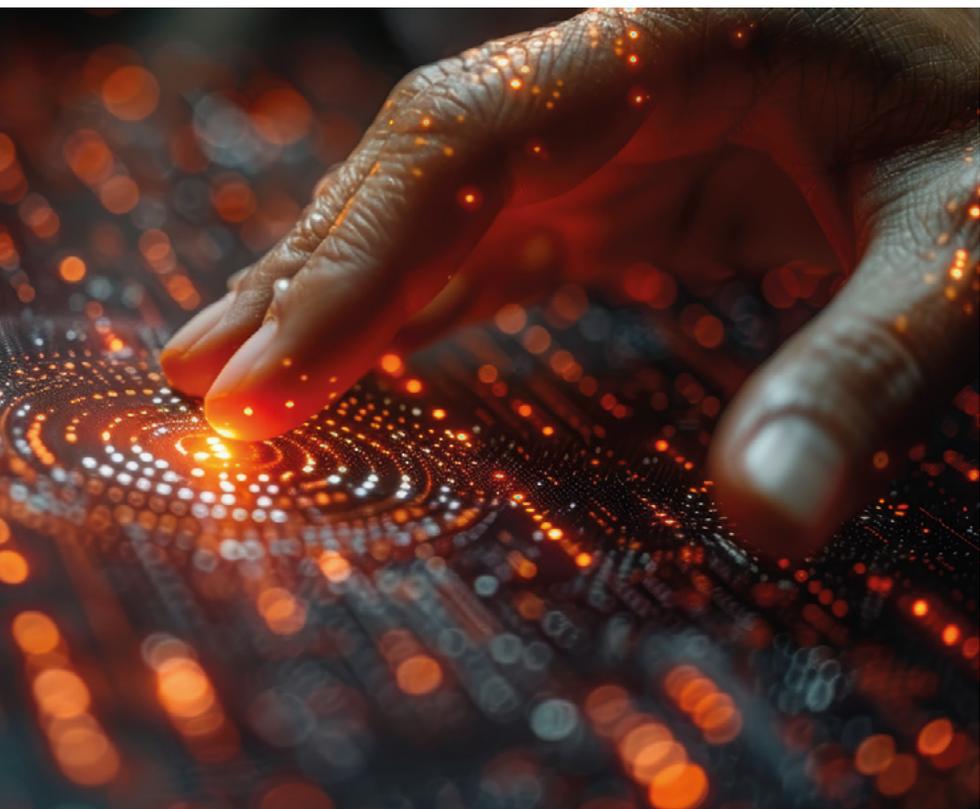


Para una filosofía de la comunicación II



Marco Antonio Millán Campuzano

Para una filosofía de la comunicación II

Marco Antonio Millán Campuzano



Dr. José Antonio De los Reyes Heredia
Rector General

Dra. Norma Rondero López
Secretaria General

UNIDAD CUAJIMALPA
Mtro. Octavio Mercado González
Rector

Dr. Gerardo Francisco Kloss Fernández del Castillo
Secretario

Dra. Gloria Angélica Martínez de la Peña
Directora de la División de Ciencias de la Comunicación y Diseño

Mtra. Silvia Gabriela García Martínez
Secretaria Académica de la División de Ciencias de la Comunicación y Diseño

Miembros del Consejo Editorial DCCD

Dra. Erika Cecilia Castañeda Arredondo
Dr. Carlos Rodríguez Lucatero
Mtra. Lorena Alejandra Guerrero Morán
Dr. Noé Abraham González Nieto
Mtro. Francisco Mata Rosas

Miembros del Comité Editorial DCCD

Dr. Vicente Castellanos Cerda
Dr. Armando Pineda Cruz
Dr. Rodrigo Martínez Martínez
Mtro. Alejandro Rodea Chávez
Dr. Joaquín Sergio Zepeda Hernández
Mtro. José Alfredo Andrade García

Para una filosofía de la comunicación II

Marco Antonio Millán Campuzano



P90
M55
2024

Millán Campuzano, Marco Antonio

Para una filosofía de la comunicación II / Marco Antonio Millán Campuzano ; [diseño editorial, Sofía Toledo Carranco ; cuidado de la edición, Adriana Sánchez Escalante]. -- Ciudad de México : UAM, Unidad Cuajimalpa, División de Ciencias de la Comunicación y Diseño, 2024.

Datos electrónicos (1 archivo pdf : 1.4 MB)

ISBN (versión impresa) : 978-607-28-3262-6

ISBN (versión digital) : 978-607-28-3263-3

1. Filosofía de la comunicación -- Congresos, conferencias, etc.
2. Desarrollo experimental. 3. Telecomunicaciones -- Innovaciones tecnológicas. 4. Inteligencia artificial.

I. Toledo Carranco, Sofía, ed. II. Sánchez Escalante, Adriana, ed.

Clasificación Dewey: **302.23 M64 2024**

Para una filosofía de la comunicación II / Marco Antonio Millán Campuzano
Primera edición, 2024.

D.R. ©Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Cuajimalpa
División de Ciencias de la Comunicación y Diseño
Avenida Vasco de Quiroga #4871, Colonia Santa Fe Cuajimalpa,
Alcaldía Cuajimalpa, C.P. 05348, Ciudad de México.

Diseño editorial: Sofía Toledo Carranco
Cuidado de la edición: Adriana Sánchez Escalante
Diseño de portada: Sofía Toledo Carranco

<http://www.cua.uam.mx/publicaciones-electronicas/>

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier medio sin la autorización por escrito de la Universidad Autónoma Metropolitana, el editor o el autor.

Este libro fue arbitrado y dictaminado positivamente por tres dictaminadores, bajo el sistema doble ciego. Ha sido valorado positivamente y liberado para su publicación tanto por el Comité Editorial, como por el Consejo Editorial de la División de Ciencias de la Comunicación y Diseño, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.

DOI:

Derechos reservados © 2024 | Impreso en México

Índice

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción | 7 |
| Existencia programada: cibernética y des-ocultamiento | 11 |
| Escrutinio de tensiones: facticidad fallida, injusticia y nueva pobreza | 27 |
| Tecnología y liberación | 43 |
| Metaverso: apuntes para una crítica | 63 |
| En torno a la verdad y a la posverdad. Una revisión de los postulados del neoesencialismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel | 79 |
| Racionalidad, inteligencia y estupor colectivo | 99 |
| Perspectivas acerca de la Inteligencia Artificial Generativa | 111 |

Introducción

El segundo volumen de *Para una filosofía de la comunicación* pudo llevar por título: Conferencias de Sevilla, debido a que gran parte de los escritos fueron presentados en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Así como el tomo primero y un futuro tercero, son materiales que buscan caminos hacia una fundamentación de una filosofía de la comunicación contemporánea desde una perspectiva de carácter ontológico.

El primero de los capítulos es producto de una conferencia dictada en Messkirch, Alemania, en el marco de un evento especializado acerca del pensamiento de Heidegger, en donde expusimos las diversas ocasiones –incluidas sus últimas palabras públicas en vida– en las que el filósofo abordó los temas de la cibernética y la computación y que, como muestran muchos autores contemporáneos, no sólo tienen vigencia, sino que han colocado cimientos firmes para las discusiones acerca de la tecnología digital en el mundo actual. El segundo capítulo corresponde a la exposición de los diversos problemas y malestares

que se sufren en Latinoamérica y, particularmente, en México, tales como la violencia, la pobreza y la necrocultura y desde donde nos proponemos una serie de reflexiones filosóficas que, en aras de algún aporte, nos permitan cuestionar la compleja realidad de nuestra región. El capítulo tercero fue producto de una conferencia magistral que nos invitó a impartir el Decanato de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla para sus profesores y doctorandos. En ella se expone una aproximación a los nuevos retos que a nuestro entender debe asumir la filosofía de la liberación latinoamericana en relación con la tecnología actual, de ahí el título de dicho trabajo. También este apartado se encuentra dedicado a la memoria de nuestro profesor, recientemente fallecido: Enrique Dussel. El capítulo cuarto se deriva de una conferencia acerca del Metaverso, impartida en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa, en la que se examina el tema de la realidad aumentada y se ofrecen pistas de reflexión filosófica al respecto. El quinto capítulo se compuso a partir de un material preparado para un seminario acerca del neoxistencialismo y el neorrealismo de Markus Gabriel y Maurizio Ferraris, impartido en un Máster de Filosofía y Mundo Contemporáneo de la Universidad de Sevilla, también en su Facultad de Filosofía. La temática que conforma el capítulo sexto, también presentada originalmente en la Universidad de Sevilla, toca el debate actual sobre la inteligencia artificial en una confrontación con la racionalidad, no sólo para distinguir una de la otra, sino para proponer un ejercicio de pensamiento que rinda algún fruto futuro. El capítulo de cierre, derivado de una ponencia presentada en una mesa de discusión, también en la UAM Cuajimalpa, acerca de la inteligencia artificial generativa, pretende dar algunas mínimas coordenadas del uso creciente de esa tecnología en algunos campos del conocimiento y ponderar su validez ética.

En gran medida, este nuevo libro se debe al goce de un año sabbático de quien lo escribe, otorgado por la Universidad Autónoma

Metropolitana. Como Profesor-Investigador Titular de esta universidad pública en México, esperamos que estos trabajos que tienen como objetivo proponer caminos *para una filosofía de la comunicación*, contribuyan a la formación intelectual de nuestros estudiantes, así como al fortalecimiento de los debates académicos en virtud de temas con un creciente impacto actual.

Existencia programada: cibernética y des-ocultamiento

Que el espíritu meditativo de todos los participantes sea unánime.
Pues resulta necesario meditar si y cómo es todavía posible una tierra natal en la era de la civilización tecnificada y uniforme.

PALABRAS DE SALUDO DE MARTIN HEIDEGGER EN 1976,
DÍAS ANTES DE MORIR.

La época contemporánea coloca a la existencia humana (Dasein) en una programación cibernética de control a distancia. La cercanía de la experiencia humana va cediendo su lugar a los programas cibernéticos que organizan un nuevo modo de estar en el mundo. La cibernética es la culminación metafísica de un largo proyecto de control por el cálculo. Deseamos trazar algunas coordenadas en dónde situar a la existencia humana en la época de su programación calculada. Nuestra principal referencia es el volumen 13 de la edición integral de las obras de Heidegger, que en español lleva por título *Desde la experiencia del pensar (Denkerfahrungen, 1910-1976)*. Una primera parte (A) tratará acerca de las consideraciones de Heidegger en torno a la cibernética, particularmente en la conferencia que dictó el 4 de abril de 1967 en Atenas; en una segunda parte (B), hilvanaremos algunas reflexiones sobre la existencia humana en el marco de la civilización tecnificada, desde el enfoque de la parte precedente y otros textos tardíos recogidos en el volumen

referido. Al final (C), volveremos al epígrafe inicial a modo de cierre circular.

(A)

En lo que sigue ofrecemos una reconstrucción de la conferencia *La proveniencia del arte y la determinación del pensar* del año de 1967, publicada hasta 1983. En ella, Heidegger se propone preguntarse acerca de la proveniencia del arte desde la diosa Atenea, la de los múltiples consejos. Un consejo es anticipar con el pensamiento, dice Heidegger. La pregunta inicial lo llevará a plantear dos cuestiones más, una relativa al modo en que el arte está visto en función de su antigua procedencia y la otra encaminada a cuestionarse sobre el modo en que se piensa la proveniencia del arte en la actualidad. Esta tercera indagatoria es la que va a descubrir el asunto de la cibernética, oculto allí, detrás de las determinaciones actuales acerca del arte.

Atenea, la de los múltiples consejos, previene a aquel que pone algo en obra, que trae algo delante. Los τεχνίτης se valen del obsequio de sus consejos. No son artesanos, sino quienes disponen de la medida precisa, guiados por la comprensión del asunto y hábil manejo de la elaboración, como los que hacen utensilios o elaboran obras plásticas y arquitectónicas. Τέχνη es la palabra que nombra ese saber, lo que hay que saber para producir y que se tiene previamente en la mirada. De ahí provienen las obras y éstas también lo son de la poesía, de la ciencia y de la filosofía. Pero, pregunta nuestro pensador: ¿de dónde proviene ese *mirar previo* que le otorga la figura y la medida a lo que se produce desde el saber en tanto que Τέχνη? Dicho *mirar previo* requiere de la claridad, de la iluminación, para hacer visible lo que no lo era. El ojo de Atenea, γλαυκός, provee de ese brillo en el que resplandece el mar, la luna o el olivo. Trae algo a aparecer.

Tenemos que Atenea otorga una mirada consejera e iluminadora, Heidegger se pregunta: ¿*hacia dónde se dirige la mirada meditativa de la diosa?* (Heidegger 2014, 156). Y contesta: “Hacia el

límite. Límite significa aquello mediante lo cual algo se halla reunido en lo que le es propio para aparecer desde ello, para venir a la presencia en plenitud” (Heidegger 2014, 156). Con ello la mirada de Atenea no sólo fija los límites de las obras humanas, sino aun de aquellas cosas que brotan desde sí mismas: φύσις. La physis se demora en su propio límite, por ejemplo, en la irrepetible luz de la Hélade, dice nuestro pensador.

Φύσις y Τέχνη se copertenecen, según la conocida forma en que Heidegger las relaciona desde el misterio. La copertenencia provee al arte, en tanto obra, de la posibilidad de traer delante lo que antes no existía y así erigir un mundo. Un mundo emerge por esa relación, a la vez que la tierra es tierra natal. La claridad, antes aludida, es el elemento clave del misterio. Heráclito y Esquilo dan testimonio temprano de ese misterio. Atenea da, así, señales de la proveniencia del arte en la Hélade.

Después de lo anterior es que Heidegger va a inquirir en las otras cuestiones. “¿Existe todavía hoy, dos milenios y medio después, un arte que se encuentre bajo misma apelación que antiguamente el arte en la Hélade?” (Heidegger 2014, 158). Con este cuestionamiento Heidegger entrará en la segunda parte de la conferencia aquí comentada. Evidentemente la respuesta es que hoy día no existe tal apelación del arte en ninguno de sus campos. Ya no hay límites, las obras “pertenecen a la universalidad de la civilización mundial, cuya constitución e instituciones son proyectadas y conducidas por la técnica científica” (Heidegger 2014, 158). La técnica científica decide sobre las posibilidades del hombre en el mundo. Claro es –para Heidegger– asegurar que la actual apelación del arte no proviene más de aquel misterioso brillo de la Hélade, sino del mundo científico. ¿Cómo es esto?

Heidegger va a aclarar sus afirmaciones al indagar acerca del “mundo científico”. Cita a Nietzsche para sostener que lo que triunfa, en el mundo actual, no es la ciencia, sino el método científico. Nietzsche alude al siglo XIX pero, como se mostrará, Heidegger lo traslada sin menoscabo argumentativo a la sexta década

del siglo XX y, por nuestra cuenta, a pleno siglo XXI, como se verá más abajo. Sigamos, antes, con la ruta que propone Heidegger. El triunfo del método no es del instrumento que auxilia a la investigación científica, sino el triunfo del “proyecto que concibe de antemano el mundo, que establece en qué dirección éste puede ser investigado únicamente. ¿Y qué dirección es esa? Respuesta: la calculabilidad general de todo lo que es accesible y verificable en el experimento” (Heidegger 2014, 159). Lo calculable, dirá enseguida Heidegger, es lo científicamente comprobable. El cálculo, lo efectivo, lo comprobable, hacen posible el control del mundo en la civilización mundial.

El despliegue más extremo del dominio del método se denomina *cibernética*. El mundo científico, donde domina el método, es un mundo cibernético. Heidegger cita la conocida referencia de κυβερνήτης como timonel, que supone hacerse del control de éste. La cibernética es la ciencia del control por el cálculo. “El control de un proceso por medio de otro se consigue mediante la transmisión de una noticia, mediante la información. Como, por su parte, el proceso controlado devuelve el mensaje al que lo controla y, de ese modo, le informa, el control tiene el carácter de una retroacción de informaciones” (Heidegger 2014, 160). No sorprende ya el anticipo heideggeriano a decir, con toda precisión, lo que ocurre en pleno siglo XXI y que hemos generalizado con la denominación de “algoritmo” y, aún más, de “inteligencia artificial”. Si no, sigamos atendiendo al pensador.

El movimiento circular, como circuito de regulación, es decir, de retroalimentación es –señala Heidegger– el rasgo fundamental del mundo proyectado desde la cibernética. Dice a la letra nuestro pensador en el año 1967 (no está de más recordarlo): “En el mundo cibernéticamente representado desaparece la diferencia entre las máquinas automáticas y los seres vivos” (Heidegger 2014, 160). Esto significa que desde el triunfo del método sobre la ciencia se domina “el mundo animado y el inanimado”. Desde luego que el ser humano es pieza clave del engranaje de la autorregulación,

porque desde la representación de éste como *sujeto* el mundo es elaborado como campo de los *objetos*. La elaboración del mundo le notifica, en tanto novedad, los mensajes del circuito regulador. Eso se constata en la bioquímica desde la que se decodifica el “archivo de información genética” y, desde su conocimiento, se avecina el control de la evolución del ser humano.

La cibernética también provee de sentido a la idea según la cual el futuro es planificable, dice Heidegger: “Esta clase de porvenir es el *futurum* para el logos que, en cuanto futurología, se somete al triunfo del método sobre la ciencia” (Heidegger 2014, 162). Esta ciencia “cibernético-futuroológica” encuentra su fundamento en la sociedad industrial y ello en la medida en que el ser humano es considerado el “ser social”, aunque decir social es decir industrial, en la sociedad industrial el *sujeto* se encuentra siempre en referencia a los *objetos*. “Ciertamente, se cree que la yoidad del hombre estaría superada por su naturaleza social. Pero el hombre no abandona en modo alguno su subjetividad por dicha naturaleza social. Al contrario, la sociedad industrial en la yoidad, esto es, la subjetividad elevada al extremo” (Heidegger 2014, 162). La sociedad industrial es tal, sólo bajo el dominio de la técnica científica y la cibernética. La autoridad de esas disciplinas permanece incuestionada y pasa por asumirse como las ciencias que, inevitablemente, hacen arribar el futuro planetario: las ciencias de lo artificial.

Estas ideas centrales las conducirá Heidegger a la reflexión acerca de si, entonces, la apelación del arte actual proviene del mundo cibernético de la sociedad industrial. Se puede responder afirmativamente, pero Heidegger indaga si lo que prevalece en el mundo actual es suficiente para buscar en la proveniencia del arte buscada. Más bien, el circuito regulador entre hombre y mundo encierra a la existencia social en el dominio de la cibernética. Constancia de ello es que el provenir se representa como lo que adviene al presente desde el control por el cálculo. Toda obra actual parece encerrada en dicho circuito. “¿Y la

sociedad industrial? –se pregunta nuestro pensador–. Ella es la subjetividad que se instala sobre sí misma y se hace depender de sí misma. Todos los objetos están clasificados según este sujeto. La sociedad industrial se ha convertido en la absoluta vara de medir de toda objetividad” (Heidegger 2014, 164). Si esto es así, la cuestión pendiente consiste en indagar si la obra puede seguir siendo obra. Vale la pena recordar que en las diversas conferencias que Heidegger dictó sobre “el origen de la obra de arte” se sentenciaba que “el arte es la puesta en obra de la Verdad del Ser” (Véase Heidegger 1998, 11-62). Esta sentencia de cuatro décadas atrás volverá a resonar en la conferencia de 1967 que comentamos. Veamos.

En el cerco que rodea, desde la cibernética, al hombre contemporáneo tal vez aún hay una reserva destinal que no puede ser acometida por la instauración de la conveniencia calculadora técnico-científica del mundo. Heidegger no habla de una “esperanza”, porque eso sería, según sus propias palabras, “el egoísmo absoluto de la subjetividad humana”. Entonces habría que pensar en lo que prevalece de la reserva destinal frente al mundo cibernético como culminación de la metafísica. Dicha reserva no es la antesala de ninguna acción concreta, sino el paso atrás: “El paso atrás significa el retroceso del pensar ante la civilización mundial: distanciado de ella, pero sin negarla en modo alguno, permitirse entrar en aquello que en el inicio del pensar occidental tuvo que quedar todavía impensado, pero que, no obstante, fue nombrado allí y, de ese modo le fue dicho previamente a nuestro pensar” (Heidegger 2014, 166). En otras palabras, tal reserva consiste en meditar la copertenencia entre Φύσις y Τέχνη. Y, para ello, hay que ser capaz de atender a “la puesta en libertad de lo libre”, es decir, a la Ἀ-λήθεια, el des-ocultamiento. Aquel misterio con que Heidegger inició la conferencia de Atenas, se fundamenta en el des-ocultamiento. La indagación a la que se refiere señala: “¿Prevalece una conexión apenas sospechada entre la reserva frente al destino y el desocultamiento que permanece todavía impensado,

que todavía se sustrae?” (Heidegger 2014, 166). No hay una respuesta contundente, pero sí la apelación constante a considerar que la Ἀ-λήθεια es lo más permanente para el emerger de toda obra y, por ello, le precede a la civilización mundial actual.

Una pequeña nota al margen acerca de la Ἀ-λήθεια. Ya en su viaje por las islas griegas, Heidegger pudo constatar lo que previamente había meditado:

Las reflexiones alimentadas largo tiempo sobre la Ἀ-λήθεια, sobre las relaciones de desocultamiento y ocultamiento, encontraron la confirmación buscada por la estancia en Delos. Lo en apariencia sólo imaginado se cumplió, se llenó de presencia, de aquello que esclarecido en otro tiempo brindó por primera vez presencia a los griegos (Heidegger 2008, 37).

(B)

Esta segunda parte se sostendrá en lo escrito anteriormente. Vamos a comentar algunas citas donde, explícitamente, Heidegger habla de la sociedad cibernética, en su mayoría de la obra ya referida de *Experiencias del pensar* (1910-1976).

En septiembre de 1969, Heidegger escribe un pequeño texto que intitula “Signos”. En él se refiere al lenguaje de la teoría de la información como una mera emisión tecnificadora. El mundo se ha transformado por esa tecnificación del lenguaje. El pensar meditativo no encuentra lugar en el mundo cibernético, pues éste se organiza como instituciones. Dichas instituciones también han considerado que el lenguaje es un funcionamiento óptimo de signos programables. De los programas de cómputo al mundo digital, diríamos.

En el año de 1970, Heidegger escribe *El habitar del hombre* en una edición privada que aparece en 1971 por la editorial Hans Christian de Hamburgo. En este texto vuelve a referirse a la sociedad industrial actual en cuyo seno la poesía pasa por “producción literaria”. Como se había advertido arriba, Heidegger piensa que toda obra humana ha sucumbido al control

tecnificado del cálculo de la cibernética y la poesía no es una excepción. Siguiendo a Hölderlin y su habitar poético, Heidegger también vuelve a hablar de la claridad que a todo da figura y medida. De los astros que siempre están en la permanencia del desocultamiento, el sol “funda la más alta claridad”. No obstante, en la sociedad industrial la medida desde el cálculo es la cantidad. La existencia del hombre es im-poética: “para su voluntad de producirse a sí mismo y producir sus existencias encargables, el hombre toma la medida de esta tierra desfigurada por su maquinación. Carece de oído para la respuesta de Hölderlin a la pregunta ‘¿Hay en la tierra una medida?’ No hay ninguna” (Heidegger 2014, 178). Nuestro pensador afirma que no sólo no hay una medida para la tierra, ni ésta, puesta en cálculo a nivel planetario, da medida alguna, antes bien se orienta hacia lo carente de medida, a la desmesura. Habría que pensar lo poético en lo im-poético del pensar calculador y así dejar de considerar que la poesía es una expresión subjetiva en tanto producción de un género literario. La tecnificación del lenguaje actual está anclada en el lenguaje de la informática del computador, capaz de producir literatura desde la IA. Nuevas formas de la subjetividad maquina en la sociedad cibernética. Control por el cálculo en la ausencia de claridad des-ocultante.

