiva necesita al menos de la filosofía y, por ello, puede seguir siendo considerada como interdisciplinaria en la medida en que la reflexión sobre nuevos marcos conceptuales abre la posibilidad de restablecer las relaciones interdisciplinarias y fomentar nuevas investigaciones en el futuro (Gärtner & Clowes 2023, p. 184).

Como se ha expuesto, en este proceso la filosofía ha desempeñado un papel de gran relevancia, ya que ha orientado la investigación empírica en diversas direcciones. Asimismo, es escasamente probable que esta dinámica cambie en el futuro. Más bien, cabe esperar que este objeto de estudio tan complejo continúe requiriendo un enfoque interdisciplinario en el que la explicación filosófica desempeñará un papel crucial. En resumen, resulta difícil imaginar que la investigación empírica pueda avanzar sin la sólida base conceptual que la filosofía proporciona.

Utilidad para corregir errores en ciencia cognitiva

Este es solo un caso en el que se muestra la importancia de la filosofía en investigaciones que trascienden el ámbito clásico de la discusión académica. Sin embargo, la ciencia cognitiva puede ser un modelo para pensar que, en general, la filosofía no se limita a una investigación cerrada en torno a objetos delimitados por su práctica reciente y su comunidad investigativa. Más bien, parece tener utilidad más allá de un campo predeterminado de antemano. En otras palabras, la filosofía no parece tener que renunciar a su estatuto de “disposición natural”, según el cual los problemas de la filosofía conciernen al ser humano en su constitución más primordial. En consecuencia, siempre deberemos recurrir a la filosofía y a las herramientas históricas que ha generado para resolver problemas tanto en nuestra experiencia cotidiana como en nuestros esfuerzos científicos en general. Del mismo modo, siempre estaremos confrontados con los desafíos que la filosofía nos plantea.

Desde esta perspectiva, también se propone que, al menos en el caso presentado, es razonable pensar que una investigación empírica como esta no puede prescindir de algún tipo de refinamiento conceptual filosófico. Dicho de otra manera, la utilidad de la filosofía radica en su capacidad para proporcionar orientación a un campo de investigación determinado al establecer ciertos límites que permiten cuestionar las condiciones de corrección de una investigación. Se trata de examinar en qué medida dichas condiciones se sustentan en un modelo teórico que abarca o excluye aspectos importantes del objeto de investigación en cuestión. Esta reflexión es valiosa, especialmente en una ciencia interdisciplinaria cuyo objeto de estudio es esquivo y que parece no ajustarse completamente a una investigación específica.

En este sentido, la concepción defendida en este artículo se opone, por ejemplo, a la postura de investigadores como Crick (1994), Edelman y Tononi (2002), Llinás (1998), Freeman (1995), Damasio (1999) o Gazzaniga (1998). Para estos investigadores, el enfoque de la investigación sobre la conciencia debe centrarse únicamente en perfeccionar los mecanismos que permiten descubrimientos de naturaleza biológica, en lugar de “planteamientos basados en la suposición de fuerzas aún no conocidas” (Maureira & Serey, 2011, p. 72). En resumen, estos autores creen que solo la neurociencia podrá proporcionar una respuesta al problema de la conciencia. Aquí, al igual que en el cuestionamiento del programa cognitivista, no solo se plantea una posición sobre cómo investigar un objeto, sino que también se indican las condiciones de éxito para toda investigación de este tipo, a saber, que sólo será exitosa cuando encuentre un mecanismo que explique la conciencia. Por lo tanto, (1) un error puede consistir en que una investigación no se ajuste a este canon y, por ejemplo, explique la conciencia en términos de una entidad supra-material. Sin embargo, también podría argumentarse que, a pesar de que una investigación esté bien realizada en el sentido anterior, (2) su estructura conceptual no se ajusta a una explicación adecuada del asunto en cuestión.

La detección de este segundo tipo de error no solo se trata de prevenir problemas con los instrumentos de medición o eliminar sesgos en la investigación¹⁸, sino que implica situar la discusión en una

¹⁸ Normalmente los errores se plantean a la luz del contraste entre los términos “objetividad” y “subjetividad”. Dichas nociones, en su uso moderno, habitualmente se refieren a la distinción de un sujeto que percibe (una persona) y un objeto percibido o no percibido. La idea de este último es que un objeto es algo que existe con independencia de la percepción de un sujeto. En esta línea, la objetividad se asocia con términos como: realidad, verdad y fiabilidad.

En contraste, “subjetivo” muchas veces indica la posibilidad de error. Por ejemplo, una persona con ictericia podría percibir un objeto como amarillo cuando en realidad no lo es. De modo que existe un potencial de discrepancia entre las impresiones de un sujeto y las cualidades reales de un objeto, las cuales han sido motivo de preguntas y controversias filosóficas (Mulder, 2022).

perspectiva que vaya más allá de los supuestos de la posición anterior. Este tipo de reflexión llevó a autores como Heidegger a afirmar que “la ciencia no piensa” (GA 8, 9), lo que no significa que “no piense en absoluto”, sino que carece en principio de un componente *reflexivo*. De esta manera, “la filosofía se distinguiría de otras disciplinas en la medida en que tiene *un doble objeto*, a saber, un determinado objeto y ella misma, investigando dicho objeto (Castillo, 2021, p. 22) ¹⁹.

Con todo, este segundo tipo de error no solo es útil para determinar la dirección de una investigación, sino también para hacer que la investigación sea lo más sólida posible. En otras palabras, en este contexto, la reflexión de orden filosófico no sólo es relevante para que los profesionales de la filosofía encuentren empleo, sino que también es *útil* para una ocupación que, en principio, no se consideraría puramente filosófica. En relación con esto, no hay razón para pensar que este caso no es aplicable a la relación de la filosofía con otros campos de estudio y quehaceres humanos.

En contraste con Heidegger, se podría más bien argumentar que la utilidad propuesta a través de la práctica filosófica radica en la medida en que sus resultados, como se ha observado, no son ajenos a la práctica de las ciencias mismas. Siguiendo a, Chang (2004) y Torretti (2006, 2008), la historia y la filosofía de la ciencia (HFC) pueden concebirse como “la continuación de la ciencia por otros medios” (Torretti, 2008, p. 2). En este

Según este punto de vista, la ciencia es objetiva en la medida en que los sesgos personales están ausentes del razonamiento científico, o que pueden eliminarse en un proceso social. Aun cuando se podría aceptar que los investigadores y sus fines tienen prejuicios, hay quienes piensan que los resultados son objetivos en el sentido en que no dependen de preferencias o las experiencias de los investigadores. Asimismo, esto se ha ocupado para distinguir a las ciencias de las artes o las humanidades. La forma de lograr objetividad es la medición y cuantificación, puesto que se verifica según un estándar.

¹⁹ En este artículo se explica que “la base de la afirmación “la ciencia no piensa” está supuesto el reconocimiento y distanciamiento de dos ámbitos distintos, el del pensamiento calculador (científico) y el del meditativo (filosófico). Dichos pensamientos se distinguen, como hemos visto, debido a su objeto (uno determinado y otro indeterminado), de sus criterios de corrección (empírico o externos e internos o filosóficos)” (Castillo, 2021, p. 30).

sentido, la utilidad de la filosofía se vería reforzada por la disminución de la distinción entre la práctica filosófica y científica, como lo demuestra el caso de las ciencias cognitivas²⁰.

Conclusión

Este artículo no pretende ofrecer una argumentación definitiva. No busca reivindicar la idea de que la filosofía sea la madre de todas las ciencias o algo similar, sino más bien reconsiderar nuestra pretensión clásica de que la filosofía sea una “disposición natural” que surge inevitablemente cuando intentamos comprender los diferentes aspectos del mundo y de nuestra propia vida.

Es innegable que, en la filosofía contemporánea, los ambiciosos proyectos de la filosofía clásica han dado paso a investigaciones más específicas y precisas. Aquí no se insinúa que esta transición haya sido injustificada. Sin duda, los grandes proyectos del pasado pueden ser cuestionados a la luz de los enfoques actuales. Sin embargo, al abandonar estos proyectos, también hemos dejado atrás un cierto *espíritu sistemático* que caracterizó a la filosofía desde sus inicios.

Como se mencionó, es probablemente sensato por parte de los filósofos contemporáneos abandonar estos proyectos monumentales propuestos por pensadores anteriores. No obstante, quizás podríamos conservar algunos elementos de esta tradición sobre la base de una pretensión más modesta. En este sentido, al retomar la idea de Kant de

²⁰ En el caso de este artículo se consideran un problema originado en la práctica de las ciencias cognitivas. Sin embargo, Torretti (2008) considera cuatro ejemplos de acuerdo a un modelo similar: (i) el papel del espacio absoluto en la dinámica de Newton; (ii) la contracción de las varas de medir y el retraso de los relojes que, según suele escucharse, serían una consecuencia de la teoría especial de la relatividad (TER); (iii) la realidad del éter electromagnético, y (iv) el problema (o los problemas) que A.S. Eddington rubricó con la frase “la flecha del tiempo”. Estos ejemplos podrían considerarse como evidencia adicional de hipótesis presentada en este artículo.

que la metafísica puede ser vista como una “disposición natural”, no estamos tratando de afirmar que existe un argumento irrefutable que demuestre que tal disposición existe en el ser humano. Más bien, buscamos destacar las consecuencias de abandonar esta perspectiva y, tal vez, su utilidad no como un principio constitutivo (afirmando que es parte de la naturaleza humana), sino como un principio *heurístico-regulativo* (Grier, 2022 § 2.2; Guyer 1992, p. 23 s.). En otras palabras, se propone orientar la filosofía como si efectivamente poseyera esta naturaleza amplia y no restringir su campo de acción de antemano a áreas que parezcan estar más claramente delimitadas. El propósito de este texto es, en última instancia, *exhortar* a los profesionales de la filosofía a adoptar este principio como punto de partida y, posteriormente, evaluar su utilidad de manera reflexiva.

Con esta reivindicación, se intenta evitar que los profesionales de la filosofía reduzcan esta disciplina a ser simplemente un “como si” de la ciencia. En cambio, estamos mostrando un caso en el que la filosofía y otras disciplinas como la neurociencia o la psicología pueden complementarse mutuamente sin necesidad de explorar la posibilidad de una reducción en una u otra dirección.

Además, esta perspectiva también puede entenderse como una invitación a no rechazar de inmediato las ambiciosas pretensiones que a lo largo de su historia se pensó que correspondían a la filosofía, ni a descartar por completo las herramientas que los pensadores clásicos desarrollaron para este propósito. Quizás, a través de este enfoque, la filosofía pueda encontrar tanto un camino propio en el cual pueda potencialmente enriquecer otras disciplinas como adoptar una perspectiva original al ocuparse de estas disciplinas y otros temas, en cierto sentido, con independencia de las estrategias de una ciencia particular.

Referencias

- Abalo, F. (2020). Relevancia y sentido de la historia de la filosofía. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(1), 1-8. <http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a308>
- Andrén, S. (2010). A transdisciplinary, participatory and action-oriented research approach: Sounds nice but what do you mean? *Lund University*.
- Ávalos, C. (2017). *(Otras) filosofías en Chile: Las paradojas de la Disciplina de la distancia*. Entrevista a Cecilia Sánchez. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, 2, 161-178.
- Brooks, R. (1995). Intelligence without reason. In L. Steels & R. Brooks (Eds.), *The artificial life route to artificial intelligence: Building embodied, situated agents*. Lawrence Erlbaum Associates.
- Cassini, Alejandro. (2017). La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias. *Revista latinoamericana de filosofía*, 43(1), 105-133. Recuperado en 02 de agosto de 2023, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532017000100005&lng=es&tlng=es.
- Castillo Vallez, J. (2021). “La ciencia no piensa”. Heidegger y la tarea de la filosofía como autoconsciencia. *Aporía Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (21), 21-34. <https://doi.org/10.7764/aporia.21.30193>
- Castillo Vallez, J. (2021). *Kant: unidad trascendental de la experiencia: una respuesta a Parfit*. Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/185437>
- Chang, H. (2004). *Inventing temperature: Measurement and scientific progress*. Oxford University Press.

- Ciesielski, T. H., Aldrich, M. C., Marsit, C. J., Hiatt, R. A., & Williams, S. M. (2017). Transdisciplinary approaches enhance the production of translational knowledge. *Translational Research*, 182, 123-134. <https://doi.org/10.1016/j.trsl.2016.11.002>
- Clark, A. (1997). *Being there: Putting brain, body, and world together again*. The MIT Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7–19.
- Clark, A., & Toribio, A. J. (1994). Doing without representing. *Synthese*, 10, 401–431.
- Cortés Briñol, L. (2022, abril). ¿Tiene sentido estudiar filosofía hoy en día? *Revista Muy Interesante*. Recuperado de URL <https://www.muyinteresante.es/actualidad/18863.html>
- Cortés, J. (2020). La arqueología filosófica: de la historia de la filosofía a la filosofía. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(1), 125-155. <http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a314>
- Crick, F. (1994). *La búsqueda científica del alma*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Damasio, A. (1999). *The feeling of what happens, body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt Brace Javanovich.
- De Los Ríos, I. (2020). El dinosaurio y la norma: el canon como ficción regulativa en la historia de la Filosofía occidental. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(1), 53-77. <http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a311>
- Edelman, G. & Tononi, G. (2002). *El universo de la conciencia*. Madrid: Crítica.
- Espinosa, R. (2022). Por qué no deberíamos contentarnos con la idea de que la filosofía es inútil. *Littera Scripta. Revista de Filosofía* (3), i-iv.
- Fair, H. (2010). Hacia la transdisciplinariedad. *Con-Sciencias Sociales* 2, 2(1), 19-26.

- Freeman, W. (1995) *Societies of brain, a study in the neuroscience of love and hate*. NJ: Erlbaum Hillsdale.
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Rialp. [1962].
- Friz, C. (2016). *La universidad en disputa: Sujeto, educación y formación universitaria en la concepción neoliberal*. Ceibo Ediciones.
- Gardner, H. (1985). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. Basic Books.
- Gärtner, K., Clowes, R.W. (2023). Interdisciplinarity in Cognitive Science and the Nature of Cognition. In: Pombo, O., Gärtner, K., Jesuíno, J. (eds) *Theory and Practice in the Interdisciplinary Production and Reproduction of Scientific Knowledge. Logic, Argumentation & Reasoning*, vol 31. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-20405-0_9
- Gaspar, D. (2001). Interdisciplinarity: building bridges, and nurturing a complex ecology of ideas. *ISS Working Paper Series/General Series*, 331, 1-42.
- Gazzaniga, M. (1998) The split brain revisited. *Sci Am*, 279, 35-39.
- Grier, M. (2022). "Kant's Critique of Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-metaphysics/>.
- Guyer, P. (ed.) (1992). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press.
- Hadorn, G. H., Biber-klemm, S., Grossenbacher-mansuy, W., Hoffmann-riem, H., Joye, D., Pohl, C., ... Zemp, E. (2008). The emergence of transdisciplinary as a form of research. *Handbook of transdisciplinary research*, 19-39.
- Hayek, F. (1975). *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial. [1959].
- Heidegger, M. (1974). *Gesamtausgabe (=GA)*. Klostermann.

- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. MIT Press.
- Jahn, T., Bergmann, M., & Keil, F. (2012). Transdisciplinarity: Between mainstreaming and marginalization. *Ecological Economics*, 79, 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2012.04.017>
- Kant I. (1900) *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24, Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (2010) *Crítica de la Razón pura*. Trad. por M. Caimi. FCE.
- Kuhn, T. (1991), "The Road since Structure", en Kuhn (2000: 90-104).
Kuhn, T. (2000), *The Road since Structure: Philosophical Essays*, 1970-1993, with an Autobiographical Interview, ed. by J. Conant & J. Haugeland (Chicago: The University of Chicago Press).
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. Basic Books.
- Lawrence, R. J. (2004). Housing and health: from interdisciplinary principles to transdisciplinary research and practice. *Futures*, 36(4), 487-502. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2003.10.001>
- Leydesdorff, L., & Goldstone, R. L. (2013). Interdisciplinarity at the journal and specialty level: The changing knowledge bases of the journal cognitive science. *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 65(1), 164-177.
- Llinás, R., Ribary, U., Contreras, D. & Pedroarena, C. (1998) The neural basis for consciousness. *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B*, 353, 1841-1849.
- Lora, J., & Recéndez, M. (2009). *La universidad en la era del neoliberalismo*. Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades.

- Maureira, F. & Serey, D. (2011). Las bases neurales y los qualia de la conciencia *Revista Chilena de Neuropsicología*, vol. 6, núm. 2. 71-75
- Mcgregor, S. (2004). *The Nature of Transdisciplinary Research and Practice*.
- Millas, J. (1970). *La idea de la Filosofía. El conocimiento, I*. Editorial Universitaria.
- Mulder, D. H. (2022). Objectivity. En *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/objectiv/>
- Mulligan, K., Simons, P. y Smith, B. (2006), "What's Wrong with Contemporary Philosophy", *Topoi*, 25: 63-67.
- Núñez, R., Allen, M., Gao, R., et al. (2019). What happened to cognitive science? *Nature Human Behaviour*, 3, 782-791. <https://doi.org/10.1038/s41562-019-0626-2>
- Placencia, L. (2020). ¿Genitivo subjetivo u objetivo? La historia de la filosofía como un instrumento metodológico. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(1), 156-178. <http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a315>
- Pohl, C., & Hadorn, G. H. (2008). Core Terms in Transdisciplinary Research. En *Handbook of Transdisciplinary Research* (pp. 427-432). https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6699-3_28
- Ramadier, T. (2004). Transdisciplinarity and its challenges: the case of urban studies. *Futures*, 36(4), 423-439. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2003.10.009>
- Ramadier, T. (2004). Transdisciplinarity and its challenges: the case of urban studies. *Futures*, 36(4), 423-439. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2003.10.009>
- Roig, A. (1994). "El método de pensar desde Nuestra América". En *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*. Centro Editor de América Latina.

- Rousseau, R., Zhang, L., & Hu, X. (2019). *Knowledge Integration: Its Meaning and Measurement*. https://doi.org/10.1007/978-3-030-02511-3_3
- Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Cesoc.
- Sánchez, C. (2010). *Institucionalidad de la Filosofía, entre la reflexión y el conocimiento productivo*. *Revista Mapocho*, 67, 373-385.
- Santos, J. (2010). *200 años: Apuntes para una historia episódica de la filosofía en Chile*. *Revista Mapocho*, 67, 323-352.
- Saralegui, M. (2020). Historia histórica de la filosofía e historia filosófica de la filosofía: el problema del nuevo conocimiento. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(1), 29-52. <http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a310>
- Thagard, P. (2010). Cognitive Science. In R. Frodeman, J. T. Klein, & C. Mitcham (Eds.), *The Oxford handbook of interdisciplinarity* (pp. 234–245). Oxford University Press.
- Thagard, P. (2013). *La mente. Introducción a las ciencias cognitivas*. KATZ.
- Thagard, P. (2023). Cognitive Science. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/cognitive-science/>
- Torretti, R. (2006). “Can science advance effectively through philosophical criticism and reflection?”, <http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00002875/>
- Torretti, R. (2008) *Crítica filosófica y progreso científico: Cuatro ejemplos*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- van Inwagen, P., Sullivan, M. y Bernstein S. (2023). “Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), [URL](#) =

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/metaphysics/>

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind*. MIT Press.

Von Eckardt, B. (1995). *What is Cognitive Science?* MIT Press.

**Manipular las emociones: La retórica de Platón,
Aristóteles y Cicerón**
*Manipulating emotions: The Rhetoric of Plato, Aristotle
and Cicero*

Natalia Bravo Jiménez¹
Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile
 <https://orcid.org/0000-0001-6061-0722>
nbravoj@gmail.com

Recibido: 07/10/2023
Aceptado: 30/10/2023
DOI: 10.5281/zenodo.10452003

RESUMEN

Tanto Platón, Aristóteles y Cicerón ven en la retórica una conexión con las emociones. La retórica clásica es persuasión y aquél que domine el rango de disposiciones humanas puede adecuar su discurso para lograr su cometido. Es por ello que para estos tres autores el ámbito de las emociones tiene gran importancia. Para Platón, la retórica es psicagogía (*Fedro*. 271d), es la dirección de las almas por medio de las palabras. Luego, para Aristóteles, la retórica consta de tres elementos: *ethos*, *logos* y *pathos* (*Ret.* 1356a). Cada una de ellas versa sobre la relación entre el orador y el oyente: ¿qué debe hacer el orador para mover a quién escucha? Finalmente, con Cicerón el orador se transforma en un verdadero estratega, perfeccionando “las armas” de las que se servirá para cada discurso. El objetivo de este escrito es mostrar como la retórica es una forma de manipulación. Para ello hay que partir de la base, amparada por Aristóteles, de que las emociones influyen nuestros juicios (*Ret.* 1377b30) y a partir de ello, con los tres autores mencionados, mostraré como el saber de la retórica, las emociones y la manipulación están estrechamente relacionados.

Palabras clave: retórica, discurso, manipulación, emociones, juicio.

ABSTRACT

Plato, Aristotle and Cicero all see a connection with emotions in rhetoric. Classical rhetoric is all about persuasion and he who masters the range of human dispositions can adapt his speech to achieve his purpose. It is for that reason that for these three authors the realm of emotions is of great importance. For Plato, rhetoric is psychagogy (*Phaedrus*. 271d),

¹ Estudiante de Magíster en Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado. Cuenta con diversas publicaciones en torno a Foucault y Nietzsche. Además, ha participado en congresos abordando temáticas como la moda, la retórica, el poder y filosofía chilena.

it is the guidance of souls by means of words. Then, for Aristotle, rhetoric consists of three elements: *ethos*, *logos* and *pathos* (*Rhet*, 1356a). Each of them deals with the relationship between the orator and the listener: what does the orator has to do in order to move the listener? Finally, with Cicero the orator becomes a real strategist, perfecting his “weapons” which will be used for each speech. The aim of this paper is to show how rhetoric is a form of manipulation. To do so, we must start from the premise, supported by Aristotle, that our judgments are influenced by our emotions (*Rhet*. 1377b30) and from there, with the three mentioned authors, I will show how the knowledge of rhetoric, emotions and manipulation are closely related.

Keywords: rhetoric, discourse, manipulation, emotions.

Introducción

El arte de la oratoria es uno de gran importancia en la época antigua, mas no exento de polémica. Era motivo de sospecha, ya que implica herramientas del lenguaje que pueden ser enseñadas y que a la vez permiten elevar el discurso sin necesariamente atender al contenido de este propiamente tal, sino tan solo adornándolo.

Una de las habilidades de la retórica, que es quizás la más controvertida, implica tener un amplio conocimiento de la naturaleza del alma humana, esto es, de sus emociones. Tanto para Platón, Aristóteles y Cicerón, el dominio de las emociones es de suma importancia para el buen orador. Así como el doctor receta remedios de acuerdo a la enfermedad, el orador arma su discurso entorno a la emoción a la que se encuentra el auditorio. La controversia radica en que esta manera de hacer retórica puede ser calificada como manipulación. Como sabemos, el fin de la retórica es la persuasión, convencer al otro de lo que uno está diciendo. Pero, ¿qué pasa cuando se evocan emociones para cegar a la razón y de esta manera obstaculizar la libre elección? La manipulación emocional tal como la define Nathaniel Klemp (2011) consiste en utilizar fuerzas irracionales y ocultas, de manera intencionada, para afectar las decisiones de otra persona.

En la medida en que el mejor orador sabe utilizar las emociones de manera apropiada y que, como un estratega, mueve los auditorios en el sentido que él quiere, puede ser identificado con lo que ha sido definido como manipulación, ya que fuerzas escondidas operan para coercionar las voluntades de las personas. Tenga una buena intención, como el buen orador en Platón, o no, la capacidad de dirigir por medio de las palabras es una habilidad poderosa, que en el marco de una democracia puede resultar peligroso:

Él que sabía como “ganarse a la gente por medio del discurso” era obviamente un hombre bastante útil y poderoso; y con el ascenso de las democracias, cuando había que ganarse a un grupo grande de personas en las asambleas, la habilidad de la persuasión se convirtió en uno de los principales requerimientos del liderazgo político (Morrow, 1953, p. 236)².

En las siguientes secciones, analizaremos a tres autores clásicos que tuvieron gran impacto en esta disciplina: Platón, por su parte, aporta con la puesta en duda de la retórica como mera adulación, luego con la buena retórica en forma de psicagogía y además problematiza la persuasión en la retórica. Luego, Aristóteles procede a sistematizar este arte, aportando tres categorías dentro de la persuasión *ethos*, *logos* y *pathos* las cuales influenciarán a Cicerón, quien cambia el concepto de *pathos* por el de *perturbationes*, ve la retórica en un sentido bélico y le concede gran importancia a su parte performática. La propuesta de esta investigación es hilar la forma en que se originó el vínculo entre la retórica y las emociones y que desemboca en la retórica como una forma de manipulación.

² La traducción del artículo de Morrow es propia.

Platón: Elogio, psicagogía y persuasión

La relación entre Platón y la retórica es compleja. Diálogos como el *Gorgias* anuncian su rechazo frente a dicha práctica mientras que en el *Fedro*, la formula de manera positiva. Dentro del *Gorgias*, en el marco de la conversación entre Sócrates, Polo y Gorgias, Sócrates identifica ciertas características de la retórica: en primer lugar, que su mayor potencia es la de “producir la persuasión en el ánimo de los oyentes” (*Gorgias*, 453a), mas no la instrucción de nuevos contenidos. Lo cual lo lleva a afirmar que la retórica no se preocupa de los contenidos, pues en tanto que adorna, podría adornar cualquier discurso sin manejar bien los asuntos de los que se hablan. Luego, Sócrates señala que la retórica corresponde a una parte de la adulación, al igual que la cocina, la cosmética y la sofística. El problema que tienen estas prácticas es que aparentan ser arte, pero en realidad no lo son:

Fingiéndose ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor (*Gor.* 464d).

La retórica al tratarse de adulación es considerada por Platón como una práctica fea (*Gor.* 464e), ya que se preocupa del placer y no del bien, nuevamente, se trata más de las apariencias que del contenido mismo. Sin embargo, la posición de Platón con respecto a la retórica cambia en el *Fedro*, porque ya no sería una práctica vacía que no alude a conocimientos verdaderos, es más, Platón comienza a delimitar lo que entiende por una buena retórica en contraposición a una mala retórica, comparando la buena con la medicina:

En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le

hace fuerte, al otro palabras y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras (*Fed.* 270b).

Lo que el pasaje nos dice, es que el experto en retórica es el que tenga conocimiento acerca de alma. Dicho conocimiento, le permitiría saber cuál es el discurso pertinente para la persona a la que le habla, tal como el médico que tiene conocimientos sobre el cuerpo y receta las medicinas que correspondan al caso.

Tanto en *Gorgias* como *Fedro*, Platón desconfía de la retórica entendida como mera persuasión, ya que la manera en que la retórica enseña los procedimientos de la persuasión hacen ver al ignorante como sabio (*Gor.* 459e-d). Por otro lado, cuando la intención es la de educar y la persuasión se usa como medio, Cooper (2004) señala que según Sócrates la buena retórica no estaría completamente desvinculada de la verdad, ya que el conocimiento de las cosas plausibles, que es propio de orador, debe apoyarse en un cierto conocimiento de la verdad: el de la naturaleza de las cosas como la virtud y la justicia y para adquirirlos debe conducirse por los métodos filosóficos que traen luz a dichos conceptos. El problema de lo aparente y lo verdadero surge también al comentar sobre la adulación:

Digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puedo decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional (*Gor.* 465a).

