



HUMANISMO Y TECNOLOGÍA

Richard Ayala Ardila
(Editor académico)

Humanismo y tecnología

Humanismo y tecnología

Bernardo Correa López

Patrice Vermeren

Susana Esther Villavicencio

Rodiel Rodríguez Díaz

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

Richard Ayala Ardila

Yimy Amarillo Gómez

José Antonio Segrelles Serrano



Correa López, Bernardo

Humanismo y tecnología / Bernardo Correa López, [y otros siete autores]; Villavicencio, Universidad Santo Tomás, 2019.

156 páginas (Colección Humanidades y Formación integral, N.º 7).

ISBN: 978-958-782-270-0

1. Humanismo. 2. Filosofía. 3. Pensamiento crítico. 4. Tecnología - Aspectos sociales. 5. Ciencia y humanidades. I. Vermeren, Patrice II. Villavicencio, Susana Esther III. Rodríguez Díaz, Rodiel IV. Ballén Rodríguez, Juan Sebastián V. Ayala Ardila, Richard VI. Amarillo Gómez, Yimy VII. Segrelles Serrano, José Antonio VIII. Universidad Santo Tomás (Colombia)

SCDD edición 23

CO-VIUST

303.483



© Bernardo Correa López, Patrice Vermeren, Susana Esther Villavicencio, Rodiel Rodríguez Díaz, Juan Sebastián Ballén Rodríguez, Richard Ayala Ardila, Yimy Amarillo Gómez y José Antonio Segrelles Serrano
© Doryan Erik Colunge Cabrera y José Arturo Restrepo Restrepo por la presentación

© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA
Carrera 9 n.o 51-11
Edificio Luis J. Torres, sótano 1
Bogotá D. C., Colombia
Teléfonos: (+571) 5878797, ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Universidad Santo Tomás, sede de Villavicencio
Director Dirección de Investigación e Innovación: Jorge Enrique Ramírez Martínez
Coordinador editorial: Sergio Andrés Salgado Pabón

Diseño de portada: Luisa Fernanda Penagos Vergara
Diagramación: Patricia Montaña
Corrección de estilo: Cristina Giraldo Prieto

Hecho el depósito que establece la ley
ISBN: 978-958-782-270-0
e-ISBN: 978-958-782-271-7
Impreso en Colombia • Printed in Colombia
Impreso por: Nomos Impresores
Primera edición: 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Todos los derechos reservados
Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización previa por escrito de los titulares.

Contenido

Presentación	9
<i>Doryan Erik Colunge Cabrera y José Arturo Restrepo Restrepo</i>	
Introducción	11
<i>Richard Ayala Ardila</i>	
1. Humanismo, Filosofía y Tecnología	21
Dominio de la técnica	23
<i>Bernardo Correa López</i>	
Le cénotaphe de Charles Baudelaire et l'existence présumée de l'Humanité (Mort des Humanités ou cénotaphe de l'humanisme ?)	33
<i>Patrice Vermeren</i>	
Tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y ciudadanía	47
<i>Susana Villavicencio</i>	
El pensamiento crítico y la pregunta por la técnica en la filosofía contemporánea: Martin Heidegger	61
<i>Rodiel Rodríguez Díaz</i> <i>Juan Sebastián Ballén Rodríguez</i>	

	Humanismo y pensamiento contemporáneo	69
	<i>Richard Ayala Ardila</i>	
2.	Humanismo, Ciencia y Tecnología	101
	Cerebro y tecnología	103
	<i>Yimy Amarillo Gómez</i>	
3.	Humanismo, Medioambiente y Tecnología	127
	Una reflexión sobre la insostenibilidad de las actividades turísticas en el medio rural y natural.	
	Los casos del ecoturismo y de la ecología profunda	129
	<i>José Antonio Segrelles</i>	

Presentación

La Corporación Universitaria Autónoma de Nariño - Extensión Villavicencio (Aunar), en coedición con la Universidad Santo Tomás sede Villavicencio (USTA), presenta a sus lectores *Humanismo y tecnología*. Este libro comienza a gestarse en febrero de 2018, como parte de la política institucional en Ciencia, Tecnología e Innovación de la Corporación, la cual incluía entre otras acciones la creación de la revista especializada en temas de administración y contaduría pública, *Cadena de montaje*, el fortalecimiento del grupo de investigación GIAUNARVI y la realización del Primer Seminario de Filosofía de la Tecnología.

El Seminario contó con la participación de destacados investigadores internacionales: el filósofo francés Patrice Vermeren, director del Departamento de Filosofía de la Universidad de París 8, profesor emérito de la misma universidad, investigador del *Laboratoire d'Etudes et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie*, miembro de la División de Filosofía de la Unesco y del Consejo de Administración del Colegio Internacional de Filosofía y doctor honoris causa de varias universidades, incluida la Universidad de Chile. El doctor en ciencias biomédicas de la Universidad de Nueva York, Yimy Amarillo, quien en la actualidad se desempeña como investigador en el centro Atómico de Bariloche, en donde realiza investigaciones en neurociencias moleculares, celulares y computacionales. El doctor en geografía, José Antonio Segrelles, quien es un destacado investigador y profesor de la Universidad de Alicante (España). La filósofa argentina, Susana Esther Villavicencio, investigadora del

Instituto *Gino Germani* de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Y el filósofo Bernardo Correa López, quien realizó estudios en la Universidad Paris I (Panthéon–Sorbonne), fue nombrado *Chevalier dans l'Ordre des Palmes Académiques* (Caballero en la Orden de las Palmas Académicas) por el Ministerio de Educación Francés, dirigió el *Collège International de Philosophie*, es miembro del comité directivo del Programa *L'état de droit saisie para la philosophie de la Agence Universitaire de la Francophonie*, coordinó la traducción y publicación de la Biblioteca Francesa de Filosofía y es miembro de la revista *Le Télémaque/Philosophie, Éducation, Société*.

Como es ya de dominio público entre investigadores de diversas latitudes, la información (Bit), los átomos, la función cerebral y los genes se han constituido en objetos de estudio privilegiados, los cuales poco a poco van configurando convergencias epistemológicas y tecnológicas que definen los nuevos saberes y sus aplicaciones. Tanto la Unidad de Investigación e Innovación (USTA) como la Coordinación de Investigación (Aunar), consideran que las instituciones de educación superior de la región no están dando al tema la trascendencia que tiene y por esta razón, desde las particularidades propias de cada institución, se han propuesto liderar los esfuerzos en este sentido. Deseamos llamar la atención de docentes, estudiantes y personal administrativo a cargo de la definición de políticas institucionales en materia de innovación e investigación, para que incorporen dentro de sus agendas la preocupación por estas temáticas, esperando que en muy poco tiempo podamos observar sus primeras manifestaciones, por ejemplo, la proliferación de asignaturas, cursos y eventos académicos en los cuales se asuma de manera seria tales temáticas, y a mediano plazo, la creación de programas de post y pregrado en los cuales los Bit, los átomos, las neuronas y los genes sean sus objetos de estudio esenciales.

DR. DORYAN ERIK COLUNGE CABRERA
Director

Corporación Universitaria Autónoma de Nariño - Extensión
Villavicencio - Aunar

FRAY JOSÉ ARTURO RESTREPO RESTREPO, O.P.
Rector
Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio

Introducción

Lúcida y visionaria, hace seis décadas Hannah Arendt develó las claves de nuestro tiempo en “La vita activa y la época moderna”, sexto y último capítulo de su magnífico libro *La condición humana*. En opinión suya, la cultura occidental se encuentra ya “en una nueva y aún desconocida edad” (Arendt, 2009, p. 19), caracterizada por ser la más completa alteración de la condición humana. La llama “Mundo Moderno” y la distingue de la “Edad Moderna”. Por esta última entiende lo que normalmente llamamos “modernidad”; es decir, los siglos XVII, XVIII y XIX, o sea la ciencia moderna y el Estado nación. Por el primero entiende la fisonomía de la vida occidental a partir de las primeras explosiones atómicas (Arendt, 1998, p. 18).