No obstante, debemos ser claros y si no entendemos mal lo señalado por Heidegger –desde su tierra natal–, de lo que se trata no es simplemente de denunciar al pensar calculador y confrontarlo, porque de hecho no tenemos ninguna oportunidad de someterlo en lo más mínimo. Y ello, porque dice Heidegger en otra conferencia titulada “Apuntes del taller” del año 1959:

El pensar meditativo debe de permanecer en lo carente de efecto y hacerlo sin el semblante de una presunta tragedia. Sigue estando velada a este pensamiento la dirección en la que habla. Sin embargo, no le está permitido pasar por alto el favor que le ha sido concedido: su decir, allí donde muy raramente se logra, es como si nada se dijera. El pensar me-

ditativo trasluce los campos de experiencia esenciales como la luz matutina, que custodia la noche para que el día se dé, y lo hace como si nada (Heidegger 2014, 96).

Nada o casi nada se logra si al indagar en los fundamentos de la existencia programada, sólo conseguimos con ello una suerte de denuncia y un programa de acción. Lejos de eso, Heidegger avizora que la sociedad cibernética actual no puede cesar así sin más, sino que debemos, en todo caso, ser pacientes con su consumación y sembrar la posibilidad de que brote el acaecimiento propicio, es decir, la Verdad del Ser. Del lenguaje del circuito de la información al lenguaje del *Ereignis*.

En 1970, en una serie de poemas publicados en alemán y francés, Heidegger escribe:

WINKE

Je aufdringlicher die Rechner,
je maßloser die Gesellschaft.
Je seltener Denkende,
je einsamer Dichtende.
Je notvoller Ahnende,
ahnend die Ferne
rettender Winke.

SEÑAS

Tanto más impertinentes las computadoras,
tanto más desmesurada la sociedad.
Tanto más raros pensadores,
tanto más solitarios poetas.
Tanto más necesitados los que presagian,
presagiando las señas
que salvan la distancia.

Un poema que abrevia, señalando, lo que se ha venido exponiendo aquí. El pensar meditativo poetizante no tiene esperanza, no espera nada. Ofrece señas, posibilidades de caminos. El pensar y el poetizar son contemplados de antemano por la Α-λήθεια, porque “por ella reciba en ella mantiene todo decir, y a través de él toda configuración y obra, todo hacer y actuar, la determinación de su impronta” (Heidegger 2008, 36).

En *La falta de nombres sagrados* de 1974 y publicado en francés en 1981, Heidegger escribe:

Si la era tecnológica estuviera en condiciones de experimentar el poder de la dis-posición (Gestellnis), poder que determina dicha era, y hacerlo de modo tal que se mostrase cómo –a saber, disimuladamente– prevalece en él la “falta”, al existir del hombre le sería asignada la comarca de lo que salva en cuanto abierta a la participación (Heidegger 2014, 196-197).

Si pudiéramos experimentar el poder de la dis-posición como el poder que determina a la sociedad industrial cibernética y experimentarlo de manera que quedara evidenciada “la falta de nombres sagrados”, sólo entonces acaecería la comarca de lo que salva, pero ¿acaso no es esta nuestra época de *smartphones* donde más queda evidenciada dicha “falta”? Es posible, pero lo que aún no ha sido experimentado es el camino que debe tomarse para al asunto de dicha “falta”. Camino, sin embargo, no es método. En este escrito de 1974, Heidegger se pregunta: “¿Acaso no es tiempo, justamente en la era tecnológica, de meditar sobre la peculiaridad del camino a diferencia del método?” (Heidegger 2014, 197). El camino, poetiza. El método, procede. El camino es estar-en-camino o, si se nos permite, como decía nuestro Machado, se hace camino al andar. El procedimiento del método asedia a las cosas como objetos para hacerlos dis-ponibles y ser aprehendidos en el concepto. Y entonces, dice nuestro filósofo: “Sólo un pensar que tiene en sí carácter de camino, podría preparar la experiencia de la falta” (Heidegger 2014, 198). Entretanto “hay que soportar la urgencia”.

En el año de 1972, Heidegger escribe el poema “Lenguaje”, también publicado en Francia en 1973. En 1976 le dedica la versión alemana a Raimon Pannikar y ésta se publica en 1977 con una nota aclaratoria al poema. El poema es este:

LENGUAJE
¿Cuándo volverán a ser palabra
las palabras?
¿Cuándo vendrá el viento de giros que señalan?
Cuando las palabras, dádivas lejanas,
digan –
no signifiquen designando –
cuando lleven, mostrando,
al lugar
de la inmemorial conveniencia
–apropiado al Uso a los mortales–
donde el tañido del silencio llama,
donde los tempranamente pensado, con dócil claridad,
se matiza hacia lo unívoco.

La nota aclaratoria dice: “El texto adjunto es, a un tiempo, una palabra contra la lingüística que se expande por todas partes, que pone la esencia del lenguaje al servicio del mundo determinado tecnológicamente –de la computadora–, pero que, en verdad, se dedica a la destrucción del lenguaje” (Heidegger 2014, 216). Es evidente que la lingüística como ciencia del lenguaje es en esencia metafísica, porque ésta proporciona los ingredientes necesarios en tanto objetos, representaciones y la “verdad” de dichas relaciones, así como las relaciones de la voz y el sentido. Mas, como advierte el poema, a lo que hay que aludir es a la palabra misma, porque la palabra brota de la verdad del ser

regalando al ente la posibilidad de la significación. Como se sabe, desde ser y tiempo, a la significación le brotan palabras. ¿Por qué la palabra es inicial? Porque es resguardo del inicio. Del inicio del fin de la consumación metafísica de las ciencias tecnificadoras que incluyen al lenguaje.

(C) Un cierre circular

Vuelvo a citar el epígrafe de esta intervención que, como se ha resaltado, contiene las últimas palabras de Heidegger, escritas como saludo a Bernhard Welte, en 1976: “Que el espíritu meditativo de todos los participantes sea unánime. Pues resulta necesario meditar si y cómo es todavía posible una tierra natal en la era de la civilización tecnificada y uniforme”.

El espíritu meditativo ¿qué es?, ¿dónde encontrar sus señales? Tiempo atrás (1938-1939), Heidegger habría escrito que la meditación es entrar en la verdad del ser. Puntualmente escribió:

Meditación es al mismo tiempo liberación de la “libertad” del “subiectum”, de la humanización del hombre enrollada en sí. Meditación es la superación de la “razón”, sea como mera percepción de lo pre-dado (νοῦς), sea como cálculo y explicación (ratio), sea como planeación y protección (Heidegger 2006, 56).

¿Cómo es posible una tierra natal en nuestra época del control por el cálculo? En plena explotación geológica de los minerales que hacen posible el desarrollo material de las tecnologías del cálculo: ¿Cómo aspirar a la tierra natal? ¿Cómo penetrar en el desocultamiento de lo ya presente? ¿Cómo la tierra podrá volver a ser tierra si el mundo de la tecnología con el que, necesariamente, se mantiene en tensión la provoca en el saqueo geológico? ¿Puede haber una tierra natal en la desmesura de la explotación geológica de minerales que sostienen no sólo los artefactos tecnológicos, sino la economía mundial de la sociedad industrial cibernética?

La civilización tecnificada y uniforme que aquí hemos hallado ocasión de nombrarla también, desde nuestro pensador, como sociedad industrial cibernética: ¿Cómo hallar la reserva desde ella que encare la “falta de nombres sagrados”?

En la primera parte se llamó pro-veniencia a un modo de iniciar un camino en la Hélade. Un camino que determina, a su vez, a toda obra que es obra en la emergencia de un mundo y en donde la tierra aparece como tierra natal. Un mundo configurado y traído a aparecer por la luminosidad que se retrae a su propio ocultamiento. Φύσις y Τέχνη en su co-pertenencia. Decía Heidegger en la conferencia “La cosa”:

En la plena esencia del pro-venir prevalece un doble pro-venir; por una parte, el pro-venir en el sentido del tener su origen...ya sea traerse a sí delante, ya sea un ser producido; por otra, el pro-venir en el sentido del entrar-a-estar- de lo producido en el estado de desocultamiento de lo ya presente (Heidegger 1994, 146).

Proveniencia como origen, lo producido; proveniencia como destino, el claro del ser: des-ocultamiento.

Las preguntas y aclaraciones se pueden prolongar, sin duda. No hay tiempo de hacerlo aquí. Lo que urge es aclarar que el tono de Heidegger no es el de la simple denuncia del control por el cálculo en la sociedad cibernética. El humanismo, la modernidad, su metafísica, han colocado en evidencia el hecho de que el “subiectum”, en singular y plural, busca la razón, la ciencia, el progreso, el desarrollo, etc.; y que ese “subiectum” anhela ser libre, pensar y desarrollarse. Y lo hace. Acaso aquí es donde tenga sentido aquella afirmación de Heidegger que encontramos en las conferencias “Serenidad” y “La cosa”, que sostiene que el peligro no es que estalle una bomba de destrucción masiva, sino que el mayor peligro ocurre justo cuando no estalla. Cuando la cercanía no es empequeñecer la distancia. Cuando la cercanía de lo que es sigue ausente. La tecnología, la cibernética disponen para la

re-presentación del “subiectum”. Los minerales de la tierra hacen funcionar nuestras pantallas, nuestra inteligencia medializada. Hay que liberarnos de esa libertad, entretanto, el hombre sigue en la “falta”, aunque “lleno de méritos”.

Colofón

Hablo de un ademán que señala requiere nuestra aguda atención. Un pensador de penetrantes inquisiciones poéticas. Un saludo desde esta su tierra natal, el suelo de Messkirch. Un saludo que, con humildad, devuelve el gesto a la gracia de recibir su pensamiento:

Nada, en el pulcro vaciamiento de los dioses
de tu dilecto poeta. Soledad y angustia. Oscuros
versos, en las ideas, agazapados.

La certeza combatida, apuntada por tu dedo,
por el guiño de tu ojo, seguro al desaliento.
Rodeado por los que aún no comprenden, por
los que ya no esperan. Solo en la cabaña,
abriendo los claros de un
bosque frondoso.

MARTIN HEIDEGGER

Bibliografía

- HEIDEGGER, Martin. 1994. *Conferencias y artículos*. Traducido por Eustaquio Barjau. Barcelona: Del Serbal.
- 1998. *Caminos de campo*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- 2006. *Meditación*. Traducido por Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- 2008. *Estancias*. Traducido por Isidoro Reguera. Valencia: Pre-textos.
- 2014. *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Traducido por Francisco de Lara. Madrid: Abada ediciones.

Escrutinio de tensiones: facticidad fallida, injusticia y nueva pobreza

Nuevas formas de pobreza, un cúmulo inaudito de injusticias, un descrédito al *rostro del otro*, conforman algunas tensiones que deseamos escrutar. Escrutar como una forma de señalar, de apuntar las direcciones donde la confluencia de caminos promueve el extravío colectivo. Las palabras poco claras, los adjetivos imprecisos, serán, necesariamente, abundantes. Los conceptos, nociones, citas bibliográficas, apenas podrán ayudar a enfatizar lo caótico de la situación contextual actual, en México, en América Latina.

Permítaseme hacer una alusión inicial, breve, pero no arbitraria, a la vida fáctica. Se trata de esta, donde Heidegger, en torno a la autosuficiencia de la vida, apunta: “La autosuficiencia es una dirección motivacional característica de la vida en sí, a saber, aquella según la cual la vida tiene su motivación a partir de su propio transcurso fáctico” (Heidegger 2014, 43). En aquel curso de hace cien años, el joven Heidegger buscaba, según sus propias palabras, no explicar el mundo mediante filosofías o teorías,

sino narrar lo que todo el mundo encuentra o puede encontrar y así esclarecer “el fenómeno de la autosuficiencia de la vida”. Enseguida viene el conocido párrafo donde describe circunspectivamente una clase y la vida misma en torno a ella. Incluyendo placeres y desazones. Sería largo hacer esa conocida cita y sólo destacamos los elementos que Heidegger obtiene por consecuencia: mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí-mismo. Y no sin malas artes, quisiéramos citar lo que dará comienzo a nuestra idea de “facticidad fallida”: “la vida se basta a sí misma incluso cuando debe de vivir en imperfecciones, en insuficiencias” (Heidegger 2014, 47). Anotemos una de esas brutales imperfecciones, de terroríficas realidades fácticas, por ejemplo, de un cortador de cabezas en México:

Responden a pulsiones de vida o muerte. Suelen respetar figuras de autoridad y confianza, de experiencia y firmeza. Muchos acostumbra drogarse de forma cotidiana, y su personalidad es campo abierto a los estímulos que los llevan a cometer excesos, en particular, en forma de violencia contra los demás. Viven en una irrealidad continua. Lo dramático se une con lo irrisorio: visten pésimo, permanecen sin bañarse durante largo tiempo, carecen de urbanidad. Un arma **en la mano** los cambia por completo, ya que realizan su fantasía de dominio. Transitan de la certidumbre de su miseria al deseo vasto por vía de la violencia. Antes de asesinar a alguien, lo humillan, lo golpean, lo torturan. Ríen a carcajadas al ver el sufrimiento ajeno. El castigo y la diversión se unen en el lance de cortarle la cabeza a un adversario. Se reinstalan así **en el mundo** (González 2011, 58-59). (Negritas mías).

Un exceso del utensilio a la mano y del ser/estar en el mundo, en una familiaridad inconcebible. Una cotidianidad obscena, turbulenta a una escala infrahumana. Escrutamos, en adelante, la realidad inicial de la experiencia fáctica de la vida y resaltamos algunas fallidas realidades en modalidades criminales.

En *Ira y Tiempo*, Sloterdijk (2010, 62) señala un hilo de posible reflexión inmediata: “¿No es ‘mundo’ la palabra para un lugar en el que los hombres acumulan de forma inevitable recuerdos de heridas, injurias, humillaciones y todos los posibles episodios contra los cuales posteriormente quisieran apretar con ira los puños? Y todas las culturas ¿no son siempre, de manera abierta u oculta, archivos de colectivos traumáticos?”. Un detalle inhóspito reciente en donde la ira acumulada se extiende sin freno: en México las cifras de homicidios al año se dan por miles, mismos que ya no son un problema de seguridad pública, sino de salud pública.

De nuevo Sloterdijk menciona: “Cuando el dispendio de la ira adopta formas más desarrolladas, se llega a un punto en el que se recogen con esmero los estados de la ira sembrados de manera consciente y sus frutos. A través de la cultura del odio, la ira se lleva al formato de proyecto” (2010, 75). La idea de proyecto como ira, como odio, como arrojamiento al mundo de una cultura desublimada, imprecisa, arrebatante de toda condición humana, quizá sin más propósito que el *necroempoderamiento* en el *capitalismo gore*. Urdimbres que, también, se tejen cotidianas en América Latina, con nuestros pobres que ya no quieren serlo y que se alistan, como camino, a engrosar las generaciones de un creciente crimen organizado.

[...] el tiempo existencial no se puede interpretar más como “ser-para-la-muerte”, tal y como propuso Heidegger en *Ser y Tiempo* en una interpretación tan conocida como atropellada. El “poder ser un todo” de la existencia, que es lo que le importaba a este pensador, no depende de que el individuo tenga presente la propia muerte para asegurarse de su orientación hacia algo que se anuncia de forma incondicional. La existencia puede orientarse a recorrer como conjunto la trayectoria que va de la humillación a la venganza (Sloterdijk 2010, 77).

Sloterdijk va a sostener la idea de que los bancos de la *ira* funcionan en tanto haya en ellos depósitos de explosivos de tipo moral

y de proyectos de venganza. Asimismo, hay bancos metafísicos de la venganza.

Facticidad(es) fallida(s)

Exploremos el término de *facticidad* y una vez avanzadas algunas precisiones, situemos a qué llamamos facticidad “fallida”, o en plural, facticidades fallidas. No pretendemos que la “falla” califique el hecho fáctico, sino que alumbré un camino de reflexión en un bosque minado, que exponga la posibilidad inédita de lo terrible, de la vida normalizada (con y sin pandemia) e invisible por cotidiana.

El indicador formal de *facticidad*, como se sabe, ocupa un lugar relevante en la obra temprana de Heidegger. Gadamer, quien asistió al curso de Heidegger en 1923, en la Universidad de Friburgo, precisa que

desde el punto de vista histórico, la palabra ‘facticidad’ estaría inicialmente relacionada con el problema teológico que planteaba la síntesis hegeliana de fe y saber. Frente a ella, la iglesia cristiana tenía que insistir en la fe en la Pascua de Resurrección, es decir, en el hecho de la Resurrección. **La facticidad subraya el carácter efectivo de un hecho** (Gadamer 2002, 360). (Negritas mías).

Tanto por la herencia de los misterios religiosos, como por el *hecho* de que estar arrojado a un mundo nos coloca en una determinada situación no exigida a nadie, ante una determinada forma de vida y por el *hecho* de que, sin saber cómo ni cuándo, vamos a dejar de vivir, es que en el *hecho hermenéutico* nos topamos con una actualidad escurridiza, incomprensible, intratable en primera instancia. En el centro de esa situación acontece el darse de la hermenéutica de la vida fáctica. La hermenéutica se sitúa frente a lo incomprensible que es de suyo así. O misterioso, como quizá preferirían llamarlo los teólogos. La tarea de la hermenéutica es atreverse a des-ocultar el sentido del mundo dado, en primer lugar, orientándonos de facto hacia el desafío

de lo incomprendido y lo incomprensible. Aquí no se habla de un suceso cualquiera que, ónticamente es ocasional y que nos deja perplejos sin entenderlo, sino a lo radicalmente incomprensible, como el *factum* de estar en el mundo y el dejar de estar en él, al mismo tiempo. Los sucesos normalizados de violencia en América Latina parecen no responder más a las meras condiciones ónticas, sino a una ontología que en el fondo procura el acontecimiento de los hechos violentos. A una ontología de raíz podrida. Sigamos cavilando.

Volvamos al semestre de invierno de 1919-20, en donde el joven Heidegger había anticipado el asunto de la vida fáctica. En el §7 del curso dictado en ese periodo, “Problemas fundamentales de la fenomenología”, y sus correspondientes incisos del *a* al *d*, desarrolla, en términos fenomenológicos, una “delimitación provisional” al tema de la *vida en sí*. La vida se trata de algo que tenemos tan cerca, que no nos ocupamos mayormente de ella, en gran medida porque no podemos tomar distancia de ella como si se tratara de un objeto. La mayor dificultad expresa que al intentar decir algo de ella, no podemos hacerlo desde fuera de ella, sino desde ella misma. Aquí nos detenemos a preguntar: ¿Qué dice alguien desde el horizonte de la criminalidad como forma de vida? ¿Cómo puede decirse algo con sentido ante una probable descripción de un hecho inaudito de vida que acaece porque no se sabe de otra *vida en sí*? Una joven pensadora mexicana, Sayak Valencia, ofrece materiales que sitúan el tema de la *vida en sí* con una desnudez escalofriante por real y concreta: “El asesinato es ahora concebido como una transacción, la violencia extrema como herramienta de legitimidad, la tortura de los cuerpos como un ejercicio y un despliegue de poder ultrarentable. Lo que se entendía como bajos fondos globales ha dado el salto y, ahora, convive con la superficie” (Valencia 2021, 96). No se trata, lamentablemente, de sujetos aislados, ni de casos particulares, sino de poblaciones enteras que participan de una forma de vida única por no conocer ni desear o, imaginar, otra.

En el §7a, del curso referido, Heidegger escribe acerca de la vida autosuficiente y se pregunta en qué consiste *la autosuficiencia como forma de cumplimiento de la vida*. Aclara que no se trata de la elaboración de un concepto. Se trata de mirar la “vida en sí” y encontrar en ella algo que la caracterice por cómo es ella misma. Autosuficiencia mienta, en ese sentido, el cumplimiento de la vida: autocumplimiento. Autosuficiencia implica o contiene, un rumbo, una dirección en cada caso, es decir, en cada vida. Dirección es, también, limitaciones, imperfecciones y perspectivas. Señala Heidegger: “La autosuficiencia es una dirección motivacional característica de la vida en sí, a saber, aquella según la cual la vida tiene su motivación a partir de su propio transcurso fáctico” (Heidegger 2014, 43). Todos vivimos en una “dirección”, nos disponemos en ella, aun cuando podamos sentir una pérdida de rumbo. ¿Pérdida de rumbo? ¿Había un rumbo y lo hemos extraviado? ¿Es la autenticidad ese rumbo perdido? Quedémonos con la “dirección motivacional” que, acaso, fije la disyuntiva de “no recibir más daño o participar del daño como ejecutores y ya no como víctimas” (Valencia 2021, 89). En el §7b del mismo curso, lo ahí indicado apunta hacia el carácter de una suerte de autoenajenación recursiva de la vida misma, lo cual se constata con el uso de “Uno”: *uno es arrojado, uno se enfrasca, uno se alegra, a uno le repele*, etc. Uno es arrojado a la vida y, más propiamente, a un *mundo*. Toda la vida tiene un carácter mundano. La capacidad de dañar otras vidas también.

En el siguiente apartado, es decir, en el §7c, Heidegger se enfoca en el *carácter mundano de la vida*, para mostrar cómo nuestra vida es nuestro mundo. En la triple relación mundana radica el carácter de la vida fáctica.

Hay pues una multiplicidad en el círculo que acompaña siempre a la vida fluente de cada uno de nosotros: nuestro mundo circundante –paisajes, parajes, ciudades y desiertos– nuestro mundo compartido –padres, hermanos, conocidos, jefes, maestros, alumnos, funcionarios, desconocidos, el se-

ñor que está ahí con la muleta, aquella señora del sombrero elegante, esa niña con la muñeca-; nuestro mundo del sí-mismo –en tanto que todo ello me sale al encuentro de tal y cual manera y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía– (Heidegger 2014, 45). (Subrayados míos).

Esta triple estructura está cruzada por la impronta de las *significatividades* que se dan en la vida fáctica concreta y que revisten un carácter ateorético y pre-reflexivo, justo porque el fluir de la vida no se detiene debido a que incesantemente está articulándose y anclándose a nuestra propia vida. Es tarea de la hermenéutica revelarnos cómo ocurren esos accesos espacio-temporales en los que nos hallamos arrojados, ex-puestos.