En definitiva, la crítica de Platón va hacia la retórica en la forma de adulación, hacia una persuasión cuyo único fin es proporcionar placer y no realmente un bien. No obstante, si se utilizan los medios adecuados, la retórica en forma de persuasión puede ser altamente beneficiosa. Si dicha práctica efectivamente consistiera en el dominio de la naturaleza de las almas, dígase los diferentes tipos de almas que existen, la retórica

permitiría guiar las almas de manera virtuosa. Esto sería la psicagogía, la nutrición del alma por medio de las palabras (*Fedro*, 271d). Luego, una vez adquirido el conocimiento necesario para ejercer esta psicagogía, Sócrates afirma:

Cuando esté, pues, en posesión de todo esto y sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulósidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes. (*Fed.* 272a)

Existen, por lo tanto, dos maneras de conducirse en la retórica: una sería la mala retórica, que no se ocupa de la verdad y cuyo único fin es la persuasión. Por otro lado, puede pensarse en la retórica con la persuasión como medio para guiar a las almas, para educarlas y para ello hay que conocer las diferentes almas para elaborar un discurso apropiado. La manera en la que se da esta persuasión es muy particular, por un lado apelo a las emociones pero también a la razón, tal como señala Morrow (1953) a propósito de los cánticos que educan a los niños en las *Leyes*:

Al decir que estos son encantamientos no quiero insinuar, como tampoco creo que lo haría Platón, que estos no apelan a la razón. Son inteligentemente persuasivos; son la persuasión a un nivel alto de intuición racional cargada de emoción (Morrow, 1953, p. 242).

Finalmente, podemos ver que la práctica de la retórica de Platón, utilizada de manera correcta, es una que vincula razón y emoción. Puede ser utilizada de manera positiva: para transmitir valores acerca de la justicia y el bien a otros, a través de un uso elocuente y adornado del discurso con el fin de hacer de la verdad una más digerible para quien escucha. Sin embargo, también ese dominio del discurso es peligroso, en cuanto se trata de manejar las emociones de otros para que el orador introduzca su propio mensaje, sus propios valores, los cuales pueden ser beneficiosos o

perjudiciales para los oyentes (Cooper 2004, Morrow 1953). El conocimiento de las emociones dentro del discurso puede ser considerado como una de las herencias platónicas en la retórica de Aristóteles.

Aristóteles: *ethos*, *logos* y *pathos*

Aristóteles entiende la retórica como un saber del tipo formal-lógico que puede teorizarse y que por consiguiente corresponde a un arte. Dicho arte tiene como principal foco la persuasión, la cual implica convencer a través de pruebas (*pístis*). Dentro de las pruebas por persuasión encontramos las fuentes de los enunciados que corresponden al *ethos*, *pathos* y *logos*. Sobre el lugar de las tres, Aristóteles señala: “[...] unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que este demuestra o parece demostrar” (*Ret.* 1356a). Se trataría, por lo tanto, de presentar el argumento de la manera más elocuente posible tomando en consideración la disposición misma del orador, el contenido lógico de su mensaje y por último, cómo este dispone a sus oyentes.

En la sistematización de la retórica aristotélica encontramos un arte que se preocupa de presentar de la mejor manera un argumento dependiendo de la situación en la que el orador se encuentre. El objetivo del orador es mover a la audiencia, de aquí la importancia del *pathos*, desde un punto de vista tanto emocional como racional. Aristóteles acepta que la emoción juega un rol importante en los juicios, así lo observa Martha Nussbaum (2003): “Las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino partes inteligentes y perceptivas de la personalidad, estrechamente relacionadas con determinado tipo de creencias y capaces, por tanto, de reaccionar ante nuevos estados cognoscitivos” (p. 111). Al hacer tal conexión, Aristóteles comprende que los juicios que emitan los oyentes

dependerán del estado emocional en el que se encuentren, por lo mismo es importante estudiarlas: “las pasiones son, ciertamente las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer” (*Ret.* 1377b–1378a).

Que las emociones afectan los juicios es algo que también señala en la *Ética a Nicómaco*:

Mas parece que hay otra naturaleza del alma irracional, pero que, con todo participa de alguna manera de la razón. En efecto, solemos elogiar el principio racional tanto del hombre continente como del incontinente, así como la parte de su alma que tiene el principio racional —pues los impulsa rectamente y hacia lo mejor—. Pero parece que en ellos hay también por naturaleza otro elemento contrario a la razón que combate a la razón y se resiste a ella. [...] Claro que parece que la parte irracional es doble: la vegetativa de ninguna manera participa de la razón, mientras que la pasional, y en general la apetitiva participa de alguna manera en la medida en que es sumisa y obediente (en el sentido, desde luego, en que afirmamos del padre o los amigos que «tienen razón», no en el de las matemáticas) (*Ética a Nicómaco*, 1102b).

Lo interesante es que en la parte irracional, la parte pasional de igual manera participa de la razón pero en el sentido de ser sumisa y obediente. Aristóteles incluso destaca que este «tener razón» se da tal como se le escucha a un padre o a un amigo. El motivo por el que uno escucharía a un padre o a un amigo, es porque los consideramos dignos de confianza lo que cumpliría la prueba de persuasión por *ethos*, que corresponde al talante del que habla y que debe personificar la sensatez, la virtud y la benevolencia (*Ret.* 1378a). En ese sentido, la parte racional se deja llevar por el otro en el que confía.

Las emociones de acuerdo a los pensadores griegos están en mayor o menor medida vinculadas a las creencias (Nussbaum, 2003). Para Aristóteles, uno siente miedo porque está en la creencia de que existe un peligro externo que le podría llegar a afectar (*Ret.* 1382a), así como

también uno siente compasión cuando un ser querido pasa por un momento doloroso porque considera que esta persona no lo merece (*Ret.* 1386b). Así, el orador debe conocer qué creencias exacerban el tipo de emociones que le pueden servir para ganar su caso, en qué casos resulta importante apelar a la sensación de injusticia, por ejemplo.

El orador no puede por arte de magia inducir una emoción, pero sí puede implantar una creencia por medio del argumento que provoque una emoción que lleve al oyente a lo que él quiere:

Pues el orador no tiene la posibilidad de actuar sobre la fisiología de la gente, de darles drogas o encender fuego en sus corazones. Para que hubiera alguna esperanza de que la retórica llegara a hacer lo que Aristóteles quiere que haga, sería mejor que las emociones pudieran realmente crearse y eliminarse con suficiente seguridad mediante el discurso y la argumentación (Nussbaum, 2003, pp. 116-117).

Con todo este conocimiento acerca de la naturaleza humana, podría decirse que el orador adquiere una habilidad bastante poderosa en cuanto puede implantar creencias por medio de la exacerbación de emociones. Aristóteles, a diferencia de los estoicos, ve las emociones como algo importante para convertirse en una persona virtuosa, es por ello que pueden ser entrenadas, por ejemplo, para tener reacciones adecuadas frente a los peligros:

Y es que la virtud moral concierne a los placeres y a los dolores: por causa del placer realizamos acciones malas, mientras que por causa del dolor nos abstenemos de las acciones buenas. Por lo cual debemos ser educados de alguna manera directamente desde la niñez, tal como dice Platón, de manera que nos alegremos y suframos con las cosas que se debe, pues ésta es la recta educación. (*Et. Nic.* 1104b)

Que las emociones sean constituyentes tanto del carácter como de los juicios, demuestra que estamos frente a un arte que por medio del manejo de las palabras, transforma a las personas, en cuanto puede afectar sus emociones, es más, hace uso de ellas para alterar sus juicios.

Cicerón: Armas, *Perturbatio* y *Decorum*

Cicerón plantea en las *Disposiciones Tusculanas* un cambio de paradigma en lo que refiere a la denominación de las emociones. Mientras los griegos les llaman *pathé*, Cicerón opta por nombrarlas como *perturbationes*:

¿También las otras perturbaciones del alma, es decir, los miedos, los deseos de placeres y los raptos de ira? Se trata poco más o menos de lo que los griegos llaman *pathé*. Yo podría haberlas llamado «enfermedades», y sería una traducción al pie de la letra, pero no encajaría en nuestro uso lingüístico. De hecho los griegos denominan a todas estas afecciones del tipo de la compasión, la envidia, la exaltación y la alegría «enfermedades», movimientos del alma que no obedecen a la razón; nosotros, por el contrario, podríamos denominar a esos mismos **movimientos de un alma agitada**³ con el nombre, apropiado en mi opinión, de perturbaciones (*Tusc.* III, 4, 8).

La elección de palabras como «agitar» y «movimiento» caracterizan la percepción de Cicerón acerca de las emociones. Estas corresponderían a agitaciones del alma, tal como el agua se agita al removerla. Luego, describiendo al hombre sabio señala que:

La función del alma consiste en hacer un buen uso de la razón y el alma del sabio está en una condición tal que le posibilita el hacer el mejor uso posible de la razón, de manera que nunca se halla perturbada (*Tusc.*, III, 7, 15)

Tenemos dos caracterizaciones del alma y las emociones: primero, que las emociones son agitaciones del alma y segundo, que la función del alma es la de hacer uso de la razón, cosa que no puede hacer bien o de la mejor manera posible si esta se halla perturbada.

Si en Aristóteles teníamos que las emociones afectan de alguna manera, mas no completamente a los juicios, Cicerón irá más allá afirmando que

³ El ennegrecido es mío.

lo más importante para el orador es hacer que el oyente “se comporte de tal modo que de la impresión de regirse más por un cierto impulso y desorden psicológicos que por una juiciosa decisión” (*De oratore*, II, 178). Es más importante, continúa Cicerón, ya que las personas son más propensas a tomar decisiones por las emociones que están sintiendo más que inclinarse por lo que es verdadero y/o correcto. El movimiento y la agitación del alma son importantes para comprender la relación entre retórica y emociones de Cicerón, porque es precisamente esa la operación que le corresponde al orador para ganar su caso: agitar el alma. Puesto que una persona que no padezca perturbación alguna decidirá en base a lo que considera correcto, lo cual no es conveniente para el orador, el dominio de las emociones le sirve para elevar su caso.

Por otra parte, hay una visión relativamente bélica en la retórica de Cicerón, en donde, de manera reiterada⁴, compara las herramientas de la retórica con las armas:

Pues en ellos la efectividad del orador se valora —las más de las veces, por incompetentes— en virtud del éxito y de la victoria; donde está presente un adversario armado, a quien hay que herir y hacer retroceder; donde con frecuencia el que ha de decidir sobre la cosa te es ajeno y mal dispuesto o incluso favorable a tu adversario y hostil hacia ti; cuando al tal hay que informarle o hacerle olvidar lo que sabe, o amansarlo, o incitarlo, o dirigirlo, por todos los medios y con el discurso, a donde lo aconseje el momento y la causa (aquí a menudo hay que desviar la simpatía hacia el odio y el odio hacia la simpatía); o cuando, como si de una marioneta se tratase, hay que hacerle girar ora a la severidad ora a la indulgencia, ora a la tristeza ora a la alegría; y hay que hacer uso de seriedad en todos los pensamientos y de ponderación en todas las expresiones. (*De Oratore*, II, 72)

Cicerón muestra al orador casi como un estratega militar:

Mediante una cuidadosa reflexión le doy vueltas con toda mi imaginación para poder husmear con el mejor olfato de que soy capaz cuáles son sus sentimientos, sus opiniones, sus expectativas, sus querencias y las

⁴ Además en *De Oratore* I, 32; II, 84 y III, 200.

posiciones a donde aparentemente se les podría llevar más fácilmente (*De Oratore*, II, 187).

Aquí tenemos una expresión mucho más evidente de la retórica como una forma de manipulación, mucho más que en Platón y Aristóteles, desde luego, en donde Cicerón equipa al orador para defenderse por medio del discurso, utilizando las palabras para disponer al oyente de tal o cual manera, para mover al oyente como una marioneta hacia lo que el orador desee. Para ello, la agitación del alma juega un rol importante dentro del método oratorio de Cicerón, el cual consiste de tres partes:

La primera conquistarse el público, la segunda informarlo, la tercera inflamarlo. De estas tres partes, la primera exige la suavidad del discurso; la segunda, la inteligencia; la tercera, el vigor. Pues es necesario que quien ha de juzgar nuestra causa, o se incline en su simpatía hacia nosotros, o se vea conducido por los argumentos de la defensa, u obligado por sus sentimientos (*De oratore*, II, 29, 129).

Destaca también en la retórica de Cicerón el ámbito performático del discurso: “¿Qué cosa más admirable que un contenido iluminado por el esplendor de la forma?” (*De Oratore*, II, 34). El orador sobresale por su desplante, por su elocuencia, por la manera en la que adorna el lenguaje, aquí yace la importancia del *decorum*: decorar el discurso. Además, se trata de toda una actuación ya que debe encarnar las emociones que busca provocar en el auditorio. Es importante también aparecer como buenos, como sujetos dignos de credibilidad: “incluso cuando defendemos a personas muy ajenas a nosotros, no podemos considerarlos ajenos, si es que de verdad queremos pasar por personas decentes” (*De Oratore*, II, 193). Se trataría, por lo tanto, de ganarse a la audiencia por medio del *ethos*, aspecto en el que Cicerón y Aristóteles difieren (Remer, 2013). Se hace evidente que la retórica de Cicerón es una más éticamente cuestionable, en donde el orador posee un arsenal de herramientas tanto lingüísticas como performativas para lograr seducir al oyente, para apelar

a su parte irracional en desmedro de su parte racional, tal como afirma Remer (2013): “Cicerón parece establecer la emoción contra la razón, alabando abiertamente el uso de las emociones para frustrar la toma de decisión racional” (p. 403) ⁵.

¿Por qué resulta problemático el vínculo entre retórica y emoción?

Como se ha evaluado a lo largo de este escrito, el orador utiliza el conocimiento de las emociones a su favor y de acuerdo a Aristóteles, las emociones muchas veces están ligadas a las creencias. Nussbaum (2003) como señalamos con anterioridad, muestra que en la retórica de Aristóteles es posible crear emociones a través del discurso.

Esto conlleva a la siguiente pregunta: ¿Las emociones modifican las creencias o las creencias modifican las emociones? El objetivo de la retórica es implantar creencias, hacerle creer a alguien que tal persona es inocente o culpable. Es importante para el orador, por consiguiente, saber leer al auditorio, cuál es su predisposición frente al caso tal como dice Cicerón.

Remer (2013) al evaluar la moralidad del asunto, rememora la postura de Kant respecto al manejo de las emociones en la retórica: “La retórica, no obstante, trata a los oyentes como medios, quitándoles la libertad de escoger sus fines y de razonar por sí mismos” (p. 406). Lo cual conllevaría a que el oyente ya no es dueño de su decisión, en tanto el orador impone sus fines propios modificando las creencias de quienes los escuchan. Para Platón, esto no ha de ser del todo malo: es importante, por ejemplo, en el caso de los niños inculcarles lo que es el bien para que estos se tornen buenos ciudadanos. Sin embargo, la retórica como

⁵ La traducción es propia.

práctica es un arma de doble filo: ¿Qué sucede cuando las intenciones del orador no son tan nobles? El ejercicio de la retórica presenta ciertas ambigüedades morales, en cuanto busca provocar un cierto accionar de las personas, por medio de un conocimiento oculto, lo cual constituiría un tipo de manipulación como fue enunciado en el comienzo bajo la definición de Klemp.

Así, cuando estamos frente a un discurso, quien habla podría querer despertar la ira de las personas contra ciertos grupos, la compasión frente a otros, lo cual puede evidenciarse, por ejemplo, en los discursos políticos cuando se apela a sensaciones de inseguridad, falta de estabilidad, temor, entre otros. Como dice Nussbaum (2003): “Las apelaciones a la emoción se presentan con frecuencia como totalmente «irracionales» en el sentido normativo, esto es, inapropiadas e ilegítimas en el discurso que pretenda ser razonamiento persuasivo (p. 113)”. No obstante, aun cuando son consideradas inapropiadas e ilegítimas, la apelación a las emociones forma parte de los manuales clásicos de retórica. Aristóteles muestra (*Et. Nc.* 1102b) que la parte racional tiende a reprimir la parte apetitiva, mas con el dominio de las emociones por parte del orador, este podría provocar el efecto inverso. La virtud moral (*Et. Nc.* 1104b) está relacionada con lo que nos provoca placer y dolor y es en razón de ellas que obramos de tal o cual manera. La enseñanza de las virtudes modifica, por consiguiente, el carácter. La retórica es utilizada para implantar creencias por lo que sería capaz de modificar el carácter de las personas y en cuanto tiene ese poder e implica un saber, se produce una relación asimétrica entre orador y oyente, siempre y cuando el orador sea exitoso.

Finalmente, también puede problematizarse la cuestión del *ethos* del orador, en particular en Cicerón, quien afirma que lo importante es verse como una persona digna de confianza, es decir, lo importante es lo que aparentamos. Siglos más tarde, Maquiavelo (1991), quien fuera un

gran lector de Cicerón⁶, revoluciona la arena política al aconsejar al Príncipe que no es necesario ser virtuoso, sino tan solo aparentarlo abriendo paso así al “realismo político” donde el «deber ser» pierde relevancia y lo que prima es la apariencia (Cabrera, 2014).

Así, tenemos una disciplina que, desprovista de un marco moral, puede llegar a mover a las personas según las intenciones de aquél que logra manejar la paleta de emociones a su favor con fines que podrían resultar sumamente perniciosos. Aun cuando esta práctica puede rastrearse hasta la filosofía antigua, no deja de ser contemporánea. La manipulación por medio del uso de determinadas palabras para ‘agitar el alma’, en palabras ciceronianas, es un recurso político ampliamente utilizado en la actualidad. Como hemos visto, las palabras mueven, por lo tanto, se hace imparante el cultivo del pensamiento crítico ¿qué esconden las palabras? Se produce un retorno a la enseñanza de Platón: hay que sospechar de las apariencias.

Referencias

- Aristóteles. (2019). *Ética a Nicómaco* (Trad. J. L. Calvo Martínez). Alianza editorial.
- Aristóteles. (1990). *Retórica* (Trad. Q. Racionero). Gredos.
- Cabrera, E. (2014). Una tipología del realismo político. Aproximación desde el análisis conceptual. *Signos Filosóficos*, (31)16, 125-155.
<https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/529>
- Cicerón. (2002). *Sobre el orador* (Trad. J. J. Iso). Gredos.

⁶ Así lo comenta Skinner (1998) de acuerdo a un relato del padre de Maquiavelo: “Recuerda que pidió prestadas las *Filípicas* de Cicerón en 1477, y su mayor obra de retórica, *La formación del orador*, en 1480. También pidió prestado varias veces el tratado de Cicerón *Los deberes* en 1480” (p. 14).

- Cicerón. (2005). *Disposiciones Tusculanas* (Trad. A. Medina González). Gredos.
- Cooper, J. (2004). *Knowledge, Nature, and the Good*. Princeton University Press.
- Klemp, N. (2011). When Rhetoric Turns Manipulative: Disentangling Persuasion and Manipulation. En W. Le Cheminant y J. Parrish (Ed.). *Manipulating Democracy: Democratic Theory, Political Psychology, and Mass Media*. Routledge (pp. 59-86).
- Maquiavelo, N. (1991). *El Príncipe*. Alianza Editorial.
- Morrow, G. (1953). Plato's Concept of Persuasion. *The Philosophical Review*, (62)2, pp. 234-250. <https://doi.org/10.2307/2182794>
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós Básica.
- Platón. (1987). Gorgias en *Diálogos II*. Gredos
- Platón. (1988). Fedro en *Diálogos III*. Gredos.
- Remer, G. (2013). Rhetoric, Emotional Manipulation, and Political Morality: The Modern Relevance of Cicero vis-à-vis Aristotle. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, (31)4, pp. 402-443. <https://doi.org/10.1525/RH.2013.31.4.402>
- Skinner, Q. (1998). *Maquiavelo*. Alianza Editorial.

Tensiones en la recepción contemporánea de la ascesis

Tensions on The Contemporary Reception of the Askesis

Diego Ticchione Saéz¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-4261-3986>
diego.ticchione@ug.uchile.cl

Recibido: 07/10/2023

Aceptado: 03/11/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10452020

RESUMEN

En el panorama actual de la filosofía ético-política, la ascesis ha sido una de las nociones más influyentes, tomando un lugar determinante a partir de la empresa de Nietzsche en su tratamiento sobre los ideales ascéticos. Ciertamente, con la herencia foucaultiana de este concepto como prácticas de sí, filosofías como la de Judith Butler, Peter Sloterdijk, Elettra Stimilli, entre otros, han admitido como supuesto ontológico central que el cómo los humanos se relacionan consigo mismos es clave para comprender las maneras en que nuestras realidades son configuradas, y que dicha relación tiene lugar en las prácticas que realizamos día a día. No obstante, en diversas religiones y filosofías de la antigüedad, la ascesis ocupaba un rol aparejado con otras nociones, como la de gnosis (que se instaura como un conocimiento especial de la manera en que la realidad está organizada), con vistas a asegurar que los individuos pudiesen ascender a formas de vida que procurasen su salvación. Frente a esta diferencia tan radical en uno y otro momento de la historia de la filosofía, intentaremos trazar ciertas notas que nos permitirían comparar una y otra interpretación de la ascesis, sacando así a luz los aspectos que caracterizan la concepción contemporánea de la ascesis misma.

Palabras clave: ascesis, vida, educación, filosofía contemporánea, práctica

ABSTRACT

In the current panorama of ethical-political philosophy, askesis has been one of the most influential notions, taking a determining place from Nietzsche's company in his treatment of ascetic ideals. Certainly, with the Foucauldian heritage of this concept as practices of the self, philosophies such as Judith Butler, Peter Sloterdijk, Elettra Stimilli, among others, have admitted as a central ontological assumption that how humans relate to themselves

¹ Licenciado en filosofía (UCH), estudiante de Magíster en Filosofía (UCH), estudiante del programa de Pedagogía en Educación Media para Licenciados (UNAB), profesor de Filosofía en Enseñanza Media.

is key to understanding the ways in which our realities are configured, and that this relationship occur within the practices that we do every day. However, in various religions and philosophies of antiquity, askesis played a role alongside other notions, such as gnosis (which is established as a special knowledge of the way in which reality is organized), with a view to ensuring that individuals could ascend to forms of life that sought their salvation. Faced with this radical difference in one moment and another in the history of philosophy, we will try to draw certain notes that would allow us to compare one and another interpretation of askesis, thus bringing to light the aspects that characterize the contemporary conception of askesis itself.

Keywords: askesis, life, education, contemporary philosophy, practice.

Introducción

¿Por qué la ascesis ha tomado un lugar tan importante en variadas aproximaciones contemporáneas a los problemas de ética y política, al menos desde el sector de la filosofía ético-política? Ciertamente, con la herencia de la filosofía foucaultiana, y su problematización sobre cómo los individuos realizamos procesos de subjetivación, lo que ha vuelto a escena es una interrogación por cómo los humanos se ejercitan en fijar o modificar los modos en los que viven y se conocen a sí mismos. Esta ejercitación es lo que llamamos ascesis, y lo que tiene de característico es que el sujeto, el medio, el fin e incluso el motivo del ejercicio recaen sobre quien lo realiza (Stimilli, 2017, p. 49; Sloterdijk, 2012, p. 49; Foucault, 2020, pp. 44-47).

Frente a esta caracterización de la *ascesis*, común a toda la historia de la filosofía, la filosofía contemporánea aborda el modo en el que el humano asume una relación con su mundo, sosteniendo que esta relación es, *per se*, completamente ascética, por tener que ser siempre ejercida a través de una relación del humano consigo mismo (Foucault, 2020, pp. 46-49), pero, además, porque en nuestra relación con el mundo no sólo nos vemos empujados hacia delante o forzados a tener que proyectar nuestra existencia en las cosas y los otros, sino que, por un lado, nos proyectamos teniendo que reconstruirnos a nosotros mismos en

nuestras relaciones intersubjetivas (Butler, 2009, pp. 37-42), y, por otro, esa proyección tiene un carácter ascendente, o, dicho de otra forma, nos hace mirar y nos empuja hacia arriba, a vidas más complejas en todas sus dimensiones (Sloterdijk, 2012, pp. 22-30).

Ahora bien, en distintas escenas de la filosofía antigua y diversas religiones, encontramos a la ascesis como un conjunto de prácticas específicas, que le permiten al humano trascender el ámbito mundano de su realidad y acceder a un ámbito divino, asegurándose con ello rehuir del conflicto cósmico en el que se encuentra involucrado en cuanto agente de este (Antonaccio, 1998). Claros ejemplos de esta situación se encontrarían en el cristianismo y el tipo de vía de ascenso hacia la salvación, cristalizada en San Agustín (Aracelio, 1963), como también en el estoicismo y su máxima “vivir de acuerdo con la naturaleza” (Boeri y Salles, 2018). Pero esta concepción de la *ascesis* supone disponer de una *gnosis* o un conocimiento cualificado sobre la realidad y las condiciones que la determinan, no sólo para una recta realización de las prácticas que aseguran el ascenso a una forma de vida concordante con la realidad, sino, justamente para una recta comprensión de nuestra naturaleza en el entramado cósmico (Hadot, 1995, p. 138; Sánchez, 2017, pp. 293-294). Más aún, en cuanto la *ascesis* categoriza un conjunto de prácticas según si estas repercuten en el mismo agente que las realiza o no, otro concepto, en este caso el de *praxis*, categorizaría aquellas prácticas mediante las cuales la realidad es intervenida con vistas a la realización de la obra divina que ordena la realidad, vale decir, como un “actuar esperanzado” (Caffarena, 2002, p. 489).

Aún con todo, el problema de la recepción contemporánea de la *ascesis* ha sido parcialmente expuesto por unos cuantos tratamientos, en los que el foco central de este es el de la discusión en torno a la imposibilidad de una fundamentación de los valores que no se reduzca a

una mera arbitrariedad, y cómo la *ascesis* puede o no ofrecer una respuesta o salida a este problema.

Antonaccio (1998) sostiene que la *ascesis* ha vuelto a escena porque nos hallamos frente a posturas “antiteóricas”, que fundan toda teoría en la *praxis* humana —negando con ello la posibilidad de acceder a las leyes universales de la realidad— (pp. 73-74), como la de Nussbaum, Foucault y Hadot, que rechazan la asunción de que sea el sujeto quien dote de sentido a su realidad, y dejan fuera de consideración el hecho de que en la filosofía antigua había, en toda *ascesis*, un marco cosmológico explícito que se obtenía a través del pensamiento y fundamentaba la posibilidad y orientación de la *ascesis* y el pensamiento mismos —movimientos de ascensión a lo divino, meditaciones para asumir una actitud contemplativa, para recentrarse, etc.— (pp. 75-80). En síntesis, la filosofía contemporánea habría echado por la borda la naturaleza divina de la razón y su capacidad de trascender el escenario cotidiano en el que se da, siendo este el motivo de apropiación, y no recuperación, de la *ascesis*.

Contrariamente, Sloterdijk (2012) sostiene que dicha relación que guarda la existencia humana con lo trascendente, en un sentido de lo divino o místico, puede ser evaluado como una disposición psicológica propia del carácter inmunitario de nuestra existencia, en donde asumimos que podemos apropiarnos de aquello que nos resulta imposible o amenazante o más grande que nosotros (pp. 148-151), y, así, podemos modificar nuestra existencia en cuanto dicha apropiación supone una transformación —pensemos, por ejemplo, en un acróbata de circo, o en alguien que se entrena en algún deporte; en cualquiera de estos casos veremos que hay ciertas habilidades que reclaman que el humano abandone su estado inicial para adquirirlas (pp. 152-155).