Pero, ¿cuál es esta condición humana alterada y en qué consiste su *mutación*? Básicamente son dos los fenómenos que configuran la condición humana: la natalidad y el enraizamiento, esto es, la libertad en medio de un mundo fenoménico (natalidad) y la pertenencia al planeta tierra (enraizamiento). En cuanto a la alteración de esta condición, Arendt (1998, p. 6) la resume bajo la expresión “alienación” (alienation), lo cual significa “doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo” (its twofold flight from the earth into the universe and from the world into the self). Es decir, para Arendt el ser humano es un ser terrestre y, en esa medida, “una apariencia en medio de un mundo de apariencias”; es un ser mundano, esto es, “el insondable misterio del pensamiento encarnado”. En consecuencia, y siempre en opinión de Arendt, la *mutación* está dada por la capacidad tecnológica del hombre contemporáneo para alterar radicalmente su biología

y por la configuración de una realidad eminentemente mental. El primer fenómeno nos pone de cara ante una fundamental pérdida de la experiencia humana anterior (historia), porque el hombre puede fijar su morada en el espacio exterior, puede vivir en promedio más de cien años, puede pensar asistido por máquinas, puede producir en minutos lo que antes producía en años, entre tantas otras potencialidades más. El segundo fenómeno implica tanto el enorme empobrecimiento de la capacidad humana para tratar con lo no visible, como la hipertrofia de las capacidades cognitivo-instrumentales del ser humano, lo que en conjunto significa que el hombre contemporáneo vive cada vez más en una realidad creada por él y cada vez menos en una realidad natural.

La primera alienación se da en el hombre con respecto al hombre, pues, en efecto, para el hombre contemporáneo el hombre del pasado ha de resultar una figura extraña, ajena, distante, y así, todo el pasado está a punto de perderse. Para Arendt, el pasado, como tradición, murió durante la segunda mitad del siglo XIX. Queda el pasado como hecho, para ser reinterpretado, resignificado, reapropiado. Hermenéuticamente, tal vez; de-constructivamente, quizá. La segunda alienación se da en el ser humano en relación con la alteridad, la diferencia, la naturaleza, porque para el hombre contemporáneo ya es habitual romper todas las fronteras: humano y no humano, humano y natural, humano y divino. Para Arendt, el hombre contemporáneo mezcló (hibridación) lo público y lo privado, la labor y el trabajo, el pensamiento y la acción...

Del cibernético humanismo y las cibernéticas humanidades

¿Qué es el hombre? ¿Hay alguna relación esencial entre la filosofía y esa “humanidad” del hombre? Así formuladas, estas preguntas parecen anticuadas, sujetas a una forma de pensar ya superada. Precisamente, un tipo de pensamiento para el cual hay esencias, definiciones a-históricas, gratuitas atribuciones epistémicas para la filosofía y rasgos de un antropocentrismo narcisista y perverso. No obstante, quizá convenga plantearlas otra vez, manteniendo en ellas toda la carga

del pasado, todo el peso de la tradición. Tal vez, la superación de la metafísica, el fin de la excepción humana o la crisis del paradigma antropocéntrico sean expresiones tras las cuales se esconden prejuicios, lugares comunes y algunas superficialidades.

Aventuremos una respuesta a la pregunta, ¿qué es el hombre? El hombre de la tradición eurocéntrica u occidental es una entidad *separada* de todo cuanto no es su yo mental (espiritual), pero *vinculada* a través del lenguaje a todo lo que es diferente de su yo mental (espíritu). Nuestra respuesta exige distinguir entre el lenguaje entendido como sistema de signos usados por una comunidad para comunicarse entre sí, lo cual es válido para el lenguaje de los animales y las máquinas, y el lenguaje comprendido como *palabra*, exclusivo del ser humano. Desde esta perspectiva, la filosofía aparece como una actividad privilegiada, pues ella consiste en usar el lenguaje de la manera más humana posible, porque actualiza la *tensión* entre separación y vínculo. En efecto, otras formas, como la ciencia moderna y la conversación habitual tienden a hacer olvidar la separación, la primera porque crea una continuidad operativa entre el sujeto y el objeto del conocimiento, y la segunda porque acontece como si el hablante perteneciera al mundo en el cual transcurre el habla. La filosofía, por el contrario, acontece a partir del reconocimiento de la ruptura (*θραυμάζειν*).

Ahora bien, nuestra respuesta puede implicar que “hombre” es una forma inmutable, lo cual nos lleva a preguntar por la historia. En tanto *cambio*, la historia en sí misma representa una amenaza para lo “humano” y jamás la posibilidad de un desarrollo (el ángel de Benjamin). El sentido de lo histórico estaría determinado por la posibilidad de conservar lo inmutable en medio de las ineluctables aguas del devenir. Poesía y filosofía, música y arte, serían las formas históricas por excelencia. ¿Y la política?, ¿los acontecimientos?, ¿los asuntos humanos? ¡La nave de los locos!

Por desgracia, el extravío, es decir, la historia, conoció un punto de inflexión a partir del siglo XVI: la ciudad planificada. Ginebra en tiempos de Calvino, París en manos del Barón Haussmann, Brasilia en los planos de Lúcio Costa, Abu Dabi y las ciudades inteligentes en construcción (Novi Bereg en Rusia), las primeras metrópolis en Marte y en la luna. Desde entonces (siglo XVI), el hombre se dirige

vertiginosamente hacia adelante, en dirección opuesta al origen, que es la palabra.

Quizá sea Heidegger el filósofo más adecuado para recordarnos el poder original de la palabra. En opinión suya, “la poesía es el origen”, la poesía es instauración. Y en ella, en la poesía, en la palabra, acontecen por igual identidad y diferencia, “yo” y alteridad. Para él –creemos–, el hombre fue palabra, y mientras sea, será palabra. Y tal vez sea Heidegger el pensador más adecuado para ayudarnos a comprender el peligro oculto tras el pensamiento que acontece en algoritmos, tan alejados de la palabra, como en prácticas tan gobernadas por lo exclusivamente humano, como la mente articulada a las máquinas. Expresado de otra manera, a través de Heidegger podemos comprender, de un lado, la relación esencial entre hombre y palabra, realidad y poesía (ἀλήθεια); y del otro, el nexos ineluctable entre pensamiento fisicomatemático y técnica, tecnología y ausencia de palabra.

Casa y cosa son palabras. Tienen vocación de eternidad. Hasta las pirámides y las piedras, como ejemplos de casa y de cosa, parecen destinadas a perecer en manos del corrosivo tiempo. “Casa” y “cosa”, en tanto que palabras, parecen más allá del tiempo y los procesos de nutrición y crecimiento, o de creación y destrucción. Pero, tal vez, tras cinco siglos de artificios, olvidamos tratar con las palabras y aprendimos a *mezclar* lo mental con lo no mental. Como sea, ese *híbrido* no es humano. Quienes aventuran un futuro cibernético, aciertan por completo. Pero, como se sabe, un cibernético no es la conjunción de hombre y máquina, sino un sistema compuesto por elementos orgánicos, es decir vivos, y elementos electrónicos, o sea, una criatura viva potenciada tecnológicamente, una monstruosa creación en donde se conjugan las fuerzas físicas naturales y las capacidades mentales.

En muchos sentidos, el tiempo en el que nos fue dado vivir es el mejor de los mundos posibles. Atrás quedaron las limitaciones impuestas por Euclides (Bolyai, Lobachevski, Riemann), Aristóteles (Lukasiewicz) y Newton (Einstein, Heisenberg). Hasta el infinito se abrió al transinfinito (Cantor). El imperio de los derechos humanos dejó casi nada de las injusticias patriarcales. La vida se encuentra asistida por innumerables opciones tecnológicas: más salud, más placer, longevidad, diversidad de experiencias... La posibilidad de vivir la

existencia como si esta fuera análoga a la actividad de esculpir, y cada uno (cuerpo, mente y entorno) el escultor y la escultura, el autor y la obra, el creador y la criatura (antropotecnia). Y es desde este *pathos* que posthumanistas y transhumanistas imaginan el futuro.

Pero, y, ¿el sentido? Al parecer, se reduce a ser la realización omnipotente del oscuro deseo de cada quien. Por eso, la vida presente vive en lo ilimitado y se dirige gustosa hacia lo ilimitado. Por eso, el conjunto adquiere la forma de un proceso de deformación o desfiguración. ¿De qué? ¿De cuál forma? La Nada (Heidegger), el Bien (Platón) y el Amor (Jesucristo). Deformación del hombre. Una forma, ahora, por todas partes, ya superada.