En el curso del año 23, en el §6 de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger anuncia la *actualidad* de la vida, explica que en ella se suscita el fenómeno de lo *ya-interpretado*, que no se relaciona con ser conscientes de algo, como quien añade algo a su existir, sino como quien porta eso *ya-interpretado* como parte del existir que llega a cada uno por sí mismo. Un modo de darnos cuenta de ello es la manera en que la “habladuría” (*das Gerende*), habla por nosotros. Las *habladurías* desde su carencia de fundamento y su anonimato, suelen dirigir, fatalmente, el existir fáctico. Las *habladurías* son manifiestas en el impersonal “se” del “uno” (Man) indiferenciado. La *publicidad* (*Öffentlichkeit*) es, dice Heidegger, el modo de ser del “uno”. El “uno” sería el sujeto *endriago* –la expresión es de Valencia– y su “habladuría”. *Habladurías* que son expresadas, también, con desazones existenciales, en forma de acertijos óntico-semióticos:

En los últimos veinte años en México, el uso de los cuerpos como mensajes se incrementó conforme las actividades de los traficantes de droga se volvieron públicas. Antes su tarea era silenciosa y oscura. El tráfico de drogas hizo que la violencia construyera usos e incluso ritos con la sangre de las víctimas. Mujeres a las que se les mutilaba un pezón a mordidas o se les cortaba un pedazo triangular de piel. Cadáveres

que eran arrojados a una fosa y rociados con una mezcla de cal y ácidos para que se acelerara su desaparición. Víctimas asesinadas con un tiro de bala en la frente, en la oreja o en la boca, para indicar, en cada caso, una advertencia a traidores, entrometidos y delatores. O abren la tráquea para jalarles la lengua por el corte, le llaman corbata colombiana. Otras veces, vierten en una pipa cocaína y cenizas de una víctima, a este rito se le conoce como fumarse al muerto. Asimismo, circulan amenazas en internet entre bandas de criminales que alardean de su virilidad. O usan la red para difundir videos de asesinatos y furor decapitador. El pánico expansivo (González 2011, 22-23).

Carencia de fundamento, rituales impersonales del “uno”. El “uno” como sujeto endriago. Según Valencia, un sujeto endriago es “un personaje literario, un monstruo, cruce de hombre, hidra y dragón. Se caracteriza por su gran estatura, ligereza de movimientos y su condición bestial” (refiere a la obra medieval de Amadís de Gaula). La figura literaria sirve para poner un nombre a los “nuevos sujetos ultraviolentos y demoleedores del capitalismo gore: los sujetos endriagos” (Valencia 2021, 100). El Dasein auténtico, aquí, se cae a pedazos o se aleja en una cercanía inexplicable.

Injusticia(s)

En una, filosóficamente bella, disertación de Enrique Dussel, se señala: “La tortura intenta la delación que se opone a la revelación. La revelación es el decir libre y la tortura intenta un delator sin libertad: la tortura es la prueba de que el hombre es libre y puede también ser cosificado” (Dussel 1995, 117), pero los terribles momentos de las luchas de liberación y las dictaduras militares en nuestro continente en las últimas décadas del siglo pasado, han encontrado, en el presente vivo, nuevas formas de satisfacer realidades fallidas insospechadas por aquellos nobles filósofos de nuestra América. Si no, contrástese la cita de Dussel y su contexto, con esta otra:

La tortura como ingrediente esencial del entretenimiento aparece en el juego persuasión/coacción porque los medios comunicativos de índole planetaria nunca han perdido de vista el aspecto conductual de sus públicos. Las técnicas de investigación y experimentación psicológicas, las formas de manipular el deseo, de inducir respuestas condicionadas, de traficar con mensajes subterráneos han sido ilimitadas en la historia contemporánea. Explotar, expropiar, depredar, aniquilar son los mandatos (González 2011, 76).

En todo caso, la cosificación de la barbarie ha explotado. Ya no es secreta, se torna espectáculo masivo. Torturas y ejecuciones por internet, quizá como consecuencia del cine gore, pero propiamente como parte clave de un *capitalismo gore*, de la era de la información y sus figuras “salvíficas” encarnadas en emporramientos necrológicos. Un ser-para-la-muerte, premeditado y salvaje.

Aquí es necesario sugerir que hace tiempo que las injusticias sociales no terminan de explicar ni la pobreza, ni la desigualdad ni el fin de las ideologías, si se quiere. No se han explicado suficientemente las razones ni los porqués del hecho de que la delincuencia y el crimen organizado no se fundan más en la injusticia ni en la desigualdad económica. O no solamente. Hay coordenadas que exigen comprensión de otros arrojamientos al mundo, de otros proyectos de vida para otras muertes, no humanas. La muerte misma reclama otra comprensión, porque “ha habido una ruptura epistemológica en la concepción de la muerte, está a punto de extraviarse el referente, de perderse el estremecimiento y el horror... El capitalismo subvierte el orden conocido y otorga justificaciones económicas para cuestiones ontológicas” (Valencia 2021, 124). Una tarea que el pensamiento decolonial aún debe tejer más a fondo.

Joaquín Villalobos, excomandante del FMLN de El Salvador, en un artículo titulado “Soberanía criminal” señala: “La pobreza no genera mecánicamente **inseguridad**, lo que sí genera inseguridad

son el empobrecimiento moral, la debilidad del Estado, la cultura de corrupción y la polarización político-social” (Villalobos 2021).

Asimismo, apunta que: “Es común en el debate político preocuparse por la privatización de la salud, del agua, de la educación, etcétera, pero muy pocos se preocupan por la privatización de la violencia, que debe ser un monopolio del Estado. La existencia de criminales dominando territorios es, en última instancia, privatización de la violencia” (Villalobos 2021). Aquí se anuncia otra disertación pendiente para el pensamiento latinoamericano, la privatización de la violencia con las peculiaridades que eso acarrea. “Cuando el crimen se desarrolla le quita al Estado tres monopolios esenciales: la violencia vía grupos armados, la justicia a través de ejecuciones y la tributación vía extorsiones” (Villalobos 2021). Y en un correlato del nuevo capitalismo real, Villalobos sentencia que: “El crimen organizado alcanza su más alto nivel de desarrollo cuando cuenta con poder financiero, poder armado, autoridades cooptadas o infiltradas, territorio, base social, conexiones globales y una cultura criminal en expansión” (Villalobos 2021).

Aunque ya es bastante con lo hasta aquí dicho, aún hay más atrocidades, más lamentos apenas humanos. *Los depredadores sagrados*, en la atinada expresión de Bernardo Barranco, ocupan un lugar principal en las listas del crimen que nadie quisiera referir, pero que resulta insoslayable hacerlo. México ocupa el primer lugar en maltrato y violencia sexual. El abuso sexual infantil alcanza la escalofriante cifra de “más de 5.4 millones de casos al año, donde una de cada cuatro niñas y uno de cada seis niños son abusados, la mayoría de ellos en el contexto familiar” (Barranco 2021, 11). ¿Cuál es el rostro del Otro infinito en estas situaciones? La cifra muestra que no son casos aislados, sino una verdadera pandemia de abusos. ¿Qué rostro aparece aquí como Otro? ¿Cómo afrontar el cara-a-cara de una víctima abusada?

Las víctimas de pederastia o violación debemos verlas como personas frágiles y vulnerables que en algún momento se convirtieron en el cuerpo dócil sometido al poder de un clé-

rigo. Sin importar la edad y las circunstancias en las que deciden romper el silencio deberíamos otorgarles la libertad ética y la libertad para hacerse escuchar como el “otro”, como el prójimo que adquiere esa autoridad dada por Jesús y que se identifica con el huérfano, la viuda y el extranjero (Ruth Casas en Barranco 2021, 34).

Nueva(s) pobreza(s)

Para la Teología de la Liberación Latinoamericana no había más opciones –después del Concilio Vaticano II– que reconocer la insultante pobreza de la región. No sólo desde el evangelio, sino desde las circunstancias crudas de la realidad constante de prácticamente todos los países (a pesar de los sonoros discursos oficiales de las décadas de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, en aras del progreso).

Con respecto a la pobreza, Gustavo Gutiérrez, en el programa inicial de la Teología de la Liberación, contenido en el documento de Medellín *Pobreza de la Iglesia*, señalaba que:

La comprensión de la pobreza en esta línea teológica es la distinción de tres acepciones de la noción de pobreza: la pobreza real como un mal, es decir, no deseada por Dios; la pobreza espiritual en tanto disponibilidad a la voluntad de Dios; y la solidaridad con los pobres al mismo tiempo que la protesta contra la situación que sufren (Gutiérrez 1999, 27).

Pero, preguntamos ahora: ¿qué sucede con los nuevos pobres adeptos al crimen organizado? La situación que ahora sufren los nuevos pobres está relacionada con el deseo de obtener artículos de lujo, mujeres, inspirar canciones (narcocorridos), suponerse exitoso en cierta escala social, donde las actividades ilícitas son el camino ilegal para lograrlo. La Teología de la Liberación no imaginó esos escenarios de congénita impunidad.

Aún en los años ochenta del siglo pasado, era convincente y hasta críticamente deseable leer, con un tinte de esperanza y de

liberación, este tipo de aseveraciones: “En América Latina, no es la del bien que funda un orden social”... porque “el ‘bien social’ vigente, actual, de un orden capitalista dependiente es el proyecto de la totalidad actual, del sistema que controla el espacio, el poder, los bienes, las instituciones jurídicas de la justicia” y por contraste histórico: “El oprimido (la nación periférica, las clases, etnias, razas, el pueblo oprimido) posee una dimensión positiva que es el espacio de su vida real, actual y posible. Son prácticas ‘no incluidas’ en la totalidad vigente y despreciadas como nada por el orden social vigente” (Dussel 1994, 136). Los lazos semitas de totalidad e infinito son muy notorios en las influencias intelectuales de nuestro pensador, no obstante, hay que hacer, como venimos haciendo, matices insalvables.

América Latina se convirtió en el discurso de la Liberación, en el “Otro” levinasiano, explotada y colonial desde la mirada de la Teoría de la Dependencia, pero, sobre todo, como “la periferia **empobrecida** por el Centro”. “Así, por ejemplo –señala Enrique Dussel– el obrero en la Totalidad del Capital, como sistema económico de dominación se revela en su dignidad absoluta de Otro que el capital, y lo pone en cuestión en la interpelación a la justicia” (Dussel 2016, 201). No obstante, la realidad del pobre o del obrero o de los pueblos originarios y sus rituales mágicos, transita por otros derroteros. Un ejemplo puede constatarlo. Se sabe que, en las antiguas culturas prehispánicas mesoamericanas, existió la figura del nagual, como una suerte de Hermes que, como mensajero, unía el mundo terrenal con el mundo superior o de los dioses. Algunos nuevos pobres del siglo XXI creen encarnar a nagueles depredadores para causar acciones atroces en nombre de rituales que sirven a criminales.

El nagual persistía en olfatear el desplazamiento de muchachas y muchachos en busca de alguien exacto ...al entrar a una de aquellas plazas comerciales estaba lo que buscaba... la víctima propiciatoria de cuerpo entero... se acercó, conversó con ella, se ganó su confianza. Era hábil, lo había he-

cho otras veces. Sabía cómo tratar a esas muchachas, qué las mueve, qué desean. Los sentimientos son la puerta regia al sacrificio. Le ofreció sus saberes de brujo para mejorar su vida... la citó en un domicilio, llegó puntual. Inhalo cocaína... en un descuido la atacó, la violó, la asfixió, con un cuchillo pudo degollarla... con un frasco de cristal recogió la sangre... y la ofrendó en un altar un martes trece... la energía desatada debía sacar de la cárcel al delincuente que pagó el rito (González 2011, 125).

Contrástese este relato con lo aquí expuesto. No son hechos aislados, sino crecientes, abundantes, como formas de vida de los otros pobres.

Y como dice Villalobos, en la cultura criminal “el delincuente es el ejemplo de persona exitosa y su relación con la comunidad se vuelve normal. Los narcocorridos, el lenguaje oral y corporal de las maras centroamericanas, el culto a Pablo Escobar, el santo Malverde o las figuras de miembros de la banda de koki que se venden en Caracas, son ejemplos de cultura criminal” (Villalobos 2021, 48).

¿Cómo fundamentar al pobre desde esas realidades actuales? ¿Qué rostro es el rostro del otro infinito, cuando ya-no-más es un excluido del sistema o de la totalidad, sino un incluido criminal? Ya no parece haber cabida a la exterioridad, pero de haberla, ya no es solamente la de un pobre obrero, campesino, asalariado explotado por un patrón o empresa legal, sino por la cultura del crimen y eso reclama reflexiones profundas y claras.

Conclusiones

Por un lado, las posibles disertaciones filosóficas que se han asomado, reclaman una elaboración más amplia pero, por otro lado, asimismo, exigen un contraste con el mundo tal y como nos sale al encuentro en su circunspección cotidiana. En América Latina, la ira se asienta en un mundo criminal, corrupto, empresarial, necroempoderado, en el capitalismo real, gore, del control programado.

La conclusión provisional más importante sería esta: en América Latina, en México, necesitamos replantear, a fondo, la filosofía de la liberación. Los nuevos pobres, las injusticias, las facticidades fallidas, son parte de realidades multifactoriales pero, sin duda, de una ambivalencia sustancial: el capitalismo cibernético-cognitivo legal y la cultura criminal de un capitalismo real, gore, ilegal. Ambas columnas crecen a la par, se desarrollan por igual, ambas posibilidades del capital fijan objetivos semejantes en su lucha por el poder económico, el control territorial, la cultura del consumo, el afianzamiento del sujeto endriago, la “legitimidad” de lo ilegal y la “legalidad” de lo ilegítimo. Nuestras filosofías necesitan re-fundarse. Desde la liberación, de la dependencia y la decolonialidad, con nuevas facetas urgentes.

Facticidades fallidas no son narrativas de representación sociológica. Reclaman su propia reflexión desde la crudeza existencial óptica y en alta vista de su propia ontología fundamental.

Bibliografía

- BARRANCO, Bernardo, coord. 2021. *Depredadores sagrados*. México: Grijalbo.
- DUSSEL, Enrique. 2020. *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- 2016. *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.
- 2015. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- 1995. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- 1994. *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- GONZÁLEZ, Sergio. 2011. *El hombre sin cabeza*. Barcelona: Anagrama.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1999. *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme.
- HEIDEGGER, Martin. 2014. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1925)*. Traducido por Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial.
- SLOTERDIJK, Peter. 2020. *Las epidemias políticas*. México: Ediciones Godot.
- VALENCIA, Sayak. 2021. *Capitalismo Gore*. México: Paidós.
- VILLALOBOS, Joaquín. 2021. "Soberanía Nacional". *Nexos*, Septiembre-October: 45-51.

Bibliografía consultada

- DUSSEL, Enrique. 2017. *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ, Sergio. 2014. *Campo de Guerra*. Barcelona: Anagrama.
- 2011a. *El mal de origen*. México: Libros Magenta.
- 2006. *De sangre y de sol*. México: Sexto piso.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 2003. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme.

- HEIDEGGER, Martin. 2008. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducido por Juan José García Norro. Madrid: Síntesis.
- 2008a. *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924). Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.
- 2005. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducido por Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela.
- 2005a. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- 2003. *Ser y Tiempo*. Traducción y notas por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- 2002. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta.
- 2001. *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer-Verlag.
- 1999. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.
- 1999a. *El concepto de tiempo*. Traducido por Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2021. *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. México: Akal.
- SEGUNDO, Juan Luis. 1975. *Liberación de la teología*. Montevideo: Cuadernos Latinoamericanos.
- SLOTERDIJK, Peter. 2010. *Ira y Tiempo*. Madrid: Siruela.
- SOBRINO, Jon. 1982. *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae.

Tecnología y liberación

A Enrique Dussel, in memoriam

Son dos partes las que componen este capítulo: en la primera, hacemos una sucinta exposición de los conceptos que abordamos para fincar una estructura mínima de sentido, también caracterizaremos –ejemplificando– algunos tópicos derivados de la apreciación conceptual que ofrecemos. En una segunda parte, se elaboran algunas rutas para el debate de las ideas a manera de propuestas en ciernes, siempre considerando mantener coherencia con la parte precedente.

Primera parte

Vamos a aclarar el título de este capítulo y, a su vez, anticiparemos el modo de su abordaje. Desde la filosofía de la *liberación* Latinoamericana, nos proponemos recoger una serie de argumentos convenientemente escogidos para este escrito –dado que es muy extensa y variada la producción de esta perspectiva filosófica–, orientados a cuestionar la situación tecnológica mundial actual. Evidentemente, esto sólo se puede hacer a líneas muy

generales, pero destacamos que se trata de plantear problemas actuales que retan a las humanidades y las artes, en general, y a la filosofía de manera peculiar. Eso es lo que conjunta el título de “Tecnología y liberación”.

Necesario es, de entrada, hacer una breve nota acerca del sentido de este capítulo con relación a la *liberación* y en atención al modo en que vamos a proponer entender el (mal) llamado “eurocentrismo”. Pensamos, junto con otros autores, que no es posible referirse a Europa como una unidad totalizante, como tampoco a América Latina, o cualquier región del mundo, incluso ni en países grandes como México es posible establecer una uniformidad.

Europa es un concepto tupido y relacional, una construcción mental compleja, un sentimiento contradictorio, en el que convergen el amor y el odio a sí misma. Pero, al mismo tiempo, caer en un relativismo total, defender que todas las culturas han producido valores equivalentes... es tan inmaduro como ser un eurocentrista puro y duro que solo jura por los “enios del espíritu humano” (Cartarescu 2016, 140).

Eso dice el gran escrito rumano y agrega “Pero hablar de Europa es como hablar de América o de Asia ¿qué frase puede condensar toda su realidad? ¿o incluso qué libro, qué monumental enciclopedia? Existen muchas Europas condensadas en el tiempo y el espacio” (Cartarescu 2016, 140). No deseamos incurrir en la idea de “eurocentrismo” como una suerte de peligrosa uniformidad que hay que rechazar de antemano. Ese esfuerzo está destinado al fracaso si se lo emplea indiscriminadamente. Destacar las expresiones del saber y el quehacer humano en culturas periféricas, no tiene por qué significar montarse en el chovinismo del rechazo a las ideas y luces de Europa, como si se tratase de un empeño irreconciliable. No lo es, como esperamos mostrar.

Por otra parte, la idea de *liberación* mienta la apelación por la responsabilidad de un nuevo orden tecnológico en el capitalismo actual. También se verá más abajo esto.

Finalmente, el prefijo de origen latino *trans* es motivo de diversas acepciones que han tomado fuerza en la vida contemporánea, pero aquí es utilizado en el sentido de “a través de”, como algo que atraviesa horizontes de sentido conteniéndolos.

Hechas las aclaraciones previas, lo que intentamos es formular un proyecto *transmoderno* o *transontológico* de liberación de la cultura digital. Y, a su vez, de plantear una *alteridad radical* al capitalismo de la vigilancia de carácter cibernético. Por *transmoderno* se entiende “la irrupción desde la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de universales que asumen el desarrollo de la modernidad y la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, desde otra localidad” (Dussel 2021, 128). El acento debe ser puesto en la idea de que una futura cultura transmoderna tiene que ser transversal y desde una pluridiversidad ontológica y tecnológica que, al proponer el diálogo intercultural, suscite propuestas novedosas ante los desafíos de este siglo XXI.

Pero alteridad radical no es, empero, la simple Otredad (el Otro) de un proceso de pares opuestos. Alteridad radical es lo *distinto* de lo Otro que, dentro de una totalidad, se entiende en el marco unívoco de *identidad/diferencia*. En la totalidad lo *distinto* actúa como lo infinito radical en una analéctica negativa o de liberación que, como *exterioridad* de la *totalidad* de un sistema, conforma las víctimas (casi invisibles) del capitalismo cibernético del control y la vigilancia actuales. Y no solamente a las víctimas más visibles.

A principios de la década de los años ochenta del siglo pasado, Enrique Dussel apuntaba de manera premonitoria que el soporte material de la vida humana no es económico, sino tecnológico. El capitalismo actual se sostiene en un proceso de producción de la información que es tecnológico-digital. La tecnología es información en sí misma, la información se produce tecnológicamente y la tecnología informatiza, conecta al planeta como totalidad de un sistema-mundo que agrupa las

diferencias en el camino hacia la identidad de lo mismo: la univocidad científico-tecnológica del capitalismo occidentalizado. O capitalismo real, como prefieren llamarlo otros autores.

El capitalismo cibernético de la vigilancia tiene características muy conocidas: hiperconectividad, neoliberalismo, hiperconsumo, información instantánea y un largo etcétera que proponemos agrupar, siguiendo a las ideas de *Liberación*, como *Totalidad*. Entonces *Totalidad* será una categoría de análisis que utilizaremos aquí, poniéndola en relación con el modo en que opera, en sus estructuras profundas, el capitalismo real, cibernético y cognitivo de la vigilancia en tanto que engranaje o lo dis-puesto –*Gestell*–, según el heideggeriano concepto. El engranaje tecnológico contiene el valor económico de los datos, en primer lugar, de las mercancías del entretenimiento y de las economías del empoderamiento, el emprendedurismo y el *mindfulness*, entre otros valores formales. Pero también implica los valores informales: economía informal, religiones informales (Malverde, Santa Muerte, entre otras) y necroempoderamientos de un capitalismo gore y endriago (véase al respecto el capítulo anterior).

La *totalidad* del capitalismo cibernético de la vigilancia implica, asimismo, una hiper-fetichización de las no-cosas (B-C Han) en calidad de información siempre disponible (*Gestell*). Las conocidas fetichizaciones de la mercancía, las máquinas, el dinero, el capital y la modernidad misma, se envuelven en una dinámica de hiper-fetichización. La *totalidad* engendra inclusión y exclusión generalizada, al mismo tiempo. En la vieja modernidad los escenarios eran más obvios que ahora, porque el capital creaba, masivamente, las necesidades de consumo a través de mercancías materiales que se diseñaban en la publicidad tradicional. El capitalismo del control y la vigilancia actúa de otra manera: la mercancía principal son los datos y esos no los ofrece una compañía para el consumo, sino al revés, los ofrecemos todos nosotros para conformar un entramado emotivo de anticipación de

nuestras propias conductas, no sólo de consumo, sino políticas, de salud, de entretenimiento, etcétera.

Es decir, la principal fuente de riqueza del nuevo capitalismo son los datos que enviamos a grandes contenedores de información por causa de nuestras actividades de conexión. La enajenación es invisible e inevitable: nos creemos libres en ese mar de información para diseñar futuros tecnológicos donde, como personas, como seres humanos, somos simples medios que ofrecen datos para el enriquecimiento de un puñado de capitalistas de la información. No somos fines en tanto humanos, como quería Kant, sino medios para otros.

Aquí se entiende que ser el Otro en el capital no es lo *distinto*, sino lo *diferente* que quiere ser igual, insertarse en lo *mismo* en el marco del hiperconsumo de la conectividad. De tal asunto da muestra inequívoca el capitalismo gore del necroempoderamiento informal, como insinuaremos abajo.

Detengámonos un momento en la cuestión de la *identidad/diferencia* de la cultura capitalista actual que, ingenuamente, se asume como de suyo intercultural o globalizada o informatizada a nivel mundial. En el mejor de los casos conducida por el progreso científico-tecnológico que pretende universalidad insoslayable.

En un trabajo de Dussel titulado “Analogía y Comunicación”, se explica que el binomio *identidad/diferencia* opera funcionalmente en una lógica que tiende a la univocidad, en la medida en que lo diferente de la diferencia, siempre quiere ser asimilado a lo idéntico de la identidad. Enrique Dussel propone otro binomio: *semejanza/distinción*. Señala el propio Dussel:

A la lógica de la totalidad con identidad/diferencia unívoca le opondremos la lógica de la alteridad con semejanza/distinción. Aún más breve: a la razón unívoca moderna se la confrontará con la razón análoga exigida en toda comunicación interhumana, y muy especialmente en el diálogo intercultural planetario hoy tan necesario (Dussel 2020, 54).