No obstante, cabe aquí dirigirnos a los caminos que abrieron paso a estas concepciones de la *ascesis*. Si nos remontamos a la escena del siglo XX, en la que este concepto comienza a cobrar relevancia en el

discurso filosófico, nos encontramos con las empresas de Hadot y Foucault, en donde ambas pueden ser vistas como antecedentes para incorporar la *ascesis*, años más tarde, en teología y filosofía, respectivamente. En cualquier caso, y yendo aún más atrás, no sólo tenemos una tematización de la *ascesis* en Nietzsche (2020) con los ideales ascéticos y con la estructura ascética de la eticidad de las costumbres —los “no quiero” del §3 del segundo tratado de *La Genealogía de la moral* (p. 90)—, sino que, de forma bastante paradójica, encontramos también a Kant (2005), quien, en la observación final de la doctrina ética del método, que se halla al final de “La Doctrina de la Virtud” de *La Metafísica de las Costumbres*, establece que la *ascesis* es el cultivo de las virtudes, pero, a reglón seguido, añade cuatro consideraciones muy propias de la filosofía antigua, sacadas particularmente del estoicismo y el epicureísmo: (1) que requiere de una disposición anímica alegre, y que dicha alegría debe tener como objeto la vida que procura el actuar en base al deber, (2) que dicho deber se empalma con la idea estoica de resistencia frente a las vicisitudes del mundo (particularmente males contingentes y placeres superfluos), (3) que la relación entre alegría o buena disposición anímica y deber (la cual va a remitir a Epicuro) consiste en la visualización del tipo de vida que procura el deber, la cual debe resultar virtuosa, y, por tanto, buena, y (4) que la *ascesis* monástica o cristiana cultiva una relación de aversión con la virtud, al menos en la medida en que, en vez de intentar cultivar algo, intenta hacer que el humano renuncie a sí mismo (pp. 362-365).

Pero en este estudio no nos ocupa el problema de si puede haber valores morales universales, y cómo estos podrían ser fundamentados, junto con la relación que tiene este problema con la *ascesis*. Más bien, nuestro problema es el de la recepción contemporánea de la *ascesis* por parte de la filosofía contemporánea, pues, para nuestro siglo, este concepto ofrece luces sobre cierta estructura del modo en que la vida

humana se da y se desarrolla, mientras que para tiempos antiguos y aún recientes —300 años sabemos que es poco— la ascesis queda confinada a los límites de lo que podríamos llamar la educación moral —también conocida como *Selbstbildung* en la Alemania del siglo XIX (Dobrijević y Krstić, 2012), como *Humanitas* en el renacimiento del siglo XIV (Toussaint, 2021), y propuesta como *physiologia* entre los epicúreos (Foucault, 2001, pp. 236-239)—, y confinada porque, después de todo, el cultivo de las virtudes, aun cuando nos parezca un mandato, no agota ni para la filosofía antigua ni la filosofía moderna la explicación de la existencia humana, ni tampoco parece fundamentarla.

Así las cosas, si queremos entender cuál fue el tránsito de la ascesis, y qué elementos son los incorporados en la filosofía política contemporánea, debemos entender cómo es que esta noción, hallándose confinada a la educación moral tanto en la modernidad como en la antigüedad tardía, fue recogida y redireccionada en los inicios de la filosofía contemporánea, pues no resulta cosa obvia que una noción, que tenía un rol secundario en la explicación de nuestra formación moral, haya pasado a ocupar un rol principal en la explicación sobre los aspectos determinantes de nuestra existencia. Teniendo en claro el paso entre una escena y otra —entre educación moral y filosofía contemporánea—, podremos entender no solo cuál fue el tránsito de la ascesis, sino, justamente, cómo es que le fue posible a esta transitar y ampliarse desde un ámbito a otro.

II

Es de conocimiento común que la educación moral debe disponer de métodos y fines que son del todo diferentes a lo que podríamos llamar una educación orientada a la mera transmisión de contenidos. Ahora bien, desde la *paideia*, vale decir, el tipo de educación que tiene por finalidad

formar individuos que puedan hacerse cargo de la herencia de su cultura (Jaeger, 2001, pp. 12-13), la educación moral cuenta con dos presupuestos básicos, y que, aun cuando cambien en cuanto a cómo se expresan en distintas teorías según diferentes épocas, parecen tener cierta continuidad e incluso vigencia en nuestro presente:

Primero, que toda formación moral se halla orientada a hacer que los humanos abandonen cierto estado de bestialidad, estulticia o ignorancia y que, por medio del uso de la razón aplicado a su vida, logren convertirse en humanos, o bien que incorporen en su marco práctico la idea de humanidad (Toussaint, 2021, pp. 21-26). Varios humanistas del renacimiento van a apoyar esta idea, considerando que el humanismo sería ese programa por medio del cual cada humano en particular puede alcanzar, incorporar e instanciar en la práctica la idea de una humanidad (pp. 32-38).

En segundo lugar, y este punto es el más problemático a nivel metodológico y ontológico, la educación moral considera que los humanos pueden modificar su proyección o su relación práctica con su propia vida, con vistas al alcance de su propia felicidad, a través de la instauración de ciertos hábitos y la eliminación o transformación de otros, lo cual va a tener como límite a la razón, entendida como una facultad unitaria y libre de obstáculos, que, en cuanto tal, podrá dominar los instintos, pulsiones, inclinaciones y/o afectos a través de los que un humano puede llegar a dispersarse y perder cierto control de su vida (Boeri y Salles, 2018, pp. 529-534, 628-629).

Ahora bien, ¿por qué este punto es problemático? En realidad, el problema no se encuentra directamente vinculado con la filosofía antigua. Aquí parece ser admitida la presuposición de una facultad racional que, de hecho, va a tener como elemento anterior y fundante cierto elemento divino —esto queda bien plasmado, por ejemplo, en el estoicismo, en donde la razón es el elemento a partir del cual la naturaleza nos ha

relacionado con nosotros mismos (Boeri y Salles, 2018, pp. 482-483). El problema, sin embargo, se halla justamente en cómo es que la razón va a ser reinterpretada por la filosofía contemporánea, cuando, a partir de Nietzsche (2018), sea asumida como una herramienta o un instinto más, que tiene su suelo y su aplicación en la vida misma (pp. 20-21).

Cuando ocurre este reposicionamiento de la razón en la vida humana, nos encontramos frente a un escenario en donde la ascesis no va a hallarse completamente fundamentada por la razón, ni menos aún aplicada a una dimensión afectiva como campo que debe ser domeñado por ser visto como la principal causa de los males que podemos padecer. Antes bien, con lo que nos hallamos es con una reflexión que presenta una ontología del humano en donde este aparece de antemano disponible y destinado a ser criado, transformado respecto de su situación inicial, y habilitado para con ello modificarse a sí mismo. Ciertamente, siguiendo a Aaron Ridley (1998), habría en Nietzsche una relación de consumación entre crianza y eticidad de las costumbres, y, por tanto, entre una transmisión de normas sociales y una actividad de configuración del marco en el que la voluntad propia puede tomar lugar (p. 18), siendo este punto el crucial para entender los límites de nuestra comprensión de la ascesis.

Siguiendo las pistas de Nietzsche y Foucault, quienes en su madurez acogen una vía ascetológica para explicar la constitución de la subjetividad, entendida como la comprensión que es concomitante o que se ve involucrada en toda nuestra relación con el mundo (Nietzsche, 2020, pp. 25-26, 66-68; Foucault, 2020, pp. 25-27), y que por tanto es opaca y eminentemente práctica (Butler, 2009, p. 34), con lo que nos encontramos, al menos sin entrar a fondo en ambos autores, es con la asunción según la cual eso que somos es un resultado no acabado inherente a un proceso histórico en el que, sin rumbo ni orientación necesaria ni universal, hemos intervenido en nuestros cuerpos al punto en que este ha logrado

fijar un horizonte normativo —y no sólo de leyes, sino de costumbres, formas de hacer las cosas, y sobre todo de cómo entendernos y tratarnos. Así, por parte de Nietzsche (2016) veremos a un cuerpo, que no es sino un cúmulo de instintos organizándose entre sí, efectuar un movimiento constante de dominación de la realidad (pp. 831-832), de modo que la ascesis será la puesta en ejercicio de una organización de los instintos mismos en su relación con todo ese horizonte normativo que ajusta las posibilidades de comprensión práctica de nuestro entorno. En tanto, veremos en Foucault que las prácticas o técnicas de sí y los procesos de subjetivación refieren a todo un ámbito de actividades que plantean la intervención de un objeto (2003, pp. 16-20), en donde este va a ser siempre algo referido a nosotros, pero de antemano distorsionado por una interpretación previa, con la finalidad de ajustar un horizonte de proyección de la vida propia y un modo de conducción específico en dicho horizonte (2020, pp. 241-247). Es evidente que entre Nietzsche y Foucault hay diferencias relevantes a la hora de explicar cómo la ascesis ocupa un lugar fundamental en la constitución de la subjetividad. Pero también hay otra cosa evidente, y es que ambos incluyen la noción de técnica en sus explicaciones, ya sea como mnemotécnicas en referencia a la transmisión y puesta en acción de la eticidad de las costumbres (Nietzsche, 2020, p. 88) o como prácticas de sí con vistas a la modificación del modo en que se lleva adelante la vida propia (Foucault, 2001, pp. 34-37, 132-135).

III

Que el influjo de la ascesis se vea enmarcada en técnicas nos lleva, inevitablemente, a pensar en Heidegger (2003) y en que la comprensión contemporánea de la ascesis no sería sino una expresión o un síntoma de la técnica moderna como forma de desvelamiento de las cosas (p. 121), lo

cual nos llevaría a decir que vemos nuestro propio ente como algo que se ve exigido a sacar a luz una cantidad ingente de energía disponible para ser transformada (p. 123), asunto que tendría cierta acreditación en autores como Elettra Stimilli (2017), quien, en su texto *The Debt of Living: Askesis and Capitalism*, sostiene que los humanos hemos sido llevados a establecer una relación de constante inversión y extracción como base de nuestra relación inmediata con el mundo, y que esta subordinación de una relación a otra tendría su origen en el cristianismo temprano (pp. 8-9), mientras que, por otra, vemos a Mauricio Lazzarato (2013) afirmando, en su texto *La fábrica del hombre endeudado*, que la producción y mantención de la deuda como forma de sujeción general, planetaria incluso, requiere que ejerzamos un modo específico de relacionarnos con nosotros mismos, según el cual debemos tomarnos tanto como fuerza de producción y como inversores de esta, situando a la deuda como el elemento que articula ambas formas de autocomprensión (pp. 35-50).

Más allá de que realmente estemos asumiendo o no una comprensión técnica para darle a la ascesis el valor y rendimiento que tiene al interior de la filosofía ético-política contemporánea, parece ser que esta asunción nos lleva a enfrentarnos con la imposibilidad, que no se encuentra en la filosofía antigua, de considerar que algo de nuestra existencia no sea ascesis, y aquí, como gesto de cautela, cabe realmente preguntarse qué es lo que nos ha llevado a asumir que nuestra forma de relacionarnos con el mundo es siempre ascética. Sloterdijk (2012) muestra el problema a las claras cuando afirma que la vida es intrínsecamente artística, pero en la medida en que su propuesta es examinar la vida desde una perspectiva ascetológica, ve el problema desde dentro, el problema para él es repetir los obstáculos que no nos permitirían concebir la vida en estos términos (pp. 16-17). Ciertamente, la postura de Sloterdijk es admisible bajo la consideración de que, si toda relación con el mundo involucra una actividad —ya sea del pensamiento,

de la psiquis, del cuerpo, de las relaciones intersubjetivas, etc.—, esta misma actividad nos especializa en el marco en que dicha actividad se comprende, a la par que nos transforma en animales menos hábiles para asumir actividades que se tengan otro marco de remisiones, o que derechamente involucren otras habilidades —en términos simples, quien más se entrena en ser acróbata de circo, más se distanciaría de poder entrenarse en ser un buen jugador de ajedrez.

Sin embargo, hasta el minuto sólo hemos ilustrado el problema, por lo que cabe preguntarse ¿cómo invertir los términos del problema, tal que podamos al menos dar cuenta de por qué ver todo desde una perspectiva ascética sería problemático? Forzando el tratamiento heideggeriano sobre la técnica moderna, una comprensión técnica de nuestro ser requiere de la ascesis como el elemento que explica cómo es que puede ser *pro-ducido*² un modo de vida, cómo puede tener lugar una forma específica de vida, que está cualificada para realizar acciones que requieren de su cualificación, esto es, traído a escena en las relaciones intersubjetivas como en la relación de uno consigo mismo.

Pero el problema es que esta última noción de modo de vida producido —noción relevante para nuestro tiempo, mencionada por todos los autores de filosofía contemporánea traídos a colación en este estudio—, adquiere una extensión que nunca habíamos visto, de manera tal que podemos llamar modo de vida a una vida que se dedica a trabajar de *influencer*, como también a quien, sin importar en qué trabaja o a qué se dedica, lleva una vida tranquila. Así las cosas, parece entonces que nos hallamos frente a un escenario en donde la noción misma de modo de

² Con *pro-ducido* intentamos apropiarnos del planteamiento heideggeriano según el cual toda técnica es una forma de desocultar o comprender a los entes, en lo que lo característico es que estos se nos muestran como disponibles para ser guiados hacia un fin que debe tener lugar en cuanto ente presente entre otros (Heidegger, 2003, pp. 119-122). Así, que un modo de vida sea *pro-ducido*, del latín *pro* (hacia) y *ducere* (guiar), significaría que las maneras en que nuestras vidas pueden recibir cierta determinación consisten en hacer que los elementos constitutivos de esta sean dirigidos o encausados hacia ciertas metas.

vida, tan importante para la filosofía política contemporánea, se encuentra *ad portas* de su vaciamiento, pues pierde una gran parte de su rendimiento al nivelar u homogenizar toda forma de conducción de la vida propia teniendo como justificación que toda *con-ducción*³ no es sino *pro-ducción*, vale decir, toda forma de llevar la vida no es otra cosa que la instanciación de posibilidades que tienen como principal características el poder ser reconfiguradas o reestablecidas, lo cual podríamos traducir en lo siguiente: admitir la ascesis no sería otra cosa que imponernos una forma de comprendernos, según la cual eso que somos consiste solo en el trabajo que realizamos sobre nosotros mismos, y dicho trabajo o ejercicio es pensado como disponible para seguir siendo ejercitado. Dicho de otra forma: vemos a nuestro ejercicio como una manera de provocar más ejercicio, haciendo con ello que toda meta puesta en nuestras ascesis se homogenicen bajo una misma concepción, generando con ello una indiferenciación entre los distintos tipos de metas que podamos ponernos.

Reflexiones finales

Para finalizar, podríamos preguntarnos por qué esto último sería un problema, porque, de hecho, pareciera que no lo es. ¿Quién no se atrevería a decir que nuestra época por fin está logrando abandonar la extraña exigencia de definirnos, de delimitar o determinar eso que somos? ¿Acaso no es deseable que tengamos siempre la posibilidad de poder modificarnos, de no tener que cerrar nuestras posibilidades? Claro que este es el caso, pero es justamente aquí que vemos las tensiones con la filosofía antigua, particularmente tres:

³ Con *con-ducción* intentamos apropiarnos de una afirmación foucaultiana, a saber: que la vida se encuentra inevitablemente guiada o proyectada hacia su futuro, hacia tener que realizarse a sí misma. No obstante, en el caso de la vida humana, dicha proyección está siempre atravesada por cómo nosotros la proyectamos (Foucault, 2020, pp. 44-49). En este sentido, *con-ducción* consiste en que nuestras vidas son guiadas o proyectadas, pero siempre con nosotros realizando dicha guía.

Primera tensión: en referencia a la posibilidad de que la vida humana pueda desarrollarse, porque mientras en la antigüedad vemos una vida que recibe de una instancia divina toda su posibilidad de fundar la realidad y entenderse como involucrada en esta más allá de los designios de su arbitrio propio, nos hallamos aquí frente a una autocomprensión que se mueve en un mundo que lo precede, pero que sólo existe si es puesto en movimiento por medio de ejercicios.

Segunda tensión: en relación con la noción de forma de vida y su relación con la educación moral, porque en un primer momento nos encontramos con una vida que puede ser humanizada mediante la transmisión de preceptos morales y un conocimiento cualificado del mundo, en el que nos concebimos como agentes de este, y que, en cuanto tal, tiene como principal referencia el campo de virtudes, entendidas estas como actitudes que atraviesan la vida entera, sin importar las especificidades de los momentos en los que dichas actitudes pueden ser puestas en práctica, mientras que aquí, en pleno siglo XXI, nos encontramos con una nivelación de todo lo que el mundo nos ofrece bajo la forma de la actividad, de modo que, con relación a la antigüedad y la modernidad, el conocimiento que nos permite concebirnos como agentes se supedita o subordina a una ascesis que lo vuelve posible, y, con relación a nuestro presente, una vida tranquila y una vida que, tranquila o no, debe trabajar, se vuelven ambas agrupables bajo el concepto de forma de vida, con lo que toda forma de vida se vuelve ascética, pero la ascesis hace de toda vida humana una y la misma cosa.

Tercera y última tensión: con referencia a la vida misma, porque mientras esta aparece en la antigüedad en los griegos como precisada de conducción sólo bajo el entendiendo que esta se ve inevitablemente enfrentada a una serie de vicisitudes, y que por tanto la conducción se da como un atravesar un sendero de obstáculos hasta la adquisición de una actitud general frente a la vida misma, para nuestro tiempo la vida

aparece como una suerte de recta que inevitablemente va y debe ir más allá de sí misma, en donde el único obstáculo que presenta la vida es el humano mismo en cuanto no tenga la disposición de ir más allá de sí.

Referencias

- Antonaccio, M. (1998). Contemporary Forms of Askesis and the Return of Spiritual Exercises. *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 18, 69–92. <http://www.jstor.org/stable/23561080>
- Aracelio, J. (1963). La doctrina de salvación de San Agustín. *El Boletín*, 2, pp. 3-16.
- Boeri, M. y Salles, M. (2018). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Ediciones Universidad San Alberto Hurtado.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí*. Amorrortu.
- Caffarena, J. G. (2001). Ascesis, Gnosis, Praxis: La Sabiduría Religiosa frente al Mal. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 57(3), 459–483. <http://www.jstor.org/stable/40337637>
- Dobrijević, A. y Krstić, P. (2012). Self-Education and University. *SYNTHESIS PHILOSOPHICA*, 55–56 (1–2/2013), 83–96.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*. Curso en el Collège de France (1980-1981). Fondo de cultura económica.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell.
- Heidegger, M. (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial universitaria.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica.

- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu.
- Nietzsche, F. (2016). *Ecce Homo*. En *Obras completas IV*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2018). *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*. En J. Jara (Ed.), *Verdad y Mentira*. Editorial UV.
- Nietzsche, F. (2020). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Ridley, A. (1998). *Nietzsche's Conscience*. Cornell University Press.
- Sánchez, N. (2017). Ascesis, Enkrateia, Gnosis y Agape en los Stromateis de Clemente de Alejandría: La fabricación de la subjetividad cristiana. En J. Álvarez-Pedrosa, M. López, N. Sánchez, y I. Sanz (Eds.), *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía (II)*, pp. 291-310. DIKYNSON.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos.
- Stimilli, E. (2017). *The debt of living: Askesis and capitalism*. State University of New York Press.
- Toussaint, S. (2021). *Acerca del humanismo. Humanitas y pensamiento moderno*. Hueders.

Epistemología del testimonio kantiana y la akrasia (moral) epistémica

Kantian epistemology of testimony and epistemic (moral) akrasia

Felipe Álvarez Osorio¹

Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-7153-2851>

f.lvarezosorio@gmail.com

Recibido: 07/10/2023

Aceptado: 28/10/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10452044

RESUMEN

En este artículo se emplea la epistemología del testimonio kantiana para analizar el concepto de *akrasia* epistémica (es decir, creer que p cuando se tienen motivos de orden epistémico para sostener que $\neg p$) en el caso de las teorías conspirativas. Se señala que las personas suelen mantener esa clase de discursos por motivos sociales (e.g. Pertenecer a un grupo que comparte esas ideas) antes que por una genuina incomprensión de la evidencia como tal, de modo que el problema es fundamentalmente moral. Ante esto, se indica que la *akrasia* epistémica es primeramente una forma de *akrasia* moral que explica a través del autoengaño, en tanto que ningún agente moral quiere tenerse a sí mismo como malo. Por consiguiente, se puede afirmar que, desde el punto de vista de la audiencia, el sostener un testimonio que contenga teorías conspirativas en un asunto ético en principio, aunque con consecuencias epistémicas evidentes.

Palabras clave: akrasia epistémica; testimonio; teorías conspirativas; epistemología kantiana; autoengaño.

ABSTRACT

In this paper, I use the kantian epistemology of testimony to analyze the concept of epistemic akrasia (that is, believing that p when one has epistemic reasons to claim that $\neg p$) in conspiracy theories. I defend that people usually maintain this kind of speeches due

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Andrés Bello y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente está cursando su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 — 21220627), a la vez que se desempeña como docente en la Universidad Andrés Bello y en la Universidad Adolfo Ibáñez. Sus áreas de interés son la epistemología contemporánea y la ontología social, con especial énfasis en aquellos fenómenos epistémicos relacionados con la difusión de información en internet (testimonio en RRSS, divulgación científica, entre otros).

to social reasons (e.g., be part of a group with similar ideas) rather than a real misunderstanding of the evidence, then the problem is a moral one. Considering this, I affirm that epistemic akrasia is first a form of moral akrasia explained by self-deception because no one wants to see themselves as a bad person. Thus, I affirm that, from the audience's point of view, defending a testimony that implies conspiracy theories is an ethical problem in the first place, but with evident epistemic consequences.

Keywords: Epistemic Akrasia; Testimony; Conspiracy Theories; Kantian Epistemology; Self-deception.

Introducción

En la epistemología del testimonio kantiana, el problema de la *akrasia* epistémica, si bien se puede inferir de sus postulados acerca del principio de aceptabilidad, no se aborda explícita ni indirectamente, por lo que es necesario hacer una reconstrucción, a la luz de las fuentes textuales, respecto de cómo concebir ese fenómeno si quisiéramos explicarlo. En cuanto a esto, este trabajo propone defender que la *akrasia* epistémica se puede explicar a partir del autoengaño, una vez que delimitemos que esta es, en el fondo, un caso de agracia moral relativo a procesos de mantención de creencias (aunque no limitado, por cierto, a ello). Para lograr defender esa propuesta, se plantea comenzar señalando una serie de distinciones kantianas respecto del testimonio y la credulidad, haciendo hincapié en cómo los casos de incredulidad, tanto en el sentido de *unglaublich* como en *unglaublich*, son actitudes reprochables por parte de los agentes en el intercambio de testimonio. Asimismo, se planteará que esa distinción no es de oposición, sino de niveles, en tanto que de la incredulidad como *unglaublich* se deriva la incredulidad como *unglaublich*. Así, se pretenderá mostrar que la incredulidad es un problema, en principio, moral antes que epistémico.

Posteriormente, se buscará aplicar estas nociones normativas en el caso de la *akrasia* epistémica y su relación con las teorías conspirativas. Esas dos nuevas nociones se abordarán brevemente desde la

epistemología contemporánea, sin embargo, se emplearán como un punto de contraste para analizar la *akrasia* epistémica a partir de la nomenclatura esbozada en el punto anterior. Se sostendrá, por tanto, que la *akrasia* epistémica, apelando a la incredulidad como *unglaübig*, no es más que una forma de *akrasia* moral.

Finalmente, asumiendo que la aplicación es adecuada, se buscará dar cuenta de cómo es posible esa *akrasia* moral apelando a la noción de autoengaño. En este sentido, se seguirá la explicación dada por Kant en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1996) para fundamentar el porqué de esta clase de fenómenos, apelando a la misma constitución racional del ser humano. De este modo, podríamos dar sentido a un acto que se ha asumido de manera estándar como irracional, atendiendo a la complejidad del fenómeno a partir de una perspectiva que, sin mayor explicación histórica, no ha sido considerada en el canon a pesar de su potencial explicativo. De estar en lo correcto, esto supondría tomar con mayor atención el aporte que puede suscitar de la epistemología del testimonio kantiana en la explicación de esta clase de fenómenos. Comenzaremos, por tanto, atendiendo a las distinciones propias de la teoría.

Algunas distinciones kantianas sobre el testimonio y la credulidad

En su caracterización de la epistemología del testimonio kantiana, Axel Gelfert menciona que el testimonio: i) es una práctica inevitable; ii) puede dar cuenta del conocimiento empírico con certeza; iii) hay un principio de aceptabilidad en relación con él; iv) el conocimiento derivado del testimonio es simétrico al conocimiento derivado de la experiencia (2006). Dado que nuestro interés radica en dar cuenta de cómo sería posible la *akrasia* epistémica desde la perspectiva kantiana del testimonio,

debemos ahora centrarnos en el punto (iii) para analizar las condiciones bajo las cuales un agente epistémico sería racional al creer en otros según dicho principio. Por consiguiente, a continuación comentaremos una serie de distinciones que Kant realiza para dar cuenta de la credulidad y la incredulidad respecto a la palabra de otros.

Para comenzar debemos atender a una distinción común en epistemología del testimonio y que cuyo germen podemos rastrear hasta la propuesta kantiana: a saber, la distinción entre creer en una cosa y creer en una persona, al inicio de §206 de la *Lógica Bloomberg*. Algunos como Anscombe (1979) y otros epistemólogos reconocen, al igual que Kant, que *creer en alguien* suscita tener una disposición de confianza hacia el hablante como fuente fiable de conocimiento respecto de *p*, cuestión opuesta a presenciar los hechos y formarse, inclusive, la misma creencia que *p* por cuenta propia. Sin embargo, no se ha dado crédito a la distinción entre creer *moralmente* en una persona y creer *históricamente* en ella: por una parte, la primera suscita confiar en que alguien es honesto como persona al margen de un enunciado; mientras que, por otra parte, la segunda correspondería a la confianza que se tiene que *p* es verdadero porque alguien así lo ha enunciado (Kant, 2004a, pp. 242-243).

Si bien la distinción anterior es introducida por el autor para oponer en cierta medida la *creencia teológica* (en tanto que tiene por objeto la experiencia de otros sobre un suceso pues se le cree históricamente a alguien) a la *creencia religiosa* (en tanto que tiene por objeto una promesa respecto de un bien futuro) en el ámbito de la fe, eso no hace inviable suponer que en el ámbito de nuestras relaciones interpersonales esos aspectos (creer moralmente e históricamente en alguien), puedan confluir de forma paralela; en efecto, podemos estimar, como se verá también luego respecto de la credulidad/incredulidad, que creer *en alguien* poseería una dimensión ética en tanto se requiere que uno, *como ser racional*, se ponga a disposición de otros. Esa disposición presupone la

honestidad del hablante como una cuestión moral. Por otro lado, creer *en alguien* supondría una dimensión meramente restringida al ámbito epistemológico en tanto que la creencia es producida por un acto comunicativo conducente (en principio) al conocimiento sobre los eventos del mundo². De ser esto correcto, la postura kantiana podría proveer pautas para explicar, como veremos más adelante en este trabajo, fenómenos deficientes en las prácticas testimoniales apelando en parte a esa doble dimensión.

Lo anterior, no obstante, puede conducir a críticas reduccionistas comunes³. Por ejemplo, es fácil suponer que, dado que se exige de la audiencia aceptar lo dicho por otros, esto sea conducente a la ingenuidad y/o elusión de la responsabilidad por parte de esta última. Sin embargo, en esos mismos pasajes, Kant provee pautas en relación con quién es fiable y respecto de qué lo sería. En primer lugar, el que testifica debe cumplir las siguientes características:

1^{ro}). *Capacidad* para obtener una experiencia. El sujeto debe poseer por tanto reflexión racional. 2^{do}). Debe tener la capacidad de preservar fielmente la experiencia obtenida, o debe tener buena memoria; 3^{ro}) Debe ser capaz de declarar la experiencia obtenida, para exponerla, y para familiarizarla con cualquiera. (2004a, pp. 244-245).

Estas tres características son llamadas, luego por Kant como la *condición lógica* del agente respecto de su credibilidad. A esta se suma, además, una segunda condición: la *condición práctica*. Como se indica seguidamente en el texto, el agente debe poseer una constitución mental capaz de representar y declarar *fielmente* sus experiencias, donde ese

² Esta suposición se muestra como sensata en tanto que coincide, *mutatis mutandis*, con una postura común en epistemología del testimonio contemporánea, a saber, el denominado *enfoque por herencia* del testimonio (Moran, 2006, Faulkner, 2011; Hawley, 2019). Asimismo, como se verá a continuación, la descripción del rol del hablante supone precisamente esa dualidad.