De las contribuciones

El libro consta de tres secciones: 1. Humanismo, Filosofía y Tecnología; 2. Humanismo, Ciencia y Tecnología y 3. Humanismo, Medioambiente y Tecnología. La primera sección tiene cinco contribuciones: “Dominio de la técnica” (Bernardo Correa López), “Le cénotaphe de Charles Baudelaire et l’existence présumée de l’Humanité. (Mort des Humanités ou cénotaphe de l’humanisme ?)” (Patrice Vermeren), “Tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y ciudadanía” (Susana Villavicencio), “El pensamiento crítico y la pregunta por la técnica en la filosofía contemporánea: Martin Heidegger” (Rodiel Rodríguez y Sebastián Ballén) y “Humanismo y pensamiento contemporáneo” (Richard Ayala Ardila). La segunda sección está configurada por “Cerebro y tecnología” (Yimy Amarillo Gómez). La tercera contiene el trabajo “Una reflexión sobre la insostenibilidad de las actividades turísticas en el medio rural y natural. Los casos del ecoturismo y de la ecología profunda” (José Antonio Segrelles).

Desde el título mismo, Correa plantea la tensión suscitada por la técnica como fenómeno que domina y exige ser dominado. En su sentido más positivo, la técnica no solo resulta inherente a la condición humana, sino que además se dispone como herramienta ideal al servicio de la satisfacción de las necesidades del hombre, por tanto, aliada de su proyecto de emancipación. En su sentido más negativo, la técnica parece extrañamente emparentada con la barbarie y la

dominación. En efecto, Correa, sirviéndose de la denominada Escuela de Frankfurt o del pensamiento crítico, recuerda que la Ilustración no solo configuró el paso dado por la humanidad del pensamiento mítico al pensamiento científico o desde la servidumbre hasta la autonomía individual, sino que el imperialismo colonialista y la Gran Guerra denunciaron hasta qué punto en los sueños de la razón se engendran los demonios de la injusticia, la dominación y la destrucción. Sirviéndose de estos autores (Adorno, Horkheimer y Habermas), Correa expone el inevitable nexo entre dominación y razón, cuando ésta última se concibe a la manera cartesiana, pues desde esta perspectiva necesariamente se crea un tipo de pensamiento que “cosifica” o “instrumentaliza” la naturaleza, al tiempo que promueve un tipo de sociedad que enajena a la humanidad. Por eso, más que promover la cualificación científica de los ciudadanos contemporáneos, como condición para su participación política, en una sociedad cada vez más tecnocrática –sentencia Correa–, la omnímoda presencia de la técnica debe ser la ocasión para reencontrar el sentido auténtico de la política, a saber, el diálogo vivo y democrático en torno a los asuntos más significativos para los seres humanos.

Vermeren, por su parte, reflexiona sobre el humanismo de nuestro tiempo a partir de las vicisitudes del cenotafio de Charles Baudelaire. ¿Cómo es un hombre propiamente hablando?, ¿quién representa de la mejor manera posible a ese modelo de hombre? Imaginemos por un momento que la respuesta correcta es Charles Baudelaire y que, por eso, la humanidad se decide a rendirle un tributo póstumo. Ahora, consideremos la realidad: Baudelaire descansa en tumba ajena, por así decir, y el cenotafio que se proyectó para él propició una agria disputa entre los diversos sectores de la sociedad a la cual perteneció. Porque el hombre que Baudelaire representó con su poesía y con su existencia no era el hombre que la sociedad de su tiempo había definido como ideal. De este modo, la positiva valoración póstuma de Baudelaire, como ser humano, ilustra perfectamente lo que Vermeren quiere decir: lo propio del hombre es una indeterminación en pugna (dolorosa, porque en esta lucha, el sufrimiento del hombre negado-reconocido es un asunto esencial). El hombre, entonces, una incertidumbre, pero no, absoluta. Porque el hombre es, simultáneamente,

un antepasado (digamos la dignidad kantiana), y un consenso incierto (siempre futuro y siempre transitorio); porque el hombre no es algo ya dicho, sino “un elemento que precede al lenguaje”. De ahí la figura del cenotafio: un no cuerpo que habita su tumba, una ausencia presente en la memoria, un pensamiento vivo que no se define por nada, como en la universidad no condicionada (Derrida).

En tercer lugar, la investigadora del Instituto Gino Germani, Susana Villavicencio examina la manifestación en Latinoamérica de tres fenómenos políticos producidos por las tecnologías de la información y la comunicación, a saber: primero, el enorme poder de los medios sobre la configuración de la intención de voto, en un ambiente dominado cada vez más por la imagen de los candidatos y no por los programas propuestos o por la significación histórico-política de los partidos; segundo, la web como escenario político, en tanto es en la web en donde se puede hacer visible al candidato, interactuar con el electorado, desacreditar al oponente, formar redes de apoyo, entre tantas acciones posibles, y es también en la web en donde participan los ciudadanos, bien sea a través de la configuración de redes o la promoción de acciones en contra de una autoridad o de una política pública; y, tercero, el peso alcanzado por las formas no institucionalizadas de participación, lo cual puede ser ilustrado con el uso de las redes sociales para organizar marchas multitudinarias en cuestión de horas o para boicotear por razones políticas el consumo de algún producto.

Los profesores Rodríguez y Ballén examinan la relación entre pensamiento crítico y reflexión filosófica sobre la técnica, a partir del texto *La pregunta por la técnica* de Martin Heidegger. En primer lugar, recuerdan la tradicional asociación entre vivir auténticamente como ser humano y vivir interrogado (ser pregunta); en segundo lugar, consideran que Heidegger crítica la técnica, vista en la acepción moderna del término, por ser una manera alienante de actuar. Heidegger, en opinión de los autores, denunciaría que al servirse de la técnica el hombre trata todo como si fuera una cosa (ente), olvidando su ser y olvidando cómo tratar con lo oculto (des - ocultar) desde el ser, es decir, perdiendo su esencia y situándose ante el peligro implícito

con una forma de actuar que no genera un vínculo de responsabilidad entre el agente y su obra.

Ayala introduce las líneas generales de un proyecto más amplio acerca del ser humano, el humanismo y las llamadas “crisis del humanismo” y “crisis de las humanidades”. Un proyecto que, en el fondo, busca recuperar el contexto presente en Husserl cuando puso juntas la muerte de la filosofía, la crisis de la ciencia y la crisis de la humanidad europea. El autor parte de aceptar la tesis de la excepcionalidad del hombre y de vincular esta tesis con el humanismo de Platón. Es, en este punto, un intento de relacionar la experiencia descrita en el mito de la caverna con las experiencias presentes en el *cogito* cartesiano, las meditaciones metafísicas de Husserl y las vivencias descritas en la obra de Heidegger. En lo relativo a esta contribución en particular, y no ya al proyecto en general, aquí desea mostrar cuál es la importancia de situar cualquier reflexión contemporánea en el contexto ya señalado (la “crisis” de la cual hablara Husserl), para lo cual se sirve tanto del humanismo de Platón como de la crítica al mismo, rasgo característico del pensamiento contemporáneo, presente en autores como Sloterdijk, Haraway, Descola, Latour, Calarco y tantos otros. Postula que vivir en una sociedad postindustrial significa vivir en una realidad en la cual las condiciones originarias, en cuyo seno brotó la palabra “hombre”, ya no existen. Esto configura una condición que el autor denomina “muerte del hombre” y “era transhumana”. Considera que la segunda parte del siglo XIX instauró un punto de inflexión histórico y que a partir de entonces se ha generado una realidad gobernada por la cibernética y lo cibernético, es decir, por una monstruosa mezcla de vida y artificio (tecnología). En cuanto a la fundamentación teórica, se propone una lectura de Arendt y de Heidegger en la que, a pesar de las enormes diferencias, los autores permiten comprender el carácter inédito de la era en la cual nos fue dado vivir; una época en la que lo humano desaparece inevitablemente y en donde, de manera automática, se va gestando un híbrido que ya no es humano y todavía no es lo que va a ser (cibernético).

El neurocientífico Yimy Amarillo condensa los principales estudios realizados en el mundo para evaluar la forma en la que el uso de la tecnología modifica estructural y funcionalmente el cerebro.

Primero, distingue tres tipos de tecnología: física (la piedra con la cual se golpean nueces), sofisticada (automotores y electrodomésticos, por ejemplo) y simbiótica (la interfaz cerebro-computadora). Posteriormente, informa que su contribución versará sobre el segundo tipo, al cual corresponden los videojuegos, los celulares, la internet, la computadora y, en general, todos los dispositivos tecnológicos con los cuales interactúan los cerebros contemporáneos. A continuación, advierte que las técnicas usadas actualmente presentan limitaciones que hacen imposible entregar conocimientos concluyentes. Por último, lleva a cabo una excelente descripción del panorama presentando los estudios más relevantes en términos de adicción, promoción de la violencia, posibilidades pedagógicas y modificaciones estructurales y funcionales del cerebro.