Un diálogo intercultural, cada vez más obtuso a causa de la “transparencia” de la información y la accesibilidad instantánea. Al aceptarse el binomio *identidad/diferencia*, a través del suceso informático de la vigilancia por los datos, se acepta la cancelación de nuestro derecho a la autodeterminación, libertad y capacidad de acción humanas. Y se cancela, asimismo, una auténtica asunción de la *alteridad* transcultural. *Alteridad* radical.

La totalidad subsume lo Otro en lo mismo, la diferencia en la identidad. Y lo hace hoy, más claramente que nunca, desde el tráfico de datos, de expectativas de consumo, de organización de trabajo y de nuevas formas de sometimiento voluntario que llamamos “libertad” y “community”. Aunque también: movimientos sociales, trabajos emprendedores y entretenimientos meditativos, todos cibernéticamente constituidos.

No es exagerado lo anterior si se piensa que, bajo toda forma de adhesión a alguna de las muchas formas de conectividad actual, todos firmamos una aceptación legal de términos y condiciones de un contrato que nunca leemos. Los contratos de aceptación para pertenecer a una red social, por poner un ejemplo rápido, imponen condiciones de control para lucrar con nuestros datos, mismos que ofrecemos inopinadamente a servidores y a dueños del nuevo capital. En el amparo de la “nube”, los nuevos capitalistas de la vigilancia aparecen y son consagrados, en el diseño de la opinión pública, como ejemplares de lo humano, productos de la cultura del esfuerzo individual que, con sus ganancias, ponen sus naves espaciales a orbitar la tierra con nuestro beneplácito, para que miremos en tiempo real, absortos, una escena de multibillonarios saliendo a divertirse a la estratosfera en 11 minutos.

Para que todo esto surta efecto, basta con hacernos confusa la relación entre capitalismo y tecnología. Hay que reiterar que, lo que aquí llamamos capitalismo cibernético de la vigilancia no es la tecnología misma, sino la lógica unívoca que lo impregna, la Gestell heideggeriana. Como dice Zuboff: “El capitalismo

de la vigilancia emplea muchas tecnologías, pero no podemos equipararlo a ninguna. Emplea inteligencia de máquinas, pero no es reducible a esas máquinas. Produce algoritmos y depende de ellos, pero capitalismo de la vigilancia y algoritmos no son lo mismo” (Zuboff 2021, 71). O como señala Mark Fisher: “el realismo capitalista es más parecido a una atmósfera general que condiciona no solo la producción de cultura, sino también la regulación del trabajo y la educación, y que actúa como una herramienta invisible que impide el pensamiento y la acción genuinos” (Fisher 2016, 41). El asunto cuestionable, para Zuboff, no son las máquinas, la tecnología, sino el sentido último que tiene en el capitalismo real. Lo que impregna de sentido a la tecnología son las coordenadas del capitalismo real de la vigilancia y no es la tecnología en sí misma la que obliga al capitalismo a nada. Muestra de ello es el llamado “emprendimiento o emprendedurismo” como forma de organización laboral actual. Aunque, como se verá, la cibernética sí entraña una epistemología, que hay que cuestionar en sus fundamentos.

Brevemente, digamos algo del “emprendimiento”. En el año 2000 –de acuerdo con datos de Zuboff– las empresas públicas en Estados Unidos tenían la mitad de las plantillas laborales con respecto a 1970. Para el 2009, ya sólo existía la mitad de las compañías públicas que en 1997. Las empresas públicas ya no eran rentables ni procuraban empleos estables: se convertía en innecesarias para la producción. Así creció, así se engendró el “culto al ‘empresario’ que se elevaría a alturas casi míticas, pues dicha figura era considerada como la unión perfecta entre propiedad y gestión, y reemplazaba así las ricas posibilidades existenciales de la segunda modernidad por un único modelo divinizado de audacia, astucia competitiva, dominio y riqueza” (Zuboff 2021, 63). Un conocido proceso neoliberal fue copiado en México con pésimos resultados subsecuentes. En este mismo sentido, Fisher asegura que “a lo largo de los últimos treinta años, el capitalista ha instalado con éxito una ‘ontología de negocios’ en la que

simplemente es obvio que todo en la sociedad debe administrarse como una empresa, el cuidado de la salud y la educación inclusive” (Fisher 2016, 42). En este tenor, también se ha instalado con éxito incuestionable la privatización del estrés y su correspondiente medicina: el *mindfulness* o la farmacología psiquiátrica. Por ejemplo, el fenómeno del *mindfulness* está contenido por una industria que mueve más de cuatro mil millones de dólares en Estados Unidos. Más de 100,000 libros en Amazon tienen alguna variante con el título de “mindfulness”. Al respecto, el estudioso del asunto, Ronald Purser asegura:

los defensores del *mindfulness*, tal vez involuntariamente, favorecen el statu quo. En lugar de debatir cómo monetizan y manipulan la atención empresas como Google, Facebook, Twitter y Apple, sitúan la crisis en nuestra cabeza. El problema inherente no es la naturaleza del sistema capitalista, sino la incapacidad de los individuos para ser conscientes y resilientes en una economía precaria e incierta. Luego nos venden soluciones que nos convierten en capitalistas conscientes y satisfechos (Purser 2021, 12).

Habría que añadir que, efectivamente, la industria del *mindfulness* no tendría esa relevancia comercial sin la contraparte adecuada: el estrés. Así como en la década de los años setenta del siglo XIX se incrustó en las sociedades occidentales, particularmente en la estadounidense, una enfermedad llamada “neurastenia” que hacía sucumbir el sistema nervioso, según grados de desarrollo económico e incluso racial y, de la misma manera que a la neurastenia se le estigmatizó como el gran obstáculo a vencer para ser gente exitosa, ahora el “estrés” ha desplazado aquella noción –que vive en nuestros recuerdos y sobrevive de vez en cuando en nuestro vocabulario– y lo ha colocado como el objetivo a vencer por el *mindfulness*. Finalmente, en este mismo sentido, el *mindfulness* es financiado gubernamentalmente en Estados Unidos y llevado al ejército estadounidense, en donde, sólo como

un ejemplo, la Universidad de Pensilvania se hizo acreedora por licitación de un contrato multimillonario para implementar un programa denominado “entrenamiento integral del soldado”, cuya formación incluye la resiliencia y el *mindfulness*. O M-Fit para militarizar la atención plena.

Estas afirmaciones no deberían ser demasiado graves, pero sí lo son cuando se comprueba que, efectivamente, por ejemplo, los modelos de negocios también los implementa el crimen organizado, generando con ellos víctimas inéditas en la propia historia del capitalismo. Entendemos por víctimas inéditas aquellas que deciden no sufrir más los daños de una economía injusta y, entonces, se ven orilladas a participar activamente de las propias injusticias, adhiriéndose al crimen organizado y a la economía informal. Al respecto, la conocida autora Sayak Valencia afirma:

En la definición de emprendedor, basada en el seguimiento de las lógicas neoliberalistas, no encontramos ninguna restricción del tipo de empresas que un emprendedor puede crear. Es decir, mientras produzca ganancias está legitimada por unas coordenadas económicas que, aunque presuponen unos mínimo éticos no los exteriorizan, creando así un vacío discursivo para la interpretación del concepto de emprendedor y su puesta en práctica (Valencia 2021, 79).

Valencia no encuentra diferencias de fondo en las motivaciones del emprendedurismo formal e informal, en este último, según sus propios datos, el producto criminal bruto representa alrededor de 15% de la economía mundial. Esa es la Otredad, que no la *Alteridad*, que ha sido incorporada como lo diferente de lo mismo, de una manera perversa e inédita.

Ahora, queremos ocuparnos, brevemente, de la categoría de *engranaje* (Gestell) desde Heidegger (2021). El engranaje de la *totalidad* del capitalismo cibernético es la estructuración de la información –propiamente de los diversos dominios algorítmicos– sobre un fondo de reserva constantemente a nuestra disposición.

Las economías formales del capitalismo de la vigilancia, tanto como las informales del capitalismo *gore*, participan por igual del engranaje. El engranaje (*Gestell*), según lo ya dicho, implica un dominio sobre un fondo de reserva permanente y a nuestra inmediata disposición. En la sociedad del consumo actual, cualquier cosa es re-presentada (*vorgestellt*), producida (*hergestellt*), con arreglo a criterios calculables en función de encontrar oportunidades de negocios y organizar recursos para ponerlos en marcha en el engranaje (*Gestell*). Las cosas deben estar dispuestas (*gestellt*) para ser solicitadas (*bestellt*) como un fondo permanente (*Bestand*) de existencias (*Vorrat*) a nuestra disposición. Es decir, el engranaje opera desde el flujo de la información de la organización selectiva de los datos, como acopio de futuras mercancías en *stock* disponibles a la solicitud del consumidor individualizado por el capitalismo de la vigilancia.

El engranaje dispone de la tecnología, la tecnología *no* es el engranaje. Así como la física cuántica, teórica y matemática, cibernética –inicialmente–, dispuso de una implementación tecnológica, como la que nos permite hablar a través de las computadoras, así el capitalismo real, cibernético, vigilante y *gore*, hace funcionar de determinada manera a la tecnología. La *totalidad* funciona como un engranaje (*Gestell*) que, en tanto sistema-mundo, produce nuevas víctimas, ya no solamente como pobres y excluidos, sino bajo la producción activa de formas criminales de ser victimarios y emprendedores de negocios turbios. La tecnología no condiciona el capitalismo, sino éste a aquella, con sus prácticas, negocios, entretenimiento, educación, salud y cultura.

Hacen falta categorías filosóficas críticas para las nuevas formas de comunicación digital planetaria, para poder observar y enjuiciar con un rotundo *no* al capitalismo cibernético de la vigilancia y su engranaje estructural, lo que significa también un *no* al querer causar nuevas víctimas de este modo inédito de organización social mundial que, en tanto totalidad, genera una

“lógica de la totalidad unívoca”, porque interlocutores de la misma raíz cultural, que se identifican unívocamente entre sí, no les resultará problemático la apropiación de la esfera pública de la vigilancia cibernética. La *alteridad radical* presupone que lo humano interconectado abarca una concepción de la filosofía transcultural más amplia y crítica, que se sostiene en la “semejanza/distinción” y que trasciende el propósito de la razón unívoca que actúa por “identidad/diferencia”.

Atendamos que aquí “vigilancia” no es entendida en el sentido de Foucault, porque una vigilancia externa (en el supuesto de alguna institución represiva o controladora) ya no es necesaria: la vigilancia digital es la que, en una nueva servidumbre voluntaria, asume el control y presume la libertad de no ser controlado. (Aquí el concepto “cibernética” fija, lapidariamente, el rumbo de los sucesos al instante, precisamente como control).

Bien puede ser cierto que todo lo anterior sea ya conocido, pero, en todo caso, nos es necesario plasmarlo en virtud de algún esbozo de alternativa, de una *alteridad radical*, en suma. Esta segunda parte acepta el diagnóstico previo y propone elaborar una reflexión en torno a la desmovilización total del capitalismo de la vigilancia y las estrategias que lo acompañan en la cultura, la salud, los negocios y la geopolítica.

Segunda parte. Propuestas a modo de futuros y próximos debates

Para efectuar una crítica a la tecnología actual en favor de la liberación y para sumir las diversas cosmotécnicas y sus respectivas epistemes locales, antes hemos situado aspectos complejos que ameritan mayor extensión. Ahora ofrecemos no soluciones (¿quién puede en definitiva ofrecerlas?), sino rutas de acceso para deshacer el nudo de tecnología y liberación.

1. Necesario es afirmar, como forma de autovaloración, los momentos culturales propios negados o despreciados que se

encuentran en la *exterioridad* de la modernidad. En el sentido del desarrollo tecnológico, esto significa la afirmación de la localidad ontológica y epistémica que reclama su consideración en la cultura digital contemporánea. “La única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica” (Dussel 2021, 131). Una crítica a la propia cultura latinoamericana, con las peculiaridades de cada caso, para evitar caer en reduccionismos de fácil elaboración que, lo único que generan, es el deseo de una vuelta a los orígenes míticos, como si eso fuera posible. Contrario a eso, en primer lugar, hay que revisar los propios supuestos de análisis teóricos, filosóficos e históricos, porque no puede haber una crítica sólo desde la victimización constante, sino una revisión de la pluralidad de epistemes que, como formas de vida o mundos de vida fácticos, accedan a una *distinta* reapropiación tecnológica.

Al respecto, el pensador chino Yuk Hui, reflexiona que: “Desde un punto de vista cosmotécnico, la técnica es motivada y constreñida por particularidades geográficas y especificidades tecnológicas” (Hui 2020, 78). ¿Cómo buscar esas particularidades? ¿Dónde y para qué dar con ellas? Desde luego que, como ya se advirtió antes, de ninguna manera se trata de culpabilizar a occidente, digamos a su gran tradición cultural, científica y humanística, de los males del mundo. Hay que borrar los excesos de las perspectivas que sólo acusan como tara incesante a la cultura occidental, si bien, como ya se dijo también, no se trata de exhibir las diferencias, sino de perfilar las semejanzas y exaltar las afinidades de un mundo diverso o, mejor dicho, de ponderar razonablemente los “campos de sentido” de un mundo plural ontológicamente y distinto en sus tecnologías y sus epistemes, que plantea disensos. Por ejemplo, si se nos permite, podría decir que nuestro país, México, además de los problemas ya insinuados arriba, tiene

como cualidades –no siempre bien llevadas– el multiculturalismo, con alrededor de setenta lenguas vivas y una peculiar posición geopolítica con respecto a Estados Unidos de Norteamérica y eso conforma aspectos significativos en el mundo que, interconectado, tenemos encima. El reto de la compleja peculiaridad mexicana, en cuanto a cultura tecnológica se refiere, no es desigual a la que hay en otras regiones del mundo, porque también hay que atender el asunto de la brecha tecnológica, la pérdida de credibilidad en los políticos y el ascenso brutal de los *influencers*, entre otros aspectos.

Aunque el tema más grave a atender consiste en la pérdida de la razón comunicativa o de la disputa argumentativa, en la vertebración del espacio público a favor de una escalada incontenible de posverdad y sentimentalismo. Hoy vemos sucumbir a la razón argumentativa que pretendía una ética de la disputa en la vertebración del espacio público, en favor de una insolente *infocracia* de la posverdad sin razonamiento. Habermas es un conocido defensor, a su manera, de la democracia que puede ser vertebrada por la acción comunicativa a través de pretensiones de validez universales. El panorama mundial actual parece desplazar a la democracia hacia la infocracia. Tal desplazamiento es de fondo, no sólo de forma. La infocracia es, de hecho, el ocaso de la democracia a causa del régimen de control de la información en términos descritos arriba. Lo que principalmente se ve desplazada es la razón misma. Ello por varias justificaciones que giran en torno a la diferencia entre racionalidad e inteligencia, mismas que si las enfocamos bajo la óptica de su disposición espacio-temporal, veremos que una –la racionalidad– demanda tiempo de reflexión, mientras que la otra –la inteligencia– supone inmediatez en soluciones a corto plazo. Asimismo, una tal racionalidad discursiva, a la Habermas, se ve rebasada por la afectividad en el marco de la posverdad. Dice Darío Villanueva: “Si lo deliberativo exigía argumentación, razonabilidad y

verdad, al relato le basta y le sobra con la emocionalidad, los bulos, las patrañas, la posverdad” (Villanueva 2022, 215). El Otro, aquí, se convierte en lo otro de lo mismo, no de lo distinto y, el discurrir de la razón, se ve arrastrado al mar de la ignominia informacional.

2. Aquellas tradiciones habitualmente ignoradas o desplazadas por la modernidad deben ser el punto de partida de una reconstrucción y crítica interna, desde la propia cultura en cuestión. ¿Qué puede aportar una tradición cultural –ignorada hasta ahora– al desarrollo tecnológico digital? Hui sugiere que no puede entenderse la tecnodiversidad sin biodiversidad. La cultura digital actual es monotecnológica y pertenece al engranaje de la Gestell que ve a la naturaleza como un *stock* más de reservas. Dicha Gestell crea tecnofilias y tecnofobias, pero deja intacta la reserva disponible de la naturaleza, por lo que no basta con crear códigos de acceso abierto, por poner un ejemplo muy evidente, sino faltaría apelar a epistemes de *alteridad* que, a su vez, provengan de ontologías distintas. Necesitamos considerar el papel decisivo que ha jugado la *cibernética* como ciencia del control, porque ahí hay una germinación importante de la monotecnología actual totalizadora. La cibernética ha suplido a la discusión argumentativa, a la metafísica, a la estética, en una palabra, a la filosofía. Esto puede aportar un detalle importante a considerar, en el hecho de la expulsión paulatina de la filosofía de planes y programas de estudio y su sustitución por otros de corte empresarial y emprendedor. Si se nos permite haremos resonar de nuevo a Heidegger parafraseándolo: la calculabilidad general, uniforme y universal, es el proyecto cibernético del mundo. El pensador suponía ya, antes del uso masivo de internet, que el rasgo fundamental de todos los procesos mundiales calculables es el control a través del círculo regulador que notifica acerca de lo informado al que controla. El tema de la cibernética sigue estando presente,

vivo y sofisticado, en el desarrollo de la Inteligencia Artificial (IA) contemporánea. La cibernética no responde a la idea antigua, incluso moderna, de “máquina” o “autómata”, se trata de algo más complejo, puesto que la actual cibernética digital usa procesos recursivos no-lineales y dicha forma recursiva permite que los algoritmos absorban eficazmente las contingencias para incrementar la capacidad de lidiar con asuntos que no están grabados o programados como reglas. Esa recursividad, que le da el sentido de *inteligentes* a los dispositivos que usamos, amerita una discusión epistemológica de cara a abrir consideraciones plurales acerca de, por ejemplo, las diferencias entre razonamiento, inteligencia y sensación (muy abundantes en la filosofía, pero necesitadas de revisiones críticas).

3. Asumir una *transculturalidad* y, desde las “fronteras”, crear un pensamiento crítico. “El diálogo intercultural no es sólo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas (que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura); es, ante todo, el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura” (Dussel 2021, 136). Diálogo nada fácil de realizar en las circunstancias tecnológicas actuales, donde Facebook, X y Google, se colocan por encima de aquellos que están en posición de dialogar razonablemente acerca de las distintas ontologías para un mundo más habitable para todos. Diálogo, desde la hermenéutica filosófica, como se sabe, conduce a una *fusión de horizontes*, mas dicha fusión hoy parece lejana. En la cultura digital actual del capitalismo de la vigilancia, los *influencers* han sustituido a las figuras que otrora representaban posiciones argumentativas, ya sea en grupos, individualmente o ambas cosas. Un ejemplo, al paso, de ambas cosas: Octavio Paz en México. El poeta y ensayista se caracterizó por defender sus posturas intelectuales en sonados debates públicos y de

influencia decisiva, y se estuviera de acuerdo o no con él, se podría disentir, contraargumentar, fijar un horizonte de sentido plausible. Hoy, las influencias son patéticas y antintelectuales, como señala Byug-Chul Han: “*Influencers* de YouTube e Instagram... de viajes, de belleza o de *fitness* invocan sin cesar la libertad, la creatividad y la autenticidad... los *influencers* son venerados como modelos a los que hay que seguir... hacen que los productos de consumo parezcan utensilios de autorrealización” (Han 2022, 19). En España, en una encuesta de 2017 aún se tenía al empresario textil Amancio Ortega (Grupo Zara) –junto a Bill Gates– como una persona influyente en el imaginario de los jóvenes entre 16 y 19 años de edad; hoy ha sido sustituido por el *influencer* Ibai Llanos, quien es un *youtuber* de deportes. Ya no sólo hemos perdido a las figuras de referencia intelectual, o de aspiraciones empresariales para jóvenes, sino que, en el concierto de la individualidad programada por algoritmos, los *influencers* son lo que dicen ser las figuras de influencia social.

4. Para ir resolviendo el acceso desde lo local a la dimensión tecnológica mundial, cuidado se debe tener de no incurrir en apoloías nacionalistas en las primeras consultas a la *web*. No se trata de retornar a nacionalismos ni esencialismos culturales o formas aparentemente sofisticadas, de etnofuturismos, porque “la modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de la propia cultura” (Dussel 2021, 63). El primer obstáculo, enorme, a vencer es la unidireccionalidad de la fuerza tecnológica actual y sus correlatos de universalización, identificados con el progreso humano en general. Ello a pesar de las evidencias de la destrucción ecológica de la actual era del antropoceno. El Antropoceno se identifica como una era geológica en donde la tecnología controla la naturaleza, destruyéndola. Eso provoca identificar la ecología con la tecnología y, más precisamente, con la cibernética.

No es vano, algunos llaman “ecología mediática” al sistema tecnológico actual. Fuera del ámbito biológico, sugiere Hui, “la ecología no es un concepto de la naturaleza, sino un concepto de la cibernética” (2020, 117). Si esto es así, entonces hay razones para sostener que la tecnología actual no es mecánica ni el enfoque ecológico es natural. Ya no hay dualismo entre naturaleza y cultura tecnológica, sino *totalidad*; por ello, hay que pensar desde la *alteridad* como una forma no-dualista de diversificar nuestra comprensión ontológica de la naturaleza y, desde ahí, elevar una discusión *distinta* que abogue por la diversidad epistémica y cultural.

“La exterioridad no es pura negatividad, es afirmación de una tradición distinta a la moderna” (Dussel 2021, 138). Que como indica también Yuk Hui:

Si identificamos al pensamiento de la ilustración con la tecnología moderna entendida como un proceso irreversible guiado por la universalidad y la racionalidad, la única pregunta que todavía cabe formular es: ¿ser o no ser? Pero si afirmamos que existen múltiples cosmotécnicas y que ellas pueden permitirnos trascender el límite de la pura racionalidad, podemos encontrar una salida a la Modernidad interminable y a los desastres que la han acompañado (Hui 2020, 83).

La idea del pensador chino es clara: si nos atenemos al relato de que la tecnología tiene un desarrollo lineal irreversible y, digamos, neutro, parece que sólo resta esperar lo peor, pero si se liberaliza desde la *exterioridad*, digo por mi parte, es posible prever lo múltiple de lo *distinto* de las cosmotécnicas.

Debemos pensar por analogías y no por diferencias insalvables o, en el mejor de los casos, estereotipadas. No hay una sola Europa, una unificada, que abarque la expresión “eurocentrismo”, como tampoco la hay para América Latina, como una unidad identitaria. En un lugar como en otro y, acaso en todos los

lugares, lo que encontramos son distintas culturas que, quizá, se tengan más afinidad entre sí por semejanzas, pero no por ser uniformes ni exclusivas a una geopolítica determinada. Lo *trans-moderno* debe ubicar una cuestión insalvable para la reflexión inmediata: la de las *alteridades*.

Alteridad radical he denominado no a aquella que sucumbe al vértigo simplificador de parecer un “radical” que guarda algún tipo de rencor con respecto a algún asunto público o privado, más bien, me refiero a comprender la *alteridad* de otro modo distinto, pero en la misma línea, al de la filosofía de la liberación. Añadimos, junto a Waldenfels (citado en Rocco, Valerio 2022), que nos parece productivo entender la *alteridad radical* como una forma de la *alteridad puerta*. Según Bernhard Waldenfels, hay tres tipos de Alteridad: la *alteridad-muro*, la *alteridad-espejo* y la *alteridad-puerta*. Como el concepto evidencia, en la *alteridad-muro* el Otro es concebido como un límite, como algo extraño, ajeno a lo propio; la *alteridad-espejo* es aquella en la que el Otro aparece más nítido, con mayor afinidad o que se integra a lo que lo Mismo propone como Otro y se le “tolera” como Otro consonante; la *alteridad-puerta*, en cambio, alude a conectar las diversidades, es decir, a conectar tecnológicamente diversidades, superar la escisión de los extremos o –dicho en la coherencia de esta exposición– de la *exterioridad* con respecto a la *totalidad* tecnológica del capitalismo de la vigilancia. Al optar por la *alteridad-puerta* o, en lo que aquí se procura decir, la *alteridad radical*, dejamos de lado, por ahora, para otros procesos identitarios más cerrados, a las alteridades muro y espejo.