³ Kant parece ser más bien un pionero de las posturas híbridas aunque haya, como menciona, Shieber (2010), evidencia textual para situarlo dentro del reduccionismo como del antireduccionismo dependiendo del fragmento a considerar.

‘fielmente’ implicaría que este posea un carácter moral adecuado para ello, tal como se esperaría de cualquier persona que *promete* algo (tal y como lo hace ver el propio Kant en párrafos anteriores)⁴. En ese sentido, se requiere también de la voluntad de ese agente para decir las cosas como han sido en realidad (2004a, pp. 245), cuestión que, dicho sea de paso, ha sido manifestada por Kant en otros pasajes como una muestra de dignidad humana en tanto que se emplea la función natural de comunicar los propios pensamientos en contraste con el uso inadecuado que suscitaría la mentira (2005, pp. 429-230).

Por otra parte, la audiencia solo puede considerar fiable la palabra del otro allí donde hay un testimonio realmente. Tal y como señala Kant, las “aserciones acerca de *dogmata* no son testimonio. Por otro lado, las aserciones sobre cogniciones empíricas, experiencias, [sí] son *testimonio*⁵. Así, un *testigo* es, de hecho, alguien que asevera una experiencia.” (2004a, pp. 244-245), de modo que el ámbito de evaluación se restringe al tipo de contenido que se puede comunicar por medio de esta clase de acto. Eso, sumado a la suposición de las condiciones mencionadas anteriormente, justifica a la audiencia a tomar por verdadero lo dicho por el testigo.

Lo dicho hasta ahora indicaría el modo de creer que posee la audiencia, qué requisitos debe poseer un agente para testificar y sobre qué puede o no hacerlo; y en qué medida es racional, por ello mismo, que la audiencia adopte un principio de aceptabilidad respecto del testimonio.

⁴ La perspectiva del hablante exige ese compromiso mientras que la de la audiencia exige otras actitudes: “La fidelidad siempre es requerida en lo que refiere a aquel que promete algo, de modo que se compromete con lo prometido; la creencia, en cambio, es requerida en relación con aquel al que algo le es prometido, a saber, de modo que acepte como verdadero que el otro cumplirá su promesa. Los dos deben estar combinados mutuamente [...]” (243-244). Ahora bien, la referencia no apunta a cuestiones epistémicas como tal, pero ante esto uno puede argüir que el mismo transcurso del texto, como se pretende señalar luego, parece sugerir intuitivamente ese paralelo.

⁵ Kant distingue, como bien señala Gelfert, entre testimonio *material* y *formal*: el primero posee contenido contingente, mientras que el segundo pretendería, infructuosamente, comunicar verdades derivadas de la mera razón (*Vernunftwahrheiten*). (2006, pp. 637).

Sin embargo, si este es el estándar, debiese ser capaz de explicarse, apelando a él, el modo en que son reprochables los actos contrarios a dicho principio. Por consiguiente, el próximo paso consiste en señalar algunos aspectos de la incredulidad y porqué esta es una práctica deficiente.

Como Gelfert señaló, Kant distingue en las notas de lógica entre la incredulidad como *unglaübisch* y como *unglaübig* (2006, 634-635). Por una parte, “incrédulo [*unglaübisch*] es aquel que no acepta nada sobre la base del testimonio sin que esté suficientemente confirmado (uno debe tener que complementar con suposiciones arbitrarias para obtener algo de conocimiento). [Así] generalmente es desconfiado [*misträulich*] y receloso [*Argvöhnisch*].” (1969, pp. 508-509); mientras que, por otra parte, “incrédulo [*unglaübig*] es aquel que no quiere conceder algo por razones moralmente suficientes (por la observancia práctica de su deber) simplemente porque no puede estar seguro de ello teóricamente. Muestra [por ello] una falta de interés moral.” (1969, pp. 509). Como se podrá entrever, ambas refieren a una actitud de sospecha por parte de la audiencia, siendo la primera una sospecha respecto de lo aseverado, mientras que la segunda una sospecha sobre el que testifica propiamente tal (o, al menos, así parece seguirse como trata el punto Gelfert). Sin embargo, un aspecto que no aparece en la caracterización que realiza Gelfert es la distinción entre ser desconfiado y ser receloso (no lo cita, de hecho).

Esa ambivalencia pareciera sugerir que ser incrédulo como *unglaübig* se requiere para ser incrédulo como *unglaübisch*, en tanto que se desconfiaría en el agente como se tendría recelo respecto de aquello que asevera. En ese sentido, ser incrédulo como *unglaübisch* daría por supuesto el incumplimiento de la condición lógica y la condición práctica en el que testifica, erradicando la posibilidad de que el acto comunicativo sea percibido inclusive como testimonio, aunque al ser incrédulo como

unglaübig solo se daría por supuesto el incumplimiento de la condición práctica del que testifica.

Lo dicho hace preguntarse lo siguiente: ¿es posible tener sospechas sobre el contenido proposicional de lo aseverado sin que eso implique desconfiar en el sujeto? La respuesta kantiana es positiva: uno puede suspender el juicio hasta obtener más evidencia que permita delimitar si lo que es *sostenido como verdadero* por otros es realmente cierto, siempre y cuando surja esa duda debido a una contradicción del testimonio con la razón o la experiencia (2004a, pp. 248). Esto no implicaría ser incrédulo en ninguno de los sentidos descritos, pues serían simplemente reacciones propias del contraste entre lo dicho y el trasfondo de creencias de la audiencia. Del mismo modo, se podría tener *reticencia lógica* [*logische Unglaube*], según la cual uno llanamente no sería capaz de comprender el testimonio ajeno. Tal y como menciona Kant:

La reticencia lógica no reposa en una cierta carencia de corazón, sino más bien en una de cognición, ya que uno no se encuentra familiarizado con las bases que posee la otra persona como a la vez no tiene la agudeza para notar su importancia. Es encontrada principalmente en aquellos que no tienen una familiaridad propicia con la literatura, [pues] para ellos todo parece paradójico y ridículo, a pesar de ser verdadero y digno de ser creído. (2004a, pp. 249)

Esta última opción, a pesar de no ser deseable, no sería objetable *del mismo modo* que sí lo sería ser incrédulo en los sentidos descritos anteriormente: en efecto, la ignorancia es un problema inclusive en lo que respecta a los asuntos públicos, pero, a diferencia de la incredulidad, nadie puede simplemente culpar a otro por no ser capaz de comprender un asunto, cuestión que sí se puede hacer por tener *reticencia moral* [*moralischen Unglaube*] respecto de los otros en tanto que, como menciona el autor, “se opone al fundamento moral de toda sociedad humana” (*Ibid.*). Con este dibujo de la epistemología kantiana, hemos podido identificar algunos aspectos de la ‘irracionalidad’ relativa al testimonio. Sin embargo,

debemos matizar las generalidades para analizar situadamente estos asuntos en relación con nuestras prácticas epistémicas. Por consiguiente, en lo que sigue hablaremos de casos de *akrasia* epistémica para visualizar como aplican las distinciones señaladas, esperando con ello, al final de este trabajo, explicar esos casos. Así, tendremos la normativa, los casos y la causa de que no se cumplan esas normas.

Akrasia epistémica y conspiraciones

Habitualmente, la noción de *akrasia* epistémica se concibe de la siguiente manera: un agente posee una creencia que p pero, a la vez, posee un conjunto de creencias (normativas o factuales) que le indican que $\neg p$, siendo la justificación de ese conjunto de creencias un motivo suficiente para derribar la justificación de su creencia que p . Ante esto, el agente, igualmente sostiene p como verdadero (Adler, 2002; Feldman, 2005; Gibbons, 2006). Si bien esta noción es polémica e, inclusive, algunos sostienen que no sería posible si quiera sostener algo como verdadero si mi evidencia me dice lo contrario (Owens, 2002), podemos afirmar que la *akrasia* epistémica constituye una acción inadecuada que se deriva del proceso de creencias. En ese sentido, sería un acto voluntario el asentir que p aunque tenga buenos motivos que me (de)muestren que ello es falso, es decir, la incontinencia se manifiesta en mi insistencia sobre el punto a pesar de tener evidencia contraria respecto de él.

Un ejemplo de ello es el sostener teorías conspirativas. Las teorías conspirativas han sido definidas tradicionalmente como entramados que empleamos para explicar eventos significativos apelando a un *complot* secreto orquestado por agentes que, inadvertidamente, ostentan el poder para controlar la situación (Kelly, 1999; Coady, 2006; Dentith y Or, 2017).

Si pensamos en el terraplanismo, podremos ver que esa definición se sostiene: en efecto, mucha gente asiente en la actualidad que la tierra es plana y que la llegada a la luna no ha sido más que un esfuerzo organizado por el gobierno estadounidense para ocultar la verdad, mantener a la sociedad ignorante y así mantener a la población a raya. En este caso, los defensores de la conspiración considerarían que instituciones como la NASA no serían más que parte de lo que ellos llaman la ‘ciencia oficial’, conjunto de discursos estándar que se imponen por sobre los relatos no aprobados y la investigación independiente. Lamentablemente, en una época donde la homogenización de las opiniones ha dilucidado el rol del experto, esta clase de posturas florece (Dell’Utri, 2022); y los casos se multiplican como lo pudimos apreciar recientemente con la iniciativa *Storm Area 51* en 2019 o el movimiento antivacunas en el transcurso de la reciente pandemia⁶.

Si bien, es posible que uno se alimente de teorías conspirativas por cuenta propia, las personas usualmente las adquieren a partir de la palabra de otros. Actualmente, la difusión de ese tipo de contenido se genera principalmente por internet donde, como señala Frost-Arnold (2021), *colapsa el contexto*, es decir, se tergiversan y descontextualizan, principalmente en RR.SS., o en las plataformas de *streaming*, las opiniones de los expertos generando con ello discursos que alimentan las cámaras de eco o, como ha señalado Furman, *bunkers epistémicos*: a

⁶ En el primer caso, se convocó a 1.5m de personas a asaltar el área 51 con el fin de ‘desvelar’ los supuestos misterios respecto del caso Roswell (supuesta evidencial de vida inteligente extraterrestres, entre otros). La iniciativa fue un broma de internet, sin embargo, causó gran interés por los internautas, llegando a organizarse y ser disuadidos por el gobierno. De un modo similar, el segundo caso se pudo apreciar en relación con el COVID 19 en tanto que muchas personas creyeron que las vacunas instalaban supuestos chips para controlar a la población (también lo pensaron de las mascarillas). Sobre estos asuntos, nada es materia nueva. Jolley and Douglas (2014), por ejemplo, ya señalaban que los defensores de la conspiración manifiestan que las farmacéuticas, confabuladas con el gobierno, emplean las vacunas como instrumentos someter a los ciudadanos bajo sus planes malignos. En este sentido, sería interesante poner el foco en la recurrencia de esta clase de ideas.

saber, “estructuras sociales que son diseñadas para mantener a sus miembros a salvo [...] [los cuales] impulsan la credibilidad del testimonio desde sus agentes internos y disminuyen la credibilidad de aquellos que se encuentran fuera, inclusive bloqueando completamente testimonios externos” (2023). Teniendo en cuenta este escenario, no cuesta ver cómo es que se han difundido propuestas como las mencionadas en el párrafo anterior.

Ahora bien, considerando la nomenclatura empleada en el apartado anterior, ¿podríamos decir que una persona es acrática epistémicamente al consumir teorías conspirativas u fenómenos epistémicos similares? ¿entraría eso en conflicto con la perspectiva kantiana del testimonio? Lo primero que debemos señalar es que una posible crítica sería afirmar que, como un antireducccionista ingenuo, la perspectiva kantiana posibilita la proliferación de estos fenómenos deficitarios, en tanto que el principio de aceptación suscitaría que, para no ser un mal agente en cuanto al testimonio, se crea en la narrativa de aquellos que difunden teorías conspirativas. Dejando de lado casos obvios como la mentira o cualquier acto comunicativo malicioso (*rumor-mongering*, chismes, entre otros), podría ser el caso que alguien genuinamente, sobre la base de su experiencia, llegue a la conclusión distorsionada de que hay un complot secreto (digo distorsionada en tanto que el agente pudo haber sido víctima de, por ejemplo, un caso Gettier) donde en realidad no lo hay. Si eso fuera así, entonces cumpliría con los requisitos que se describieron en el primer apartado. Sin embargo, se puede tener *reticencia lógica* respecto de lo dicho por el otro en tanto que no concuerda con mi trasfondo de creencias. En ese caso, lo racional sería suspender el juicio hasta obtener mayor evidencia, sea esta testimonialmente fundada o no, para sostener la creencia derivada de lo dicho por el que asevera la teoría conspirativa. Esto, contrario a lo que se podría suponer, no suscita desconfiar de él como persona ni menos tenerle por mentiroso. Al contrario, sería

respetarle como ser humano y asumir que, en principio, si el testimonio no es correcto y él asevera lo que cree que es cierto, él no ha actuado de mala fe al contarnos. Sería simplemente una equivocación y no seríamos acráticos epistémicamente hablando, pues “el testimonio que aceptamos de otros se encuentra sujeto a tantos riesgos como nuestras propias experiencias se encuentran sujetas a errores”. (Kant, 2004c, pp. 896)

Por el contrario, puede darse la siguiente situación: alguien me comparte una teoría conspirativa y le creo siguiendo el principio de aceptación de la epistemología del testimonio kantiana suponiendo, *por mor* del ejemplo, que no me causa reticencia lógica. Sin embargo, luego otra persona testifica lo contrario, de modo que sí me genera reticencia lógica esta vez. Posteriormente, me encuentro otros testimonios como el último, de modo que obtengo cada vez más evidencia testimonialmente fundada de que *p* es falsa. En ese caso, lo natural sería que descartase el primer testimonio como falso, pero bien podría yo quedarme con él a pesar de tener la evidencia en contra; puedo, por ejemplo, ser racista y descartar el testimonio del resto porque el primer testigo era un hombre rubio y alto, mientras que el resto era un chileno común y corriente. En este último escenario, sí estaríamos frente a un caso de *akrasia* epistémica, pero en una *akrasia* epistémica que tiene por correlato mi actitud de incrédulo como *unglaublich*, en tanto que descarto la posibilidad de formarme una creencia histórica cuyo valor es idéntico a las otras (valor como manifestación de la propia experiencia, no su valor proposicional) al escoger fiarme de quién considero prejuiciosamente más adecuado. Al no tener seguridad de que lo dicho por aquellos que no cumplan con mi criterio malformado sea verdadero, en lugar de reflexionar respecto de *p* y mi justificación para que creer que *p*, simplemente descarto de primeras a los testigos; “un chileno no es tan confiable como un gringo. Son mucho más chamulleros”, podría pensar alguien siguiendo el ejemplo.

No obstante, si mi intuición es correcta, esto supondría un paso más allá: el tránsito de ser incrédulo como *unglaublich* a ser incrédulo como *unglaublich*. Al descartarse la condición práctica en el hablante, es decir, suponer su insinceridad o falta de veracidad, luego es natural suponer que lo dicho es falso pues “aunque él fuera honesto, probablemente tampoco tenga idea”. En consecuencia, la condición lógica también quedaría descartada. En este sentido, la reducción de la condición de persona y, por ende, de testigo, también es la reducción de él como fuente epistémica. Así, no pueden ser independiente de la otra, pues nadie podría, racionalmente, tomar como docto a aquel que tiene por mentiroso, pues todo lo dicho por su boca, sea en efecto verdadero o no, sería por ende tomado bajo el alero de la sospecha. Se le despojaría, por tanto, de toda fiabilidad al no tratarle con la *dignidad* merecida como persona al no creerle.

De esto se deriva una falta mayor: la imposibilidad de participar del *sensus communis* y, por ende, aislar la propia razón (o, al menos, selectivamente aislarla). La autonomía intelectual, propia del ideal de la Ilustración al cual Kant suscribe, exige ser capaz de pensar por cuenta propia y pensar siempre acorde a uno mismo, pero también ser capaz de pensar en posición de todos los demás (2020, pp. B158; 2007, pp. 200; 2004b, pp. 57). Cuando uno rechaza ponerse en la posición de otros, total o selectivamente, cae en lo que Kant denomina el egoísmo lógico (*Logische Egoismus*), es decir, esa posición contraria a la real humanidad en que uno se supone como autosuficiente para conocer y seguro de que los propios juicios absolutamente correctos e incorregibles (2004a, pp. 151), ignorando con ello que la razón está hecha para participar de una comunidad. Así, el error no está si quiera en equivocarse o en la sospecha del contenido proposicional, sino en la sospecha de los otros y de lo que dicen a causa de ello. Esto mostraría que la irracionalidad de aquellos que creen en teorías conspirativas o fenómenos deficitarios no es

producto de su mera ignorancia, sino de su forma de ser moralmente que, pudiendo seguir lo que dicte la razón, realizan lo contrario. En consecuencia, la *akrasia* epistémica poseería un fundamento moral del cual no podemos desentendernos, por lo que explicar la *akrasia*, habiendo analizado ya como se relaciona con la normativa, suscitaría apelar en principio a la *akrasia* moral.

¿*Akrasia* (moral) epistémica?

Una noción que pudiese explicar la *akrasia* epistémica en la propuesta kantiana sería la del autoengaño que veremos a continuación, no obstante, cabe señalar que no toda postura sobre el autoengaño apela, como veremos, a la condición moral del sujeto, sino que apelan a otros aspectos del agente en relación con su incontinencia. Para mostrar el contraste, comenzaremos caracterizando brevemente la propuesta según Davidson para luego mostrar, en qué medida, esta es insuficiente para dar cuenta de la clase de caracterización que estamos llevando a cabo. En ese sentido, nos servirá como punto de contraste para mostrar por qué es preferible una epistemología del testimonio kantiana para explicar actualmente esta clase de fenómenos.

En *How is The Weakness of the Will Possible?*, Donald Davidson caracteriza la *akrasia* de la siguiente manera: “un agente hace *x* por una razón *r* siendo que él tiene una razón *r'* que incluye *r* y mucho más; y sobre la cual él juzga una alternativa *y* como mejor que *x*.” (1969, pp. 42-43). Para dar cuenta de cómo eso sería posible, se plantean dos distinciones respecto del juicio práctico: por una parte, juicios condicionales o también llamado *prima facie*, según los cuales se evalúa que es mejor hacer *x* de acuerdo ciertas consideraciones; mientras que, por otra parte, se plantea la posibilidad de juicios incondicionales o

también llamas *a secas*, según los cuales se evalúa que es mejor hacer *x* a la luz de *todas las consideraciones disponibles para mí como agente*. Si consideramos el caso de la creencia en teorías conspirativas, visto en la sección anterior, podremos notar el modo en que esta postura plantea el asunto: pueden haber distintas razones por los cuales acepto el terraplanismo. Podemos partir porque mis mejores amigos son terraplanistas. Eso implicaría una serie de consideraciones que, para mantener mi amistad con ellos, me indican que aceptar el terraplanismo es lo que debo hacer (llamemos a ese conjunto C^1). Sin embargo, también puede haber distintas razones por las cuales no aceptar el terraplanismo y aceptar el testimonio de los expertos, como el derrumbe de su reputación y vida social más allá de ese grupo de amigos. (llamaremos a ese conjunto C^2). Si lo primero de lo que me preocupo al escuchar el testimonio de un experto es que mis amigos me van a dejar de hablarme, es decir, lo evalúo a la luz de C^1 por sobre C^2 , entonces sería natural que descarte el testimonio del experto, mas si se me presentan a la conciencia ambos conjuntos y lo evalúo a la luz de C^1 y C^2 , lo racional sería no inclinarme hacia C^1 , es decir, poseer una voluntad lo suficientemente fuerte que, ante la mejor evaluación, actúe acorde a ella. Sin embargo, el acrático realiza precisamente lo contrario: dada su voluntad débil, prioriza aquello que *le parece mejor* aunque haya considerado sopesado a la luz de ambos conjuntos. Así, como señala Davidson, “su deseo de hacer lo que él tiene por lo mejor, todas las cosas consideradas, no fue tan fuerte como su deseo por hacer algo más” (1982, pp. 177). En resumidas cuentas, ha habido un problema de *inconsistencia* entre lo que se sabe, lo que se desea y lo que se hace⁷.

⁷ Cabe hacer una salvedad: Davidson plantea que, de los fenómenos que caen bajo el alero de la irracionalidad se derivan explicaciones causales que no racionalizan necesariamente, es decir, de estados mentales que no son razones y que influyen en que se produzcan esa clase de fenómenos (1997, 219-220). Como hemos señalado, el deseo en este caso es el motor de la *akrasia*, de modo que el caería bajo esta clase de explicaciones.

En esta forma de concebir la *akrasia*, no hay ninguna dimensión moral como lo que hemos esbozado en los apartados anteriores. Pareciese sugerir que la *akrasia* es solo respecto de ciertas consideraciones de orden teórico tal y como lo haría la tradición respecto de la *akrasia* epistémica en general, solo que en este caso no es el foco la epistemología sino la teoría la acción. Así, si hubiera consecuencias morales del actuar acrático, estas no serían reducibles a la *akrasia* causalmente, sino que su explicación sería, en algún sentido, distinta; en efecto, podría yo saber que fumar es malo a la luz de todas las consideraciones y aun así hacerlo, pero no por ello quisiera matarme. Sin embargo, como se ha querido señalar en este trabajo a la luz de la propuesta kantiana, pareciese que el punto es al revés: la *akrasia* moral es aquella que conduce a la *akrasia* epistémica.

Ahora bien, ¿cómo explicar ese tránsito a partir de la propuesta de Kant, si anteriormente hemos señalado que lo que hemos descrito es la norma y la aplicación de la norma en un caso? Para ello debemos referirnos a la concepción kantiana del autoengaño y la conciencia moral. Algunos piensan que esta primera noción no es realmente *explicativa* respecto de la *akrasia* (Pasternack, 1999), no obstante, ese es un tema que podemos dejar pendiente para la conclusión. De momento, basta con decir que, tal y como Kant menciona, somos seres racionales a los que se les presenta inevitablemente la ley moral, de modo que, para actuar contrario a lo que ella nos dicta (como sucedería en los casos de *akrasia*), no podemos simplemente ignorarla, sino que optamos por una inversión de motivos entre la ley moral y el amor a nosotros mismos, *subordinando* la primera a la segunda (1996, pp. 36-37). De esto se seguiría una forma particular de malignidad, la del *mal corazón*, el cual se origina en

la fragilidad de la naturaleza humana, en no ser lo suficientemente fuerte para consentir sus propios principios adoptados, acoplado con una *deshonestidad* en no filtrar los motivos (inclusive aquellos de acciones

bienintencionadas) en concordancia con la pauta moral y, por lo tanto, si se tratase de esto, en mirar solamente hacia la conformidad de estos motivos con la ley, no a si han sido derivados de esta última, a saber, no de esta como solo motivo. (1996, pp. 36-37. La cursiva es mía)

Ese mal corazón se puede concretizar en distintas maneras, sin embargo, dado que la *akrasia* es una clase de acción intencional (o al menos así es como la hemos descrito), nos quedaremos con la noción de *culpa deliberada* para explicarla. Esta puede ser definida como:

cierta *perfidia* en parte del corazón humano (*dolus malus*) al engañarse a sí mismo respecto de su propia buena o mala disposición con tal que las acciones no resulten en el mal (el cual podrían hacer bien debido a sus máximas), en no inquietarse sobre su propia disposición sino más bien en considerarse a sí mismo como justificado frente a la ley (1996, pp. 38).

En este caso, el agente tiene plena conciencia de que ha actuado contrario a la ley pero, aun así, para no tenerse a sí mismo como un ser reprochable, se toma por alguien recto según el proceso descrito representando de manera inadecuada la supuesta validez universal de sus máximas. Esconde, por tanto, su bajeza como persona mediante el autoengaño al tenerse a sí mismo por bueno cuando no se ha apuntado, de hecho, a eso por medio de su evaluación.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con nuestro caso? Al descartar el testimonio experto por sobre aquel que se adecuaba a mis propias inclinaciones (es decir, siendo incrédulo como se indicó en la tercera sección), como terraplanista me autoengaño en pos de no calificarme como una mala persona (por todo lo que conlleva sostener creencias de ese tipo) pretendiendo sostener de manera lícita una serie de actitudes que merman a la misma posibilidad misma de la sociedad en la que me desenvuelvo (2004a, pp. 242-243); y ese autoengaño que, en principio es moral, me conduce a sostener versiones distorsionadas de los hechos mermandome no solo como persona, sino como agente epistémico también, pues dada mi propia conciencia moral, yo debiese ser capaz de

delimitar *con toda cautela* cómo proceder adecuadamente para precisamente evitar, en la medida de lo posible, esos resultados negativos (1996. pp. 185-186). Tal y como señala Vigo,

Las tareas de hallar la regla para la acción particular que provee el caso y, luego, de subsumirlas bajo la regla adecuada, lejos de quedar fuera de consideración, están en el foco mismo de la atención, pues es a ellas, precisamente, a las que, en su calidad de actividades cuya ejecución que sujeta a control voluntario, apunta la custodia reflexiva que lleva a cabo la “conciencia moral” (2022, pp. 57).

Sin embargo, ante mí mismo como juez y testigo, me doy cuenta de que no he tomado eso bajo esas consideraciones pues he priorizado otros aspectos de la cuestión. Así, al ignorar el testimonio experto en pos de sostener una narrativa insostenible porque es lo que más me acomoda, pasando a llevar el principio de aceptabilidad del testimonio, el cual se me presenta a la vez como un deber moral, simplemente me engaño para sostener una acción que sé como mala moralmente (y epistémicamente, en consecuencia). En resumidas cuentas, la *akrasia* (moral) epistémica se explicaría por un proceso en el que, siendo consciente moralmente de lo que es correcto, el autoengaño me permite evitar considerarme como alguien malo al hacer una acción mala, de modo que me encuentro justificado en proceder de ese modo, aunque no sea ni por asomo lo mejor que podría hacer como ser humano en esa instancia.

Conclusión

En este trabajo se ha pretendido sostener que la epistemología del testimonio kantiana es capaz de sostener una postura coherente respecto a fenómenos importantes en la literatura como lo es la *akrasia* epistémica, apelando tanto a aspectos propios de su planteamiento sobre el testimonio y la credulidad como apelando, a su vez, a aspectos propios de la filosofía moral kantiana. Para ello se ha expuesto el principio de

aceptabilidad del testimonio en relación con la incredulidad como *unglaublich* y *unglaublich*, buscando argumentar que la segunda es fundamento de la primera, delimitando la falta moral que sería no confiar en el testimonio ajeno. Posteriormente a eso, se puso como caso la *akrasia* epistémica, en tanto que una forma de incredulidad, y su relación con los fenómenos deficitarios como lo serían las teorías conspirativas. De esto se siguió que la *akrasia* epistémica, desde la perspectiva kantiana, sería una forma de *unglaublich* en el sentido descrito en el punto anterior. Finalmente, se planteó que el fundamento de esa *akrasia* recae en el autoengaño, buscando con ello explicar porqué un agente epistémico actúa contrario a lo que sabe es mejor al sostener teorías conspirativas. No obstante, también se planteó que su conciencia moral, si bien le pone en manifiesto su error, no es capaz de parar a alguien de hacer aquello que se inclina a hacer, en este caso, defender una propuesta epistémicamente viciosa.

De lo anterior se siguen un par de problemas a investigar: en primer lugar, que el autoengaño no es del todo adecuado para explicar la *akrasia* pues, como menciona Pasternack, es un argumento que peca de regresión al infinito (1999, pp. 93). Según él, esa regresión se da en la medida que el autoengaño requeriría, para ser explicado, se un estado previo de autoengaño a ese estado de autoengaño que hace posible la *akrasia* (y así en adelante). Por otra parte, si uno mencionase que el autoengaño no se escoge fundamentándolo en otro autoengaño previo, entonces eso supondría la elección genuina del ser humano por el mal, suscitando ello tener que aceptar que el hombre es malo por naturaleza en un sentido que sería inconsistente con la descripción dada en la teoría kantiana. De seguirse lo propuesto en este trabajo, uno tendría que resolver estos dos puntos para seguir sosteniendo lo dicho, de lo contrario yo, como autor, caería presa del mismo autoengaño al defender una idea que tiene semejante crítica.