Una estimulante crítica a las actividades turísticas es presentada por el experto en geografía humana de la Universidad de Alicante, José Antonio Segrelles. A juicio de este autor, el capitalismo ha diseñado dos grandes estrategias para hacer de las actividades turísticas una mercancía: el ecoturismo y la ecología profunda. Con la primera, en opinión de Segrelles, el turismo no solo introduce las relaciones capitalistas en el seno de comunidades étnicas o agrarias, sino que sirve para alimentar la falsa esperanza de redimir tales comunidades, cuando la verdad es que, por lo menos en el caso de los campesinos, la verdadera solución está en la práctica de una auténtica reforma agraria. Con la segunda (ecología profunda), hombres u organizaciones con inmensas fortunas desplazan a los pobladores de sus hogares tradicionales para crear zonas de preservación.

RICHARD AYALA ARDILA
Investigador
Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio

1. Humanismo, Filosofía y Tecnología

Dominio de la técnica

BERNARDO CORREA LÓPEZ
Universidad Nacional de Colombia

El título de esta comunicación alude, como seguramente ya lo han notado, al doble carácter que, desde muy temprano, se atribuyó tanto a la ciencia como a la técnica. Si el saber, como ya afirmaba Roger Bacon, es poder, esto permite sospechar que hay un momento en que el conocimiento deja de ser considerado una visión contemplativa de la realidad y pasa a ser visto, en adelante, como *una forma de actuar sobre la realidad*, es decir, como una forma de ejercer dominio sobre ella. Porque quien dice poder dice dominio, control, previsión, utilización, asignación de fines.

Uno de los textos capitales del pensamiento contemporáneo, la *Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer, se abre con este incisivo apotegma:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. (2001, p. 59)

Allí se habla de una promesa fallida y de una derrota. La Ilustración, entendida no exclusivamente como ese momento del siglo XVIII sobre el que Kant escribió un texto inolvidable, sino como la

afirmación y el uso de la razón, ofrecía la liberación de los hombres del pensamiento mítico, de las falsas creencias y de los miedos que éstas inspiran; parecía garantizar un progreso continuo y, en especial, el paso de la servidumbre a la autonomía. En lugar de ello, lo que se ha producido por doquier, dicen Adorno y Horkheimer, es una total calamidad: guerras, destrucción, explotación del hombre por el hombre, negación de la razón en el momento mismo en que esta despliega su mayor eficacia.

Este planteamiento, que es, como se sabe, el núcleo duro de la denominada *teoría crítica*, no solamente hace referencia a un fatal cambio de signo en la historia a escala planetaria, sino que -lo cual resulta más inquietante- pareciera implicar la sospecha de que el gusano se encuentra en el corazón mismo de la fruta: o sea que la razón, como lo ilustró Goya, engendra sus propios monstruos. En efecto, si los desarrollos de la ciencia y la técnica aparecen, más allá de sus logros sorprendentes, estrechamente ligados a resultados abiertamente destructivos, tanto de seres humanos como de la Naturaleza, ¿cómo entender esta razón que se vuelve contra sí misma y unos productos humanos que escapan al control de los hombres?

Estos interrogantes tienen como telón de fondo una serie de certidumbres básicas. La primera de todas, la que ve en la técnica no una mera herramienta, una especie de prótesis que depende de la necesidad, del momento, de la ocasión, sino, por el contrario, que la considera como un elemento constitutivo del modo de ser del hombre, como un rasgo definitorio de una vida propiamente humana. En dos célebres textos que nos ha entregado la tradición (en el mito de Prometeo, que se relata en el *Protágoras* de Platón, y en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, publicado por Pico della Mirandola en 1486) se formula una tesis que está en estrecha conexión con el tema del papel de la técnica en la vida humana. La potencia del hombre -se puede leer en ambos textos- le viene justamente de su incompletitud: como no está completamente terminado e instalado en el mundo, como no está definido de una vez por todas, el hombre vive haciéndose y rehaciendo su mundo. Y es en este punto donde la técnica aparece como una necesidad vital del hombre, como la manera de este relacionarse con su mundo y de incidir en él.

Si este planteamiento de base es correcto, si la técnica está directamente vinculada con el cuerpo y el espíritu de los hombres, ¿por qué puede, según el pensamiento crítico negativo, terminar sojuzgándolos, convirtiéndolos en pasivos repetidores de lo mismo? Esa es la paradoja que han buscado esclarecer, además de los representantes de la Escuela de Frankfurt, algunos de los pensadores más lúcidos de nuestro tiempo. Para los límites de esta breve comunicación, centrémonos en dos de los aspectos más discutidos en torno al dominio de la técnica en el mundo contemporáneo: la conformación de una forma específica de pensamiento y los efectos de este dominio en la política.

Heidegger (1990) resume con estas palabras la forma de proceder de la técnica:

Esta intimidación que domina de un punto a otro la técnica moderna se despliega en diversas fases y formas ligadas entre sí. La energía encerrada en la naturaleza es captada; lo que es captado es transformado, lo que es transformado es intensificado, lo que es intensificado es almacenado, lo que es almacenado es distribuido. Esos modos según los cuales la energía natural es confiscada son controlados; ese control debe, a su turno, ser garantizado. (p. 25)

Este pasaje presenta la relación de la técnica, en tanto forma de pensar y de actuar, con la idea de poder y dominio. Diseñar un proceso es, al mismo tiempo, asegurar su control, prever su resultado. Esto, a su vez, presupone una modificación de la realidad sobre la cual se actúa, es decir, presupone crear esa realidad en la que se puedan cumplir las condiciones del proceso. Desde Galileo sabemos que una de las claves para la constitución de la física teórico-experimental fue justamente haber matematizado lo real. Lo que se recoge muy bien, recuerda Heidegger, en la expresión de Max Planck, el fundador de la física de los quanta: “real es lo que puede ser medido”.

Pero que esta forma de proceder sea una exigencia irremplazable para la constitución y el funcionamiento de una ciencia o de una técnica no significa que sea neutral y no tenga, por tanto, ninguna consecuencia digna de ser atendida con una atención preocupada.

Que los formidables desarrollos de la ciencia y de la técnica en el mundo contemporáneo implicaron un precio, un costo que pagar, fue lo que pusieron de manifiesto, con ejemplar radicalidad, los representantes de la teoría crítica, junto con otros pensadores penetrantes de nuestro tiempo. Recordemos, de manera abreviada, las críticas más polémicas que se han dirigido al predominio de la ciencia y la técnica en el mundo moderno y contemporáneo.

Procediendo mediante abstracciones, haciendo del número –según Adorno y Horkheimer– “su canon”, el pensamiento científico (y la técnica ligada a él) se convierte en defensor de la unidad frente a la diversidad heterogénea del mundo. “La Ilustración –dicen estos autores– reconoce en principio como ser y acontecer solo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas” (2001, p. 62). Esta reducción a la unidad –que es, repitámoslo, inherente a la forma misma de operar el pensamiento científico– implica, a manera de contrapartida, que la particularidad se esfume, que quede subsumida en lo Uno universal. Lo particular deja de valer por sí mismo y solo encuentra sentido en su relación con la unidad que lo cobija. Eso lleva a Adorno y Horkheimer a afirmar que en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Al tiempo que cumple las condiciones para que se dé su despliegue, el pensamiento científico pone en marcha lo que nuestros autores llaman “la niveladora dominación de lo abstracto”, o, para decirlo de una manera más directa, el pensamiento científico deja ver que se ejerce como una forma de dominación.