De cara a los ambientes tecnológicos encontramos pertinente la propuesta del fenomenólogo Waldenfels, puesto que, como también señala Valerio Rocco:

las redes sociales han unificado, de manera extremadamente eficaz, los dos discursos excluyentes de la alteridad; el muro y el espejo... En concreto, las redes nos han rodeado de espejos que a la vez son muros, que nos brindan la apa-

riencia de un campo infinito entre nosotros... Cuando, por las razones que sea, a través de la grieta del espejo, se cuele la visión de lo auténticamente otro, el rechazo es radical: la única opción es volver a levantar el muro, tapiar la grieta, asegurar el perímetro (Rocco 2020, 57).

Es muy clara la cita y no necesita comentario alguno.

Finalmente, deseamos terminar diciendo que el complejo entramado de sucesos dicho tras estas palabras ha pretendido ser oportuno a la ocasión de-compartir saberes en las aulas universitarias. Pretensión nuestra ha sido exponer lo que otros han descubierto y que mejor han dicho. Nosotros solamente hemos hilvanado axiomas discutibles y pasamos entre ideas que adeudan fidelidad al intento de pensar en la continuidad y en la comunidad universitaria. Un llamado a la renovación de las ideas es lo que hemos intentado hacer, porque los profesores universitarios no somos el futbolista que a los treinta años se quiere retirar, ni los *influencers* que viven su warholiana y efímera fama, ni somos el corredor de cien metros que deja su marca exacta, los profesores somos dialogantes en el debate interminable de las ideas y por eso no envejecemos, porque el conocimiento es el éxtasis del misterio y éste es perenne.

Bibliografía

- CARTARESCU, Mircea. 2016. *El ojo castaño de nuestro amor*. Salamanca: Impedimenta.
- DUSSEL, Enrique. 2021. *Filosofía de la Liberación. Una antología*. Madrid: Akal.
- . 2020. *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- FISHER, Mark. 2016. *Realismo capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- HAN, Byung-Chul. 2022. *Infocracia*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, Martin. 2021. *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder.
- HUI, Yuk. 2020. *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- PURSER, Ronald. 2021. *McMindfulness*. Madrid: Alianza editorial.
- ROCCO, Valerio. 2022. "La *autoritas* de las élites en la era digital". *Revista de Occidente*, n.º 492, 49-60.
- VALENCIA, Sayak. 2021. *Capitalismo Gore*. México: Paidós.
- VILLANUEVA, Darío. 2022. *Morderse la lengua. Corrección política y pos-verdad*. Barcelona: Espasa.
- ZUBOFF, Shoshana. 2020. *La era del capitalismo de la vigilancia*. México: Paidós.

Bibliografía consultada

- GABRIEL, Markus. 2021. *La realidad en crisis*. Madrid: Vaso Roto.

Metaverso: apuntes para una crítica

Este trabajo va a estar dividido en partes que se interconectan. En primer lugar, vamos a reconstruir algunos argumentos clásicos sobre la posibilidad de que las máquinas puedan pensar, aquí proponemos visitar a Searle y a Putnam y darle un giro de actualización a sus argumentos bajo la mirada de Markus Gabriel. En la segunda parte, vamos a realizar una aproximación al vínculo entre la tecnología y la naturaleza y enlazaremos ambos términos en uno solo denominado “antroposceno”, siguiendo a Parikka. Finalmente, nos vamos a referir a la “irrealidad del metaverso” y pondremos un cierto énfasis en la noción de “comunidad terrible” desde el colectivo Tiqqun.

1. Coordinadas para situar una respuesta a la pregunta acerca del supuesto pensar de las máquinas y lo que significa Inteligencia Artificial (IA)

En el capítulo titulado “Cerebros en una cubeta”, Hilary Putnam obsequia el siguiente supuesto:

Una hormiga se arrastra lentamente sobre la arena. Conforme avanza va trazando en ésta una línea. Por puro azar, la línea se desvía y vuelve sobre sí misma, de tal forma que acaba pareciendo una reconocible caricatura de Winston Churchill. ¿Ha trazado la hormiga un retrato de Winston Churchill, un dibujo que representa a Churchill? (Putnam 1988, 15).

Como el mismo filósofo contesta, es posible que la mayoría de las personas responda que la hormiga no ha intentado representar a Churchill y, razonablemente, debido a que la hormiga nunca ha visto a Churchill ni un retrato de ese personaje. La hormiga sólo caminó y nosotros vemos ahí un retrato del estadista. Habría semejanza, pero no representación. Representación es la relación entre una palabra y algo que existe efectivamente, un hecho, podríamos decir. Semejanza no es condición suficiente para que algo represente *intencionalmente* a Churchill. Tampoco las condiciones necesarias, como un impreso que diga “Winston Churchill” o las mismas palabras “Winston Churchill”, de modo que la semejanza no equivale a *representación*.

Hilary Putnam, que no es precisamente un fenomenólogo aclara que: “lo que se necesita para la representación, o lo que se necesita principalmente para la representación, es la intención” (Putnam 1988, 15). Ahora bien, para tener la *intención* de que *algo represente* otro algo, debemos ser capaces de *pensar*. Si las líneas trazadas por la hormiga no representan nada en sí mismo, ¿cómo puede hacerlo el pensamiento? ¿Cómo es posible que el pensamiento aprehenda lo que es externo? Las preguntas no son obvias de responder. Y las conclusiones de Putnam son claras: “Ningún objeto físico tiene por sí mismo la capacidad de referirse a una cosa más bien que a otra; no obstante, es obvio que los pensamientos de la mente sí lo logran. De modo que los pensamientos (y, por ende, la mente) sí lo logran” (Putnam 1988, 15).

Deseamos mantener en vilo esas afirmaciones de Putnam y abrir otra brecha semejante desde John Searle. Anticipamos que ni Putnam ni Searle suscriben ningún tipo de dualismo entre, por

ejemplo, lo interno y lo externo o, bien, lo mental y lo físico, por no hablar de sujeto y objeto. Los dualismos son trampas en las cuales es fácil caer, ya sea adoptando una posición materialista u otra idealista. En términos próximos a nuestro tema, diríamos que el materialismo en el que recaen nuestras concepciones científicas de la naturaleza suele obligarnos a optar por la idea de que la mente o la conciencia puede ser descrita en términos físicos, es decir, en programas de computación. Desde luego que una primera e importante objeción a este tipo de reduccionismo consiste, precisamente, en lo que acabamos de enfatizar desde Putnam: no es posible hablar de estados intencionales sin pensamientos y éstos no parecen tener una naturaleza meramente física, como tampoco las penas, las alegrías, los humores, sentimientos, etc. Searle opta por rechazar el dualismo mental-físico y el materialismo naturalista y propone que “la conciencia es un fenómeno ‘mental’ cualitativo, subjetivo, y al propio tiempo, parte natural del mundo físico” (Searle 2016, 101). Nos interesa aceptar este veredicto de Searle sin dualismos físicos ni metafísicos.

Aunque es muy conocido el argumento de la “habitación china”, vamos a reconstruirlo en lo general. Para Searle, las mentes son semánticas (y pragmáticas, añadimos por nuestra cuenta) porque tienen un contenido y no sólo una estructura formal, en cambio, las computadoras son sintácticas. Para probar su argumento, Searle, formuló un experimento mental plausible:

Imaginemos que un grupo de programadores de computador ha escrito un programa que capacita a un computador para simular que entiende chino. Así, por ejemplo, si al computador se le hace una pregunta en chino, confrontará la pregunta con su memoria o su base de datos, y producirá respuestas adecuadas a las preguntas en chino. Supongamos que las respuestas del computador son tan buenas como las de un hablante nativo chino. Ahora bien ¿entiende el computador, según esto, chino? ¿Entiende literalmente chino, de la manera en que los hablantes del chino entienden chino? Bien, imaginemos que se encierra a usted en

una habitación y que en esa habitación hay diversas cestas llenas de símbolos chinos. Imaginemos que usted (como yo) no entiende chino, pero que se le da un libro de reglas en castellano para manipular esos símbolos chinos. Las reglas especifican las manipulaciones de los símbolos de manera puramente formal, en términos de su sintaxis, no de su semántica. Así la regla podría decir: “toma un signo changyuan-changyuan de la cesta número uno y ponlo al lado de un signo chongyuon-chongyuon de la cesta número dos”. Supongamos ahora que son introducidos en la habitación algunos otros símbolos chinos, y que se le dan las reglas adicionales para devolver símbolos chinos fuera de la habitación. Supóngase que usted no sabe que los símbolos introducidos en la habitación son denominados “preguntas” de la gente que está fuera de la habitación, y que los símbolos que usted devuelve fuera de la habitación son denominados “respuestas a las preguntas”. Supóngase, además, que los programadores son tan buenos al diseñar los programas y que usted es tan bueno manipulando los símbolos que enseguida sus respuestas son indistinguibles de las de un hablante nativo chino. He aquí que usted está encerrado en su habitación barajando sus símbolos chinos y devolviendo símbolos chinos en respuesta a los símbolos chinos que entran. Sobre la base de la situación tal como la he descrito, no hay manera de que usted pueda aprender nada de chino manipulando esos símbolos formales (Searle 1994, 37).

Hasta aquí citamos a plenitud a Searle, la consecuencia que saca de su experimento mental es obvia: si el sujeto experimental no entiende chino manipulando símbolos, la computadora tampoco, porque, además, el hecho de tener estados mentales implica mucho más que manipular símbolos formales. Pareciera que el experimento es obsoleto y poco fiable, pero hay que mirarlo con calma. Aquí no se pregunta inocentemente si las máquinas pueden pensar porque, sin duda, en la actualidad, habría robots sofisticados que nos inviten a creer en una respuesta afirmativa ante tal pregunta. La cuestión de sí, incluso una máquina que

fuera indistinguible de un ser humano porque fue hecha a su imagen y semejanza, es decir, a entera simulación de un humano, molécula por molécula –como dice Searle– podría, esa máquina perfecta, pensar como un ser humano. La respuesta no es trivial: no, no podría. Un argumento sofisticado, pero no el único, desde luego, es el ya esbozado: pensar no es manipular sintácticamente símbolos carentes de significado, si por significado hemos de entender contenidos semánticos significativos. (Aquí nos abruma la tentación de comenzar un alegato sobre lo que significa un “contenido semántico significativo”, pero no lo haremos porque se desviaría nuestro propósito).

En cambio, vamos a regresar a Putnam y vamos a referir su experimento filosófico de “los cerebros en una cubeta”. El pensador judío establece el siguiente ejercicio mental: supóngase que nos han extraído el cerebro mediante un sofisticado proceso y han conectado todas nuestras terminaciones nerviosas a una supercomputadora científica que nos provoca la ilusión de que todo es perfectamente normal. Como lo que se experimenta son impulsos eléctricos que van de la supercomputadora a las terminaciones nerviosas, levantar una mano efectivamente crea la sensación de que levantamos una mano. Ahora bien, si alguien –digamos el que nos conectó e impuso tal experimento– manipula el programa y ordena a éste que nos borre la memoria y, al hacerlo, creemos que siempre hemos estado en ese entorno y por tanto que es nuestro entorno natural, ¿cómo saber que nos hallamos en tal situación? Puesto así el experimento, parece suscitar la idea de que una máquina podría simular una situación que hiciera sentir como natural nuestra relación con esa mente y ese mundo conectado. Y algunos podrían pensar que eso es posible y ya fue dicho por no sé cuántos neuromantes ochenteros al acecho. Como no deseamos entrar en la ciencia ficción, sino seguir en la filosofía, sigamos con Putnam: “Si fuéramos cerebros en una cubeta ¿podríamos decir o pensar que lo somos?” (Putnam 1988, 20). La respuesta contundente es: “no, no

podríamos”. Pensar que somos cerebros en una cubeta es un supuesto que se autorrefuta y, por lo tanto, no puede ser verdadero. La autorrefutación de un supuesto consiste en que su verdad implica su propia falsedad, ¿cómo es esto posible? Según Putnam, la suposición de que somos cerebros en una cubeta es una suposición autorrefutable, dado que si, efectivamente, un cerebro en una cubeta asume que es un cerebro en una cubeta en realidad no está pensando porque carece de referencias y significatividades. La respuesta de Putnam es: “aunque esas personas pueden pensar y ‘decir’ cualquier palabra que nosotros pensemos o digamos, no pueden ‘referirse’ a lo que nosotros nos referimos. En particular, no pueden decir o pensar que son cerebros en una cubeta (incluso pensando ‘somos cerebros en una cubeta’)” (Putnam 1988, 21).

Vamos a resumir esta parte así: las máquinas inteligentes no tienen *intencionalidad*, *representación ni significatividad*, puesto que no está en referencia a un mundo real. Las semejanzas cualitativas para representar cosas no es razón suficiente para que, efectivamente, exista *representación*. Si estos argumentos los trasladamos a la “otra realidad” del metaverso, es evidente que si un avatar encuentra un árbol en su mundo virtual y dice “hay un árbol delante de mí” e incluso si es capaz de programarse y saber qué árbol es con toda exactitud, aunque nunca lo haya visto antes, aun así, no existiría nada en virtud de lo cual pensar o decir la palabra *árbol* y que represente árboles reales. En otras palabras: en el caso de las computadoras o de la IA no se trata del *pensamiento* sino de un *modelo de pensamiento*.

Según Markus Gabriel (2019), en concordancia con la idea de que las máquinas –según vimos en el caso de la “habitación china”– ponen en marcha una sintáctica, más que una semántica significativa, la informática proviene de la lógica. Desde luego que, con frecuencia, en la vida cotidiana aplicamos la lógica, las conexiones lógicas. La organización de una conferencia, por ejemplo, da muestra clara que hay conexiones lógicas, desde la

planeación, ejecución, asistencia, etc. Digamos que la composición de estas acciones que nos permite estar en un contexto determinado es lógica y no biológica, por ejemplo, ser profesor y comportarse como tal, no es un asunto biológico sino lógico. En virtud de lo anterior repetimos comportamientos que, a la postre, se van a convertir en algo calculable y teóricamente comprensible. Organizamos lógicamente el mundo porque nos proporciona información: “la realidad física (el universo) es, en todo caso, reconocible en la medida en la que la hemos reconocido. El hecho de que reconozcamos parcialmente el universo no significa, por supuesto, que lo reconozcamos en su totalidad. Tampoco sabemos exactamente lo que (todavía) no sabemos sobre el universo” (Gabriel 2019, 102). De aquí debe precisarse una idea clara: la estructura lógica de una teoría o de la informática *no* es idéntica a la estructura de la realidad misma, sino que se yuxtapone sólo parcialmente, por ejemplo, a través del isomorfismo.

Teniendo en cuenta lo dicho, Markus Gabriel también remite a la *intencionalidad* y explica: “en filosofía, la intencionalidad (del latín *intendere*, tender hacia) significa la circunstancia de que los estados mentales se dirigen hacia algo que no es necesariamente un estado mental en sí mismo” (Gabriel 2019, 109). Y remata diciendo: “que los pensamientos y las frases de algo que ocurre en la realidad es la cualidad de la intencionalidad” (Gabriel 2019, 109). Y viene de nuevo la idea del perfil de Churchill dibujado por una hormiga, ya referido. La intencionalidad colectiva que nos lleva a pensar en Churchill no equivale a los datos sobre ese personaje que podamos encontrar en la *web*, ni siquiera a las fotos. Estrictamente, los soportes informáticos no son pensamientos que nos hacen recordar algo.

Si la realidad informática no es la realidad misma, pero se asemeja bastante a ella, nos lleva a considerar una “tesis de proyección”, según la cual nosotros, desde la significatividad originaria, otorgamos sentidos lógicos a la organización del mundo,

incluyendo, desde luego, los aspectos religiosos. La “tesis de proyección” explica que somos nosotros los que transferimos atributos humanos a las tecnologías que nos han acompañado en las diversas historias culturales:

Así como durante milenios la humanidad ha dotado al universo de un significado adaptado a nosotros del que, en realidad, carece, hoy día consideramos el progreso tecnológico como una fuerza superior que no podemos controlar. Hoy en día, para mucha gente el discurso de Dios ha sido reemplazado por máquinas que nos parecen inteligentes porque hemos instalado nuestra lógica en ellas (Gabriel 2019, 116).

Esto no debe llamarnos a juzgar el desarrollo tecnológico desde el temor del reemplazo de lo humano, porque hasta donde se puede ver es absurdo ese reemplazo, a menos de que pongamos atención a lo que sí debe preocuparnos del desarrollo tecnológico, lo cual abordaremos enseguida.

II. De cómo el cuidado hacia la tecnología se enlaza con la situación actual del antroposceno y la geología extractivista

Lo que a continuación será expuesto supone, plausiblemente, que el soporte material de nuestros dispositivos informáticos, es decir, las pantallas, *smartphones*, conexiones, avatares, comercio, videojuegos, publicidad, política, entretenimiento, etc., etc., se sostiene en el extractivismo mineral de la tierra. Ese aspecto es muy preocupante. Atiéndase el término compuesto que hemos decidido utilizar: *antroposceno* y que hemos obtenido del finlandés Jussi Parikka.

El término *antroposceno* proviene de la denominación “antropoceno” –introducido por el premio Nobel de Química, Paul Crutzen– y se refiere a la época geológica actual caracterizada por la crisis ecológica en la que vivimos. Particularmente a los cambios que en la existencia humana y planetaria (materia y mundo) han introducido las tecnologías digitales, así como en la ecología.

La *obscenidad* tiene el sentido de la exposición y explotación deshonesta de la naturaleza como recurso corporativo que tiene como principal motor a la tecnología contemporánea. *Antropobsce-*
ceno quiere indicar, asimismo, un llamado de atención acerca de lo que sucede en el mundo actual y cuyas raíces, sin duda, están más atrás, al menos desde el siglo XIX, en que la relación con los recursos carboníferos marcó la ruta de la explotación de fuentes de energía inédita para el mundo y que desembocó en el uso de combustibles fósiles para la industrialización acelerada, la creación de riquezas y nuevas fuentes de trabajo, hasta la consolidación del orden mundial del capitalismo cibernético actual.

Globalización, mundialización, transporte y movilidad, son algunos de los síntomas del orden contemporáneo. El *antropobsce-*
no implica una determinación geológica, geofísica y geopolítica, que se resume en el binomio *energía/tecnología*. La materialidad de lo digital se conforma de las reservas de energía de la naturaleza para fabricar artefactos tecnológicos. Sin minerales no hay datos, ni artefactos, ni redes, ni nubes. Más que en la minería de datos, la crítica al antropobsce-
no se fija en la minería real, en la extracción del estaño, el cobalto, el paladio, la plata y, por supuesto, el litio. En términos geopolíticos, no es casualidad que Afganistán sea considerada la Arabia Saudita del litio, lo cual explicaría el control geológico del Pentágono en la zona. Los minerales son la materia prima de la cultura digital, una obviedad que no debiera ser pasada desapercibida por las múltiples implicaciones que tiene en el orden mundial.

La información, es decir, su producción, tráfico y almacenamiento, requiere del medioambiente a través de la geología como una exigente demanda de energía. Más aún, necesita ser alojada en ecologías alteradas o diseñadas, manipuladas o adaptadas a su buen funcionamiento, porque ya no se trata de la central hidroeléctrica que afecta provincialmente a una población, sino de grandes cantidades de datos que para ser procesados requieren energía y control del calor que ésta emite. Los cuatro elementos,

tierra, aire, fuego y agua, son utilizados de forma inédita para sostener a la tecnología. Son los aspectos ambientales de la información.

Los datos exigen su ecología, una ecología que no es meramente una tecno-ecología metafórica, sino que se muestra dependiente del clima, el suelo y las energías que circulan en el ambiente. La información se alimenta del medioambiente tanto a través de la geología como de la demanda de energía. Es como si los elementos naturales del aire, el agua, el fuego (y el enfriamiento) y la tierra fueran instrumentalizados en cuanto parte de los aspectos ambientales de la información (Parikka 2021, 56).

La información funciona a través del almacenamiento en “nubes”, pero para que dichas nubes existan como bodega necesitan mantener frío el lugar físico que las contiene, como dice Blum: “La nube es un edificio. Funciona como una fábrica. Los *bits* entran, reciben un masaje, se ordenan convenientemente y después se empaquetan y se envían” (Blum 2012, 242). El tema es muy amplio para ser tratado brevemente.

Además de los debates en torno a los efectos sociales y culturales de la tecnología digital en la vida actual del planeta, como ya se ha visto en este ciclo de charlas, la cuestión fundamental, siguiendo a Parikka, es: *¿De dónde provienen las máquinas y qué constituye la tecnología de su materialidad?* El enfoque geológico de la tecnología vuelve a situar en perspectiva crítica los conceptos de *materia (naturaleza)*, *mundo (cultura)* y *el Geist (mente-espíritu)* y la ecología bajo un nuevo abordaje de la cuaternidad (*Geviert*). Como ha sido dejado de manifiesto al comienzo de este capítulo, no se trata más de apropiaciones dualistas que lancen, por un lado, lo humano y, por otro, la naturaleza, sino de interrogar al *antropobsceno* como el horizonte donde obtienen sentido las acciones de nuestra existencia contemporánea. Estamos frente a una ontología geológica donde, también, el orden

de lo temporal se ha alterado de manera vertiginosa. Los medios digitales no sólo están en el tiempo nuestro, sino que parecen conformar un nuevo tiempo (más allá de posturas lineales).

El neologismo *antropobsceno* indica, asimismo, una ruta para pensar una ética para tiempos digitales, en la era de una devastación ecológica sin precedentes, que obliga a planteamientos de orden moral y legislativo en relación con la explotación de recursos, derechos laborales de nuevos trabajos sobreexplotados y acerca de las condiciones de acceso por las corporaciones de datos, por todos usadas y conocidas. Y aceptadas, hasta ahora, sin remedio alguno.

Consideremos también que el *antropobsceno* se identifica con una era geológica en que la tecnología controla la naturaleza, destruyéndola. Si esto es así, entonces hay razones para sostener que la tecnología actual no es mecánica ni el enfoque ecológico es natural. La fuerza de los conceptos no actúa por capricho, sino por la “tesis de proyección” ya anunciada arriba. Es en ese sentido que debe comprenderse la asimilación o semejanza entre la denominada “ecología” y la cibernética.

III. Algunas notas finales que apuntan a que, desde la plataforma de los puntos precedentes, se intente una caracterización del metaverso

El metaverso es parte de las realidades aumentadas. Una realidad aumentada simula a la realidad misma. La realidad misma opera mediante procesos lógicos, también la realidad aumentada, la diferencia es que en la realidad misma existen las mentes, los pensamientos y la conciencia; en la realidad aumentada existe una simulación que aquí hemos intentado probar con los argumentos de la “habitación china” y los “cerebros en una cubeta”. En la realidad aumentada funciona una cibernética de orden sintáctico, en la realidad misma tienen lugar las significatividades y las referencias y, sobre todo, la *intencionalidad*, como ya fue expuesto. La realidad aumentada de forma cibernética

implica un gasto energético-geológico sin precedentes que raya en lo obscuro. Aquí es donde se empata la cibernética y la ecología. El extractivismo para poder comunicarnos –incluso ahora mismo– implica alteraciones a los ciclos geológicos naturales y la construcción de nichos artificiales de soporte de energía en el almacenamiento de datos. Para pensar en una alternativa debemos renunciar al capitalismo cibernético real y salvaje, proponiendo cosmotécnicas de diversidad geológica que representen un freno a una economía informática uniformizadora.