En segundo lugar, este trabajo se centró en la perspectiva de la audiencia, sin embargo, es una perspectiva insuficiente para explicar el testimonio si no atendemos a la perspectiva del hablante y, sobre todo, a lo que significa la mentira bajo el alero de la *akrasia* y el autoengaño. En este sentido, queda trabajo por hacer para tener una propuesta consistente sobre todo considerando que los casos que con mayor fuerza atacan a las propuestas como el principio de aceptabilidad son aquellos en los que otros activamente buscan engañarnos o distorsionar nuestra información. Esto puede ser supuesto igualmente de las teorías conspirativas, pero bien puede ser supuesto lo contrario. Quedaría, por tanto, y aunque suene paradójico en algún sentido, analizar una epistemología de la mentira en Kant, a la luz de su epistemología del testimonio. Si lo dicho aquí es correcto, la aproximación debiera ser similar.

Para finalizar, hay que aclarar que, aunque lo dicho aquí se aplique en cierto sentido para las teorías conspirativas, y aunque bien pueda aplicarse a otros fenómenos de ese tipo como las *fakes news* y los casos de *rumor-mongering*, eso no implica que el análisis deba considerar *exactamente* los mismos elementos. La propuesta kantiana sobre el testimonio es más basta que lo dicho en este trabajo, por lo que dar cuenta de esos otros fenómenos deficitarios debiera hacerse a la luz de las consideraciones kantianas que coincidan mejor con lo que el pensador podría haber mencionado respecto de estos fenómenos contemporáneos si hubiera sido capaz de experimentarlos. Me parece que esto se puede lograr si contemplamos respuestas a cuestiones análogas en los textos (de haberlas), pero como ya se indicó, son proyecciones que quedarán pendientes.

Referencias

- Adler, J. (2002). *Belief's Own Ethics*. MIT Press.
- Anscombe, E. (1979). What is it to believe someone?. En Geach y Gormally (Eds.). (2008). *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*. Imprint Academia.
- Coady, D. (2006). *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*. Ashgate.
- Davidson, D. (1969). How is The Weakness of the Will Possible?. En *Essays on Actions and Events*. (2001). Oxford University Press.
- Davidson, D. (1982). Paradoxes of Irrationality. En *Problems of Rationality*. (2014). Oxford University Press.
- Davidson, D. (1997). Who is Fooled? En *Problems of Rationality*. (2014). Oxford University Press.
- Dentith, M. y Orr, M. (2017). Secrecy and Conspiracy. *Episteme* 14: 1-18.
- Dell'Utri, M. (2023) Why Post-Truth Cannot Be Our Epistemological Compass. *Social Epistemology* 37 (2):164-176.
- Faulkner, P. (2011). *Knowledge on Trust*. Oxford University Press.
- Feldman, R. (2005). Respecting the Evidence. *Philosophical Perspectives* 19: 95-119.
- Frost-Arnold, K. (2021). The Epistemic Dangers of Context Collapse Online. En Jennifer Lackey (ed.). *Applied Epistemology*. Oxford University Press.
- Furman, K. (2023). Epistemic Bunkers. *Social Epistemology* 37 (2): 197-207.
- Kant, I (1969). "Handschriftlicher Nachlaß Bd.III: Logik". En *Kant's gesammelte Schriften*. Consultado en Korpora.org.
- Kant, I. (2007). "Anthropology from the Pragmatic Point of View". En *Anthropology, History and Education*. Cambridge University Press.

- Kant, I. (2020). *Crítica del discernimiento*. Alianza.
- Kant, I. (2004a). The Blomberg Logic. En *Lectures on Logic*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004b). The Jäsche Logic. En *Lectures on Logic*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004c). The Vienna Logic. En *Lectures on Logic*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2005). *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (1996). The Religion Within the Boundaries of Mere Reason. En *Religion and Rational Theology*. Cambridge University Press.
- Keeley, B. L. (1999). Of conspiracy theories. *Journal of Philosophy* 96: 109-126.
- Gelfert, A. (2006). Kant on testimony. *British Journal for the History of Philosophy*, 14 (4): 627-652.
- Gibbons, J. (2006). Access Externalism. *Mind* 115 (457): 19-39.
- Hawley, K. (2019). *How to Be Trustworthy*. Oxford University Press.
- Moran, R. (2006). "Getting Told and Being Believed". En Lackey, J y Sosa, E. (eds.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford University Press.
- Owens, D. (2002). Epistemic Akrasia. En Owens (Ed.). (2017). *Normativity and Control*. Oxford University Press.
- Pasternack, L. (1999). Can Self-Deception Explain Akrasia in Kant's Theory of Moral Agency?. *Southwest Philosophy Review* 15 (1):87-97.
- Shieber, J. (2010). Between Autonomy and Authority: Kant on the Epistemic Status of Testimony. *Philosophy and Phenomenological Research*, 80: 327-348.
- Vigo, A. (2022). *Kant y la conciencia moral. Un comentario de los textos principales*. Roneo.



TRADUCCIÓN

Desafíos Glocales del Eurotranshumanismo¹ *Glocal Challenges of Euro-Transhumanism*

Stefan Lorenz Sorgner²
John Cabot University, Roma, Italia
ssorgner@johncabot.edu

Traducción:
Nicolás Rojas Cortés³
Universidad de Chile, Santiago, Chile
nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl
 <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>

Camilo Vergara Ramírez⁴
Colegio Santa María de Cervellón, Santiago, Chile
camilovr.int@gmail.com
 <https://orcid.org/0000-0003-3145-3363>

Recibido: 22/11/2023
Aceptado: 12/12/2023
DOI: 10.5281/zenodo.10452263

Estoy extremadamente agradecido con el editor y los contribuidores de este asombroso volumen por haber dedicado su tiempo y atención a las reflexiones de mi monografía *We have always been cyborgs*. Las respuestas han sido pertinentes, estimulantes e intelectualmente fascinantes. En lo que

¹ Este manuscrito inédito es la traducción del capítulo final del libro *Latin America replies to Transhumanism. A Symposium on Sorgner's We have always been cyborgs* a publicarse el año 2024 por la editorial Trivent. Agradecemos a Stefan L. Sorgner y Teodora C. Artimon por los permisos de publicación. Las referencias a los autores mencionados corresponden a capítulos de este libro todavía no publicado.

² Doctor en Filosofía por Justus-Liebig-Universität Gießen y Friedrich-Schiller-Universität Jena.

³ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante del Doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile. Miembro de INTEMPESTIVA red de estudios sobre F. Nietzsche y de la Asociación Latinoamericana de estudios Críticos sobre Transhumanismo (ALECT). Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.

⁴ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Enfoque académico de investigación y traducción en las áreas del transhumanismo, la ecofilosofía, filosofía contemporánea y el pensamiento de F. Nietzsche.



sigue, destacaré algunas de las reflexiones más desafiantes que se plantearon y aportaré más aclaraciones sobre los matices filosóficos de mis reflexiones transhumanistas.

Miguel Gonzáles Vallejos y el nihilismo ético

Gonzáles Vallejos destaca el siguiente problema filosófico de mi modelo de “ética ficticia”:

si es que no es posible llegar a ninguna verdad ética, ¿por qué deberíamos elegir A (aprobar el mejoramiento genético) en lugar de B (rechazar el mejoramiento genético)? ¿Por qué razón la autonomía es mejor que el paternalismo o el totalitarismo?

Luego, él me acusa de cometer una “contradicción performativa”. Hay que señalar que la ética ficticia que yo propongo no cae en una autocontradicción performativa; este sería el caso si se afirmara que otros principios éticos -como la dignidad humana- son falsos o que una ética ficticia es epistémicamente superior a una ética kantiana. En ese contexto, las reflexiones que yo presento serían comparables con la paradoja de Epiménides, según la cual un cretense afirma que todos los cretenses son mentirosos. La afirmación que propongo no es análoga. La ética kantiana no es falsa, sino que puede ser falsa en el mismo sentido en que mi ética ficticia puede ser falsa. Para probar que una ética es falsa, es necesario que exista un criterio de verdad fundacional que permita distinguir epistemológicamente entre mejores o peores teorías éticas. Asumiendo una ética ficticia, esto no es posible. Las normas y los valores son ficciones humanas basadas en nuestros intereses específicos. Esta posición filosófica es una propuesta cuya plausibilidad se fortalece por la ausencia de un contraejemplo convincente.

Una norma central que yo afirmo en *We have always been cyborgs* es la noción liberal de autonomía. ¿Por qué debería alguien estar de acuerdo

conmigo en que la autonomía debería ser una norma efectiva? No hay una razón epistémica o un motivo de superioridad para la norma de la autonomía. Sin embargo, al presentar narraciones relativas a la pertinencia de una noción liberal de autonomía en un contexto histórico, al hacer conscientes a los lectores de las implicaciones de la norma y al destacar las estructuras culturales en las que esta no se aplica, el lector se encuentra con una infinidad de razones para afirmar una noción liberal de autonomía. Hoy en día esta norma se comparte ampliamente. Además, hago hincapié en los desafíos prácticos inherentes a las estructuras culturales en las que no se implica esta norma con el fin de mostrar lo que significaría desatender la noción de autonomía o no tomarla en serio. Así, los lectores toman conciencia de tensiones potenciales en sus propios planteamientos éticos, o dan cuenta de las normas que se derivan de la norma de autonomía. Este proceso, además, estimula la discusión sobre el sentido de la autonomía y pone de manifiesto el por qué alguien desearía adoptar, afirmar y luchar por esta noción de autonomía.

Además, Gonzáles Vallejos plantea la siguiente cuestión: “¿por qué razón la autonomía es mejor que el paternalismo o el totalitarismo?”. Epistemológicamente, una ética liberal de la autonomía ficticia no es mejor que una posición paternalista o totalitaria. Sin embargo, el ser consciente del significado histórico y la relevancia de la autonomía y sus implicaciones de mayor alcance permite a los lectores reconocer por qué es de su interés el afirmar la autonomía antes que otra norma ética, ya que solamente por medio de la autonomía ellos son capaces de llevar a cabo su propia comprensión idiosincrásica de una buena vida.

Adicionalmente, él afirma que yo propongo una “ética de los bienes humanos” al enlistar ciertos valores y normas que defiende, tales como:

Veracidad, consciencia plena y control de los impulsos; salud y libertad; conductas sociales, sentido de pertenencia a la comunidad y la tenencia de

vínculos humanos íntimos; justicia y educación moral, libertad negativa y equidad para todos los seres humanos.

Según él, solo puedo sostener estas normas y valores -de una manera filosóficamente coherente- si asumo la “existencia *objetiva* de estos bienes básicos”. Este es un argumento ligeramente distinto del que ya había presentado anteriormente. Ya demostré un poco más arriba que una ética ficticia no cae en una autocontradicción performativa. Cuando presento y defiendo bienes específicos, hago énfasis en la relación constitutiva entre su relevancia y la libertad (entendida como un logro histórico clave), tal como expuse en *We have always been cyborgs*. El rol que juega la libertad en un marco liberal no puede darse por sentado, y es evidente que vivimos en tiempos excepcionales bajo circunstancias culturales contingentes. Históricamente, nunca se ha valorado mucho la libertad. Puede que haya tenido un rol en la Antigua Grecia, pero era el privilegio solo de unos pocos aristócratas, como mucho. Si bien no pretendo dar a entender que la libertad y la autonomía se hayan alcanzado plenamente en este punto, la situación es radicalmente distinta en la actualidad. Su relevancia se reconoce ampliamente, sobre todo en los países ilustrados. Ahora, es necesario seguir luchando para obtener una comprensión apropiada del concepto de libertad desde una perspectiva liberal. Aquellos interesados en tal esfuerzo deberían considerar los bienes que expongo, ya que todos ellos se relacionan con la idea central de entender la libertad como un logro maravilloso y contingente.

La libertad es un éxito extraordinario, ya que nos permite adherirnos y vivir de acuerdo con nuestros conceptos idiosincrásicos, los cuales conforman una buena vida. ¿Qué bienes son útiles para seguir promoviendo esta norma de libertad? Se mencionó la veracidad y ella es importante ya que distingue entre los impulsos con un arraigo más firme y los más superficiales, fruto de los juicios morales predominantes o que se comparten ampliamente y que luego se integran en la existencia de una persona. La veracidad puede llevar a una persona a aceptar que sus deseos pueden estar

en contradicción con aquellos que la mayoría defiende. También puede permitir que una persona entienda que, aunque la norma predominante sea luchar por el prestigio social, este objetivo cultural puede no ser lo más importante para un sujeto. La veracidad implica el coraje de desafiar la propia autocomprensión consciente y profundizar en el conjunto de pulsiones que conforman la propia existencia, de modo que una pulsión de arraigo firme pueda diferenciarse de otras menos relevantes.

Otro bien que es útil para comprender las pulsiones primordiales de uno mismo es la atención plena (*mindfulness*). Esta es la capacidad de estar presente, escuchar y comprender los propios anhelos. Es un bien que se puede poner en práctica en muchas circunstancias sociales. Una presentación de ópera puede ser una invitación a ejercitar la atención plena. Por un lado, puede que te identifiques o simpatizas con el protagonista en las distintas situaciones que presenta el drama. Por otro lado, puedes darte cuenta de que, aunque compartan similitudes, no eres idéntico al protagonista, lo que te otorga la distancia necesaria para reflexionar sobre las acciones del personaje. Esta experiencia podría ser la base para darte cuenta de cómo podrías actuar en tales situaciones, qué experiencias podrías padecer y cómo estos eventos podrían darte una nueva perspectiva sobre tu propia vida. La meditación de atención plena también puede ocurrir en el contexto de una obra de arte, la cual te proporciona un fundamento o estructura moral para implementar en tu propia vida.

Una vez que has reconceptualizado tus propios planes de vida, debes ponerlos en práctica, vivir de acuerdo con ellos y luchar por ellos de cara frente a diversas circunstancias sociales desafiantes. En este sentido, el control de impulsos deviene relevante. Tus impulsos pasajeros pueden, por ejemplo, llevarte a una pelea o discusión con alguien, si bien eres consciente de que una situación de enfrentamiento directo no te conviene. Si puedes practicar el control de tus impulsos, puedes posponer tus deseos de entrar en conflicto directo con otra persona, considerar un plan más efectivo para

alcanzar tus intereses y ponerlo luego en práctica. En lugar de sucumbir ante la inclinación más inmediata, el control de los impulsos te permite, siempre que sea posible, suprimir la actuación de este deseo en circunstancias en las que la lucha no es una respuesta apropiada o deseable. Tienes control sobre ti mismo, y una vez que las circunstancias externas son tales que todos los riesgos se pueden calcular correctamente, puedes ceder a tus deseos y vivir plenamente más allá de las expectativas sociales. El control de los impulsos no implica que debas destruirlos, desvalorizarlos o negarlos, sino que te permite estructurarlos para vivir coherentemente con ellos y experimentarlos de la manera más intensa, fuerte y satisfactoria posible en distintas situaciones.

También podrían presentarse reflexiones análogas respecto a otros bienes. Sin embargo, no afirmo que un bien como la duración extendida de la vida tenga validez universal. No todas las personas identifican necesariamente una duración extendida de la vida con una mayor calidad de esta; aún así, la mayoría de las personas sí lo hace. Sus razones para afirmarlo son múltiples. Algunos desean estar sanos para volar a Marte, desarrollar nuevos fármacos o experimentar tantos sabores diferentes como sea posible. Otros podrían estar interesados en su bienestar, ya que identifican estar sanos con vivir bien. Lo que es relevante para los propósitos actuales es que las reflexiones antes mencionadas sobre diversos bienes me permiten explicar su relevancia de una manera filosóficamente significativa. Esto no significa que les atribuya ningún tipo de validez o que exista un fundamento esencial para dicha relevancia. No obstante, hay varias narrativas cuya plausibilidad se comparte ampliamente y tales narrativas morales son suficientes para darles un sentido filosófico significativo a estos bienes.

Andrés Vaccari y la posthumanidad como progreso moral

Según Vaccari, “el transhumanismo se fundamenta en el modelo liberal estándar del sujeto libre y autónomo”. Debido a su “enfoque en las decisiones individuales”, “el transhumanismo es, en gran medida, una filosofía socialmente conservadora, cuyo foco de cambio es la tecnología y no las estructuras sociales – mucho menos la política”. Según él, estos fundamentos también implican que los transhumanistas “transponen acríticamente los supuestos dualistas contenidos en el modelo liberal.”. Hay bastantes elementos inverosímiles en esta descripción del transhumanismo que requieren más comentarios. ¿El transhumanismo se fundamenta en un modelo liberal estándar que presupone un individuo libre y autónomo? Los transhumanistas exigen ampliamente la condición de persona para los animales no humanos, ya que la mayoría de ellos no defienden una definición de persona que considere al ser humano como una categoría ontológica separada. La descripción de Vaccari puede aplicarse a unos cuantos transhumanistas: por ejemplo, Steve Fuller, pero no a la mayoría. Consecuentemente, el transhumanismo exige una nueva comprensión antropológica para el concepto de persona e implica una reinterpretación radical de las leyes más fundamentales en la Tierra. La mayoría de las constituciones del mundo distinguen entre seres humanos, que son personas, y animales no humanos, siendo la constitución de Argentina una excepción, ya que recientemente le concedió la condición de persona a un orangután. Esto demuestra claramente que la noción del individuo autónomo y libre que afirman los transhumanistas no se corresponde con el modelo antropológico occidental estándar, dominante hace ya 2000 años. En consecuencia, la acusación de que el transhumanismo afirma una ontología “dualista” es errónea.

Incluso los transhumanistas de silicio, que creen que las transferencias de conciencia pronto serán una posibilidad, no afirman una ontología dualista en el sentido tradicional, ya que existe una clara diferencia entre su comprensión antropológica y una antropología cristiana

y kantiana, según la cual la mayoría de los aspectos de los seres humanos son accesibles por los sentidos, mientras que la mente sigue siendo inmaterial y, en consecuencia, inaccesible para los sentidos. Este es el fundamento de una antropología tradicional que se basa en una ontología categorialmente dualista. Los transhumanistas de silicio afirman que nuestra personalidad —la cual existe en el mundo sensorialmente accesible, porque pertenece claramente al mismo ámbito que nuestro cuerpo— se puede transferir a un disco duro. El asumir la posibilidad de las transferencias de conciencia no implica la restauración de una ontología categorialmente dualista. Este no es el caso. Lo que los transhumanistas de silicio tienen en mente —una afirmación que me parece bastante dudosa— es que se puede comparar la distinción mente/cuerpo con aquella entre el hardware y el software de un pc. Claramente tanto hardware como software pertenecen al ámbito accesible por los sentidos, lo que es diferente a cualquier tipo de afirmación sobre que el ser humano consiste en un cuerpo material y una chispa divina inmaterial. Debido a esto, es erróneo acusar al transhumanismo de afirmar una filosofía socialmente conservadora con respecto a su antropología. Su antropología modificada tiene implicaciones políticas, sociales y culturales revolucionarias, y aún no hemos asimilado todos sus alcances.

Además, Vaccari subraya que el problema de mi planteamiento es que el nihilismo alético no ofrece un fundamento fiable para evaluar el “progreso moral” y demostrar que “la posthumanidad será mejor o representará un estado futuro de progreso moral”. En este punto hay que subrayar que se trata de afirmaciones un tanto problemáticas, ya que la situación es bastante compleja. Hay que destacar que Vaccari habla de progreso moral, con lo que se refiere a una teleología hacia una moralidad superior que se vuelva dominante y, según él, yo no logro demostrar cómo tal progreso moral se produciría una vez que los seres humanos devengan en posthumanos, lo que él considera una característica necesaria del transhumanismo. Por

cierto, no estoy de acuerdo en que todos los transhumanistas deban afirmar tal cosa, ya que el núcleo del transhumanismo es mucho más específico y no implica afirmaciones tan fuertes sobre la moralidad.

El enfoque principal del transhumanismo es la mejora de la calidad de vida individual, ya que se supone que, al trascender nuestras limitaciones actuales, también incrementamos la probabilidad de mejorar nuestra calidad de vida. Si más personas tienen una mayor calidad de vida, entonces normas como la libertad, la igualdad y la solidaridad también podrían considerarse importantes, algo que los estudios históricos, por ejemplo, *Better Angels* de Pinker (2011), parecen confirmar. Aunque no tiene por qué existir una relación causal directa entre una mayor calidad de vida y el fortalecimiento de tales normas, los términos parecen relacionarse culturalmente de algún modo. En Europa podemos encontrar tales correlaciones en desarrollos culturales desde la Edad Media; culturalmente, la calidad de vida individual mejoró, sobre todo debido a un aumento significativo de la esperanza de vida. Al mismo tiempo, es posible observar un incremento de la relevancia cultural de tales normas, particularmente en su relación con los sistemas morales imperantes. Parece existir una correlación entre el aumento de la calidad de vida y las normas que asociamos con la moralidad. Interpreto de manera similar el estudio de la moralidad y las capacidades cognitivas en la monografía cyborg. Se pueden encontrar ambas correlaciones en nuestro pasado cultural. Por lo tanto, una calidad de vida mejorada de forma indirecta también aumenta la probabilidad de progreso moral. Sin embargo, incluso si este fuera el caso, los transhumanistas no están obligados a defender ninguna afirmación de este tipo, ya que estas existen independientemente de los elementos centrales del transhumanismo.

Adicionalmente, Vaccari señala que mi planteamiento ignora el impacto de las decisiones individuales sobre los demás. *We have always been cyborgs* no defiende una política libertaria de estas características. En

mis elaboraciones sobre un sistema europeo de crédito social, destaco la importancia de los aspectos sociales. Es crucial dar a entender a la salud como prerrequisito de la libertad, y es responsabilidad de la política el garantizar que un seguro de salud apropiado esté disponible. No he especificado en detalle qué concepto de salud estoy considerando o cuáles presupongo. ¿Es la salud la ausencia de disfuncionalidades psicofisiológicas o es la capacidad de afrontar con éxito las disfuncionalidades psicofisiológicas? Al mismo tiempo, debo señalar que Vaccari reconoce la relevancia que atribuyo a la salud, aunque le parezca poco convincente. Según él, yo muestro mis propios “prejuicios culturales” al destacar la relevancia de la esperanza de vida. Esta es una observación intrigante. ¿Tiene razón Vaccari al decir que mi propio sesgo cultural es la razón por la que la mayoría de las personas identifican una mejor calidad de vida con vivir más tiempo saludablemente? ¿Afirman la mayoría de las personas que viven en culturas heroicas que lo que hace que sus vidas merezcan ser vividas es morir por sus ideales culturales, políticos o religiosos? Nietzsche podría apoyar esta idea de Vaccari, ya que, según él, solamente el “último hombre” —aunque yo prefiero traducir el término de Nietzsche como el “último humano” — desea vivir mucho y de forma saludable, entendiendo la salud como la ausencia de disfuncionalidades psicofisiológicas. El sobrehumano*, por otra parte, desea morir en el momento adecuado y desea vivir de tal forma que justifique toda su existencia. Sin embargo, para hacer realidad este momento especial, la salud es también especialmente relevante. En este punto, la noción de “gran salud” de Nietzsche se muestra importante; esta se puede explicar como la capacidad de sobrellevar exitosamente las disfuncionalidades psicofisiológicas. Nietzsche también

* Nota de los traductores: el año 2022, los traductores de este texto junto a otros colegas (véase Sorgner, Ticchione & Alarcón, 2022; Sorgner, Rojas Cortés & Vergara R, 2022e; y Sorgner, Rojas Cortés & Bravo Jimóenez, 2022a) decidimos seguir la traducción de Jonathan Piedra Alegría (2017) y mantener “sobrehumano” cuando el autor se refiere a *übermensch*.

destaca la relevancia de la salud. Sin embargo, el concepto de salud que él afirma y aplica a los sobrehumanos es de una clase distinta al que tiene el último humano, “dem letzten Menschen”. Como la salud es relevante tanto para el sobrehumano como también para el último humano, una esperanza de vida aumentada también será importante para ambos, presuponiendo que exista un concepto formal de salud. Si el concepto de salud sigue estando abierto a definiciones, mi afirmación de que la salud es importante no se debe a un prejuicio cultural ni depende de mi concepto idiosincrásico de salud.

La principal preocupación de Vaccari, que en efecto merece atención, es que la priorización moral de las “nuevas tecnologías debe justificar el dejar de lado las prioridades actuales. [Esta priorización] privilegia no solo las nuevas tecnologías, sino que también ciertos grupos por sobre otros”. Él argumenta que al priorizar el desarrollo de nuevas tecnologías se desestiman los intereses de las personas con menor desarrollo social. “Al apelar a una ‘humanidad’ universal, el transhumanismo afirma falsamente que los beneficios se compartirán entre todos y todas. Sorgner, lamentablemente, sigue esta línea de argumentación”. ¿Está Vaccari en lo correcto con este juicio?

Es un argumento importante, pero por varias razones tengo dudas sobre su validez. La más importante es que la innovación tecnológica conlleva mejoras para todos y todas a gran escala. En segundo lugar, hay que señalar que Vaccari se basa en una distinción binaria que no se aplica de forma realista en nuestro mundo. ¿Qué quiero decir con esto? Cuando Vaccari habla de priorizar, ¿qué tiene en mente? ¿Es realista tener que elegir entre proveer comida y dar refugio a los pobres para evitar que mueran u ofrecer ayuda financiera a industrias y universidades para el desarrollo de innovaciones tecnológicas? No estoy diciendo que las prioridades que aplicamos actualmente sean moralmente perfectas; sin embargo, una solución tipo “mejor, imposible” tiene un aspecto distinto. ¿Salvamos a todos

los niños y niñas que se ahogan en estanques poco profundos? No, no lo hacemos, y esto es algo terrible. Aun así, hay que tener en cuenta el impacto global de la innovación tecnológica en la reducción de la pobreza absoluta. Hace tan solo doscientos años teníamos una tasa de pobreza absoluta superior al 90%. Este porcentaje ha descendido hasta aproximadamente el 10%. Es crucial reconocer que este es el porcentaje de la pobreza absoluta y no de pobreza relativa. Progresando de este modo y centrándonos en la innovación tecnológica, una solución tipo “mejor, imposible” podría reducir aún más la posibilidad de que aumente la tasa de pobreza absoluta y, con suerte, se concretará políticamente hasta llegar al punto en que ninguna persona vivirá más en la pobreza absoluta. Sin financiamiento para la educación, la innovación y la investigación básica o fundacional, estos desarrollos carecen de apoyo. Soy consciente de que avanzar así es una manera práctica de abordar la cuestión, y efectivamente nos ensuciamos las manos. No obstante, los argumentos que estoy exponiendo implican que, hagamos lo que hagamos, siempre nos ensuciaremos las manos, pero -mientras haya progreso- lograremos poner en práctica procedimientos enormemente funcionales para reducir el sufrimiento, tal como ya hemos conseguido reducir la tasa de pobreza absoluta del 90% al 10% en un plazo de doscientos años por estos medios.