Como se sabe, desde la fundación del *cogito* cartesiano se establece una clara distinción entre el sujeto y el objeto. Corresponde al sujeto fijar las condiciones de la verdad, dar cuenta del objeto y, en particular, asegurar su dominio. Es a partir de este momento que se pone en marcha la idea de una razón que se define por su eficacia y por su papel directivo en la relación sujeto-objeto. Para Max Horkheimer (1966), es posible diferenciar claramente, en la tradición filosófica europea, dos conceptos de razón. El primero, dice, es el que se encuentra en los grandes sistemas filosóficos y se caracteriza porque la filosofía es vista como “imagen de la esencia razonable del mundo, algo así como lenguaje o eco de la esencia eterna de las cosas”

(p. 257). Se trata, según Horkheimer, de una concepción objetiva de la razón, en el sentido de que reconoce la existencia de una verdad objetiva en la totalidad de lo existente. Para él, este concepto de razón fue sustituido, en el mundo moderno y contemporáneo, por un concepto de razón al que califica de “autónomo y excluyente”:

Con el perfeccionamiento de la lógica propia, con la independización del sujeto y su distanciamiento del mundo como mero material, surge, en contradicción con aquella razón comprensiva, igualmente apropiada al objeto que al sujeto, la *ratio* formal, desvinculada, cierta de sí misma: ésta se resiste a la mezcla con el ser y lo remite, como mera naturaleza, a una región propia, a la que ella misma no está sometida. (1966, p. 257)

En su manera de proceder, la ciencia (y la técnica) delimitan lo real, lo depuran, pero, al hacerlo –en opinión de los representantes de la teoría crítica–, terminan desentendiéndose del problema de la existencia de un en-sí (es decir, de una verdad propia del objeto) para centrar su atención en lo que es razonable para el sujeto. Por esta estrecha relación que se instaura entre lo abstracto, lo lógico y lo operativo, es que Horkheimer califica a esta concepción de la razón como subjetiva. Ahora bien, el rasgo más notable de este tipo de razón es que, convirtiendo a la naturaleza en objeto, la manipula, la explota, es decir, la convierte en un medio para sus propios fines. Se dirá que este es un costo razonable que hay que pagar para asegurar el progreso de las sociedades, para superar urgentes necesidades fundamentales. Sin embargo, los críticos de la que ha sido llamada “racionalidad instrumental” consideran que una forma de pensamiento construida sobre el modo de funcionamiento de las ciencias y las técnicas puede llegar a ejercer sobre los hombres –según la expresión de Adorno y Horkheimer que mencionamos hace un momento– un dominio fatal. En otras palabras, la pregunta que se formula, en distintas modulaciones, un sector del pensamiento crítico de nuestro tiempo, es la conocida cuestión de si el progreso científico-técnico, material, asegura también un progreso en el orden moral y político en la vida de los hombres. Las desoladoras experiencias históricas que marcan nuestra época no parecen confirmar el optimismo que difunde el progreso científico-tecnológico.

“El único criterio que reconoce la razón subjetiva, formal, instrumental, es el que el lenguaje del positivismo llama su valor operativo: su papel en la dominación del hombre y la naturaleza” (Horkheimer, 1966, p. 264). Esta afirmación relaciona el dominio de la naturaleza con el dominio de los hombres, como si lo uno llevara a lo otro de manera inevitable. En realidad, lo que este planteamiento reúne son dos presupuestos a partir de los cuales se va a adelantar, en la teoría crítica, la reflexión sobre los efectos del dominio de la técnica en la vida de las sociedades contemporáneas. Estos dos presupuestos son, de una parte, que el dominio de la naturaleza desde la ciencia y la técnica entroniza una forma de pensamiento, y, de otra parte, que esa forma de pensamiento cristaliza en un tipo particular de sociedad que lo nutre y le es complementaria.

Ya desde los célebres *Manuscritos de 1844* del joven Marx, se formuló la tesis de que la vida de los hombres, en las sociedades más avanzadas del momento, está bajo el signo de la alienación o de la enajenación. Con este diagnóstico se quiso decir que si, de acuerdo con el planteamiento hegeliano, la esencia del hombre es el trabajo, las condiciones de vida imperantes llevan a que los trabajadores –el sector mayoritario de la sociedad– sean despojados del producto de su trabajo; este no les pertenece y se presenta ante ellos como algo extraño que, en lugar de expresar su esencia, los domina. Esta alienación del trabajo supone una división, una desgarradura de la sociedad. El telón de fondo de esta desgarradura de las relaciones entre los hombres es la conversión de la naturaleza en objeto de dominio de los hombres para su explotación. Se conjugan así, según los análisis del joven Marx, el dominio y explotación de la naturaleza con el dominio y explotación en las relaciones humanas, todo ello al tiempo que la ciencia y la técnica alcanzan su apogeo. De allí que el joven Marx hubiera postulado la necesidad de asegurar, para restaurar las relaciones de los hombres entre sí y de estos con la naturaleza, lo que llamó la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza. Es en este contexto que la teoría crítica de la sociedad indaga por ese inquietante fenómeno que consiste, de acuerdo con sus análisis, en que la razón se vuelve contra ella misma.

Subrayemos el hecho de que es de la combinación del análisis de un factor histórico-social (la división social con el efecto de alienación a

que da lugar) y de la identificación de una forma particular de pensar la naturaleza y de relacionarse con ella (un pensamiento operatorio, que funciona en términos de la conexión medios-fines, que busca resultados tangibles y matematizables) lo que permite hablar, a los críticos de la hegemonía que ejerce en el mundo contemporáneo el modelo científico-técnico, de una dominación y, por tanto, de una deformación del mundo de la vida. De lo que se quiere dar cuenta es, en últimas, de una trágica paradoja: la de que, en sus desarrollos más sutiles y complejos, más sofisticados y exitosos, el pensamiento científico-tecnológico pueda ir de la mano –e inclusive la fomente– con la barbarie.

Como bien se sabe, el desarrollo científico y tecnológico requiere de una especialización creciente y refinada. A mayor especialización, mayor competencia. Se trata, como lo mostró de manera muy precisa Gaston Bachelard en sus análisis epistemológicos de la ciencia contemporánea, de una exigencia de racionalidad. Pero lo que es válido en el terreno epistemológico no lo es necesariamente en el terreno político. Es así como, desde distintos lugares, se han formulado advertencias y observaciones críticas sobre lo que Habermas llamó la “cientifización de la política”. Habermas comprueba que

la relación de dependencia del especialista con respecto al político parece haberse invertido -este último se convierte en mero órgano ejecutor de una *intelligentsia* científica que desarrolla bajo circunstancias concretas las coacciones materiales tanto de las técnicas y fuentes auxiliares disponibles como de las estrategias de optimización y los imperativos de reacción. (1986, pp. 133-134)

La tendencia, cada vez más creciente, de que sean los “expertos” los que decidan sobre asuntos de interés general, no es, para Habermas, la señal de que nos encaminamos hacia una mayor madurez y racionalidad en la toma de decisiones políticas, sino, por el contrario, sería una señal de alarma: lo que se está dando es, de parte de la ciudadanía, una dimisión de sus responsabilidades, un abandono de sus obligaciones. En ese sentido, se puede decir que esa tendencia pondría

de presente que existe, de parte de la tecnocracia, una amenaza contra la democracia.

El supuesto (o mejor sería decir, el sueño) de administrar racionalmente las decisiones propias de la vida política es el de reducirlas a un orden y, en lo posible, a una unidad que las sustraiga de la discusión pública: el sentido que deba ser aceptado y asumido se decide no en el debate público, sino en un comité de expertos que apoyan sus decisiones en criterios científico-técnicos. Esto, afirma Habermas, hace superflua la formación política del ciudadano, pues lleva a que, como recuerda Helmut Schelsky, “la voluntad popular política [sea] reemplazada por la legalidad inmanente de las cosas, que el hombre mismo produce como ciencia y técnica” (Habermas, 1986, p. 140). Es en este desplazamiento, en esta sustitución, que la democracia, es decir, la política, es neutralizada. De ahí la conclusión tajante del pensador italiano Umberto Cerroni (1973) en su ensayo *Técnica y libertad*: “una sociedad sobre bases técnico-científicas no puede ser (no debe ser) democrática” (p. 33).

Dada la omnímoda presencia de la ciencia y de la técnica en la vida de las sociedades contemporáneas, ¿cómo se podría encontrar un diálogo, un intercambio creativo entre el modelo científico-técnico y la política democrática? Habermas cree que es no solo posible sino urgente y necesario iniciar ese proceso que permita que tenga lugar lo que designó como “la *traducción de las cuestiones prácticas* a problemas planteados científicamente y la *retro-traducción de las informaciones científicas* a soluciones [de] las cuestiones prácticas” (1986, p. 144). Sin embargo, el propio Habermas reconoce la enorme distancia que existe entre el deseo y la realidad, pues

una articulación de las necesidades según criterios del saber técnico, tan solo puede quedar ratificada *en la conciencia de los actores políticos mismos*. Los expertos no pueden sustituir en este acto de ratificación a aquellos que tienen que salir fiadores con su vida entera de las nuevas interpretaciones de las necesidades sociales y de los medios que se acepten para la solución de las situaciones problemáticas [...] (1986, p. 150)

Esa ratificación que solo pueden dar los propios actores políticos significa, creemos, que las decisiones dependen del comportamiento político de los ciudadanos, es decir, justamente de su participación en tanto que actores cuyas opiniones no pueden ser validadas desde fuera de la propia práctica política. Lo cual es tanto como decir que el proyecto en el que piensa Habermas de una continua traducción y retro-traducción del mundo de la vida al modelo científico-técnico, y viceversa, sigue siendo un deseo aplazado. La pregunta es si este aplazamiento hay que verlo como una desgracia o si, por el contrario, debe ser entendido como la posibilidad de volver a encontrar la política, entendida ésta como una práctica de la libertad.