Dado lo anterior queremos proponer las siguientes consideraciones: existen al menos dos grandes campos de acción que denominaremos: 1) campos de comprensión, donde ocurre el entramado de significatividades intencionales propiamente humanas y 2) campos de sentido, donde se ven proyectadas de forma organizada las huellas de lo humano en toda tecnología, independientemente de si estas tecnologías aumentan la realidad o son licuadoras o soportes tecnológicos o escrituras especializadas en forma de programas de cómputo o de literatura.

El metaverso, o los metaversos por venir, operan y operarán en campos de sentido con pleno derecho a ampliar las realidades que quiera desde su impronta digital cibernética. Eso no afecta a la realidad en sí misma, salvo cuando obscenamente, en el afán de su mercantilización se ve devastada la naturaleza –la geología– y se impone una visión uniforme del mundo capitalista. Hemos dicho que los metaversos actúan sobre campos de sentido, mas ¿qué es un campo de sentido? Aquí seguimos a Markus Gabriel y desde sus obras precisamos que: “los campos de sentido hacen comprensible aquello que ha de explicar ámbitos de objetos” (Gabriel 2017, 210), es decir, que algo existe cuando aparece en un campo de sentido y, entonces, es posible hablar de una ontología de campos de sentido. En una ontología de campos de sentido los objetos aparecen significativamente, ya sea independientes de nuestro control, como los hechos brutos (el sol, las montañas, el canto de un ave, etc.) o aparecen lógicamente, dependiendo de

nuestro control (los autos, las computadoras, el supermercado, etc.); en ambos casos, a la existencia en los campos de sentido le es indispensable el espíritu humano (Geist), que es precisamente el que le da un sentido intencional a cada campo determinado, ya sea físico natural o social. El metaverso, siendo este el caso, interactúa con otros campos de sentido, como son otras tecnologías inmersivas, las conferencias universitarias, el tráfico del aeropuerto, el teorema de Gödel, el oficio de carpintero, el álbum Panini del mundial de fútbol, etcétera.

Toda postulación ontológica entraña una mediación tecnológica para explicar epistémicamente algo que aparece como algo y significa algo para nosotros. Esa triada de ontología, tecnología y epistemología, nos da la posibilidad de comprender críticamente los hechos humanos, desde los sociales hasta los matemáticos, desde la construcción de rascacielos hasta la poesía árabe andaluza, desde la naturaleza geológica hasta el iPhone más reciente. La razón de ello es porque el pensamiento humano es, fundamentalmente, Geist y se acuña como lenguaje.

Ahora bien, dicho lo anterior, nos gustaría hablar de las comunidades reales y digitales o digitalizadas. Hay cosas muy conocidas en el cruce entre lo real y lo digital, por ejemplo, el consumo, los ejercicios, el suministro de alimentos, la salud, los diagnósticos automotores, en suma, todo aquello que ya hacemos en la realidad misma y que proyectamos en aquella irrealidad del metaverso, con los convenientes e inconvenientes ya apuntados. Existimos en una comunidad real pero, asimismo, nos proyectamos en una comunidad digital, que también existe realmente desde lo que proyectamos en ella, por lo que resulta necesario decir algunas cosas generales sobre la terrible comunidad real. La comunidad terrible (Tiqqun 2014) “es una suma de soledades que se vigilan sin protegerse”. La comunidad real terrible que hemos construido

es un conglomerado humano, no un grupo de compañeros... porque los miembros de la comunidad terrible son

recelosos unos para los otros porque no saben nada de ellos mismos ni de los otros, y porque ninguno de ellos conoce la comunidad de la que forma parte: se trata de una comunidad sin relato posible, por tanto impenetrable, y de la que no se puede hacer experiencia más que en la inmediatez, pero una inmediatez inorgánica que no desvela nada (Tiqqun 2014, 30).

La comunidad real, terrible, cotidiana, es, asimismo posautoritaria, porque sus contenidos están en la plena posverdad, donde reina la ironía, la desublimación y la desobjetivización. Y ciertamente: “la más lograda de las comunidades terribles enseña a sus miembros a amar sus propios defectos y a hacerlos amables” (Tiqqun 2014, 58). Trasládese estas sucintas aproximaciones a caracterizar a la comunidad real, la que devasta el planeta, la que vive en la posverdad y en la usencia de toda ética libertaria, y póngase en la proyección del metaverso: ¿qué hemos ganado?, ¿qué hemos perdido?

Finalmente, consideramos que lo aquí expuesto da materiales para el debate de ideas de todo aquello que ha quedado fuera de esta exposición, por ejemplo, los temas xeno-mórficos o las referencias a los *cyborgs* y *aliens*, o los debates en torno a las pos-humanidades, metahumanidades o antihumanismo y pos-pos humanismo. Con las bases aquí presentadas podríamos continuar el diálogo franco, pero con la amabilidad de las comunidades académicas que se resisten a sucumbir a la inmediatez inorgánica.

Bibliografía

- BLUM, Andrew. 2012. *Tubos*. Barcelona: Ariel.
- GABRIEL, Markus. 2019. *El sentido del pensamiento*. Barcelona: Pasado y presente.
- 2017. *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Barcelona: Herder.
- HUI, Yuk. 2020. *Fragmentar el futuro*. Buenos Aires: Caja Negra.
- PARIKKA, Jussi. 2021. *Una geología de los medios*. Buenos Aires: Caja Negra.
- PUTNAM, Hilary. 1988. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- SEARLE, John. 2016. *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Paidós.
- 1994. *Mentes, cerebros, ciencia*. Madrid: Cátedra.
- TIQQUN. 2014. *Tesis sobre la comunidad terrible*. Madrid: Arena.

En torno a la verdad y a la posverdad. Una revisión de los postulados del neoexistencialismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel

Reunir un cuerpo compacto de temas –bajo el título de este trabajo– y las consecuentes rutas para asumirlos, se debe a la confluencia de algunos pensadores contemporáneos de probado rigor argumentativo, destacando a Markus Gabriel, nacido en 1980 y que de él puede leerse en cualquier tapa de sus libros que es el filósofo más joven en alcanzar una cátedra en Alemania y que, junto con Maurizio Ferraris cocreó una corriente filosófica muy consistente: el *nuevo realismo*. Y es precisamente Ferraris, el otro autor destacado, reconocido como un inminente estudioso de la hermenéutica, quien, además, aporta un análisis de provecho intelectual en torno a la posverdad. Con la exposición crítica de sus ideas, nos ocupamos del *neorrealismo* y la *posverdad*. Nuestra deuda está con los críticos culturales Yuk Hui y Mark Fisher, quienes en conjunto nos ofrecen un número significativo de problemas a considerar en el marco de un capitalismo real y obsceno de docu-información sin precedentes, pero también brindan posturas razonadas acerca del modo en que sería posible afrontar

los embates, muchas veces imperceptibles, de la documedialidad tecnológica actual.

La ruta que seguiremos se perfila de la siguiente manera:

- a. Realidad/Neorrealismo
- b. Existencia humana y neoexistencialismo
- c. Verdad y posverdad
- d. Pandemias

Una advertencia preliminar: no es motivo de este escrito intentar mostrar posturas filosóficas movidas por el “afán de novedades” ni exponer aspectos inéditos de ciertos problemas actuales. Al contrario, asumimos que lo que se expondrá, más que una novedad, es una llamada de atención a filosofar –acerca de temas ya conocidos– de forma crítica y conciliatoria, en los que la filosofía, quizá como siempre, pero hoy más que nunca, está obligada a tocar asuntos que nos atañen directamente. En el índice previo se separan dos bloques, uno que se corresponde a problemas filosóficos e involucra tópicos conocidos: realidad, existencia, mente, mundo, naturaleza, ciencia, humanidad, etc. (partes A y B); y otro bloque que atañe a discusiones en relación con el uso de la tecnología digital, bajo la óptica de la posverdad, pero también de la tecnodiversidad (partes C y D). La pretensión es que ambos bloques formen una continuidad que, en la medida de lo posible, se hará explícita. Desde luego, que ningún tema es posible agotarlo completamente, sino apenas anunciar problematizaciones urgentes.

a) Realidad/Neorrealismo

La Teoría de la Realidad de Markus Gabriel puede resumirse así, en sus propias palabras: “una de las tesis centrales de mi Ontología –de mi teoría de la realidad– es que la realidad en sí misma tiene varios niveles a los que llamo ‘campos de sentido’. La realidad consiste en una pluralidad muy grande, una complejidad de campos de sentido que interactúan” (Gabriel 2021, 44). Este

filósofo intenta colapsar la bien anclada idea de que hay una “realidad externa”, independiente de nosotros los humanos, y sostiene que hay es una pluralidad ontológica cambiante, siempre en movimiento, de la que se ocupan los “campos de sentido”. No existe, por decirlo de algún modo, una realidad total y única, lo cual no significa, digámoslo de una vez, que lo que hay son meras subjetividades que interpretan el mundo, o que le dan sentido a los mundos en que emergen los “campos de sentido” de Gabriel. Lejos de esa lógica, la ontología de Gabriel acepta que hay realidades en plural –pluralismo ontológico– de las que dan cuenta los “campos de sentido”, en los cuales se acoplan conceptos del orden natural, así como conceptos, ideas e directrices del orden del mundo, y las búsquedas identitarias en las que los seres humanos nos autodeterminamos, que tienen en común que su dinámica obedece a la imposibilidad teórica y práctica de acometer la totalidad del mundo, ya sea a través de las ciencias naturales o de las ciencias sociales y humanidades. No obstante, entre unas y otras hay conexiones, como se verá en el último punto de este escrito (D). El tenor filosófico en que se desarrolla Markus Gabriel parte de estas consideraciones.

El nuevo realismo tampoco levanta fronteras entre la mente y el mundo, es decir que no incurre en la conocida separación epistemológica entre sujeto y objeto, cuya dualidad es, en gran medida, fundante del pensamiento moderno. Tampoco intenta “desconstruir” posiciones y asumir que no es “ni lo uno ni lo otro”, más bien “según el nuevo realismo, no existe una manera razonable de distinguir la mente y el mundo de manera que un pensamiento, una disciplina científica o un método cuente como más objetivo que algún competidor en virtud del rastreo de hechos en un ‘mundo independiente de la mente’” (Gabriel 2021, 63). No hay mundo independiente de la mente o bien, como dice un viejo argumento al respecto, no hay manera de saberlo, porque siempre tendría que haber al menos un humano que atestiguará que hay mundo sin humanos, pero se incurriría en un

sinsentido inmediato, puesto que la única manera de saber que hay mundo sin humanos es que, efectivamente, no los hubiera, pero eso es indemostrable por principio. “De hecho, la misma idea de un mundo independiente de la mente como sello de objetividad resulta ser un obstáculo crucial en la formulación de un realismo satisfactorio” (Gabriel 2021, 63). Como más adelante se mostrará con detalle, las ideas de Gabriel y de Ferraris no implican sumarse a favor de movimientos subjetivistas de carácter posmoderno ni nada parecido, sino, en todo caso, como un rechazo a las “cosmovisiones” que suelen ser como sumas de subjetividades que actúan bajo el amparo de un relativismo de posiciones respecto del mundo mismo.

El nuevo realismo parte de un rechazo de las cosmovisiones, basado en una amplia gama de argumentos en contra de su coherencia, y reemplaza la noción de cosmovisión por una tesis de la “indispensabilidad” según la cual simplemente no podemos eliminar el punto de vista desde el cual los humanos recopilan información sobre la realidad, tanto humana como no humana, a través de nuestra percepción (Gabriel 2021, 64).

Dos son las cosmovisiones que Markus Gabriel confronta para sostener su tesis de “indispensabilidad”: una de carácter extrínseco, que llama “cosmovisión científica” y otra de carácter intrínseco que denomina “Foukant”. Considerar el ataque argumentativo a ambas cosmovisiones supone establecer un equilibrio más real entre la supuesta objetividad de la ciencia y la supuesta subjetividad de las humanidades (o propiamente de la filosofía). Lo que se ha dado en llamar el pensamiento moderno y posmoderno son el blanco de los ataques del joven filósofo alemán.

Dos amenazas para el pleno reconocimiento de la tesis de la indispensable. La primera es extrínseca y proviene de una confusión entre la metafísica y la ciencia. Llamaré a

esta confusión la cosmovisión científica. La amenaza intrínseca será incorporada por una quimera que denominaré “Foukant” (siguiendo una sugerencia polémica de Maurizio Ferraris), que es a grandes rasgos un híbrido de lo peor de Foucault y lo peor de Kant (Gabriel 2021, 66).

De notar es la sugerencia de Ferraris en la denominación de tal quimera “Foukant”, en la que, adelantemos algo, no se trata de denostar ni a Kant ni a Foucault, sino que más bien se da aviso de las influencias que sus obras causaron en lecturas llamativamente posmodernas, particularmente en el último. Por eso, Gabriel asegura que “Foukant es una red de falacias y pensamientos equivocados sobre la objetividad” (Gabriel 2021, 67). Veamos más de estas dos “confusiones”.

La “cosmovisión científica” se atiene al presupuesto de que los estados objetivos o naturales de las cosas ocurren sin necesidad de que nadie los piense. Tampoco se trata de un “neurocentrismo” que presuponga no se pueden conocer los hechos científicos, porque siempre habrá una distorsión de carácter neuronal al acecho de cualquier trazo de objetividad en el universo conocido. No es que existan sólo ilusiones en las percepciones, tal como afirma el “ilusionismo” (así califica Gabriel a las ideas de Daniel Dennet) que niega la existencia de pensadores conscientes. En palabras de Gabriel, eso sucede “cuando se comienzan a definir hechos objetivos a través de una auto-abnegación de la subjetividad propia” (Gabriel 2021, 72). Entonces, de qué se trata, cuál es la confusión de la “cosmovisión científica”. La pregunta explícita que arguye Markus Gabriel dice así: “¿Cómo puede ser parte del orden natural algo que, para su propia existencia, depende del hecho de ser pensado, ser ideado o ser experimentado desde un punto de vista subjetivo?” (Gabriel 2019, 68). La respuesta es un astuto argumento que se genera desde la idea de la interacción de los “campos de sentido”. Si un hecho fuera objetivo porque es independiente de los sujetos, entonces ningún hecho sería sólidamente objetivo; sin embargo, los científicos hacen

afirmaciones sobre el conocimiento, es decir, sobre hechos objetivos, aunque “las afirmaciones del conocimiento en sí mismas no son hechos objetivos” (Gabriel 2019, 73). ¿Queda la pura subjetividad? De ninguna manera porque, aunque pareciera que se vuelve a la idea del imperio de la subjetividad, más bien se aclara que las afirmaciones de conocimiento científico son exitosas, plausibles o aceptables racionalmente, si están en contacto con hechos objetivos, aunque –y este es el énfasis– el contacto con hechos objetivos no es en sí mismo objetivo. El problema radica, en opinión de Gabriel, en que “la cosmovisión científica reemplaza el conocimiento científico legítimo de primer orden y comienza a contarnos una gran narrativa metafísica para eliminar al sujeto de su propio punto de vista dentro del universo” (Gabriel 2019, 74).

El desafío de la objetividad científica es evaluado por Gabriel a través de exámenes a afirmaciones científicas contemporáneas; por ejemplo, es el caso del físico italiano y divulgador de la ciencia, Carlo Rovelli. Este sucumbe a la falacia de la ambigüedad al volver a separar la objetividad de lo humano:

Sabemos poco de la relación real entre lo que vemos del mundo y el mundo mismo. Sabemos que somos miopes. Apenas vemos una pequeña ventana del vasto espectro electromagnético emitido por las cosas. No vemos la estructura atómica de la materia ni la curvatura del espacio. Vemos un mundo coherente que extrapolamos a nuestra interacción con el universo, organizado en términos simplistas que nuestro devastadoramente estúpido cerebro es capaz de procesar. Pensamos en el mundo en términos de piedras, montañas, nubes y personas, y este es el ‘mundo para nosotros’. Sobre el mundo independiente de nosotros sabemos bastante, sin saber cuánto es bastante (Rovelli citado en Gabriel 2019, 77).

Por otro lado, como es muy notorio, se divide el mundo para nosotros (subjetivo) y el mundo independiente de nosotros (objetivo). Y, según la cosmovisión científica del universo, es mejor

mantener la zona del misterio entre un mundo con nosotros, los humanos, y un mundo sin nosotros, en una suerte de miopía insalvable, antes que reconocer que sí hay hechos objetivos y que el conocimiento de ellos se aloja en una comprensión humana. Tal es el caso de la propia miopía de quien esto escribe, es un hecho de primer orden afirmar que tengo miopía, según medidas del oftalmólogo, pero suponer que todos somos miopes de segundo orden porque no podemos acceder al universo, es suponer lo inaccesible de un mundo fuera de nosotros que siempre nos guarda resistencia. El asunto, para la “cosmovisión científica”, es mantener a toda costa la separación de lo objetivo con lo subjetivo.

Siguiendo la ruta de Gabriel, de que “un hecho es algo que resulta cierto de algo”, es cierto que estamos en la Universidad de Sevilla, que muchos de sus recintos están en la propia ciudad de Sevilla y es cierto que se enseñan diversas disciplinas en una organización institucional, por ejemplo, un Máster en Filosofía y Cultura Moderna o un Seminario de Neorrealismo y posverdad, etc.; y es cierto que en las diversas disciplinas se estudian hechos que van desde lo microscópico a lo macroscópico, de las células del cuerpo humano a las galaxias lejanas, de la literatura a las matemáticas y las humanidades y, también es cierto que, con ello, tenemos diversidad de escalas del conocimiento de compleja magnitud, pero lo que no tenemos es una “teoría del todo” que unifique todas las escalas conocidas, lo cual es una verdad sobre el universo mismo. Una verdad que no desea abrir camino a la especulación subjetiva de nada, sino de aclarar verdades sobre los hechos mismos y sus alcances y límites, es decir, sobre su finitud y su falibilidad. La segunda amenaza va en el mismo sentido, aunque por el camino de vuelta.

“Foukant” es la otra cosmovisión que, como amenaza intrínseca, supone rechazar tajantemente los hechos y el conocimiento científico que de ellos deriva. Dos observaciones rápidas se hacen en virtud de tal figura quimérica, al diseccionar, brevemente, la

peor parte de Kant y Foucault. Por un lado, el empirismo moderno y la epistemología de Kant –que arriba enseguida– sostienen que, si bien los datos inmediatamente disponibles conforman las afirmaciones del conocimiento en una determinada localidad cognitiva, resulta que tales datos son deudores de una mediatización conceptual y son relativos a un marco conceptual del que no se puede dar cuenta en términos científicos u objetivos. Más aún:

Foucault llega a la conclusión de que toda afirmación de conocimiento no es, directa o indirectamente, más que la expresión de pertenencia a un grupo desencadenada por fuerzas que escapan al control de cualquier miembro de cualquier grupo. Por eso, el poder foucaultiano no se concibe como sistema de control en manos de ningún soberano. Más bien el poder es sólo un nombre que unifica una economía libidinal determinada y la distingue de otra (Gabriel 2021, 83).

Y si al final de cuentas la voluntad de conocimiento es una voluntad de poder, la idea de “objetividad” para las humanidades se ve en serios aprietos “pues la idea central de la objetividad en general es la noción de que el pensamiento teóricamente articulado sobre algún dominio dado es falible y, por lo tanto, incapaz de facilitar la adquisición de conocimientos y la formación de creencias aptas para la verdad” (Gabriel 2021, 84). Las consecuencias de este razonamiento son funestas para cualquier pretensión de objetividad sobre algún dominio del conocimiento, pues la única razón objetiva es que no hay razón objetiva, es decir, todo parece ser un entramado yuxtapuesto de subjetividades al infinito. La *verdad* se ve confundida por las “cargas teóricas previas”, porque “no hay observaciones inmaculadas sobre fenómenos” y porque, sencillamente, no hay una realidad objetiva alguna. Esta postura acerca de la *verdad* es bien conocida en las Humanidades.

Después de considerar, *grosso modo*, las dos “cosmovisiones” perjudiciales a la tesis de “indispensabilidad” del factor humano

en la confección del conocimiento, dando por descontado los acantilados, separados por un abismo, entre objetividad y subjetividad, Markus Gabriel ofrece una alternativa. Según este filósofo:

El nuevo realismo es un término para toda una serie de tendencias actuales en la filosofía que tiene importantes consecuencias para nuestra comprensión del conocimiento en general. En particular, reforma nuestra descripción del ser humano como fuente y objeto de las afirmaciones del conocimiento (Gabriel 2021, 87).

El ser humano es fuente y objeto del conocimiento, pero ¿no es lo mismo que lo que dice la quimera Foukant? Recordemos: “El nuevo realismo se basa en una tesis de la indispensabilidad crucial: simplemente no podemos eliminar el punto de vista desde el cual los humanos recopilan información sobre la realidad humana y no humana por igual de nuestra explicación de la realidad misma” (Gabriel 2021, 87). La realidad objetiva suele ser considerada en relación a lo no humano, es decir, a las entidades naturales externas, pero al igual que las realidades humanas, les resulta indispensable el punto de vista humano, el cual se comporta de manera plural, diversa pero, a su vez, también objetivamente en un determinado “ampo de sentido”. Por lo que, “a la luz de esta tesis, resulta que las humanidades son contribuciones en toda regla al conocimiento objetivo de la realidad, un hecho que no podemos ignorar sin sucumbir a ilusiones” (Gabriel 2021, 87).

El conocimiento objetivo de la realidad es indispensable de lo humano, así como el conocimiento de las humanidades. Y lo humano radica en el *Geist*. Sobre el asunto de la realidad, Gabriel lo hará pasar por consideraciones respecto a la idea de *universo*, *mundo* y *Geist*, como se verá enseguida. No obstante, *Geist* –mente o espíritu– no pertenece ni al universo ni al mundo. Los ‘campos de sentido’ articulan el mundo y el universo, sin pertenecer, propiamente, ni al uno ni al otro. No hay universo conocido sin humanos, como tampoco hay verdades humanas sin mundo y,

por lo tanto, no puede haber realidad que no se exprese en verdades, como tampoco puede haber verdades sin realidad. El *Geist* hace posible la articulación de la mente humana en su relación con el mundo y la naturaleza, con las ideas y la materia, no siendo ni lo uno ni lo otro.

B. Existencia humana y neoexistencialismo

La tesis fundamental del neoexistencialismo parte de la idea de que, a diferencia de otros seres vivos, los humanos somos animales indeterminados y nos volcamos a la incesante tarea de determinar quiénes somos en el mundo. “Las personas existen como seres fundamentalmente indeterminados. Precisamente por eso tenemos que determinarnos a nosotros mismos” (Gabriel 2021, 107). A la empresa incesante en la historia, Markus Gabriel la denomina *Geist*. *Geist* –intraducible, por lo demás– podría ser comprendido como mente o espíritu. La denominación no es inapropiada en el alegato de Gabriel. Veamos algunos argumentos. *Geist* es una estructura unificadora de los “campos de sentido”, por ejemplo, se puede emplear como un recurso para hilvanar el conjunto de vocabularios mentalistas (psicología, cognición, neurología y sus múltiples derivaciones) que dan cuenta de la relación con el orden natural, es decir, con el universo. Gabriel distingue *universo* (estudiado por las ciencias naturales) de *mundo* (que es el campo de sentido de los “campos de sentido”). La distinción es importante porque permite desarrollar la idea de que todos los intentos de articulación entre lo humano (mundo) y lo no humano (universo) encajan en algún *campo de sentido* y, como se ha visto, son indispensables entre sí y en relación con el punto de vista humano.