Permítanme regresar a la primera cuestión mencionada. En la página 192 de *We have always been cyborgs* me refiero a los fascinantes hallazgos científicos de Max Roser, los cuales revelan cómo la calidad de vida en varias partes del mundo ha aumentado significativamente con el paso del tiempo.⁵ Esta afirmación aplica al acceso del agua potable, vivienda y comida; a la educación y a la presencia de un sistema de salud eficiente. De igual modo, todos estos avances han tenido consecuencias significativas en la tasa de reproducción. Según estudios realizados por las Naciones Unidas, la

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=QsBT5EQt348&t=55s> 5.7.2023.

persona “número doce millones” jamás podrá nacer si el desarrollo político, social y cultural continúa progresando como lo ha hecho el último tiempo.⁶ Por supuesto, no es necesario que se produzcan estos avances culturales. Al final, tenemos que reforzar ciertos desarrollos políticos, sociales y culturales. Sin embargo, —y esto es lo que más importa en este contexto— la innovación tecnológica aumenta la calidad de vida de más y más personas en el planeta, dándonos también los medios para enfrentar con éxito el problema de la sobrepoblación, lo que nos permite abordar otras problemáticas sociales como el calentamiento global, por ejemplo. A la vista de estas reflexiones, es claro que la afirmación de Vaccari es inverosímil. Hay buenas razones para afirmar que la calidad de vida de todo individuo se promueve progresando de esa manera. Sin perjuicio de lo anterior, tal progreso no es una necesidad lógica. Si vivimos en un sistema político libertario, las tecnologías no tendrán tales consecuencias. Sin embargo, dadas las circunstancias culturales, políticas y sociales adecuadas, estas consecuencias pueden hacerse realidad y el apoyar las innovaciones tecnológicas es un argumento primordial para avanzar en tal dirección. ¿Puede lograrse de esta manera un paraíso utópico en la Tierra? Evidentemente no. Mas, si nos centramos en los problemas sociales, éticos y culturales más urgentes, podemos conseguir encontrar una solución tipo “mejor, imposible” a los retos a los que nos enfrentamos. Los acuerdos que se desarrollan en Europa pueden no ser útiles para Sudamérica y los que son útiles para África pueden resultar inaplicables en Australia. Las resoluciones siempre deben tener en cuenta las particularidades glociales. Sin embargo, si avanzamos en esta dirección, las tecnologías pueden resultar extremadamente beneficiosas para aumentar la calidad de vida de todos los habitantes de la Tierra. Los intereses promovidos dependen de las estructuras políticas y de nuestro activismo. Finalmente, es importante

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=QsBT5EQt348&t=55s> 5.7.2023.

reconocer que las tecnologías no son el problema, sino que más bien desempeñan un papel sumamente útil para afrontar con éxito los desafíos glociales.

José Díaz Fernández y la transeducación

Agradezco enormemente la importante contribución de Díaz Fernández. Él señala correctamente que yo destaco “la veracidad, la atención plena y el control de impulsos” porque estos bienes apoyan “una educación autónoma valiosa”. Ya remarqué más arriba algunas observaciones sobre la relevancia de estos valores y su relación con la autonomía. Díaz Fernández está de acuerdo conmigo en la relevancia de estos valores. Sin embargo, según él “no son suficientes para afrontar los retos que el transhumanismo nos presenta”, por lo que él se pregunta si el liberalismo es la mejor forma de promover un “pluralismo radical”. Esta es una pregunta extremadamente importante y entiendo por qué la plantea. Sin embargo, la base de todo mi planteamiento es que la libertad -en tanto que ausencia de restricciones- es un logro maravilloso, y que además hay múltiples razones plausibles para luchar por la importancia de una versión socialdemócrata del liberalismo. Poder vivir de acuerdo con tus propios impulsos, deseos y anhelos es un enorme logro cultural. ¿Cuál podría ser una alternativa? ¿Qué argumentación podría hacer implausible esta idea? ¿Qué principio moral debería ser más importante que el de la libertad, dado que lo relevante es que las personas lleven una vida plena? Además de los valores que defiende, él añade la “inclusión de agentes ignorados”, la creación de “medios de transformación social”, la generación de una “interacción educativa entre pensamiento y sentimiento” y una transformación de las “relaciones entre Estado, comunidad y alteridad”.

¿Qué podría significar esto en una situación de la vida real? Una forma de pensarlo sería la siguiente. Hasta ahora, el 10% de los seres

humanos todavía vive en la pobreza absoluta. Sin embargo, en todas partes se produce suficiente alimento como para garantizar que nadie muera de hambre. Se dispone de dinero suficiente como para que nadie tenga que vivir sin techo. Tal vez un algoritmo político lo suficientemente bien desarrollado pueda crear una estructura social tal que ninguna persona viva en la pobreza absoluta, al mismo tiempo que se garantiza la educación, la innovación y la investigación. Entonces, tendríamos que supeditarnos a los procesos de toma de decisiones políticas de un algoritmo de IA política bien desarrollada. ¿Realmente nos beneficiaría esto? ¿Queremos un sistema en el que una IA ordene cuántos hijos debemos tener o con quién tenerlos? ¿Debería una IA decidir cómo distribuir el dinero a nivel global? Hay numerosos elementos en la vida de los seres humanos respecto a los que una IA podría tomar decisiones de manera más eficiente, pero quizás no serían las decisiones más acordes a las demandas afectivas de una persona. Según una IA, a una persona podría convenirle emplear su dinero para realizar viaje a los Estados Unidos y así someterse a un riesgoso tratamiento de salud. Sin embargo, esa persona podría preferir gastar el dinero en perfume, caviar y champán. Debería poder tener derecho a hacerlo. El derecho a la libertad morfológica, además de la comprensión de que cada persona tiene un concepto idiosincrásico de lo que es una buena vida, socava el argumento de que lo mejor para nosotros sería que fuésemos gobernados por una IA lo suficientemente bien desarrollada.

Ahora bien, una IA lo suficientemente bien desarrollada y con acceso a todos nuestros datos financieros podría ayudarnos significativamente a acabar con la evasión de impuestos. Si todas las transacciones son digitales y la tributación se produjera de forma automática, entonces debería de haber mucho más dinero disponible del que hay ahora, lo que permitiría a los gobiernos seguir estudiando cuestiones urgentes relativas a la justicia social. Esto no significa que sea justo que alguien reciba ayuda económica más allá de las necesidades básicas y tenga acceso a un seguro de salud

universal y a una educación pública. Forma parte de una educación general el internalizar estas responsabilidades. Nuestras acciones tienen consecuencias que debemos encarar y aprender a confrontar. El dinero no llega fácilmente. El cómo una persona decide gastar su dinero es una decisión que debe valorarse. No es necesario equilibrar permanentemente los aspectos financieros de todas las personas. Hacerlo no es un procedimiento justo. La propiedad privada implica desigualdad financiera. El control de los impulsos, como también otras características, permiten a una persona ahorrar dinero y fortalecerse económicamente. Esto es un procedimiento justo.

Al mismo tiempo, disponer de la libertad básica derivada de la presencia de bienes de primera necesidad, un seguro de salud y un sistema de educación público, son elementos *sine qua non* de la libertad. El acceso a la educación pública es de máxima importancia, ya que la educación es un prerrequisito fundamental para desarrollar la autonomía y devenir económicamente independiente, si es que esto es del interés de la persona. Regularmente hago hincapié en que tener acceso a los bienes básicos, a un sistema educacional público y un seguro de salud son requisitos básicos para la libertad. Reducir la tasa de pobreza absoluta de todas las personas debería ser un objetivo importante, ya que este fomenta la libertad. Las estructuras sociales libertarias socavan las demandas de la libertad. Esto no significa que alejarse del liberalismo vaya de la mano con la justicia, ya que un sistema político debe ser tal que permita a las personas vivir una buena vida, si bien existe una pluralidad radical de conceptos de la buena vida que son válidos para las personas. La autonomía implica responsabilidad, lo que conduce a la jerarquía financiera, y este ordenamiento es justo. La responsabilidad exige que se tengan en cuenta las consecuencias de los propios actos. Es parte del proceso educativo el hacer que los niños sean conscientes de esto. Por eso “la veracidad, la atención plena y el control de impulsos” son bienes tan relevantes. Dada la

relevancia de poder vivir de acuerdo con las propias exigencias psicofisiológicas, lo que es un prerrequisito para una alta calidad de vida, todavía no veo una alternativa plausible al liberalismo. Sin embargo, esta no es más que mi actual visión de las cosas. Mi apreciación también es un punto nodal contingente que estoy abierto a examinar si surge nueva información convincente.

Además, es necesario señalar que Díaz Fernández es partidario de que la “vigilancia total en la educación puede dar lugar a importantes mejoras”, por lo que destaca especialmente cuestiones como la educación personalizada o la detección de trastornos del aprendizaje. Estoy de acuerdo en que la recolección de datos es extremadamente importante para la educación personalizada. En *We have always been cyborgs* me centré principalmente en los aspectos financieros, económicos y políticos relacionados a la recolección de datos digitales. La recolección de datos es necesaria para participar en la competencia global por el poder económico, científico, cultural y político. El uso de conocimientos generados a partir de la recolección de datos en pro de la educación personalizada es extremadamente importante. Es fundamental financiar las infraestructuras, el capital humano y los seguros sociales haciendo un uso apropiado de la recolección de datos, ya que este proceso es relevante para muchos aspectos de nuestras vidas actuales.

Nicolás Rojas Cortés y la distinción entre transhumanismo clásico y metahumanismo

Las reflexiones de Rojas Cortés son muy lucidas. A través de sus análisis, contrasta el transhumanismo ingenuo de Bostrom -el cual se enfoca en las mentes digitales, la superinteligencia y otros asuntos filosóficamente cuestionables, como la utopía que representa el transhumanismo clásico- con una versión filosóficamente mejorada del transhumanismo que yo propongo: el metahumanismo. Esta argumenta en contra del sin sentido de un concepto de inmortalidad terrenal y a favor de una comprensión no dualista del ser humano. El transhumanismo ingenuo de Bostrom es particularmente popular en Silicon Valley, mientras que el metahumanismo tiene una base particularmente sólida en reflexiones filosóficas continentales. Por lo tanto, podríamos referirnos a este como un euro-transhumanismo.

Con el fin de añadir más dimensiones pragmáticas y filosóficas al metahumanismo, Rojas Cortés se pregunta hasta qué punto el “uso democrático de los datos” supondría y podría implicar también una herramienta útil para hacerle frente a nuestra “crisis climática” y a la “corrupción política”. Su pregunta principal es la de cómo “domesticar” a las personas “sin caer en estructuras paternalistas”. Creo que sus preguntas ponen de relieve asuntos prácticos muy relevantes. En lo que respecta a la “corrupción política”, estoy totalmente de acuerdo. La recolección de datos digitales por parte de una institución política, la cual considero una necesidad práctica, debe estructurarse de tal forma que la corrupción política sea neutralizada. Lo mismo aplica para la evasión de impuestos. Por supuesto, cabe preguntarse qué puede hacerse si las élites políticas utilizan los datos digitales recopilados para su propio interés y no de forma democrática. De hecho, este asunto es un desafío político altamente problemático. Dada la posibilidad de que una institución política recopile

datos digitales en una región geográfica específica, existe también el riesgo de crear un sistema político paternalista y quizás incluso totalitario a una escala sin precedentes. Esto me preocupa enormemente, y, de hecho, es un riesgo enorme que va unido a la necesidad pragmática de recopilar todos los rastros digitales. Es una inquietud que abordo explícitamente en *We have always been cyborgs* cuando hago énfasis en que las reflexiones que allí planteo no son más que soluciones tipo “mejor imposible”, dado que existimos en un mundo globalizado y participamos en competencia con otros actores nacionales.

Con preocupaciones similares en mente, Rojas Cortés también reflexiona sobre la cuestión de una “revolución social” y sobre si esta no sería realmente necesaria a veces para hacerle frente a “problemas mayores”. Estoy de acuerdo. Una revolución social se convierte en una necesidad cuando los datos digitales están al servicio de políticos corruptos, sometidos al interés de la élite política, o en el caso de que la vigilancia digital se emplee para establecer estructuras paternalistas o quizá incluso totalitarias. En este caso, nos corresponde a nosotros, el pueblo, salir a las calles a luchar por nuestro derecho a vivir en un sistema político que respete la libertad, la salud y que nos otorgue cierta seguridad social. Esto es lo mejor que podemos hacer y no parece que haya otra opción. Por razones pragmáticas, parece necesario establecer estructuras que permitan la recolección de datos digitales. Si se abusa del proceso de recolección de datos digitales de manera tal que no sirva a los intereses democráticos, entonces una revolución social es imprescindible y deberán tomarse todas las medidas necesarias para cambiar un sistema así de abusivo. Vivimos en un mundo de lucha permanente por privilegios. Un sistema político social y liberal democrático ciertamente no es perfecto, pero de momento es lo mejor que hay. El futuro dirá si es posible establecer un sistema político mejor.

Además, Rojas Cortés plantea la cuestión de si debería existir la opción de renunciar voluntariamente a la recopilación de datos digitales

para quienes “no deseen participar” en un sistema de estas características. Yo también planteé esta cuestión en *We have always been cyborgs* (2022d, pp. 44-45), ya que dicha opción parece estar más en sintonía con una perspectiva que aprecia la libertad. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que cuanto más exhaustiva sea la recopilación de datos digitales, más eficaz será su utilización. La posibilidad de renunciar a este deber perjudica la exhaustividad de la recopilación de datos. Incluso, si esta posibilidad se vuelve demasiado cara, estableciendo así una suerte de jerarquía social moralmente problemática, el proceso mismo se torna arriesgado. Disfrutar los beneficios de un sistema democrático que ofrece un seguro de salud público y universal siempre va acompañado de limitaciones y deberes. En este caso, se trataría del deber de no tener una opción de renuncia voluntaria.

Fabiola Villela Cortés y el determinismo genético y la teleología evolutiva

Fabiola Villela Cortés señala particularmente que cometo los dos siguientes errores en mis planteamientos: según ella, yo afirmo una “visión teleológica de la evolución” y “una idea de determinismo genético”. Este no es el caso.

La teleología implica que hay una dirección en la evolución y que los procesos evolutivos se mueven permanentemente en una dirección específica, ya sea mejorando o deteriorándose permanentemente. En mis reflexiones no hay ninguna idea de direccionalidad. Por el contrario, la mayoría de los aspectos de la vida dependen de la contingencia, buena o mala suerte, así como de efectos secundarios inesperados. Los procesos evolutivos también pueden salir terriblemente mal. ¿Es lícito asumir que la calidad de vida necesariamente mejorará en el futuro por medio del uso de nuevas tecnologías? Por supuesto que no. Pueden producirse consecuencias

inesperadas que no se habían considerado previamente, y la nueva tecnología más prometedora puede conducir a la extinción humana. ¿Seguirá avanzando la evolución? Un asteroide podría estrellarse contra la Tierra y provocar la extinción de todas las formas de vida, si bien no espero que esto suceda pronto. Sin embargo, han ocurrido eventos de extinción masiva de formas de vida en el pasado; y si acontecieron en el pasado, pueden volver a ocurrir. Afortunadamente, pareciera que no ocurren con demasiada frecuencia. Nuestras vidas son extremadamente cortas, y uno tendría que tener muy mala suerte para que ocurriera un acontecimiento tan trágico durante su propia vida. Parece poco probable, pero es imposible descartar tal opción. Como vivimos en un mundo caótico, es importante desarrollar nuevas tecnologías, ya que hasta ahora han probado ser extremadamente útiles para hacer frente a retos pragmáticos. Permanentemente nos estamos enfrentando a sucesos inesperados del terrible azar, desde pandemias o erupciones volcánicas a guerras. Al adoptar nuevas tecnologías, no se espera que todos los procesos del mundo se vuelvan estructurados, ordenados y determinados. El objetivo es mucho más sencillo. Los transhumanistas quieren crear un poco de orden en todo el caos que nos rodea. Si existe la posibilidad de curar una enfermedad bacteriana con antibióticos, entonces hay al menos una cuestión problemática que podemos tratar eficazmente. Sigue habiendo millones de otras maneras de morir inesperadamente; por ejemplo, en un accidente vehicular de camino al hospital. Lo único que podemos lograr es ganar un poco más de estabilidad en el peligroso mundo que habitamos.

Además, debo negar la acusación de que defiende un determinismo genético. Es muy difícil que los genes causen necesariamente una enfermedad concreta. Sin embargo, existen enfermedades que surgen a causa de un gen y otras a causa de varios genes. Algunas enfermedades se manifiestan directamente debido a un gen específico. No obstante, no se trata de la regla, sino más bien de la excepción. En la mayoría de los casos,

solo podemos hablar de la probabilidad de que un determinado gen provoque una enfermedad concreta. Hay formas de establecer correlaciones entre genes, o más bien entre constelaciones de genes y enfermedades, rasgos de carácter o la respuesta de alguien a fármacos específicos. Muchas empresas ofrecen este servicio, siendo 23andme la más destacada. Cuanta más información científica haya sobre estas correlaciones, más fiables serán las predicciones. Sin embargo, en la mayoría de los casos, esas predicciones son intuiciones contingentes, las cuales se basan en los conocimientos científicos actuales. Tras un análisis genético, alguien puede recibir la respuesta de que tiene un 20% de probabilidades de sufrir cáncer de mama a lo largo de su vida. ¿Es una probabilidad alta o baja? Depende de cuál sea la probabilidad media en sus circunstancias culturales. Si la media es 15%, entonces el 15% es una probabilidad alta; si la media es del 25%, entonces el 20% sería baja. Además, puede ser el caso de que las nuevas investigaciones revelen que, dadas sus constelaciones genéticas específicas, la probabilidad sea del 23% en lugar del 20%. Por lo tanto, habría que modificar los resultados. Un año más tarde, nuevas investigaciones podrían establecer que, dadas sus condiciones genéticas específicas, hay que modificar nuevamente la probabilidad debido a la presencia de un gen en concreto. Dada la existencia de este gen, la probabilidad se reduce al 13%. Todo esto puede ocurrir en la vida real; hay muchos ejemplos que demuestran que esto ha ocurrido en el pasado y que probablemente vuelva a ocurrir en el futuro.

¿Esto significa que el análisis genético es inútil? Claro que no. Algunos conocimientos son más fiables que otros. Hay genes que necesariamente provocan una enfermedad específica, como el que se relaciona con la esclerosis lateral amiotrófica. Hasta el 10% de los pacientes que padecen ELA tienen un defecto genético en uno o dos genes. Curar este gen mediante la edición del genoma sería un logro maravilloso. Sin embargo, al destacar esto, no estoy defendiendo un simple determinismo genético. No es el caso.

Hay que especificar claramente lo que se puede saber y lo que no. Sin embargo, lo que está claro es que, mediante el análisis y la comparación de genes con los rasgos de otras personas que compartan dichos genes, es posible establecer cada vez más correlaciones entre ciertos genes y otros rasgos, además de la probabilidad de que estos se generen. Conviene recordar que estos descubrimientos científicos podrían requerir una nueva revisión en el futuro. No obstante, el análisis de genes es la base de cualquier tipo de intervención genética, ya sea la selección, la modificación o la impresión de genes. Al subrayar el enorme potencial de las tecnologías genéticas, no estoy asumiendo un simple determinismo genético. Más bien, estoy subrayando que, gracias a los macrodatos genéticos, podemos obtener más conocimientos científicos sobre los genes, las constelaciones de genes y los rasgos que se correlacionan con ellos. Cuanta más información tengamos, más podremos influir de alguna manera en esos genes.

Además de estas dos cuestiones principales, Villela también añade que, según ella, el nihilismo ético implica que “da igual” qué normas y valores elija cada uno, y que es necesario “tolerar lo intolerable”. Estoy totalmente en desacuerdo con estos comentarios. Malinterpretar el nihilismo ético es bastante fácil. Es necesario señalar que existe una diferencia entre la validez epistémica de las normas y los valores y las consecuencias de dichas normas y valores. Si el objetivo es presentar una jerarquía epistémica de normas y valores, entonces el nihilismo ético implica, de hecho, que es imposible establecer tal jerarquía. Una ética liberal de autonomía ficticia no es epistemológicamente superior al modo en que Pol Pot dirigió su sistema político. Sin embargo, una ética liberal de autonomía ficticia puede llegar a ser culturalmente dominante si cuenta con el respaldo y apoyo cultural adecuados. El que no exista una jerarquía epistémica no implica que deban aceptarse todas las normas y valores. Expliqué detalladamente esta cuestión en la sección sobre el significado y el sentido de dañar a otra persona. La libertad y la noción liberal de autonomía

ficticia son logros maravillosos. Yo apoyo y lucho por estas normas, y me alegro de que se compartan ampliamente. La libertad de una persona termina donde empieza la libertad del otro, lo que significa que no se puede perjudicar directamente a ninguna persona. No obstante, lo que significa perjudicar directamente a otra persona debe determinarse culturalmente una y otra vez. Si alguien viola o asesina a otra persona, entonces podemos hablar de un daño directo a dicha persona y, en consecuencia, debe sancionarse legal, social y moralmente al autor del crimen. El nihilismo ético no significa que debamos “tolerar lo intolerable”. Las normas se hacen efectivas cuando un número suficiente de personas las afirman, apoyan y les dan credibilidad. Incluso si se llega a un acuerdo sobre la norma de la libertad, debemos negociar, analizar y discutir una y otra vez cuál es la interpretación adecuada de lo que significa dañar a otra persona. Siempre hay que tener en cuenta el contexto cultural. Por lo tanto, no es posible dar una respuesta sobre lo que sería una comprensión adecuada del concepto de dañar en términos generales.

Finalmente, Villela añade que, en su opinión, yo hago énfasis en la “autonomía” y la “autodeterminación” como ejes centrales y no en el “acceso al uso de las tecnologías”, lo que convierte mi enfoque filosófico en una perspectiva propia de “hombres blancos, privilegiados y capitalistas”. Esto es realmente una cuestión distinta. Recientemente publiqué un libro en alemán en el que especifico mi noción de libertad (Sorgner & von Becker, 2023), la que no solamente implica libertad morfológica, reproductiva y educativa, sino también la necesidad de estar sano y tener acceso a los bienes básicos. Ahí enfatizo explícitamente que no defiendo una comprensión libertaria de la libertad y que esta no es simplemente la ausencia de restricciones. En *We have always been cyborgs* también hago hincapié muchas veces en que yo rechazo la noción libertaria de la libertad, ya que las jerarquías fuertes socavan al concepto mismo. En aquellos fragmentos, destaco la relevancia de estar sano como elemento necesario de

la libertad. Si no estás sano o sana, no eres propiamente libre. Tener acceso a un seguro de salud público y universal es un prerequisite para entender adecuadamente la libertad. Este planteamiento especifica claramente que no debemos entender la libertad únicamente como una simple ausencia de restricciones.

Ahora bien, creo ser consciente de las raíces de este malentendido en torno a mi propuesta, ya que las ideas que presento en *Global war for digital data use* (2022d, pp. 56-60) representan un enfoque claramente europeo. Defiendo la necesidad pragmática de un Sistema Europeo de Crédito Social. Los argumentos que presento a favor de estas ideas se relacionan con reflexiones filosóficas continentales. Se trata de un enfoque eurotranshumanista, del mismo modo que Susan Schneider representa una filosofía transhumanista característicamente norteamericana. El mero hecho de centrarme en los temas que abordo define mi enfoque como eurotranshumanista. Mis reflexiones sobre los datos digitales tratan cuestiones que prevalecen en los círculos culturales europeos. Sin embargo, a diferencia de las versiones utilitaristas y utópicas angloamericanas del transhumanismo, el metahumanismo se centra en gran medida en las realidades materiales que existen en el mundo. El dinero es una cuestión primordial al tratar temas como un seguro de salud público y universal. Si se gasta dinero, tiene que haber una forma de adquirirlo en primer lugar. Si una región es débil en términos económicos, debe fortalecerse para así poder establecer acuerdos competitivos con otros actores globales. Esto es lo que yo consideré con respecto a Europa continental cuando subrayé la necesidad práctica de establecer un Sistema Europeo de Crédito Social, ya que la glocalización es una característica central de los planteamientos filosóficos verosímiles en la actualidad. Un enfoque transhumanista propiamente glocal que aborde los retos de Chile, Argentina o Colombia tendría que tener en cuenta elementos diferentes. No obstante, creo que también tendría que enfocarse en la relevancia del significado de los datos

digitales y no tanto en la tecnología que posibilite las transferencias de conciencia. En cualquier caso, espero con entusiasmo nuevos intercambios intelectuales sobre estas cuestiones filosóficas tan relevantes. Un diálogo hermenéutico permanente es una necesidad pragmática para dar cuenta de tensiones, malentendidos y alternativas impensadas. Vivimos en un mundo glocalizado, y los puntos ciegos de todos nuestros planteamientos solo se pueden reflexionar mediante un intercambio abierto entre miembros de distintas sociedades, instituciones y grupos sociales.

Nicole Oré Kovacs y la educación transhumanista

Oré Kovacs ha escrito un texto particularmente relevante sobre la educación transhumanista, en el que subraya que la “educación transhumanista” debería promover la capacidad de auto mejoramiento como “un hábito”. Ella destaca la relevancia de los elementos aristotélicos en la educación, de modo que las escuelas y las universidades no deberían limitarse solo a “transmitir conocimientos de forma pasiva”, sino que “también [deberían] fomentar el desarrollo de hábitos como herramienta para el auto mejoramiento”. Aristóteles subraya que las virtudes éticas solo pueden formarse a base de hábitos. Uno se vuelve valiente si nuestros padres nos lo recuerdan permanentemente y nos animan a actuar con valentía. Así es como podemos establecer una segunda naturaleza, en tanto que desarrollamos la tendencia a proceder siempre con valentía. Los bienes antes mencionados, como la veracidad, la atención plena y el control de los impulsos, podrían considerarse en realidad como virtudes, y a su vez como precondiciones para tomar decisiones autónomas adecuadas. Además, una condición previa para la libertad es tener un hogar, comida, refugio y acceso a ciertas tecnologías, en virtud de vivir adecuadamente como agentes autónomos. Existen precondiciones tanto materiales como psicofisiológicas para actuar de forma autónoma. Estos son los desafíos que un

planteamiento transhumanista adecuado, que considere el mundo de la vida, debe enfrentar. Un hogar, comida, refugio, la disponibilidad de seguro de salud público y el acceso a ciertas tecnologías son bienes políticamente relevantes. La veracidad, la atención plena y el control de los impulsos pueden considerarse como virtudes transhumanistas que podemos promover mediante estimulación externa y motivación interna. La atención plena se puede fomentar no solo a través de prácticas corporales, sino que también por medio de un soporte biotecnológico, ya que no existe una diferencia categórica entre alteraciones internas y externas. Algunos fármacos determinados pueden ser tan efectivos como ciertas prácticas meditativas. Oré Kovacs se pregunta qué sería necesario para fomentar este tipo de prácticas transhumanistas en los “países latinoamericanos”. ¿Se requieren los mismos criterios? ¿Se precisa de un enfoque diferente? ¿Son relevantes normas, valores y virtudes diferentes? Todas estas inquietudes son importantes y espero atentamente los próximos intercambios con ella sobre estas cuestiones tan fascinantes.

Jairo Villalba Gómez y el transhumanismo latinoamericano

De acuerdo con Villalba Gómez, yo “ignoro los elementos que son parte de la cultura indígena de los pueblos latinoamericanos”, aunque reconoce que yo presento un uso de la IA para un “escenario tecno pragmático” en vez de apuntar a la inmortalidad como un “proyecto idealista”. Estoy contento por el reconocimiento de esta idea, ya que a menudo el transhumanismo se presenta en los medios de comunicación públicos como un movimiento cultural que tiene por objeto la inmortalidad por medio de la transferencia de conciencias, lo que es una comprensión falsa, reductiva y limitada de este movimiento cultural. Además, Villalba Gómez considera relevante que grupos minoritarios “consigan superar las barreras del transhumanismo en cuanto que ideal y lo transformen en un medio de

subsistencia”; es decir, “el desarrollo de tratamientos personalizados” para enfermedades propias de la población latinoamericana. Mi propuesta permite este tipo de desarrollo, ya que tiene en mente las “transformaciones profundas de las sociedades”.