El propio Habermas reconoce que “una sociedad cientifizada solo podría constituirse como sociedad emancipada en la medida en que la ciencia y la técnica estuvieran mediadas a través de las cabezas de los hombres con la práctica de la vida” (1986, p. 157). Este planteamiento está recorrido por una tensión que lo encierra en su propio laberinto: no es posible conciliar la idea de emancipación con la idea de una mediación entre la “práctica de la vida” y la cientifización de la vida política; no es posible un equilibrio entre las dos esferas. La razón de ello es muy clara: los problemas políticos y sociales no son problemas meramente técnicos, que puedan resolverse mediante la aplicación de fórmulas o recetas. Son problemas que reclaman, por supuesto, ilustración, pero que requieren, sobre todo, del vivo intercambio de opiniones entre los miembros de una sociedad, del manejo del conflicto, que es constitutivo de la vida en común, y de la demanda de igualdad, que es en lo que consiste, en últimas, la democracia. Si, de acuerdo con los análisis del pensamiento crítico, nuestro tiempo está marcado por la hegemonía de una razón tecnocrática que se aviene al dominio y a la explotación que se extienden por doquier en la vida social, entonces la vía para contrarrestar esta fatal tendencia no puede consistir en esperar que una mayor tecnificación de la vida social nos lleve directamente a una forma de vida racional y justa; en lugar de ello, lo que necesitamos, como decía Miguel Abensour, es volver a descubrir las cosas políticas, volver a descubrir la política, entendida en sentido pleno, es decir, como emancipación.

Referencias

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Cerroni, U. (1973). *Técnica y Libertad*. Barcelona: Fontanella.
- Habermas, J. (1986). Política cientifizada y opinión pública. En J. Habermas, *Ciencia y Técnica como "Ideología"* (pp. 131-143). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1990). *Langue de tradition et langue technique*. Bruxelles: Éditions Leebor Hossman.
- Heidegger, M. (2007). La pregunta por la técnica. En M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica* (pág. 125). Santiago: Editorial universitaria.
- Horkheimer, M. (1966). Sobre el concepto de la razón. En T. Adorno, & M. Horkheimer, *Sociológica* (pág. 421). Madrid: Taurus.
- Mirandola, G. P. (1984). *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional.

Le cénotaphe de Charles Baudelaire et l'existence présumée de l'Humanité. *(Mort des Humanités ou cénotaphe de l'humanisme ?)*

PATRICE VERMEREN
Universidad París 8

Que s'est-il passé pour que le projet de cénotaphe de Baudelaire mette le feu au monde des lettres et des arts ? Le poète avait été enterré dans la même tombe que son beau-père, le général Aupic, qu'il détestait, et que sa mère – au seul titre de beau-fils de celui qui fut aussi sénateur, ambassadeur et grand officier de la Légion d'honneur. Une souscription pour un cénotaphe avait été ouverte le 1^{er} août 1892 par Léon Deschamps, directeur de la revue *La Plume*. Leconte de Lisle, avant d'être remplacé par Mallarmé à la mort de ce dernier, en 1894, en présidait le comité, auquel participaient la plupart des écrivains et des artistes du temps : de Paul Bourget à Zola - lesquels avaient depuis longtemps réclamé une statue sinon le nom d'une rue pour Baudelaire -, de Mirabeau à Verlaine, de Stefan George à Maeterlinck et Verhaeren. Rodin qui en était hanté depuis qu'il avait lu les *Fleurs du mal* après Dante (selon Rilke) avait accepté avec enthousiasme de se charger de l'exécution du monument, lors de l'enterrement au

Père Lachaise de Léon Cladel qui en avait conçue l'idée, et en concertation avec Léon Deschamps Stéphane Mallarmé et Adolphe Retté. Un Rodin dont Hugues Leroux écrivait à l'époque (dans ses *Portraits de cire : Rodin, Lecène, Oudin et Cie*, 1891, p. 211-212) qu'il « était alors sous l'influence du livre de Baudelaire. Il en paraissait enivré. En foule, avec une rapidité de création spontanée, d'innombrables femmes damnées naissaient, palpitaient, sous ses doigts, quelques-unes pour vivre une heure, pour rentrer dans l'épaisseur de la glaise remaniée » . Dans la *Revue des Deux Mondes*, Ferdinand Brunetière déclenche alors la polémique, écrivant que Baudelaire, *idéalisant* le vice ou faisant un peu plus que de *matérialiser* l'idéal, aura introduit dans notre poésie française une constante préoccupation de l'ignominie, - employant les moyens de l'art à se détruire lui-même, et aussi en affectant, comme théoricien, de ne voir dans l'art que de l'*artificiel* - : « Etrange conception de l'art, véritablement inhumaine, dont on ne saurait dire s'il y entre plus de mépris de la souffrance des autres, ou plus d'amour et d'orgueil de soi ; qui conduit l'artiste ou le poète non seulement à s'isoler de ses semblables, mais à s'opposer lui tout seul à eux tous ; et que la gravité de ses conséquences condamnerait encore de fausseté, s'il n'y suffisait pas du paradoxe de son principe ! Mais c'est assez d'un Baudelaire. Si nous ne pouvons pas effacer son œuvre de l'histoire de la littérature, ne la glorifions pas en lui dressant des statues !¹ ». Et Brunetière de conclure qu'il n'y a pas lieu de donner l'immortalité du bronze (ou du marbre) à ceux qui nous ont fait du mal, ni de proposer en exemple la débauche et l'immoralité. Cette polémique retardera la réalisation du projet de dix ans, et à l'arrivée le sculpteur n'est plus Rodin, mais José de Charmoy, la destination de l'œuvre passe du jardin du Trocadero ou de celui du Luxembourg au cimetière Montparnasse (alors qu'à l'origine, « à aucun prix Rodin ne voudrait que son œuvre fût reléguée au cimetière, où la profusion des pierres tombales en gênerait tout l'effet » (dixit Zadig (Roger Marx) dans *Le Voltaire*, samedi 15 octobre 1892), et ce n'est plus une statue,

1 Ferdinand Brunetière : « La statue de Baudelaire », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} septembre 1892. Voir André Guyaux : *La querelle de la statue de Baudelaire. Mémoire de la critique, août-décembre 1892*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sobonne, 2007, p. 116.

mais un cénotaphe que le statuaire décrit ainsi : « Contre le mur du cimetière sera posée une applique faite d'une gaine, où un vampire squelettique étendra ses ailes ; au dessus de la gaine se verra la figure du penseur, les coudes sur la stèle, le menton appuyé aux poings fermés, la tête exprimant, autant que j'ai pu, la réflexion, l'effort, la songerie, un travail cérébral intense et qui n'est point sans douleur » (cité par Etienne Charles : « Le Monument de Baudelaire », *La Liberté*, 21 mars 1902 p.1) .

Qu'est-ce qu'un cénotaphe ? Pour Koitchi Toyosaki, traducteur en japonais de *La Carte postale* de Derrida et de *Rhizome* de Deleuze et Guattari, et auteur lui-même d'un essai intitulé *EN MARGE DE MARGE (s) ou Greffe sans sujet – re(-)marques sur Derrida - (1974)*, c'est un tombeau qui ne contient pas les os du défunt². Toyosaki a donné à l'une de ses œuvres, *La boîte et le tissu (II)* ce sous-titre: « Un cénotaphe pour Atsushi Miyakawa » : il s'agit d'une enveloppe où il a inséré des feuilles détachées à ordre permutable et qui sont des citations tirées de « Cartouches » de Derrida, texte écrit pour le catalogue d'une exposition du peintre Titus Carmel « The Pocket size Tlingt Coffin », comportant une série de dessins de 127 boîtes, et aussi des citations d'extraits de notes que Gilbert Lascaux a écrites pour l'autre moitié du catalogue et des mots du peintre lui-même, et des phrases de Koichi Toyosaki lui-même. Il a voulu composer une suite de textes à peu près entièrement empruntés et traduits d'autres auteurs, les feuilles étant couchées dans la pochette qui est leur tombe, pour rendre hommage à un critique défunt et ami, qui est un théoricien et un praticien de la citation, sachant que pour Toyosaki toute traduction est citation, et qu'on pourrait considérer la quasi totalité des textes de Derrida comme une pratique de la traduction-citation.