Gabriel llama a evitar el dualismo metafísico entre mente y materia, es decir, según sus expresiones, evitar el “materialismo crudo” y el “idealismo crudo”. La pregunta crucial seguirá siendo aquella que indaga en el modo o los modos en que la mente humana encaja en un mundo no humano, aunque

según el neoexistencialismo, la mente no pertenece ni al orden natural (el universo) ni al mundo. Sin embargo, existe en toda una serie de campos de sentido de tal modo que los diversos fenómenos que agrupamos bajo el término la mente no identifican ningún objeto ni conjunto de objetos claramente delimitado. No obstante, existe una estructura unificadora invariante que integra nuestro vocabulario mentalista; esta estructura es lo que denomino *Geist* (Gabriel 2019, 26).

Geist encuentra una conexión con los postulados del neorrealismo, pues se deriva en gran medida de lo que en este se defiende. Particularmente, en lo que se refiere al concepto *mente*, este autor ha desarrollado una argumentación consistente que se afianza, precisamente, en la distinción, según sus términos, entre *universo* y *mundo*. Dicha argumentación lo llevará a hacer afirmaciones llamativas, pero plausibles, en sus presupuestos. Por ejemplo, cuando en uno de sus conocidos títulos se pregunta *¿Por qué el mundo no existe?* O cuando afirma, en otro de ellos, *Yo no soy mi cerebro*. O bien, cuando habla del fracaso del naturalismo. Como es de notar, se refiere a que tanto el *mundo* como el *universo* no existen. De ahí viene, también, la necesidad de abrir campo a un *nuevo realismo*. Y a una *nueva existencia*. Desde luego, no se trata de borrar o negar todo lo existente ni lo conocido, al contrario, de ponderar una suerte de equilibrio indispensable entre el conocimiento del mundo y del universo, a través de la consideración de que “nuestro acceso a las clases naturales funciona por medio de una situación en que la explicación de las acciones es relevante; y cualquier situación de este tipo se basa en *Geist* como rasgo indispensable e irreductible” (Gabriel 2019, 78).

Para Gabriel, la modernidad estableció la brecha que separa la materia de lo humano, dicha brecha –que opera como distinción entre materia y mente–, ha encontrado diversas denominaciones a lo largo del desarrollo cultural occidental de varios siglos, por ejemplo, en términos siempre dualistas, como materia/mente, objeto/sujeto, naturaleza/cultura, imagen científica/

imagen manifiesta, tercera persona/primer persona, ciencia/mundo de la vida, explicación/compreñión, entre muchas otras. Como ya se ha mencionado, no se trata de asumir ninguna posición de los binomios, pero tampoco negar las que se han formulado. Es un hecho que la ciencia ha abierto un campo importante y real en relación con el universo conocido y que nos ha permitido tener conocimientos cruciales acerca de la materia y la energía y, del mismo modo, las Humanidades han dado cuenta de una mayor comprensión de las competencias humanas en diversos ámbitos. Se trata, más bien, de arremeter contra los excesos metafísicos de un lado y del otro. Excesos ya sugeridos en la parte A de este escrito.

Un ejemplo de los argumentos de Markus Gabriel en contra de la metafísica de la ciencia se ofrece cuando considera que el *naturalismo* (cuyo sentido es el de la modernidad científica) tiene una vertiente metafísica (todo es materia y energía), epistemológica (toda explicación de lo que existe se sujeta a las normas de las prácticas científicas), biológica (el cerebro y la mente pertenecen a una clase natural) y metodológica (normas explícitas dictadas por las ciencias naturales/método científico). Como reiteración farragosa, hay que insistir en que no se niegan los avances de la ciencia, sino a la apropiación naturalista de las cosas o de la realidad. Por ejemplo, no podemos decir que es una mera interpretación, sino hechos concretos, cuando sabemos que existe flujo de energía abundante en el medioambiente y que si aprovechándola se sintetiza el amoniaco a través del nitrógeno atmosférico (para la cual hay que saber que, efectivamente, existen estos elementos y que son diferentes entre sí), se pueden fabricar fertilizantes que benefician a los cultivos sostenidos en la agricultura mundial, y eso ha traído como consecuencia proveer de alimentos a la humanidad y al consecuente crecimiento de la población. Aunque también ha contribuido a la contaminación ambiental. Este ejemplo muestra que la naturaleza es accesible y tratable, pero no se deriva de ello

una epistemología total y absoluta, en todo caso su objetividad proviene de la estimulación de un correspondiente campo de sentido que otorga el *Geist* humano.

De la misma manera, la objetividad de las Humanidades consiste, precisamente, en estudiar la realidad dependiente del *Geist*, que es expresada a través de vocabularios consistentes, donde los “campos de sentido” encuentran la orientación y explicación de las acciones que los suscitan. De tal forma que, el tema de las humanidades –cuya objetividad consiste en investigar una realidad dependiente de la *Geist* (la mente/espíritu) humana, a saber, la realidad del *Geist*– es, precisamente, lo que Markus Gabriel llama “neoexistencialismo”, como parte medular del nuevo realismo.

C. Verdad y posverdad

Esta parte está sostenida, sobre todo, por las ideas de Maurizio Ferraris, quien, expresamente, ha dicho compartir las premisas fundamentales del neorrealismo y del neoexistencialismo en compañía de Markus Gabriel. De modo que, en este apartado vamos a presuponer lo ya expuesto y nos enfocaremos en las condiciones que se nos muestran algunos fenómenos de la vida real y cotidiana, vinculados con las tecnologías digitales.

La *verdad* está vinculada a los hechos, no a las interpretaciones. La *posverdad* es un producto no de la *verdad* y los hechos, sino de las premisas de la posmodernidad. A la modernidad se le caracterizó como poseedora de grandes relatos, narrativas se diría hoy, donde toda *verdad*, sostenida en hechos, fue sometida a un inescrupuloso escrutinio de donde siempre salió mal parada, derrotada, vencida. Arriba hemos dado cuentas de lo que aquí queremos decir con esto. La posmodernidad ha puesto la balanza del lado de las interpretaciones y sostiene con variados enfoques que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, entrecortada frase nietzscheana que, por cierto, no ha ocasionado ningún detrimento en el discurso de las ciencias naturales, que

trabajan con hechos, sino, paradójicamente, a las propias humanidades. Lo anterior fue expuesto como parte de la quimera denominada *Foukant*.

Ferraris caracteriza lo posmoderno en tres tópicos entrelazados: 1) Ironización, 2) Desublimación y 3) Desobjetivación, que, a su vez, potencian el descrédito a la *verdad*, la teoría y los hechos, respectivamente. Y favorecen a las emotividades, las subjetividades y las falsedades, también respectivamente. La ironización es una forma de desprecio a cualquier manifestación de racionalidad sostenida por considerarla “dogmática”, porque pareciera que quien defiende un hecho razonable, defiende un dogma y, entonces, se opta por una suerte de emotiva “tolerancia”. La desublimación permite una suerte de romanticismo a ultranza: todo es arte, todo se vale, todo comunica algo y así se prefiere una emancipación de lo sublime, porque “todo es subjetivo”. La desobjetivación es, acaso, más grave por lo que a la disertación filosófica compete, porque se dice “adiós a la verdad” o los hechos y se apela a la mediación de intereses o la solidaridad consensual sin argumentos, en el mejor de los casos. En el peor de los casos, la desobjetivación, más bien activa falsedades o datos sin sustento.

La continuidad histórico-cultural, que va de lo posmoderno a la posverdad, da buen cause a fenómenos del mundo actual, pues sin ese caldo de cultivo llamado posmodernidad, no se hubiera manifestado la posverdad como la experimentamos hoy día. La posverdad, por lo tanto, no es un fenómeno creado por la tecnología digital, sino que ya venía de atrás y ésta sólo lo potenció apenas sin darnos cuenta. De ahí que, precisamente, ni X, ni Facebook ni TikTok sean foros de debate serios, sino del mercado de las descalificaciones, las creencias sin pruebas y la morada de las afectividades egocéntricas.

Ferraris asegura estar “convencido de que la posverdad es un concepto nuevo importante, y que su emergencia (pues no es que alguien haya dicho, desde un despacho “hoy vamos a inaugurar la posverdad”) define algunas de las características

esenciales de la opinión pública contemporánea” (Ferraris 2019, 11). La posverdad es un objeto social real sobre asuntos de interés público que se lleva a efecto en la *web* y es una herencia de la opinión pública en un sentido habermasiano. “Lo interesante de la posverdad no se restringe a su realidad y a sus efectos políticos, sino que es también algo estrictamente teórico que nace del encuentro entre una corriente filosófica, una época histórica y una innovación tecnológica” (Ferraris 2019, 12). Este triple vínculo, en este escrito, lo hemos intentado confrontar con las premisas del neorrealismo, el neoexistencialismo y la tecnología digital.

“La posverdad es el fruto, tal vez corrupto, de lo posmoderno”, dice Ferraris (Ferraris 2019, 22). La posverdad populariza lo posmoderno, vía la tecnología digital.

Los momentos de la posverdad son muchos, si bien en todos impera la debilidad humana: la estetización de la política, su popularización (según la cual la política debe tratarse con las masas, exaltarlas y persuadirlas), la insatisfacción de los intelectuales humanistas marginados por los científicos, la incomodidad suscitada por la masificación de la masa culta que los nuevos tiempos ha traído, el miedo al empobrecimiento y al desclasamiento e, inversamente, un odio de clase que se convierte en un grito individual (Ferraris 2019, 31).

Como se aprecia en esta larga cita, los momentos de tensión son múltiples y ninguno de ellos parece ofrecer alternativas al pensamiento, ni de ser capaces de mantener lejos el pesimismo ilustrado subyacente. Aunque los pesimistas ilustrados han intentado dar respuestas radicalizando la idea de que, por ejemplo, la democracia es un estorbo al desarrollo y de que el Estado es un lastre para las inversiones privadas. Se sabe quiénes controlan el desarrollo de la tecnología digital en una mundialización sin precedentes. Las consecuencias, paradójicas, no se ha hecho esperar:

más fuertes que los poderes fuertes son, por tanto, los poderes débiles: la envidia, el resentimiento, la civilización. Es necesario abandonar la ilusión según la cual la verdad nos hace felices y virtuosos. Lo verdadero es lo contrario: la virtud es la cualidad de los salvajes y es corrompida por el saber, la verdad es la trágica tristeza (lo mejor sería no haber nacido), la ignorancia es un bien, solo somos felices mientras soñamos, en el inconsciente, que no sabe lo que son las contradicciones, en el emotivismo (lo que cuenta es sentir, no el saber), en el arte que ama la ilusión, el velo y la máscara (Ferraris 2019, 33).

Los excesos de la vida sobreinterpretada son efectos notorios y cotidianos de la posverdad en la articulación de la opinión pública mundial. Habrá que pensar el alcance de sus efectos en términos del capitalismo cognitivo de carácter cibernético que modela, según sus necesidades, la capacidad de autodeterminación humana. Más bien parece que, en este tiempo, la autodeterminación depende de la programación, desde centros documediales, de una determinación digital previa, no sólo de orden material, sino también moral, estético y ecológico.

D. Pandemia(s)

“Los virus pertenecen ontológicamente al reino de las entidades naturales. Las entidades naturales son aquellas cuyas propiedades son en su totalidad, o en gran medida, independientemente de cómo las definamos como seres vivos dotados de espíritu, lenguaje o teoría” (Gabriel 2021, 18).

La denominación SARS-CoV-2 tendría efectos sobre ciertas estabildades sociales y económicas a escala planetaria (pandemia), lo que muestra que, sin contradicción, nuestro autor enfoca el asunto así: *el nuevo coronavirus no es de ninguna manera exclusivamente una entidad natural*, debido a que se convirtió en una entidad parcialmente social. Para Gabriel, el mayor impacto social del virus de Covid-19 se puede acuñar bajo la idea de *El imperativo virológico*, porque, como sigue siendo notorio, se modificaron los subsistemas de las sociedades y, sobre todo,

la crisis revela las debilidades sistémicas del orden global que ha surgido en el curso de una globalización interpretada en su mayoría de forma neoliberal, porque en efecto, esta crisis tiene lugar mayoritariamente en el orden simbólico: una representación de la pandemia viral ha absorbido toda la operación de los medios, así como la atención de casi todas las personas que viven en la actualidad (Gabriel 2021, 23).

Las observaciones de este autor, en torno al virus pandémico, se acompañan de reflexiones importantes y propuestas de acciones por asumir en lo que él llama el *orden poscoronial*. Se refiere al orden posterior al coronavirus que, desde luego, no puede ser una simple vuelta a la “normalidad” como si no hubiera pasado nada.

El orden poscoronial debe asumir las lecciones éticas que, más allá de los intereses del capitalismo cibernético, se revelaron como absolutamente necesarias e imprescindibles. En primer lugar, el respeto a la vida y a las vidas vulnerables, en especial. Cabe destacar la propuesta de superar las éticas locales y sus prejuicios a favor de una ética de carácter universal, como muestra de un progreso moral suscitado por nuestra convivencia con el coronavirus. Dice Gabriel:

debemos y podemos permitirnos reconstruir el orden global en términos de objetivos moralmente justificables, incluso éticamente deseables. Lo que es posible para contener una pandemia viral no puede ser imposible para prevenir la crisis climática mucho peor y los diversos agravios que asolan a miles de millones de personas con pobreza extrema y escasez de suministros (Gabriel 2021, 25).

Tres son los desafíos por considerar en el marco poscoronial: 1) la competencia del sistema geopolítico; 2) la crisis ecológica y 3) las tecnologías de la información socialmente disruptivas. En cuanto al primero de los desafíos, Gabriel considera que existe una lucha por imponer *la soberanía interpretativa de determinar qué objetivos sociales generales, es decir, qué valores morales deben*

guiar la interpretación de nuestras acciones, particularmente entre Estados Unidos, China y la Unión Europea (en estos días habría que añadir a Rusia), bajo sus modelos institucionales en la forma que atenuaron la pandemia. Sobre el segundo desafío, se refiere al presagio del coronavirus que, en tanto crisis global, anticipa una crisis de mayor envergadura, se trata de la crisis ecológica y su correspondiente amenaza real a la vida en el planeta. Alguna lección habrá de dejar la crisis de pandemia para afrontar con mejores armas la crisis ecológica en ciernes. El tercero de los desafíos es el de las tecnologías de la información, las redes sociales, la inteligencia artificial, los teléfonos y relojes inteligentes, que conforman oligopolios, dominados por Estados Unidos y China, y que acumulan enormes cantidades de datos que dan como resultado varias situaciones graves, por ejemplo, remuneraciones como compensaciones mínimas (a los que algo se les remunera y siempre en favor de beneficios ocultos para el oligopolio en turno), usuarios digitales que viven en medio de sistemas de autoengaño, diseñados por algoritmos capaces de predecir comportamientos y, según Gabriel, “la mayoría de los usuarios digitales se convierten en una especie de proletariado digital” (Gabriel 2021, 32). Este autor aboga por la construcción de regulaciones y comportamientos ilustrados por parte del consumidor o, de lo contrario, sin una ética digital, los grandes públicos o masas digitales seguirán siendo formateadas a gusto de los grandes corporativos cibernéticos.

Bibliografía

- GABRIEL, Markus. 2021. *La realidad en crisis*. Madrid: Vaso Roto.
--- 2019. *Neoexistencialismo*. Barcelona: Pasado y Presente.
FERRARIS, Maurizio. 2019. *Posverdad y otros enigmas*. Madrid: Alianza Editorial.

Bibliografía consultada

- BLUM, Andrew. 2012. *Tubos*. Barcelona: Ariel.
FERRARIS, Maurizio. 2020. *Metafísica de la Web*. Madrid: Dykinson.
FISHER, Mark. 2021. K-Punk. *Escritos reunidos e inéditos*. Buenos Aires: Caja Negra.
HUI, Yuk. 2020. *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
PARIKKA, Jussi. 2021. *Una geología de los medios*. Buenos Aires: Caja Negra.

Racionalidad, inteligencia y estupor colectivo

¿Es la racionalidad una anomalía, una rareza o una forma más de la inteligencia? ¿Estar estupefacto es una manera de sentirse estúpido o en estupor, digamos, asombrado? Hay formas de la Inteligencia Artificial (IA) que parecen inundarnos, pero no se escucha hablar de la estupidez artificial, tal vez porque a través de la IA se ha evidenciado la estupidez natural de los muchos que cuentan con teclado digital. ¿Qué hay de la racionalidad? ¿Es menester distinguir la inteligencia de la racionalidad?

Este escrito intentará responder estas cuestiones que entrecruzarán el asunto de la racionalidad con el de la IA (o inteligencia cibernética). Las premisas consideradas son:

1. La tecnología digital del capitalismo cibernético no propicia por sí misma el fracaso de la racionalidad humana. La racionalidad humana es más bien excepcional y hasta se premia su distinción, en el mejor de los casos se alaba a quien, para bien o para mal, se dedica a labores que la enaltecen,

- digamos un científico de ciencias duras o, si se me permite, un filósofo. No digo un profesor porque no necesariamente incrementan o enaltecen la racionalidad, antes bien, parecen sucumbir, cada vez más notoriamente, a la performatividad tecnológica.
2. Es la movilización (el afán de movimiento, digamos) y no la contemplación lo que caracteriza, al menos hasta nuestros días, al grueso de la población humana. La movilidad de masas, reales y virtuales, enmarca uno de los sucesos más notorios de una civilización, como la nuestra, que aspira a la mundialización en una globalidad de conexiones cibernéticas. Los archivos, las personas, las mercancías, se movilizan como nunca antes en la historia humana. La inteligencia se mueve veloz por el mundo, lo determina.
 3. Hace más de setenta años se pensó que la televisión enajenaba o alienaba, según el argot en turno de aquel tiempo, pero no fue así. Aunque Umberto Eco contestó rápido esa cuestión y enfatizó que la gente echaba a perder a la televisión y no la televisión a la gente, en nuestros días pasa lo mismo con las pantallas de la computadora o del teléfono móvil. La inteligencia artificial revela, acaso paradójicamente, lo poco usual de la inteligencia natural, lo poco usual de la racionalidad humana. No que no se tenga, sino que no se la use más allá de lo básico e inmediato.
 4. Eruditos de la repetición suelen ser los dedicados a las más diversas exégesis de la historia de las ideas o la filosofía. Futuras presas de la sustitución de su trabajo por máquinas inteligentes, ¿qué le puede impedir a la IA elaborar *papers* académicos de rigor y acceder a cuartiles dignos de elogio cuando la inmensa mayoría de los escritos hechos por humanos son –como decía Octavio Paz– repetición de las repeticiones? ¿Cómo adviene la racionalidad frente a la mera inteligencia maquinaica? Si de antemano el autoplagio o la erudición del comentario de las grandes obras ya plagaba el

mundo de las ideas, es previsible –como ya comienza a notarse– que una IA haga lo propio, es decir, lo que ya se hacía y hace a discreción.

5. La tecnología actual no es la culpable del fracaso de la racionalidad humana, lo único que ha hecho es revelar que, a mayor cantidad de accesos a una red de internet, mayor es la evidencia de lo que los seres humanos somos en realidad y el modo en que nos comportamos. Antes de la red de redes, también ocurrían comportamientos irracionales, pero no se dejaba una evidencia tan explícita ni tan defendida. La libertad de expresión ha mostrado sus excesos, sólo eso. Una imbecilidad documentada en el día a día, sin saciedad en el horizonte.
6. Aquí se impone una distinción básica en función de lo dicho. La tecnología ha revelado lo demasiado humano del ser humano. Sólo lo ha revelado, no lo ha creado. Dentro de dicha revelación se podría decir que la inmensa mayoría adolece del ejercicio de la racionalidad, pero no del uso tecnológico de la inteligencia, asimismo una minoría ilustrada se supondría que hace uso de la racionalidad, pero de un tipo de racionalidad que se limita a ser compartida por un puñado de expertos o especialistas en algo o en la obra de alguien (racionalidad epistémica). En ambos casos, es decir, el de las mayorías, “la canalla”, y el de las minorías, “élites”, lo que priva es el uso de moderado a excesivo de la irracionalidad, en unos lugares más que en otros pero, ciertamente, en todos lados.

Enseguida vamos a presentar un alegato donde la figura de Habermas será un poco más protagonista, bajo las dudas recientemente expresadas. También, para decirlo de manera rápida, intentaremos ponderar la *racionalidad* frente a la *inteligencia/estupidez* (estupidez en el doble sentido de estupor y de estúpido, como tal). Lo que expresaremos tampoco intenta hacer una innecesaria apología de Habermas frente a nadie sino,

simplemente, hacer notar que su proyecto de racionalidad es susceptible de algoritmización, debido a la formalidad de su propuesta, aunque también, por otro lado, podría ser considerado una meta-teoría, que ya no una teoría o filosofía social. Daremos los trazos de esas posibilidades.

Mantenemos, también, como idea central que la IA sostiene al estupor/estupidez actual haciendo manifiesto, a través del desarrollo tecnológico, que el ser humano avanza en la tecnología *pleno de méritos*, pero dando testimonio fehaciente de lo difícil que resulta, pese a ello, que la humanidad se haya vuelto más digna o sabia o, al menos, que posea sentido común. En cambio, frente a ese panorama, la *racionalidad* parece un ejercicio más bien anómalo o extraordinario, fuera de lo común o, mejor dicho, fuera del ritmo de la época técnica. Lo mismo que cualquier otra época a juzgar por las historias humanas conocidas.

La Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas presenta un caso digno de ser abordado ante lo planteado. Conocido defensor de la Ilustración, hoy día, el proyecto de la racionalidad comunicativa parece quedarse corto ante los embates de las decisiones inteligentes de los dispositivos tecnológicos. En la esfera pública no se intercambian argumentos, sino se ofrecen *me gusta* o se siguen a *influencers* que dan plena denominación al ejercicio de la irracionalidad en favor del entretenimiento. Digamos que la *acción comunicativa* renuncia ante los embates de la *acción dramaturgica* y de la *acción estratégica* de los negocios digitales. Otro tanto podría decirse en relación con las racionalidades estratégicas y epistémicas.

Vale la pena aclarar la distinción de estas racionalidades, porque *racionalidad* se puede decir de varias maneras. Aquí decimos tres muy conocidas: la estratégica, la epistémica y la comunicativa. La *racionalidad estratégica o teleológica* usa el esquema medios-fines y persigue el éxito en la aplicación de soluciones que, de manera inteligente, contribuyan a hacer viable un proyecto, un negocio o una decisión política; la *racionalidad epistémica* es bien

conocida en el ámbito académico, porque consiste en dar cuenta del por qué sabemos lo que sabemos y hacerlo elocuente en una exposición sostenida de encabalgamientos argumentativos que así lo hagan parecer, si bien, en muchos casos, para mantener círculos cerrados de eruditos que se atraen simpáticamente entre sí; la *racionalidad comunicativa* concibe el uso de los argumentos para que con base en ellos se alcance un acuerdo o consenso.