Estoy muy feliz de que se reconozca lo anterior. Intenté avanzar análogamente por medio de mis reflexiones sobre la digitalización cuando desarrollé las consecuencias implícitas de la digitalización para Europa y la necesidad de reinterpretar el significado de los datos digitales. No lo he hecho en otras partes del mundo, pero estoy de acuerdo en que es necesario hacerlo. Los expertos glociales deben aplicar reflexiones análogas con respecto a los diversos grupos sociales propios de las diferentes regiones geológicas. Con el fin de promover un “desarrollo de tratamientos personalizados” para tratar enfermedades particularmente relevantes en la población latinoamericana, sería necesario realizar un análisis detallado de las enfermedades y sus orígenes allí prevalentes. Además, una recopilación detallada de macrodatos genéticos de poblaciones indígenas sería extremadamente útil para comprender qué genes y qué correlaciones de genes son las dominantes en estas poblaciones. Además, debe tenerse en cuenta la sensibilidad a las diferencias cuando se analizan distintas zonas geográficas en relación con los tratamientos de salud. Si las enfermedades y los tratamientos se analizan predominantemente con datos de hombres occidentales, las dosis y los tratamientos podrían no ser adecuados para mujeres occidentales. La población autóctona también puede necesitar tratamientos diferentes en función de los requisitos necesarios para incrementar su longevidad y salud general. Además, para poder aplicar los mejores tratamientos posibles, hay que tener en cuenta el sexo, la localización y también el clima. Aplicar medicamentos desarrollados bajo estándares apropiados para hombres occidentales a miembros de otros grupos sociales del mundo no sería la manera más eficiente de aumentar la esperanza de vida de estos.

La cooperación entre la digitalización y las últimas biotecnologías nos permite tener en cuenta estas diferencias particulares para luego analizarlas y desarrollar tratamientos que las consideren siempre. Sin embargo, deben implementarse una cierta voluntad política y una adecuada fuente de financiamiento para crear una infraestructura que propicie llevar a cabo este empeño. Esto es más fácil de decir que de hacer. No obstante, Villalba Gómez está en lo correcto cuando destaca la relevancia de estos retos para la implementación y realización de los proyectos transhumanistas en Latinoamérica. El futuro precisa siempre del pasado, y los futuros latinoamericanos también necesitan tener en cuenta sus respectivos pasados a la hora de desarrollar una versión glocal del transhumanismo que aplique a los distintos países que componen al continente.

Ferén Barrios y la cuestión de la universalidad del liberalismo

Las reflexiones de Ferén Barrios me dan la oportunidad de subrayar aún más un elemento de mi planteamiento eurotranshumanista relacionado con la ética liberal de la autonomía ficticia. Este planteamiento presenta un particular desafío a muchos lectores, ya que está relacionado con la idea de que se puede afirmar una ontología sin verdad de manera significativa igualmente. La siguiente afirmación de Ferén Barrios resume una aspiración clave de su contribución: “Cuestiono la universalidad de la ética liberal de Sorgner y su propuesta de un Estado liberal fundamentado en el principio ético de la libertad negativa”. Al mismo tiempo, él destaca la siguiente idea en una afirmación posterior: “Dado el nihilismo ético de Sorgner, su idea de la vida buena no se basa en una conceptualización del bien que pretenda tener validez universal, sino que en la norma de la libertad negativa”. Debido a esto, él cuestiona la validez universal de mi planteamiento, al mismo tiempo que reconoce que mi planteamiento no se basa en una pretensión de validez universal. ¿No se trata de una autocontradicción? Quizás, lo que él

quería decir es que yo afirmo que la ética liberal tiene validez universal, al mismo tiempo que destaco que es bastante poco plausible que cualquier concepto de bien pueda hacer tal afirmación. Sin embargo, yo no he afirmado esto en ninguno de mis escritos. He subrayado claramente la relevancia y la plausibilidad tanto del nihilismo ético como del alético. Ambos conceptos deberían haber dejado suficientemente claro que no defienden la validez universal del liberalismo. Sí sostengo la plausibilidad del liberalismo, pero no afirmo que deba y pueda llegar a ser universalmente dominante. Distintos entornos culturales exigen normas diferentes, tal como expuse claramente en mis reflexiones sobre el significado de dañar a otros. Las afirmaciones éticas que apoyo en mi monografía no pretenden ser soluciones universalmente válidas; representan un enfoque tipo “mejor, imposible”, el que idealmente podría considerarse plausible en algún contexto cultural, local y oportuno. Sí hago énfasis en que apoyo y lucho por un concepto de libertad y una versión socialdemócrata del liberalismo tal y como evolucionó en el contexto europeo, dada la genealogía de los valores, normas y los procesos ilustrados dominantes en la zona. Es una suerte que esta concepción se comparta ampliamente.

A pesar de afirmar que cuestiona “la universalidad de la ética liberal de Sorgner”, Ferén Berrios se da cuenta de que me enfoco principalmente en Europa, razón por la que mi planteamiento puede denominarse eurotranshumanismo:

Sin embargo, me pareció que Sorgner sigue centrando su atención en Europa, y no discute si su planteamiento ético liberal puede aplicarse en el contexto de los países en desarrollo de Latinoamérica o África, o si otros relatos políticos podrían ser más adecuados en diferentes partes del mundo donde las tradiciones filosóficas han tenido que enfrentarse a desafíos distintos, a pesar de su conexión histórica con la tradición europea.

Lamentablemente, él ha concluido que mi enfoque en Europa presupone la aplicación de una ética liberal de la autonomía como norma ficticia en un

contexto universal. No he hecho tal afirmación filosófica y, dado el nihilismo ético y alético, habría sido autocontradictorio o, al menos, muy poco plausible defender tal posición. Me limito a subrayar que, dadas las interferencias entre Europa y el resto del mundo en este momento histórico, es aconsejable, apropiado y plausible adoptar la ética liberal de la autonomía ficticia. No es claro que las mismas normas y valores puedan arraigar de forma significativa en otras partes del mundo, ya que están inmersas en entornos culturales radicalmente diferentes. El propio Ferén Barrios destaca algunos retos relacionados a esto:

Sugeriré que la predicción de un Estado liberal como la mejor posibilidad para el mundo posthumano venidero es cuestionable, ya que el intento de establecer Estados liberales en países en desarrollo ha demostrado ser ineficaz durante los últimos 200 años.

No todas las reflexiones filosóficas que afirmo sobre el eurotranshumanismo deben ser plausibles en Latinoamérica. Algunas de las ideas que presento en mi libro podrían afectar constructivamente las reflexiones de los filósofos latinoamericanos, pero no necesariamente todas mis propuestas. Sin embargo, la dinámica filosófica general, la lógica epistemológica y las implicancias de una ontología del devenir permanente son tales que podría darse el caso de que fuesen aplicables -de manera significativa- en distintos entornos culturales. Mis reflexiones representan mi posición en un debate global sobre los valores, y considero que la debilidad de mi planteamiento ético es una fortaleza decisiva. Ferén Barrios cuestiona “la universalidad de la ética liberal de Sorgner”, y estoy de acuerdo con él. No afirmo defender un planteamiento ético universalmente válido. Esto se aplica igualmente al liberalismo. Yo quiero vivir en un Estado liberal, y por eso argumento a su favor, lo defiendo y lucho por él, y me alegro de que muchas personas estén firmemente interesadas en hacerlo hoy en día. Aunque la libertad juega un rol clave, otras normas y valores también son relevantes, cosa que Ferén Barrios no logra reconocer: “Me parece bastante extraño que Sorgner no

haya incluido una reflexión sobre la relevancia ética y política de la equidad”. Esto no es verdad. La equidad no goza del mismo prestigio estructural que la libertad, pero en 4.4.2.1 (2022d, p. 166) defiende claramente la pertinencia de una política dinámica de libertad, equidad y solidaridad, y allí también aclaro qué quiero decir con esto.

Al presentar una ética liberal de autonomía ficticia como elemento central del eurotranshumanismo, invito a otros y otras a aplicar versiones del transhumanismo adicionales en diferentes entornos culturales, y espero que se tome en consideración la dinámica filosófica básica del eurotranshumanismo. Esto no tiene por qué aplicarse a la relevancia de los valores y normas ficticias que defiende. Sin embargo, tengo algunos reparos filosóficos con respecto a la dinámica que Ferén Barrios favorece al destacar la relevancia de las normas morales, que es otra manera de referirse a las normas y valores universalmente válidos:

Esto es cierto si uno entiende el inmoralismo como la reticencia de Nietzsche a comprometerse con cualquier concepto sustancial de libertad, pero hay que tener cuidado de no confundir el rechazo de Nietzsche a toda moral que se haya promovido hasta el momento -es decir, la moral de la casta sacerdotal- con el rechazo de cualquier norma moral.

Aunque él es nietzscheano, subraya la importancia de defender una versión de la moral universal: “debe ser posible una lectura de Nietzsche en la que perseguir algún tipo de moralidad pueda verse como algo positivo y fortalecedor”. ¿Qué tiene en mente exactamente? ¿Qué valores y normas podrían presentar una moral universal que no sea neocolonial? Presentar y defender un eurotranshumanismo sin ninguna pretensión de validez universal no es una debilidad, sino una fortaleza al afirmar también el nihilismo ético, pues este no tiene implicancias neocoloniales. El eurotranshumanismo no afirma ninguna validez universal. No manifiesta estar epistemológicamente mejor fundamentado que los valores y normas de Latinoamérica. No implica que los valores y normas dominantes en otras

partes del mundo sean incorrectas o epistemológicamente inferiores a las que defiende el eurotranshumanismo. El eurotranshumanismo toma en cuenta las preocupaciones neocoloniales. Presenta reflexiones que pretenden ser sugerencias para que sea posible entrar en discusiones y consideraciones que ahonden los temas tratados en igualdad de condiciones. El eurotranshumanismo es una interpretación, y lo mismo puede decirse de otros valores, normas y onto epistemologías. La discusión entre el eurotranshumanismo y los valores y normas en Colombia no parte desde la premisa de que mi enfoque es epistemológicamente superior al suyo. Este no es el caso. El nihilismo ético implica que ambos enfoques son interpretaciones sin posibilidad de determinar ninguna superioridad epistemológica. Al mismo tiempo, celebro al eurotranshumanismo y lo defiendo, pero no porque sea epistemológicamente superior. Lo aprecio porque se da una fuerte influencia constructiva entre este enfoque y mi existencia personal, lo que encierra elementos intelectuales, emocionales, intuitivos y sensibles. Afortunadamente, este enfoque se valora ampliamente en la actualidad. Espero que muchas personas encuentren estas reflexiones verosímiles, pues tal apoyo es necesario para su viabilidad cultural.

Conclusión

Ha sido un desafío fascinante abordar las reflexiones de los académicos latinoamericanos sobre mi libro *We have always been cyborgs*, las cuales resultaron conmovedoras, pertinentes y sumamente interesantes. Las diferencias son relevantes y deben tenerse en cuenta. Es importante considerar los matices locales de los fenómenos globales. Una versión del transhumanismo de Silicon Valley es altamente implausible en la Europa continental. Un eurotranshumanismo también posee puntos focales

especiales para analizar determinados aspectos de la cultura. Incluso cuando se comparten lineamientos investigativos básicos, los detalles específicos, así como las preguntas principales de investigación prominentes en una cultura, pueden terminar no correspondiéndose con aquellas que se tratan en otras culturas. ¿Significa esto que algunas preguntas son necesariamente más profundas, relevantes, o inteligentes que otras? Es importante darse cuenta de que no tiene por qué ser así. Podría ser el caso, pero no es algo que ocurra por necesidad.

El eurotranshumanismo es diferente al afrofuturismo. El enfoque latinoamericano del transhumanismo se ocupa de otras cuestiones distintas a las que trata el sinofuturismo. De la misma manera, el cosmismo ruso se enfrenta a retos políticos diferentes y persigue objetivos culturales estrechamente relacionados con su geografía. Todos estos planteamientos comparten una afirmación de las tecnologías emergentes y consideran una autocomprensión alterada por las relaciones entre la tecnología, los seres humanos y otros animales, pero sus formas glociales específicas se relacionan estrechamente con su pedigrí cultural. Al participar en diversos intercambios intelectuales, es posible realizar giros novedosos y entretrejer diferentes hebras de un hilo, dando paso así a una nueva forma de unión: este es un enfoque transhumanista glocal e híbrido apropiado. No existe un solo transhumanismo, sino muchos. Ya estoy deseando que se produzcan más intercambios intelectuales en virtud de garantizar que estos nuevos giros sigan conduciendo hacia nuevas y fascinantes inspiraciones culturales.

Referencias:

Pinker, S. (2011) *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*. Viking Books.

- Sorgner, S. L. (2017). Nietzsche, el sobrehumano y el transhumano. Traducción de Jonathan Piedra Alegría. *Praxis. Revista de Filosofía*, (75), 93-110.
- Sorgner, S. L. (2022a). Inmortalidad como utopía y la relevancia del nihilismo. Traducción de Bravo Jiménez, N. A., & Rojas Cortés, N. A. *Revista Ethika+*, (5), 255-272. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66247>
- Sorgner, S. L. (2022b). Más allá del humanismo: Reflexiones sobre Transhumanismo y Posthumanismo. Traducción de Ticchione Sáez, D., & Alarcón Acuña, H. *Revista Ethika+*, (5), 169-205. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66508>
- Sorgner, S. L. (2022c) On Constructive and Destructive Interferences in the Life and in Art Worlds: A Reply. *Deliberatio*, 2(2), 170-186.
- Sorgner, S. L. (2022d). *We have always been cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press.
- Sorgner, S., (2022e). Zarathustra 2.0. y más allá: Consideraciones adicionales sobre la compleja relación entre Nietzsche y el Transhumanismo. Traducción de Rojas Cortés, N. A., & Vergara R., C. *Revista Ethika+*, (5), 207-254. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66233>
- Sorgner, S. & Becker, L. (2023) *Transhumanismus*. Westen Verlag.

Referencia original:

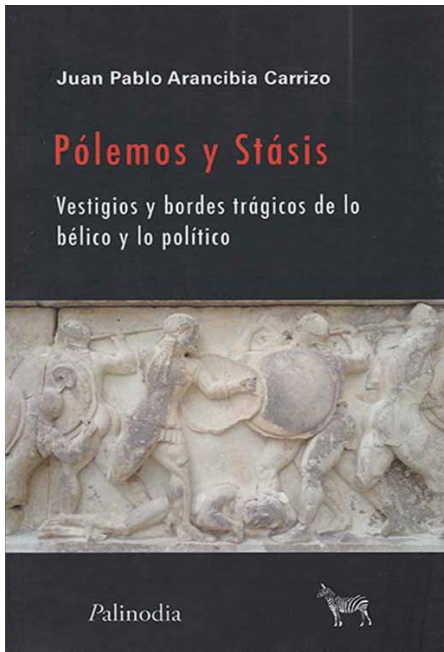
Sorgner, S. L. (S/F). Glocal Challenges of Euro-Transhumanism. In *Latin America replies to Transhumanism. A Symposium on Sorgner's "We have always been Cyborgs"*. Trivent: Budapest, Hungary (Inédito).



RESERÑAS

Para pensar otra política

Reseña de 'Pólemos y Stásis. Vestigios y bordes trágicos de lo bélico y lo político' de Juan Pablo Arancibia



Juan Pablo Arancibia
Pólemos y Stásis. Vestigios y bordes trágicos de lo bélico y lo político
La Cebra y Palinodia
2023
Santiago
394 páginas
ISBN: 9789878956176

Raúl Villarroel Soto¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-4556-3451>

rvillarr@uchile.cl

DOI: 10.5281/zenodo.10452126

La afamada helenista francesa Nicole Loraux, en sus textos *La Cité divisée* y *La guerre dans la famille*, ambos de 1997, ya nos había introducido a una redefinición topológica de la guerra civil, es decir de la *stásis*, asignándole una posición de centralidad en el contexto de las relaciones entre ciudad y familia, reexaminando el modo en que el

¹ Magíster en Bioética y Doctor en Filosofía. Es Profesor Titular y actual Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

dominio del *oikos* conurba a la realidad de la ciudad. Centrada en el texto platónico del *Menéxeno*, Loraux había advertido que la *stásis* era un conflicto propio del parentesco de sangre (*phylon*) entre los miembros de la *pólis*, de manera tal que la guerra no sería sino *oikeios pólemos*, esto es, un asunto consustancial a la familia y a las relaciones entre ellas, en la misma medida que sería inherente a la ciudad y constitutiva de la vida política.

Pues bien, un acabado estudio de semejante problema –pero que excederá con un sello muy personal los límites de la indagación de Loraux– es el que ahora nos viene a ofrecer nuestro destacadísimo amigo, el profesor Juan Pablo Arancibia. Una vez más nos sorprende con la misma solvencia intelectual, o la erudición indiscutible, a la que ya nos tiene acostumbrados y que habíamos podido constatar hace algunos años atrás cuando él publicara esa otra obra suya que llevaba por título *Tragedia y Melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea* (Ediciones La Cebra, Santiago, 2016) y que al igual que ahora también nos correspondió reseñar.

Mediante un acertado y esclarecedor prólogo de Julián Gallego, reconocido académico e historiador argentino, especialista en el tema, se instalan de partida los presupuestos fundamentales sobre los que se extenderá ampliamente luego la obra de Juan Pablo Arancibia, en sus cerca de cuatrocientas páginas siguientes y los cinco capítulos que le dan forma. La reflexión del profesor Gallego prepara de la mejor manera, a mi juicio, la escena de contexto requerida para familiarizar al lector con el asunto de la *stásis*, caracterizándola metafóricamente como aquella fluidez que siempre se ha querido entender como ajena a la solidez, aunque en verdad podría entenderse como la arena que muestra que en definitiva no hay piedra alguna de sustento para el edificio de la política. Con tal figurada semblanza ya resulta posible adentrarse con seguridad en los intrincados meandros del texto siguiente. Serán entonces las

vicisitudes de la guerra, su dimensión trágica, las que anuncien el desfondamiento sin reversión en el que la política finalmente va a extraviar su camino, tal como luego Arancibia se esforzará por dejarlo pormenorizadamente en claro mediante un exhaustivo trabajo de investigación bibliográfica y un rigor analítico de nivel superior, lo que me hace muy difícil poder reseñarlo o comentarlo con toda la justicia que merece en las escasas líneas de las que dispongo acá.

De hecho, según se señala en el texto, ya desde una raigambre incluso etimológica resulta posible avizorar las relaciones de proximidad que en el contexto de la cultura griega se establecen entre la guerra y la política; sobre todo, en tanto *pólemos* y *stásis* –los dos artefactos conceptuales que dan su título a la obra– llegan a resonar en tal cercanía y parentesco que luego de entenderlo no parece quedar manera de disentir en cuanto a que sea la pura beligerancia la condición trascendental del devenir y la “dramaturgia histórico-política” (p. 366), para decirlo con una de las expresiones favoritas del propio Arancibia; a quien le va a inquietar desde un comienzo el inexplicable gesto elusivo por medio del cual se ha invisibilizado esta relación constitutiva y a lo largo de la historia se ha llegado a pensar de manera escandida a ambos términos, disolviéndose aparentemente su intrínseco vínculo en el relato histórico y filosófico de la metafísica tradicional. O, lo que es más, o incluso peor –y aquí se nos aparece el tono autoral más comprometido y militante de Juan Pablo Arancibia–, es que, oscilando entre el entusiasmo y la hipocresía, se haya banalizado de tan grave manera la temática de la guerra como para que finalmente, en nuestro tiempo, se haga apología, e incluso espectáculo de ella, como a menudo hoy lo debemos tolerar en la información pública.

Ahora, semejante prurito de nuestro autor no es arbitrario ni voluntarioso, por cierto. Obedece, principalmente, al hecho de que el esfuerzo teórico de su libro avanzará con decisión a demostrar que, desde el amanecer de la comunidad griega, guerra y política se advertirían

fundidas ante la mirada del genealogista y solo por efecto de una deformación moderna del análisis histórico se habrían llegado a percibir posteriormente en su absoluta disyunción. En la comprensión griega, el orden universal –la naturaleza misma, digamos– habría estado transido por tal estatuto litigioso, el del *pólemos*, a partir del cual devendría, aunque solo en segundo término, su expresión histórica; o su materialización en cuanto horizonte de despliegue de la actividad contingente de la *pólis*, es decir, la política.

El examen del discurso historiográfico de Tucídides bien opera en este libro como una contundente ejemplificación de lo señalado. Entre fuerza y discurso, entre la acción en la batalla y la participación en la asamblea no habría necesariamente una separación –se dice, en consonancia con el historiador griego–, sino un vínculo orgánico y consustancial. El discurso de Tucídides, luego, no sería simplemente una escenificación narrativa historiográfica, sino que expresaría la configuración de un tipo de racionalidad política epocal plenamente consciente y cualificada a partir de la comprensión del lenguaje en tanto potencia logística. El despliegue del discurso como acción beligerante y agonista, elocuentemente estructurado y abastecido de recursos orientados a derrotar argumentalmente al oponente, adquirirá una condición isomórfica respecto del carácter bélico más identitario de los griegos.

La clave de la demostración recién señalada la otorgará el muy pertinente respaldo documental en el que el libro del profesor Arancibia ha buscado cobijo para sus asertos. Y no es solo el vastísimo corpus de la literatura antigua sobre el que asienta su reflexión –que describiendo un arco histórico gigantesco recorre detalladamente desde el protomundo homérico hasta la expresión estética, filosófica y política más consumada del mundo clásico– sino que también el recurso al texto especializado – que en este caso está representado por la referencia a los más conspicuos

e insignes antigüistas modernos y contemporáneos– será lo que sostenga con firmeza y verosimilitud las tesis centrales de este escrito.

En este punto, quizás valga la pena reparar en un detalle referido a la construcción misma del libro. Avanzado su desarrollo, Arancibia focaliza tres problemas filosófico-políticos a los que califica de fundamentales y que dicen relación con la relevante importancia que los tragediógrafos clásicos (Esquilo, Sófocles, Eurípides) le habrían asignado al nexo entre *pólemos* y *stásis*. No obstante, Juan Pablo Arancibia decide limitar la enunciación de este hecho en particular tan solo a la expresión preliminar del mencionado vínculo, señalando que de semejantes problemas ya se habría ocupado en profundidad en un trabajo similar suyo y cuyo nombre sería *Problemas filosóficos de la Guerra*; cuestión que no deja de resultar sorprendente pues revela que el alcance de su investigación trasciende con creces las fronteras de la presente obra, la que ya bien puede considerarse de una tremenda envergadura. Los problemas allí considerados corresponderían, según él afirma, al reexamen de las relaciones entre la guerra y la política, revisando concomitantemente los vínculos entre *stásis* y democracia, para concebir de manera crítica lo que definirá como una “ontología del presente” (p. 342). Habrá que conocerla en algún momento también.

De particular interés político para nuestro tiempo resultan ser estas últimas consideraciones debido a que por lo visto inducen a evaluar el hecho mismo de la guerra al modo de una “calamidad eficiente”, como él la califica. Y que cierta y claramente sería también constitutiva, además de representativa, del orden tecnocapitalista avanzado. Se va trazando de tal manera un arco histórico monumental que ordena, al modo de una potente hipótesis de trabajo, la idea de que el proceso de emergencia y consolidación de la democracia ateniense, en tanto dispositivo bélico-político –donde *stásis* y *pólemos* se ven reunidas–, constituiría solo el punto de partida de una racionalidad histórico-filosófica cuyas trazas de

continuidad, efectos o consecuencias, recorrerían de manera interminable los caminos de la historia, llegando incluso hasta nuestros días. Con ello, Arancibia nos induce sagazmente a tener que admitir que guerra y política no se localizan en las antípodas, como a veces queremos entender, sino que parece más preciso considerar su indiscernible articulación según el registro de una verdadera “ontología de la contrariedad” (p. 103).

Una prueba indesmentible de aquello sería el hecho de que a partir del surgimiento de la *pólis* griega, luego con el advenimiento del imperio democrático ateniense y hasta el momento mismo de su deflación y desmoronamiento, los griegos nunca habrían cejado en su empeño por tramitar relaciones de hostilidad bélica. Y replicando dichos del eminente historiador y profesor de Cambridge, Moses Israel Finley –una de las principales autoridades de nuestro tiempo respecto del mundo antiguo–, Arancibia sostiene que la guerra sería un instrumento ordinario de la política al que los griegos a menudo recurrían y del que habrían hecho una costumbre. “Para los griegos de la época clásica la guerra es natural” refuerza Arancibia (p. 28), citando textualmente a Jean Pierre Vernant, un inspirador clave de su investigación.

De tal manera, la irrupción y la amalgama de las figuras del ciudadano y el soldado resultarían ser el suelo nutricio del que se alimentaba la experiencia democrática griega en la antigüedad. Trataríase, en tal caso, de un acontecimiento histórico en el que se imbricaban de manera indiscernible el discurso (λόγος) y la fuerza (κράτος), la palabra (λόγος) y la violencia (βία); vale decir, la guerra (πόλεμος) y la política (πολιτεία-τὰ πολιτικά). La *pólis* democrática nunca estuvo eximida del recurso a la fuerza; más bien dio lugar a la configuración de toda una “economía política de la violencia” (p. 144), en cuyo centro yacía incólume el lenguaje. No es otra la razón, entonces, por la que se atribuía a la valentía y el coraje demostrados en la guerra por el guerrero el carácter

de patrimonio simbólico ciudadano. Por ello –según se arriesga a sostener el profesor Arancibia– la creación e instalación de una ciudad implicaba siempre una fusión de factores económicos, religiosos, culturales, políticos y militares, todos los que estaban esencialmente definidos por una racionalidad bélico-política ancestral cuya proyección era siempre la de la guerra total, en tanto nada referido a la vida aparecía como excluido de ella, porque incluso hasta los dioses participaban de la batalla. Así sería, por tanto, como compartirían un destino trágico común el héroe, cual figura mítica; el ciudadano de la democracia, por su voluntad política de sujeto histórico; y la propia ciudad, en tanto expresión orgánica de la comunidad política.

Creo que este libro es en último término tremendamente elocuente respecto de su mensaje residual, ese otro más doctrinario y personal que subyace a lo explícitamente denotado en la objetividad de sus páginas y su notable científicidad. En diversos pasajes y de diversa manera, Arancibia nos invita a compartir su sentimiento de extrañeza ante esa palabra que él asegura nos interpela desde el tiempo más lejano y nos asedia con aquellos signos impronunciables e ininteligibles con los que el pasado nos reclama, notifica y nos visita, en medio de nuestra más presente actualidad. Hay, sin duda –confía él– algo irreductible e imperecedero que se sostiene allí, que está dicho en lo no dicho, algo que cruza la eternidad y llega hasta nosotros recobrando vigencia y reclamando nuestra atención. Presumo –muy temerariamente, por cierto– que acicateado por tal escozor va canalizando su indagación hacia una suerte de segundo momento tético de la obra, donde tematiza y fundamenta lo que a su parecer constituiría la conjunción entre las figuras del héroe trágico y el sujeto histórico; dos entidades conceptuales cuyo origen léxico es evidentemente disímil, aunque, *mutatis mutandis*, para Arancibia pueden perfectamente bien emparentarse y dar lugar a un diálogo, pese a pertenecer a universos semánticos tan distantes y

diferentes. El punto de sutura estaría dado, a su juicio, por un conjunto de caracteres inherentes a ambos que terminarían vinculándolos, según nos lo quiere mostrar. Sus vidas aherrojadas, ultrajadas, arruinadas, sus aciagas experiencias, serían aquello que la tragedia y la historia narrarían de manera común y por lo cual se podría postular su proximidad. Ello, quedaría refrendado muy claramente en la significativa y creciente relevancia que en la filosofía moderna y contemporánea se le ha venido asignando a la relación entre lo trágico y lo político, una cuestión que, por cierto, en el texto se esgrime como una prueba de validación indirecta de lo sostenido. “La lengua de «lo trágico», entendida ésta como aquella categoría analítica y filosófica, que si bien, guarda estrecha relación con el imaginario literario y teatral del campo simbólico en el cual se origina, al mismo tiempo le excede y trasciende, toda vez, que «lo trágico» se torna un vocablo y categoría expresiva para referir al quehacer histórico-político en que se desenvuelven las sociedades humanas” nos dice nuestro autor (p. 255).