Derrida utilise lui-même plusieurs fois le terme cénotaphe, mais c'est encore à un commentateur que je voudrais avoir recours, Elisabeth de Fontenay : « Il m'aurait fallu vous parler longuement, Jacques, dès lors qu'il m'était donné, par Michel Deguy, de parler avec vous devant témoins. J'aurais dit combien ce «tombeau pour Paul de Man»

2 Koitchi Toyosaki : « Traduction et/ou citation », *Les fins de l'homme*, Paris, Galilée 1981 p. 249.

- car c'est ainsi que je prends la liberté de renommer votre livre - faisait penser à celui que Montaigne voulut ériger à Etienne de la Boétie en insérant le *Discours de la servitude volontaire*, puis les *Vingt neuf sonnets*, dans le corps du premier livre des *Essais*. Comme, entre temps, ces deux textes étaient parus, l'écrit de Montaigne devint cénopathe, monument marquant le triplement de l'absence, celles de l'ami, et de son corps, et de son texte; «tombeau» fort semblable désormais à celui que Ravel écrira de Couperin, *sèma* s'il en fut. Cependant la «librairie» s'édifia, à sa manière, comme un tel monument, puisque les citations latines et grecques qui en ornaient les poutres étaient extraites de livres que la Boétie avait transmis à Montaigne. Mêlant le grec et le latin, comme vous-même, mêliez les langues dans vos échanges avec Paul de Man, la Boétie mourant avait fait de ce legs un sacrement : «ce vous sera mnèmosunon tui sodalis», un souvenir de votre compagnon. Et l'un des textes latins de la «librairie» rappelait cette dette.³

Ces deux textes peuvent éclairer la question du retour massif et non-problématique de l'homme, diagnostiqué par JL.Nancy et Ph.Lacoue-Labarthe dans le colloque de Cerisy "Les fins de l'homme" en 1981: "réinstallant les figures, les valeurs et les invocations d'un humanisme à peine plus honteux que naguère (et en tous cas toujours aussi incapable de la moindre pensée de soi)", c'est à dire n'interrogeant jamais le concept d'homme, son origine, son histoire, ses limites. Comme si l'humanisme, qu'il soit athée ou non, "restait métaphysique" pour reprendre la citation que fait Derrida de Heidegger, la métaphysique étant l'autre nom de l'ontothéologie (*Marges*, p.138), comme si l'universalité de l'anthropos avait pour fonction de gommer les différences, la différence ethnique, la différence sexuelle, comme si la question de l'homme ne pouvait plus être une question d'essence: qu'est-ce que l'homme?, mais devenait la question: qui est l'homme? identifiée par exemple comme celle de Hölderlin. Tout le monde cherche le propre de l'homme, mais personne n'y parvient, et pendant ce temps les animaux sont massacrés et torturés. Le propre

3 Elisabeth de Fontenay : « Sur « une » histoire-réelle-du-monde », *Les Papiers du Collège international de philosophie* » n°11, slnd.

de l'homme? Mais peut-être l'homme n'est-il qu'un fantôme, dont le point de départ n'est pas en lui, mais dans un élément antérieur au langage: rendu possible par une supplémentarité sans contenu, une différence virtuelle, dont la perception produit en nous l'effroi. Entre "humain" et "animal", si la rupture est abyssale, la frontière n'est ni une ni indivisible, elle est une limitrophie complexe et plurielle.

Un monument marquant l'absence: comme les *Essais* de Montaigne sont un monument marquant l'absence du *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie, parce qu'il était paru dans des feuilles protestantes et que son insertion dans les *Essais* aurait compromis politiquement Montaigne. Le cénotaphe de l'humanisme serait aussi celà: un monument à l'Homme, mais sans qu'aucune définition préalable du concept de celui-ci puisse être donnée, sans qu'un corps de l'humanisme n'habite le tombeau, sans qu'un texte puisse venir en décrire le dispositif spéculatif.

Mais comment en arrive-t-on à la position derridienne ? Pour le comprendre, il faut faire retour à ce qui l'a précédé, c'est à dire à la situation de la philosophie en France en 1948, telle par exemple que la décrit Canguilhem dans une conférence inédite que l'on peut résumer ainsi⁴. « La philosophie française d'avant la guerre de 14 intégrait bien l'histoire comme discipline de culture, mais croyait à une vocation *permanente* de l'homme. L'homme dont elle voulait satisfaire toutes les exigences, c'était non pas l'homme historique, mais l'homme raisonnable ». La situation devait changer dans l'entre deux guerres. Le guerre de 14 est un évènement, une expérience existentielle, c'est à dire mettant en question pour tous l'existence, et donc requiert l'intervention philosophique ; en France, ce sera celle d'Alain : « devant l'évènement, brut et brutal, une seule attitude digne d'un homme, une attitude digne d'un homme, une attitude éthique de non-consentement : Dire non » (Alain : Mars ou la guerre jugée) ; et

4 Georges Canguilhem : « Situation actuelle de la philosophie française », conférence inédite, Strasbourg, 17 mars 1948. Archives CAPHES, G24.9.5. Voir Patrice Vermeren : « Georges Canguilhem et les professeurs de philosophie », *Humanidades*, revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educacion, Universidad de La Republica, Uruguay, n°3, 2017, repris dans *Le Télémaque*, n° 54, 2018, pp. 67-84.

en Allemagne l'attitude de Jaspers ou de Heidegger une interrogation sur un événement ressenti sous la forme de la défaite et de l'échec avec le sens singulier de tragique de la philosophie allemande.

A partir de 1921, on assiste à la véritable naissance d'une école marxiste, la philosophie embrayant directement sur l'histoire. Mais ici il s'agit d'une victoire, et non d'une défaite comme pour la naissance de l'existentialisme allemand. Avec l'existentialisme et avec le marxisme, la philosophie tient toute entière dans la conscience de la situation historique de l'homme, mais il y a l'histoire sans l'espoir et l'histoire avec plus qu'un espoir. On était parti d'une philosophie sans histoire. On aboutit à une philosophie qui est l'histoire. (Canguilhem écrit en marge « Raymond Aron : Marx et Dilthey »). De quoi l'humanisme, le marxisme et l'existentialisme, problèmes ou doctrines de l'heure, sont-ils le nom ? L'humanisme est d'abord convoqué pour être mieux révoqué⁵ : « pour dire qu'à mon sens, une pensée philosophique soucieuse de sa rectitude doit s'interdire aujourd'hui ce terme. Il y a une escroquerie à l'humanisme. C'était un retour à la culture antique par delà la théologie chrétienne, un retour à des sources humaines par delà des sources révélées » C'était donc la revalorisation de l'homme, attitude antichrétienne. Au contraire, aujourd'hui, on accole des adjectifs : humanisme chrétien, humanisme athée, humanisme existentialiste, humanisme marxiste, humanisme scientifique etc. L'humanisme signifie une question à résoudre : l'effacement de la notion de nature devant celle de l'homme. Mais qu'est ce que l'homme ? « On ne peut pas définir l'homme et le situer sans le limiter, par conséquent sans le dépasser. Quand un homme aura franchi les bornes que lui assigne sa définition, entrera-t-il dans l'au delà de l'humanité ? C'est pourquoi il y a une notion qui est devenue à la mode aujourd'hui, celle de *dépassement*, liée à la notion de *transcendance*. La *transcendance* c'est l'*ascension au-delà* ». Dans la théologie chrétienne, seule la grâce permet à l'homme de se dépasser. Mais

5 Canguilhem a fait en khâgne 1937- 1940 à Toulouse une ébauche de corrigé de dissertation sur les sujets : « qu'entend-t-on par humanisme ? » et « L'homme est-il la mesure de toutes choses » ? Archives CAPHES GC .10.04. Il reviendra sur les enjeux contemporains de l'humanisme dans « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito », *Critique*, n°242, juillet 1967.

aujourd'hui dépassement s'entend en un autre sens ; et le problème de l'humanisme se transforme aussitôt en deux autres : marxisme et existentialisme. Dans les deux cas, l'homme se fait dans l'histoire et se dépasse, dans le marxisme par le travail, dans l'existentialisme par le projet. L'au delà qui fonde la transcendance est un en avant et non plus un au dessus. Le dépassement marxiste est collectif, le dépassement existentialiste plutôt existentiel.