Nos ocuparemos velozmente de hacer explícita esta última racionalidad, para luego oponerla a la inteligencia, reconstruyendo algunas ideas centrales de Habermas. Después, sostendremos la hipótesis de que una racionalidad comunicativa, tal como se entiende en el punto precedente, puede sucumbir a su formalización para ser empleada en una aplicación inteligente, pero también puede mostrarse reticente a su absorción al ser considerada una meta-teoría. Finalmente ofrecemos unas breves conclusiones.

Un gran resumen de la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) está contenido en la expresión del propio Habermas: *entender-se con-alguien sobre-algo*. Como se sabe, no es un enunciado retórico, sino que incluye, implícitamente, el programa de la *acción comunicativa*. Las pretensiones de validez universales, que guiarían el alcance de los acuerdos entre quienes piensan diferente ante una situación problemática común, están contenidas en esa expresión.

Recordemos: según Habermas el ejercicio de la racionalidad presupone tener como destino alcanzar acuerdos mediados por el recurso del mejor argumento. El mejor argumento es aquel que en un debate se imponga para el beneficio de la mayor cantidad de afectados. Es decir, el mejor argumento no es el que tenga la mejor estructura lógica o la que use retóricamente el contenido proposicional de un enunciado, sino el que se atenga a solucionar de mejor manera un problema común. Habermas supone que aquellos que quieran alcanzar un acuerdo bajo esas condiciones deben ejecutar pretensiones de validez universales, contenidas en el citado enunciado *entender-se con-alguien sobre-algo*. Dada

por sentada la *inteligibilidad* de lo que se quiera expresar en una controversia argumentativa, Habermas apela a la pretensión de veracidad, a la de aceptabilidad racional y a la de normatividad o rectitud. Por lo tanto, *entender-se* implica la pretensión de sinceridad o veracidad de quien emite un enunciado en una disputa; *con-alguien* implica la pretensión de normatividad o rectitud que garantice la legitimidad de lo sostenido en la disputa argumentativa y; *sobre-algo* remite a la postulación de cosas o hechos que efectivamente forman parte de la realidad y cuyos enunciados expresan que algo es aceptable por las partes en diálogo o disputa, precisamente por mostrar un hecho o un estado de cosas. En ese sentido, la inteligibilidad, la veracidad, la normatividad y la aceptabilidad racional, conforman el acceso procedimental al logro de acuerdos racionalmente motivados.

Habermas cree –con bastantes tomos de su obra de por medio– haber elaborado una teoría de aplicación universal, sustentada en la racionalidad argumentativa que se vale del uso de pretensiones de validez aplicables a todo ámbito donde prive una discusión. La acción comunicativa es formal y procedimental, e implica una ética sin moral de la disputa argumentativa. La formalidad de su procedimiento es sobre lo que cavilaremos más abajo. La travesía de la construcción de la acción comunicativa, desde una pragmática universal hasta una ética del discurso, también ha pretendido ser una pieza clave en la construcción de la esfera pública en aras de la razón ilustrada. O dicho con mayor actualidad: su proyecto cree defender la *verdad* en tiempo de la *posverdad*. ¿Qué es la esfera pública en nuestra era de dominio cibernético?

La esfera pública actual está construida sobre una base que cada vez más pondera el uso de la IA a manera de autosistematización, bajo las formas de la nanotecnología, la biotecnología, el internet de las cosas, etc. y, sobre todo, de ciudades y gobiernos inteligentes. La esfera pública no es el espacio de los debates argumentativos (quizá nunca lo haya sido), sino de los gobiernos inteligentes y las decisiones veloces sobre contingencias e

imponderables que las máquinas pueden resolver. Habermas habló del acoplamiento de sistema y mundo de la vida, destacando que un sistema debería considerar las condiciones de mantenimiento de mundos de la vida socioculturalmente arraigados. Hoy es evidente que la pluralidad de mundos de la vida ha sido colonizada por la IA de los sistemas *organizantes* cibernéticos de escala mundial uniforme. Otro tópico de la mano del anterior es el referente a decisiones sobre ecosistemas, lo cual no hace sino revelar, también, que los enfoques ecológicos actuales parten de considerar a la Tierra bajo el poder “inorgánico organizante” (Hui 2022, 212) de la cibernética, lo que en el fondo habla de la imposición de una idea de progreso irreversible dictado por el capitalismo de la vigilancia algorítmica. ¿Cómo construir el debate argumentativo ante la invasión cibernética unívoca que apela a soluciones inteligentes, pero no a razones humanas? La inteligencia triunfa sobre la razón o sobre el pensar y la verdad y es la que se acomete desde la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental, como bien dijo el filósofo de Messkirch.

Hasta aquí dejamos este punto. Resumimos diciendo: quizá una de las últimas promesas de la organización social de la vida humana, contenida en la propuesta de Habermas a favor de la racionalidad en la época del gran almacenaje de la información, haya sucumbido a la IA que organiza el todo de manera sistemática, incluyendo la anticipación moldeadora de comportamientos de consumo vía los grandes datos autootorgados por todos en las redes cibernéticas de la mundialización del capitalismo.

Pasamos ahora a revisar el asunto vinculado a la pertinencia, límites y alcances de la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) en la era de la IA.

La TAC, en tanto procedimental y formal, provee los fundamentos para resolver controversias, en cualquier tipo de tema, vía la argumentación, de manera tal que el tema de la IA debería en principio ser debatido cuando afecte a los usuarios de manera extralimitada. En otras palabras, en aquel lugar en el que acaso se

diera un debate público para situar los usos y alcances de la IA, vendría bien usar la formalidad de la acción comunicativa para conducir a acuerdos los debates en torno a ese tema. Un modo claro sería cuestionando la pretensión de validez que inicialmente afecta el ámbito social, es decir, la pretensión de normatividad o rectitud en tanto que a partir de su puesta en cuestión se puedan alegar posiciones recurriendo las cuatro pretensiones de la ética discursiva. El problema que salta en lo inmediato es que todo acuerdo de legislación posible en torno a la IA tendría que enfrentar el inconveniente de la performatividad recursiva de la propia IA, que parece siempre ir por delante de toda legislación vigente. De hecho, es la recursividad de un sistema de cómputo la que suscita la idea de inteligencia cuando es expuesto a problemas externos que son contingentes. En ese sentido, la IA podría crear una serie de leyes performativas a las contingencias que detectara, creándose una espiral de soluciones posibles, tal como sucede con las jugadas de ajedrez. La recursión de la IA es una forma de retroalimentación que genera no sólo información, sino aprendizaje y capacidad de complejidad ante el reto de soluciones a problemas contingentes. Ese puede ser el caso de una controvertible legislación de la IA, allá donde la haya.

Dado el caso anterior, otra cuestión inmediata consiste en saber cómo se recurrirían las otras pretensiones de validez si el contexto fuera discutir una legislación acerca de la IA a partir de la pretensión de normatividad. Ya situamos algunas posibilidades de ese debate, pero es menester decir algo acerca de la aceptabilidad racional de los juicios (pretensión de verdad) y desde dónde parten dichos juicios (prejuicios, podría decirse, en tanto pretensión de fiabilidad o veracidad como aspecto sociocultural de un mundo de la vida dado).

La pretensión de objetividad, es decir, de verdad o aceptabilidad racional de los hechos o realidades, se orientaría en el sentido de mostrar un hecho insoslayable: el desarrollo tecnológico está adaptado a una visión de progreso unívoco y de consumo,

propio de sociedades industriales de control y vigilancia cibernética en una mundialización sin precedentes, que mantiene el trasfondo de una historia mundial lineal así: premoderna-moderna-posmoderna-apocalíptica y poshumana. No diremos eurocéntrica, porque consideramos que Europa no presenta una consistencia que la uniformice, pero sí en tanto occidental e informática capitalista, que ha impuesto una visión uniforme en demérito de una pluralidad ontológica, tecnológica y epistemológica. En este sentido, habría que considerar si la recursividad de un sistema sería capaz –y de qué forma– de atender la dinámica contingente de civilizaciones o mundos de la vida no occidentales que generan otras formas de atender a los hechos o, incluso, de crear objetos desde una ontología distinta. Digo distinta y no diferente para evitar la identidad recursiva mundial, en el entendido de que no se pretende que lo contingente extraño al sistema cibernético lo dinamite, sino que, aceptando con un sí a la cibernética, digamos no a la retroalimentación de un sistema mundial unívoco, en un reclamo de serenidad, sin poshumanismo.

La pretensión de veracidad en tanto subjetiva y emocional debería estar enfocada en las contingencias alternas no adoptadas por los sistemas de IA. La apelación inicial sería hacia el sentido de lo humano, considerando lo inhumano y los debates de lo poshumano (estos últimos en concordancia con la mundialización cibernética). Lo subjetivo-humano sería la consideración a la afirmación de lo local contingente, no como retorno romántico a lo no-europeo o a conocimientos indígenas ancestrales, sino como apertura a la tecnodiversidad desde la diversidad humana. Desplegar el pluralismo ontológico y descolonizar el sistema por el mundo de la vida o por el ser-en-el-mundo.

Aquí cabe la interrogante si dicha IA resuelve todo tipo de contingencias o es en las contingencias extrañas al sistema donde hay que buscar el intersticio. Al paso, decir que, también, es preciso anular la idea de que la naturaleza funciona como un

sistema: un organismo no es precisamente un sistema organizante o un sistema ecológico.

Proponemos considerar a la TAC, ante todo, como una meta-teoría de base y no más una simple teoría, porque la era de la teoría se ha venido derrumbando hace tiempo y porque bases teóricas pueden extraerse, repetidamente, de programas como ChatGPT que, incluso, va autocorrigiéndose en la medida que se le hacen preguntas y se le añade información. Asunto que fue considerado en las premisas iniciales de este ensayo. Una meta-teoría para prevenir que sucumba a su sistematización inteligente en términos cibernéticos.

Hasta aquí este segundo punto, donde traté de anticipar dos posibilidades de la TAC: que ya no pueda ser referente en la construcción de una esfera pública, básicamente porque en tanto una propuesta formal es susceptible de algoritmización y servir recursivamente al dominio cibernético de la toma de decisiones inteligentes o bien, y esta es la segunda posibilidad, que si se le asume como una meta-teoría capaz de contener a los mundos de la vida no-europeo-occidentales, quizá abra una resistencia capaz de diversificar la tecnología, la ontología y la epistemología, pluralizándolas.

Hasta aquí los trazos generales de una propuesta en ciernes. Motivos de cruces interteóricos. Como conclusiones breves apuntamos las siguientes:

- La necesidad de asumir las diferencias y debatir acerca de la racionalidad y la inteligencia en el marco de los usos y abusos que de esos conceptos se tiene y en el contexto del capitalismo cibernético actual.
- La tecnología no propicia nada ajeno a lo que el ser humano ha sido, más bien revela aspectos inéditos de nuestras formas de ser, donde sigue siendo evidente la ausencia de comportamiento racional en aras del estupor social desde una servidumbre voluntaria a la inteligencia cibernético-digital.

- La propuesta filosófica de Habermas puede ser actualizada en virtud de una confrontación crítica con la tecnología actual en la época del dominio cibernético que se hace evidente en su dominio mundial.

Perspectivas acerca de la Inteligencia Artificial Generativa

¿Qué es la Inteligencia Artificial Generativa? *Intellegentia* en latín significa *inter/entre* y *lego/recoger* o leer. ¿Qué es? La pregunta implica, sin lugar a dudas, discutir en tres aspectos sustanciales: el ontológico, el tecnológico y el epistemológico. Una vez plantados esos aspectos, aunque sea de manera mínima, quizá podamos encaminar una discusión en términos de ética, pero no de una moral prohibicionista. Retomamos aquí una clásica pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre juicios morales y comportamiento ético? Creemos que, en la formulación de una respuesta a tal interrogante, deberíamos optar por un enfoque que destaque los comportamientos éticos en juego y no los juicios morales ante la IAG.

Algunas precisiones previas: GPT-2 (Generative Pre-trained Transformer 2) y GPT-3 (una evolución del anterior) son programas entrenados con millones de parámetros, producen texto con instrucciones sencillas y *sin plagiar un solo sintagma de internet*. Hoy día estamos en el pleno uso del GPT-4.

Los sistemas de escritura generativa avanzan performativamente, lo mismo en la imagen y el sonido. Día a día, hora tras hora. Pensemos que la IAG no es una copia del pensamiento humano sino, en todo caso, un modelo eficaz de pensamiento lógico. La lógica se caracteriza por la consistencia y la coherencia, y nos orienta para deducir pensamientos o ideas fiables a partir de pensamientos o hechos ciertos o comprobables. La IAG avanza en esa dirección, es decir, optimiza un conjunto de reglas que producen ideas fiables a partir de otras ideas o hechos incontrovertibles a través de millones de datos.

Google nació en 1998 y comenzó la mutación social, en poco más de dos décadas, hacia la concentración de corporaciones que manejan y optimizan datos con variados fines. Se consolida un capitalismo cibernético de plataformas, redes sociales y otros desarrollos.

De lo analógico (inteligencia humana) a lo digital (inteligencia artificial generativa) como paso obvio y esperado, se generaron mercancías de relatos por entregas: las series. Lo serial es parte integral de la cultura del capitalismo cibernético. Aquí ya no importan parámetros estéticos clásicos o culturales, o de autor o de culto. Aquí toda mercancía es efímera y sirve para el consumo, provenga de donde sea. Nuestros perfiles en nuestras redes sociales se han convertido en seriales, nuestras vidas son series, a veces terriblemente repetitivas, con frecuencia superficiales. Sólo importamos como datos para alguien más, es así, lo decimos sin ningún reclamo. Somos una parte diminuta que suma incesantemente a las megaconstrucciones algorítmicas.

Algunos estudiosos del tema apuntan tres características notorias de nuestra época: digitalización, serialización y procesamiento de datos por IA. No es que elijamos apegarnos a ellas, es que ya organizan la vida social.

Si consideramos que los textos que hoy se producen con IAG desde alrededor de un trillón de palabras en internet, es decir, 45 terabytes de texto comprimido, y encaramos su producción con

preguntas de reflexión y una tentativa de respuesta, podríamos decir las siguientes: ¿Son veraces los textos de la IAG? Sí, si por ello entendemos performatividad con su sistema de producción y con sus promesas de éxito. Son consecuentes con lo que prometen. ¿Son coherentes? Sí, porque relacionan partes de un todo de manera aceptable y cada vez se perfeccionan recursivamente. ¿Son originales? Sí, lo son como productos inéditos creados por un programa. Desde luego, aquí se entiende “original” como algo no hecho antes, pero no como *origen*. ¿Son verdaderos? No lo sabemos, la cuestión de la *verdad* es acaso la que mayor reclame nuestro interés y sobre la cual no es posible hacer una afirmación contundente. Hay formas de vincular la verdad con los hechos insoslayables o brutos, si un texto es un hecho que refiere a otros hechos, en ese sentido podría hablarse de que son verdaderos, aunque sea por consistencia en el sentido de no ofrecer contradicciones aparentes o a primera vista.

La cuestión de la verdad en la IAG en la era de la *posverdad* y la cuestión del plagio se relacionan. Veamos, según Ferraris –como se ha expuesto previamente–, hay al menos tres características que sirvieron de antecedente a la posverdad: 1) La ironización en el sentido de que si las teorías se toman en serio, uno se convierte en un dogmático y entonces se prefieren frases como: “no voy a aventarles un rollo porque es muy largo y cansado”, todo en aras del abandono de la racionalidad y el debate. 2) La desublimación bajo la forma del “todo se vale”, “todo comunica”, “todo testimonio es válido”, que no son sino maneras de emanciparse de la razón y la inteligencia. 3) Desobjetivación como una manera contundente de decir que no hay hechos, ni realidad, ni razones, porque todo es emotivamente subjetivo, como las llamadas “construcciones sociales”. Estos tres aspectos fueron facilitados y potenciados por las herramientas tecnológicas del “giro computacional”, pero surgieron antes con el descrédito a la verdad, a los hechos, al debate y a la teoría. Nos preguntamos si puede hablarse de plagio por

vía de la tecnología cuando humanamente hace tiempo que han vencido la desobjetivación, la desublimación y la ausencia de seriedad en los debates de ideas y en la vertebración social, o bien, nunca han importado demasiado.

Otro tema importante es el que alude a la relación de la tecnología de los datos con la energía. Procesar datos, cada vez más masivos, demanda energía y esta produce calor, calentamiento. El tema del medioambiente, cuando la información a través de la geología demanda energía, se vuelve un tema central. El capitalismo digital de datos requiere extracción de minerales, abre brechas en la geopolítica de energía e impone ecologías diseñadas para su funcionamiento, mismas que, por otro lado, hacen más evidente la relación entre cibernética y ecología. Temas que demandan nuestra atención inmediata.

Inteligencias no humanas

Hay diversas inteligencias con las que convivimos con frecuencia, por ejemplo, animales y plantas. Nunca decimos que sean inteligencia humana o que se asemejen a ella. Sólo decimos que son inteligentes, pero no humanas. A veces decimos que a nuestras mascotas sólo les falta hablar. Es posible, piensan algunos, que la inteligencia artificial sea una inteligencia no humana, semejante a la de otras especies, sin ser otra especie viva, claro está. Jorge Carrión, quien estudia y diseña la creación literaria artificial o asistida por máquinas dice:

además de nuestras mascotas y tantos virus e insectos, convivimos sobre todo con los microprocesadores, los sensores, los instrumentos, las aplicaciones, los aparatos, los teclados, las pantallas, las cámaras. La mayoría son interfaces, están conectadas a internet. A algoritmos. Los usamos para descifrar los cantos de las ballenas o los aullidos de los lobos. Para intentar ver los flujos químicos que conectan las plantas y los árboles en el subsuelo del bosque como un sistema de comunicación vegetal. Para adivinar el comportamiento de la bolsa o del tráfico o de las nubes... tenemos que aprovechar esta cercanía,

esa cooperación constante, para logara formas armónicas de comunicación... (Carrión 2023, 34).

Notoriamente, los datos sirven para resolver preguntas, para entender procesos y escenarios, para entender a otras especies y sus modos de comunicarse, o para corregir nuestros escritos en un “sencillo” Word. En Gmail, nos encontramos sugerencias para completar frases hechas para saludos o para hacer memorándums. Hacen traducciones rápidas para el resumen de nuestros *papers*. En otras palabras, hace lo que ya hacíamos y deseamos seguir haciendo, sólo que de forma más eficiente, concisa y precisa. Las inteligencias no humanas ya convivían con nosotros y procuramos entenderlas ¿No pasa lo mismo con la IAG? ¿Cómo asumir el tema del plagio en ese escenario? Consideremos que, según lo ya dicho, el GPT-4 y 5 van a producir textos indistinguibles de los que un humano haya producido. Es una inteligencia no humana que nos pone en una nueva relación comprensiva. El autor, los autores son los programas de IAG, porque han producido algo inédito con pleno sentido. Aquí no vale el cliché de que “al final del día es programada por humanos”, porque no se está enfocando el asunto desde esa perspectiva poco fructífera. Como si tuviéramos claro qué somos los seres humanos, también más allá de clichés poco edificantes.

Si, como dice Carrión, tenemos que ponernos en el lugar de las otras inteligencias no humanas, por la siempre razón de la cotidiana convivencia: ¿Qué impactos tendrá esto en la economía, la geopolítica, las guerras por el agua y los minerales? ¿Y en la educación, en las aulas? ¿En los procesos de enseñanza-aprendizaje? ¿En nuestra universidad? No olvidemos esta cuestión inicial: no confundir juicios morales con comportamiento ético.

Quizá debamos crear nuevas formas de enseñanza-aprendizaje bajo la asistencia de la tecnología, pero eso parece poco promisorio y da pie a juicios morales; en cambio, quizá debamos reorientar nuestra perspectiva si asumimos que nosotros podríamos ser los futuros asistentes de las IAG. ¿Qué tipo de asistentes demandan

esas inteligencias? ¿Qué tipo de capacidades humanas serán las demandadas por las inteligencias no humanas –incluyendo las de otros seres vivos–? Si no se quiere aceptar ser “asistente” de las máquinas, entonces digamos que somos convivientes cada vez más subordinados. Las cuestiones siguen siendo las mismas en ese tenor: ¿Qué nos debe indicar el proceso enseñanza-aprendizaje en relación con un mercado laboral de datos sin subordinarnos a ese mercado? Porque una cosa es ser asistente de las inteligencias no humanas y otra ser un peón del mercado del capitalismo cibernético. Son dos cosas ahora mismo enlazadas, pero diferentes. ¿Tendremos que regresar a la memorización, al pensamiento crítico y meditativo y, además, hacerlo de forma oral? Con-vivir con otras inteligencias ¿Debería atemorizarnos y adelantar juicios morales en su contra? Aún hay mucho debate por delante.

Conclusiones provisionales

- La IAG va poniendo a cada quien en su sitio y en su respectiva espera y demanda tecnológica. Unos se atemorizan por variados motivos, otros aplauden la unidireccionalidad del proceso tecnológico actual, sin cuestionar la posibilidad de un pluralismo tecnológico.
- La IAG es inmediata, eficiente y calculadora; en cambio, la inteligencia humana es la experiencia del pensar meditativo, pausado y ausente de las improntas del mercado del capitalismo cibernético.
- Crear pensamiento crítico no es seguir haciendo *papers* de “corta” y “pega”, porque ya lo hacen mejor las máquinas. Es decir, que “el pensamiento recursivo permite absorber de manera eficaz la contingencia para incrementar la eficiencia computacional” (Hui 2020, 171). Recordemos que ser inteligente es tener capacidad de lidiar con asuntos que no están previstos de antemano.
- Indagar en la triada ontología-tecnología-epistemología para pensar, incluso éticamente, a la IAG. Eso para obtener una

reflexión de otras apelaciones ontológicas que den otras respuestas tecnológicas, desde contingencias no centralistas ni unidireccionales y que, a su vez, abran las perspectivas epistémicas, también plurales.

- Como dice Borges, en su *Pierre Menard, autor del Quijote*: “No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil”.

Bibliografía

- CARRIÓN, Jorge. 2023. *Los campos electromagnéticos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- HUI, Yok. 2022. *Recursividad y Contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.

Para una filosofía de la comunicación II

se terminó de imprimir en noviembre de 2024
en los talleres de Grupo Fogra, S.A. de C.V.
Av. Año de Juárez 223, Granjas San Antonio,
Iztapalapa, 09070, Ciudad de México CDMX

En su formación se utilizó la tipografía
Scala Offc Pro y su variante Scala Sans Offc.

300 ejemplares

En este libro, el autor nos entrega una segunda parte de los materiales que preparó para la confección de una obra mayor que otorgue un sentido inédito a una filosofía de la comunicación desde una perspectiva ontológica. Compuesto de capítulos cortos que abren disputas temáticas particulares, desde autores clásicos y contemporáneos, se trazan las piezas que permiten reflexionar acerca de la comunicación y la tecnología en nuestro tiempo. De Heidegger a Markus Gabriel y de Enrique Dussel a Ferraris, entre otros, se abren horizontes desde los cuales se cuestiona, ponderando sus aristas, el papel de la tecnología en el mundo contemporáneo. Los temas acerca de la inteligencia artificial, la posverdad, la cibernética y el metaverso, son tratados desde diversos enfoques, dando con ello a la obra un tono polifacético, riguroso y con una acotada claridad. Una obra que además aporta una tonalidad poco convencional contra la inercia complaciente con la que suelen abordarse esos temas actuales.