Ya para concluir, creo que solo falta por decir que, según mi parecer, lo anterior operaría como el gozne a partir del cual se justifica el giro final de la obra, ese momento en el que sutilmente se va invitar al lector a adherir a la propuesta de un particular ejercicio reflexivo consistente en pensar lo ya pensado y ya resuelto respecto de nuestra habitual y naturalizada disyunción de guerra y política, denunciando al dispositivo normativo que ha entronizado tal escisión solo para administrar hipócritamente, mediante una enmascarada funcionalidad bélico-política, el orden mundial, tal como hacen los estados modernos a través de sus políticas imperiales. Semejante condición de beligerancia alcanzaría incluso, según afirma Arancibia, al modo de una creciente *stásis*, al plano de las disputas de poder internas de cada comunidad política. Ciertamente, huelgan las ilustraciones para el caso en nuestros tiempos.

Habida cuenta de todo ello, solo queda inferir que la idea de guerra no se recluye nunca en su comprensión más convencional, aquella que refiere al aparato táctico y estratégico de la estructura militar formal o la expresión institucional de un ejército; sino que más bien, y lo cito nuevamente: “conciérne a un tramado complejo y dinámico de relaciones de fuerzas, agentes, mecanismos, medios, tecnologías, prácticas, acciones, organismos y procedimientos, sistemáticamente organizados bajo una lógica de enfrentamiento, cuyas posibilidades, variables, dinámicas, registros e intensidades son de inmensa amplitud” (p. 346).

No deja de hacernos sentir al borde del abismo la lectura detenida de los párrafos finales de este magnífico libro. Arancibia nos advierte con sabia pero inmisericorde crudeza que la guerra nos acompaña desde hace siglos y que ha sido declarada y desatada por los poderes y codicias voraces de los grandes imperios; que no hay salida alguna porque las guerras por venir ya se encuentran en curso. Baste pensar para entenderlo que los afanes insaciables de dominación de los poderosos no tienen límite y los impondrán, como lo han hecho siempre, a sangre y fuego. Será entonces este devenir histórico, irredimible y fatal de la democracia –la clásica y la moderno/contemporánea– el que deje en evidencia, de manera cada vez palmaria y creciente, su propio nudo trágico. Quizás sea por ello que Juan Pablo Arancibia termine instándonos a buscar incesantemente “la posibilidad de pensar otra política” (p. 347).

“Caído a la embriaguez de su exultante señorío, deviene ciudadano de la ruina, escombrado en las tribulaciones de la guerra y la penuria. Así, *trágicamente habita el hombre en la tierra*” (p. 369) serán las últimas y estremecedoras palabras de una obra magnífica que me complazco de haber conocido y agradezco muy sentidamente haber tenido la oportunidad de reseñar.

El sonido viene a ti. Notas sobre ‘Filosofía y experimentación sonora de Gustavo Celedón’
Reseña de ‘Filosofía y experimentación sonora’ de Gustavo Celedón Bórquez



Gustavo Celedón Bórquez
Filosofía y experimentación sonora
Ediciones Metales Pesados
2023
Santiago
376 páginas
ISBN: 9789566203100

Marcela Rivera Hutinel¹
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile
 <https://orcid.org/0000-0002-7456-105X>
marcela.rivera@umce.cl

DOI: 10.5281/zenodo.10452168

“Si un libro puede ser música para los oídos, este quisiera ser ruido” (p. 11). La advertencia que leemos en el prólogo de *Filosofía y experimentación sonora* hace que el tímpano se tense sin dilación. Estamos ante un artefacto textual en el que el sonido se precipita sobre el pensamiento, alterando el orden de las cosas con su chirrido. El ruido,

¹ Doctora en Filosofía. Académica de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

ese perforador de coberturas, el *anti-logos* por excelencia, nos conduce por un camino sin retorno en dirección de lo sensible. ¿Puede el pensamiento pensar esto: “la escucha y los sonidos”? ¿Es acaso el ruido, ese filón indómito y disonante de lo sonoro, algo a lo que la filosofía pueda prestar oídos? Es conocida la profunda aversión de los filósofos al ruido. Kuno Fischer cuenta en *La vida de Kant* que el filósofo cambiaba frecuentemente de casa para evitarlo. “Una vez se mudó de casa porque cantaba demasiado el gallo de un vecino; intentó primero comprárselo, y no consiguiéndolo, tuvo que abandonar su habitación” (Fischer, 1883, p. 53). Prosigue Fisher relatando cómo los cantos de los presos de la cárcel cercana, o las músicas de los bailes que se realizaban en su vecindad, fueron contribuyendo a producir en Kant una irremediable “aversión por la música”, cuya incidencia en su concepción estética no debería minimizarse, toda vez que el arte sonoro fue considerado por el filósofo lisa y llanamente “un arte inoportuno” (Fischer, 1883, p. 54). Schopenhauer, por su parte, escribe en 1851 una diatriba contra el ruido y el barullo, asociando la falta de inteligencia a la capacidad de tolerarlo: “El ruido es la más impertinente de todas las interrupciones, ya que interrumpe, y hasta quebranta, aun nuestros propios pensamientos [...] Pero al pensador le atraviesa sus meditaciones de forma tan dolorosa y destructiva como pasa la espada de la justicia entre la cabeza y el tronco” (Schopenhauer, 2009, p. 656). La razón parece aquí parapetarse ante el ruido desordenado y asignificante del mundo, doloroso y fatal como una espada cortando el cuello del torso. En el ruido, reclama el filósofo que clama piedad para sus oídos, no hay lugar para la verdad. Ni siquiera lo habría en la música. “La música –afirma Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*– es más goce que cultura”; “entre las bellas artes ocupa el lugar más bajo” (Kant, 1991, pp. 236-237). En su ensayo “El ruido de los sonidos”, volviendo sobre estos pasajes, Sergio Rojas comenta que, para Kant, “la música permanece en un lugar inferior con respecto a las otras

artes debido a la presencia excesiva de su materialidad” (Rojas, 2004, p. 7). Ella es devaluada en tanto ofrece “sensaciones sin concepto y, por lo tanto, no deja algo para meditar como la poesía” (Kant, 1991, p. 235). Kant añade a esta crítica del arte sonoro el hecho de que ella propende a una “cierta falta de urbanidad”. Esto porque la música se extiende sin control hacia los oídos de la “vecindad”, quebrantando la libertad de esos otros cuya convivencia pacífica es preciso resguardar en el espacio civil. Un buen ciudadano es, por definición, silencioso, o por lo menos respetuoso con los oídos de los demás. Kant, sin duda, se hace parte de una tradición en la que el ruido se define negativamente: como sonido sucio, parásito, no armónico; su fuente misma se juzga ilegítima, proveniente ya sea de lo popular o de lo corporal, esto es, de fuerzas que deben subordinarse al imperativo de la razón. Los ruidos provenientes del gentío molestan o asustan, los ruidos que hace el cuerpo inquietan. *¿Qué ruidos somos capaces de escuchar?* Todo el susurro del mundo depende de esta pregunta que el filósofo, al menos el que quisiera ser sordo ante la presencia del ruido, no se puede llegar a hacer. No por nada Jean-Luc Nancy se pregunta en la apertura de su ensayo dedicado *a la escucha*, si esta, la escucha, es “un asunto para el cual la filosofía es capaz” (Nancy, 2007, p. 11).

El libro de Gustavo Celedón tuerce, por cierto, esta historia. No es solo un libro que se quiere ruidoso, sino que abre otra forma de inclinarse desde la filosofía hacia la inquietud sonora. Para escuchar, dice la etimología de *auscultare*, la oreja, la *auris*, debe inclinarse, yendo a contrapelo del principio de verticalización que, como señala Adriana Cavarero en *Inclinaciones*, ha dominado el modelo teórico que inaugura el platonismo. Pensar el sonido exige dejar de mirar hacia lo alto, pero también obliga a abandonar la posición del que contempla el mundo desde el pedestal de la distancia. “La audición no es como la visión”, remarca Pascal Quignard (1998, p. 60), señalando lo que en su obviedad

no ha logrado remecer a la filosofía que sigue sosteniendo la hegemonía del ojo, naturalizando el vínculo entre pensamiento especulativo y experiencia visual. Pues, escribe Quignard, a diferencia del ojo, “para el oído, es imposible ausentarse del entorno. No hay paisaje sonoro porque el paisaje supone distancia ante lo visible. No hay apartamiento ante lo sonoro” (p. 61). Por el oído estamos irrevocablemente expuestos. Por eso pensar el sonido implica dejarse tocar por el sonido que toca al cuerpo, asumiendo el riesgo de la turbación de nuestro tejido sensible. Enfatizando la alteración que es consustancial a la experiencia sonora, Gustavo Celedón recuerda lo que afirma Evelyn Glennie, percussionista y compositora escocesa diagnosticada en su infancia de sordera profunda: a pesar de todo, incluso en la anacusia, en la pérdida total de la audición, dice Glennie, “el sonido viene a ti”, “puedes sentirlo atravesando tu cuerpo y a veces te golpea la cara” (cf. p. 43). *Filosofía y experimentación sonora* es un intento, en extremo fecundo, de pensar hasta sus últimas consecuencias esta experiencia, la de un acto de escucha que acusa recibo del golpe del sonido sobre el cuerpo. Ante el sonido, no hay ningún “tejido de comprensión y aprehensión” (p. 40) que pueda servir de protección frente a lo que llega. Porque el sonido no es una cualidad, “es algo que ocurre, algo que sucede”; el sonido es “un acontecimiento que no espera la escucha para acontecer” (p. 56). En este libro nos acercamos a una filosofía de la escucha que, retomando el impulso de la indicación de Derrida que señala que *hay que tener oído para la filosofía*, ya no padece la rasgadura de la tela del sentido que hace el ruido cuando aparece. “Por experiencia”, leemos en la p. 25, “podemos entender un lugar que conlleva cierto riesgo, quizás no el del desconocimiento, sino más bien el de la incompletud del entendimiento”. “Lo que se experimenta”, afirma Celedón más adelante, “es el desapego de cualquier apego de la experiencia a un significado” (p.34).

Pensar el sonido como acontecimiento no puede ser nunca objetivarlo o idealizarlo. El sonido es aquello que por definición se sustrae a la captura teórica, lo que resiste al orden de la representación y la significancia. Es preciso dejarse afectar por los “desplazamientos sensibles practicados por experiencias sonoras” (p. 13), prestando oídos a su realidad concreta. Dejar que el cuerpo todo se convierta en una caja de resonancia. Hacer que la filosofía aprenda a sostener su “condición escuchante” (p. 21). “Produzca todo escuchante la oreja”, dice un soneto de Luis de Góngora, remarcando con ese participio activo que la vida de los oídos no está determinada por ninguna naturaleza, que ella puede ampliarse por las vías del arte y de la técnica. Esto es lo que ponen en evidencia, con extraordinaria fecundidad, las diversas prácticas de experimentación sonora que recoge este libro, todas ellas nacidas en un momento en el que la reproductibilidad técnica del sonido y el amplio espectro de maquinarias sonoras abren “un nuevo mundo de la escucha” (p. 27). John Cage, que supo cómo ninguno volcar la atención hacia los sonidos del mundo circundante, afirma en su manifiesto de 1937 sobre *El futuro de la música*: “Lo que escuchamos en su mayoría es ruido. Cuando lo ignoramos, nos perturba. Cuando lo escuchamos, es fascinante. El sonido de un camión a 50 millas por hora. Estática entre las emisoras de radio. La lluvia [...] Provistos de cuatro fonógrafos de celuloide, podemos componer y ejecutar un cuarteto para motor a explosión, viento, latidos de corazón y avalanchas” (Cage, 2005, p. 3). Siempre pueden brotar oídos nuevos, modos otros de dejarse tocar por la materia sonora. “Emancipación de sonidos”, “emancipación de escuchas”, “emancipación del pensamiento”, así consigna Gustavo Celedón su llamado a contrapuntear las convenciones de la sensibilidad domesticada. *Dejar-ser a los sonidos*, dice John Cage en su famoso *dictum*. Liberarlos de su esclavitud. Ante el libro de Gustavo Celedón, que abraza este ejercicio, habrá que aprender a leer con el oído, inventarse un *modo*

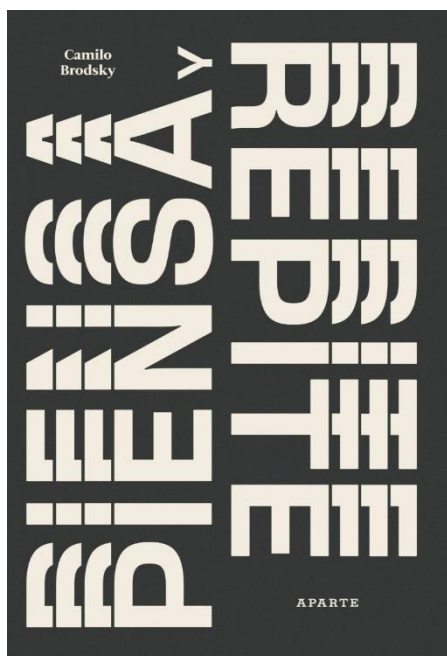
auricular de recorrer la pregunta por la experimentación sonora, dejándose tocar por el sonido que toca al cuerpo. Yendo a la búsqueda del sonido, persiguiéndolo por todos lados, friccionando su rebeldía ante cualquier cierre categorial, *Filosofía y experimentación sonora* logra producir él mismo una experiencia *noise*, que no se deja decodificar. Un libro-ruido. Algo semejante a un trueno que perturba la inmutabilidad reinante en el cielo de la idea.

Referencias

- Cage, J. (2005). *El futuro de la música. Silencio*. Árdora.
- Cavarero, A. (2020). *Inclinaciones. Crítica de la rectitud*. Palinodia.
- Fischer, K. (1883). La vida de Kant. En *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de José del Perojo. Gaspar Editores.
- Kant, E. (1991). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Trad. de Pablo Oyarzun. Monte Ávila.
- Nancy, J-L. (2007). *A la escucha*. Amorrortu.
- Quignard, P. (1998). *El odio de la música. Diez pequeños tratados*. Editorial Andrés Bello.
- Rojas, S. (2004). Los ruidos del sonido (Notas para una filosofía de la música). *Revista Musical Chilena*, LVIII(201), 7-33.
- Schopenhauer, A. (2009). Sobre ruido y barullo. *Parerga y Paralipómena II*. Trotta.

Muerte y resistencia tras una secuenciación verbal

Reseña de 'Piensa y Repite' de Camilo Brodsky



Camilo Brodsky
Piensa y Repite
2023
Editorial Aparte
Arica
118 páginas
ISBN: 9789566054689

Felipe Berríos Ayala¹
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile
 <https://orcid.org/0000-0003-3431-9565>
fbayala@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.10452190

Piensa y repite. ¿Qué relación sugiere Brodsky entre 'pensar' y 'repetir'? Esta bien puede ser la primera interrogante que se nos viene a la cabeza al tomar o enfrentar el texto. Se 'nos viene a la cabeza', es decir, se vuelve objeto del pensamiento, se torna un intuitivo desafío como puerta de entrada al texto. ¿Cuál es el contenido de la 'repetición'? ¿Qué es aquello que se repite? ¿Existe 'algo', un acontecimiento, que podamos

¹ Doctor en Filosofía Política y Moral por la Universidad de Chile.

identificar presto en su originalidad y de lo cual derive su permanente iteración? En otras palabras, ¿qué 'dice' el nombre del texto?

Ciertamente, la respuesta a esta pregunta puede tomar, a lo menos, dos caminos, considerando que ha de existir algún tipo de secuencia que articule la relación entre los dos verbos: pensar y/para repetir, repetir y/para pensar: el pensamiento como iteración, la iteración como objeto del pensamiento. Por un lado, podemos imaginar una suerte de linealidad unidireccional en que se nos abre la posibilidad de pensar un acontecimiento original y su repetición posterior; en este caso, la significación de lo repetido se comprenderá siempre en comparación con el estatuto del acontecimiento original. Por otro lado, podemos pensar, genealógicamente, modos de presentarse un acontecimiento (que implica un modo de hacerlo presente) a partir del cual se abren campos de significación que, metonímicamente, pueden volver difusos los estatutos de originalidad y repetición; en este caso, su significación se juega en el ámbito de la apertura de un campo de sentido, es decir, en el de su emergencia posible como relato. La historia, una historia, una biografía, corresponderían, entonces, a marcos de orden comprensivo que resultan en relato desde alguna de estas posibilidades de articular la relación entre 'pensar' y 'repetir'.

Entiendo el texto de Brodsky en el contexto de la última opción descrita, dibujando una temporalidad –y por tanto la posibilidad de articular el 'pensar' y el 'repetir'– no sostenida del vector causa-efecto con objeto de instalar su condición de relato: Brodsky no solicita ni remite a un momento original, inicial, excepcional, desde el cual abrirse camino para retratar una historia, historias, experiencias. Su texto se convoca, como texto, en tanto abre un orbe de significación, un campo de sentido, a partir de una condición estructural: la repetición no remite a un anterior original, la repetición es siempre ya repetición y así constituye el presente. Comienza el periplo del texto con Brodsky sosteniendo:

“mi historia nada tiene
en realidad
de excepcional
una casa de muchas
en las cercanías de un río
como el comienzo de otra historia bucólica y en *ralenti*” (p. 9).

Una biografía, una historia que no guarda excepcionalidad, es como ‘otras historias’. Ser como otras historias es compartir elementos comunes, elementos que se repiten en una y otra. Pero aún es ‘otra historia’, no la ‘misma’. Pues esta condición de iteración no equivale inmediatamente a un ‘ser lo mismo’: aquel ‘lo mismo’ remite solo a un vacío, un lugar disponible para ser apropiado de diferentes modos, en las diferentes formas que puede adquirir la repetición. Es claro que circunda una comprensión derridiana de la repetición en el sentido de que esta remite al “enigma de la presencia «pura y simple» como duplicación, repetición originaria, auto-afección, diferancia. Distinción entre el dominio de la ausencia como palabra y como escritura. La escritura en la palabra. Alucinación como palabra y alucinación como escritura” (Derrida, 1989, p. 272) Lo realmente enigmático es eso de ‘la primera vez’, el original, la experiencia original, “«Una vez» es el enigma de lo que no tiene sentido, no tiene presencia, no tiene legibilidad” (Derrida, 1989, p. 339).

La historia de Brodsky, como ‘otra historia’ entre tantas, no se extravía, sin embargo, en el ‘entre’, en el ‘como otras’. Por el contrario, es desde allí que emerge como ‘su’ historia, que es distinguible al ser ‘otra’ como tantas. Esa en la que se observa a sí mismo como un

“retratista al que el sopor
barroco que lo acecha en
los pliegues claroscuro le
ocultara los detalles las
arrugas de los rostros” (p. 41).

Retratista imperfecto de otros, de otras, rostros diferentes, biografías alternas, historias 'como' la suya. Historias a partir de las cuales Brodsky compone su propia historia, piensa su propia historia y al hacerlo reconoce también una 'historia en plural'. Pero esta 'historia en plural' difiere de una 'metahistoria': no se trata de un relato que engulle y detiene la heterogeneidad de su contenido disponiéndose como un archivo con el que hemos de relacionarnos de modo monumental o anticuario, recurriendo a las siempre pertinentes descripciones nietzscheanas. Por el contrario, lo plural se traza a partir de ese cotidiano y contingente 'como otras', de aquello que se disemina y repite en muchas biografías, aquello que persiste y excede la 'propia' historia en cada caso. Aquello que se reserva como siempre 'presente'.

Pienso en Benjamin. Cito –repito– a Benjamin: “[l]a historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora” (Benjamin, 2014, p. 48). La historia como un tiempo repleto de ahora. Un 'ahora' que contiene la paradójica reunión de lo singular y universal, pues es una interminable sucesión de 'ahora': ahora aquí; ahora que se desvanece para ser 'nuevamente' ahora, una iteración que permite pensarnos; siempre ha sido y es ahora, siempre hemos sido y somos ahora. La singularidad de la historia de Brodsky, la singularidad de cada una de nuestras historias, no se erige sobre la excepcionalidad, sino sobre la condición de habitar este 'ahora' que nos entrama en un tiempo presente común, plural y dicho presente constituye un elemento que colma la historia, que colma 'nuestra historia': apropiación política de la historia.

Escribe Benjamin: “[e]l cronista, que detalla los acontecimientos sin discernir entre grandes y pequeños, tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que alguna vez aconteció puede darse por perdido para la historia” (p. 41). Al respecto, aclara Pablo Oyarzún, en nota a pie de página, que la

figura del cronista está “vinculada a la necesidad que tiene el materialista histórico de abandonar la forma épica de la historia” (*Ibid.*). Y así ocurre en el texto de Brodsky, en que desplaza esta condición épica hacia un ímpetu de persistencia, sello de –permítanme el oxímoron– ‘ausencia/presente’, declarando –implícita y secretamente– que dicha ausencia no es otra cosa que “una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella” (p. 41). La escritura de Brodsky, entonces, habita ese ‘pletórico tiempo-ahora’ y en tanto tal convoca a esta ‘ausencia/presente’ por medio de imágenes irrecuperables que nos interpelan aquí y ahora. Escribe Brodsky:

“Quedan fijos los rostros que portan los desaparecidos en los retratos [...] fijos como mariposas o escarabajos voladores en un insectario” (p. 21).

Retratos del pasado que persisten ahora. Retratos que exigen que este presente se reconozca aludido en ellos. Constituye esto la demanda de esas vidas, que eran vidas ‘como’ las nuestras, por exceder a la muerte y resistir a su re-desaparición en el tiempo. Y es esta la clave con que recorro el texto de Brodsky: lo plural, lo común de nuestras historias, aquello que nos hace compartir una historia; pluralizar una historia no es otra cosa sino la resistencia a la muerte. Puede sonar esto muy simple o reducido, pero es muchas cosas menos esa. Porque la resistencia a la muerte no se conjuga de modo individual –nada impedirá la muerte de cada uno– se trata de una disposición a mantener viva una historia común, la historia plural, y esto ha constituido un pilar estructural de muchas biografías y, en más de algún sentido, de nuestras biografías. Arriesgar la vida propia para mantener la vida en plural común: gesto iterado, gesto común; gesto que reclama también ser presente y que Brodsky (se) solicita cuando escribe acerca de la necesidad de:

“Aprender a transmitir el silencio de ese tiempo, ser
el silencio de ese tiempo [...]
Se trata de transmitir [...]
cierto peso específico sobre los gestos” (p. 12).

La historia es política y el texto de Brodsky trasluce una política para la historia: resistir la muerte de lo plural, de lo común, de eso –esto– que nos reúne dada su repetición. Resistir la muerte desde la interpelación de quienes también inscribieron su historia en la plural y común historia. Pensar y repetir esta resistencia. Ser todas y todos, ahora, interpelados por un botón de nácar, una amalgama de nácar y hierro forjado en que persiste un eco con los nombres de quienes yacen “en la profundidad líquida de esa libertad” (p. 23) pensada para lo que sería este presente. Entonces pensar y repetir se torna un ineludible imperativo y Brodsky nos exige

“Piensa y repite Jorge Isaac Fuentes Alarcón
Piensa y repite Yenny del Carmen Barra Rosales
Piensa y repite Alan Roberto Bruce Catalán
Piensa y repite Alfonso René Chanfreau Oyarce
Piensa y repite Alfredo Gabriel García Vega
Piensa y repite Máximo Antonio Gedda Ortiz
Piensa y repite Carlos Alfredo Gajardo Wolff
Piensa y repite Juan Bosco Maino Canales
Piensa y repite Carlos Enrique Lorca Tobar
Piensa y repite Reinalda del Carmen Pereira Plaza
Piensa y repite Sergio Daniel Tormen Méndez
Piensa y repite Edwin Francisco Van Yurick Altamirano” (p. 23).

Pensar y repetir nombres con que pronunciamos otros nombres, todos los nombres. Pensar y repetir una parte por el todo. Pensar y repetir el tiempo-ahora de nuestra historia.

Pensarnos en la historia. Pensarnos políticamente en la historia. Pensarnos a partir del texto de Brodsky que insiste en seguirle la pista a

la muerte como buscando el motivo para vivir, señalando a la muerte en diferentes formas: estudiantes mexicanos masacrados mientras buscaban recaudar fondos para asistir a la conmemoración de una masacre de estudiantes, el fatal desenlace de un juego de niños con un revólver, el asedio de Münster en 1535, un matrimonio ejecutado en la silla eléctrica acusados de espionaje en el paranoico Estados Unidos del 53, un taxista asesinado por el disparo de una menor de edad, un tiroteo en una radio de Mazatlán el 2014, su suegro fallecido de un infarto, su cuñado asesinado en la esquina de San Diego con Matta, 39 personas en Brasil víctimas de la ira de un tempranamente abusado guardia de seguridad, 59 misiles BGM-109 Tomahawk cayendo sobre Siria... Hoy, sin duda, referiría a la franja de Gaza.

No viste Brodsky la armadura de Antonius Block que juega ajedrez con la muerte para engañarla y vencerla; Brodsky no quiere vencer a la muerte, pues con ello, sabe –imagino–, se interrumpe la práctica de la resistencia, se aniquila la dialéctica de la resistencia (su política para la historia, su modo de habitar la historia). Resistir la muerte, permanecer en esta resistencia:

“Quizás yo era otro o lo seré
desvestido en redadas policiales por la madrugada
disparando entonces piedras y no balas
no los fuegos
esparciendo al aire la desdicha humana.
Quizás ya soy otro y no lo sé, quizás
la muerte me quitó la vida que debía
desplegar por calles y arrabales, no lo sé” (p. 59).

En la superposición de estas escenas de muerte y resistencia, el texto late; como un corazón expuesto que repite la mecánica orgánica de oxigenar al cerebro que piensa. El texto reclama formas en que pensemos resistir la muerte excediendo nuestra propia individual historia y resulta

entonces conmovedor la apertura de un pasaje en que se intuyen las hijas de su autor:

“La mayor se llama Violín y creció
escuchando a Led Zeppelin; la menor
se llama Wyoming,
hoy salta y grita alrededor [...]
Violín y Wyoming
son alias de mi vida, las formas que ha tomado
la irregularidad rugosa de este tránsito” (p. 43).

La vida como forma de un presente propio que se expropia a sí mismo, que se asemeja en la medida en que se distancia y diferencia. Vida que se abrirá otro camino como este. Vida que es también generosa respuesta a la interpelación de aquellas otras vidas suspendidas. Se extiende, entonces, la relación con un futuro, con ese ahora pendiente, que no se comprende como intención ni operación de perpetuación de un individuo, sino como iteración del cuidado celoso del tiempo-ahora. Un ‘alias’ de la vida: nuevamente un nombre por otro nombre; reiteración del juego gestáltico con que, en el fondo, nos envuelve el texto. Habrán de construir, esos alias, nuestras y nuestros alias, otras formas de mantener la historia en plural, otras modulaciones de la enorme campaña de resistir a la muerte de lo común (que es la forma definitiva de la muerte de la política); otras formas de pensar la repetida insistencia de esta vital historia. A estos alias, Brodsky les desliza una advertencia:

“La música de los grillos no alcanza para
bien cubrir los restos de los muertos;
asesinato sobre asesinato, el trozo de tierra de acá abajo
enseñó a linajes completos a joderse al prójimo. Todo
es masacre mal disimulada: las violencias
pasajeras en la calle, los párpados
hinchados por el vino, la espera de una
muchedumbre en las aceras, la mano

de hierro en el Wallmapu; silencio
sobre silencio, piedra
sobre piedra y bajo tierra el agua que te ahoga,
bosques talados y otra vez silencio” (pp. 88-89).

Piensen esa repetición y conjúrenla con la iteración de esas vidas, biografías, historias que se reconocen en otras, pues en tal reconocimiento somos y seremos siempre ahora.

En la última página, justo antes de cerrar el texto, imagino invisible la sentencia: “[p]rohibido el reposo a cualquier forma de buena conciencia” (Derrida, 1998, p. 9).

Referencias

- Benjamin, W. (2014). *La dialéctica en suspenso*. Fragmentos sobre la historia. LOM.
- Brodsky, C. (2023). *Piensa y repite*. Editorial Aparte.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx*. Trotta.