« Le monde moderne est du point de vue philosophique dominé par les travaux de Hegel. A côté de cela tout le reste peut être littérature. Le propre de Hegel est d'avoir commencé par le sens tragique de l'existence et d'avoir fini par la logique, mais en tentant de réconcilier le tragique qui est conscience de la contradiction et du conflit entre l'individu et un destin, et la logique qui est l'élimination de la contradiction. La pensée de l'identité et l'identité de la pensée avec elle-même ». Donc avec Hegel nous arrivons à une philosophie qui a intégré non seulement l'homme historien, mais l'homme historique. Et c'est l'Histoire qui dévoile l'Homme. L'Homme sait ce qu'il est après qu'il sait ce qu'il est devenu. Le marxisme et l'Existentialisme sont des réfutations de Hegel, des ruptures avec Hegel, en tant que dans Hegel la notion de philosophie est identifiée à celle de *système*. « Marx a d'abord reproché à Hegel son conservatisme de fait. Le système arrive à justifier l'Etat prussien, comme la forme achevée de la société moderne – et par conséquent son infidélité par rapport à l'histoire. L'histoire du monde est le jugement du monde, Marx reproche à Hegel de confondre son jugement à lui Hegel et le jugement du monde. Marx reproche ensuite à Hegel de n'avoir pas compris que la philosophie doit être pour tenir promesses de Hegel, la réconciliation de la nature et de l'esprit, par la fin de toute aliénation, une philosophie de l'action. Désormais, le problème de la philosophie, ce doit être de reconquérir intégralement tout ce qui est aliéné, mais de le reconquérir *en fait* et non en idée. » . Il y a une aliénation tragique qui fait de l'homme un prolétaire. « Le capitalisme engendre nécessairement le prolétariat et le prolétariat est inévitablement contraint de nier sa négation, parce que pour Marx comme pour Hegel, si la conscience est en fait aliénée, *en droit elle est inaliénable*. La Révolution prolétarienne est donc l'acte philosophique par excellence, l'acte par lequel

, après la prise de conscience de la condition humaine, l'homme se fait homme c'est à dire l'être libre qui fait sa propre histoire. L'histoire commence avec le règne de la liberté, c'est à dire avec la fin de l'aliénation humaine. Cette fois *Humanisme, Philosophie et Histoire* coïncident et coïncident dans la liberté qui est pour l'homme création consciente de soi ».

Canguilhem passe ensuite à Kirkegaard, citant en marge l'article de Jean Wahl : « Hegel et Kirkegaard » dans les *Etudes Kirkegaardiennes* ou *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* (1931) : pour ce dernier, « il ne faut pas une philosophie de la médiation pour rendre compte de l'histoire humaine et de l'existence humaine. Chez Hegel, rien n'est tout à fait vrai ; on passe d'une chose à une autre, d'une chose à son contraire. Selon Kirkegaard, l'existence est différente. Exister c'est être différent. Et il y a des différences absolues, sans partage, sans médiation. Entre le Ciel et l'Enfer, il y a opposition *sans dialectique*. Hegel pensait comprendre l'histoire, en fait il ne comprenait que le passé, la preuve c'est qu'il s'est arrêté à lui-même. En fait exister, c'est exister dans l'avenir, aller de l'avant en regardant en avant, et par là se vouer à affronter l'inouï, l'imprévu, le paradoxe ». Enfin chez Kirkegaard il y a une transcendance absolue. Et c'est à partir de là qu'il faut comprendre les deux notions fondamentales dans l'existentialisme moderne : celle de situation, Jaspers, celle d'être dans le monde (in der Welt sein), Heidegger ; et il en arrive à l'existentialisme français de maintenant. Il y a l'existentialisme chrétien de Gabriel Marcel : « je ne parlerai pas du premier ; pour deux raisons. La première est que n'en déplaît à M. Marcel, le fait existentialiste du moment c'est Sartre et non pas M. Marcel. La philosophie de M. Marcel rentre dans un genre d'exercice très connu : *c'est l'acrobatie avec filet*. Si on tombe, on ne risque pas de se rompre les os. Autrement dit une fois admise la révélation chrétienne, on peut feindre d'ignorer cette certitude fondamentale, se livrer à toutes les explorations apparemment les plus périlleuses, en réalité on a au départ une adresse en poche⁶. Personnellement je ne puis appeler une

6 Canguilhem s'en était déjà pris à Gabriel Marcel, disciple de Bergson et critique d'Alain, venant de se convertir au catholicisme, poussant dans la *Nouvelle revue française* (1^{er} mars 1929) un cri de désespoir et jetant l'anathème à la philosophie

philosophie qu'une exploration qui ne comporte pas la certitude qu'il y a une auberge au bord de la route. Je rappellerai les thèmes fondamentaux de l'existentialisme de Sartre. Vous les avez déjà reconnus. L'existence, telle qu'elle est décrite et non pas définie - c'est impossible - dans *La Nausée* ; le Néant, tel qu'il est décrit dans *L'Être et le Néant*. ; la liberté , telles qu'elle est décrite dans son introduction à des textes de Descartes ; l'humanisme tel qu'il est exposé dans *L'existentialisme est un Humanisme* » . Et Canguilhem ajoute que « l'angoisse existentielle n'est pas autre chose que ce sentiment de la responsabilité ; que nul ne peut choisir pour nous. Le désespoir n'est pas autre chose que le sentiment que *rien* ne peut choisir pour nous. Le désespoir n'est pas autre chose que le sentiment que *rien* ne peut garantir à notre choix son succès ; que le droit est un pari que nous faisons, un effort non rationnellement légitimé pour dominer l'avenir imprévisible. Jean Cavallès, dans un article profond, « *Du collectif au pari* », a conclu dans le même sens. Sa mort, pour un avenir meilleur, a été la conséquence de ce pari total. Il n'était pas existentialiste. Les marxistes ont voulu assez abusivement, selon moi, l'annexer ». Mais chez Sartre, il y a plus et mieux que ces concepts philosophiques importés. C'est un essai qu'on peut vouloir dire manqué et condamné d'avance pour réunir les acquisitions des deux hérésies hegeliennes que sont ses disciples Marx et Kirkegaard. Chez Sartre, l'individu se choisit lui-même, mais en se choisissant, il choisit tous les autres. Notre responsabilité est plus grande que nous ne pensons, dans chacun de nos choix, car nous engageons l'humanité entière. (...) C'est un existentialisme universaliste. Ensuite c'est un universalisme optimiste. L'homme ne peut placer l'espoir que dans son action. Et c'est bien un humanisme. La condamnation de Sartre par les marxistes vient du fait que le marxisme n'est plus aujourd'hui un système de philosophie pratique mais une machine politique dans laquelle les penseurs sont anéantis. La fin de la conférence sera reprise dans le texte de

régnaute comme insensible à la spiritualité vraie, au moment où Arouet (Georges Politzer) réincarne le matérialisme pour dénoncer derrière Bergson la voix de l'autel, dans un post-scriptum à son compte-rendu de *La fin d'une parade philosophique : le Bergsonisme*, de Georges Politzer, *Libres propos*, 20 avril 1929, repris dans *OC op.cit.* tome 1 page 227.

Canguilhem sur « *Hegel en France* ⁷ ». « Comment interpréter non pas le *retour à Hegel* mais *l'apparition de Hegel* en France ? Faut-il y voir un signe que la France se prépare à reprendre sa place dans l'histoire ? Cette interprétation, je ne sais si les marxistes la donnent, mais il est certain que de leur point de vue elle se justifierait. Mais il y a une autre interprétation possible : Goethe a dit « celui qui agit n'a pas conscience, seul celui qui contemple a conscience ». Cela rejoint le mot d'Alain sur la France qui fait la Révolution et les Allemands qui l'ont pensée. Ne pourrait-on pas penser que le fait pour la pensée française de reprendre à rebours de l'histoire le mouvement qui a conduit la philosophie à intégrer dans les catégories fondamentales *l'historicité de l'homme, l'homme historique*, pourrait lui permettre d'opérer cette confrontation impossible peut-être à d'autres peuples, avides et contraints à la fois de faire l'histoire, et qui n'a pas encore été faite, entre la Raison et l'histoire, entre la connaissance et la Création ». La conclusion de Canguilhem serait de prendre la mesure d'un déclin de l'homme comme ayant la puissance de critique et de domination du cours de l'histoire autant qu'il a la puissance de faire cette histoire, soit ce que nous devons sans doute appeler la raison, et c'est donc le problème de la raison et du Rationalisme qui se pose, le problème du *Rationalisme historique*. C'est en quelque sorte à cette conclusion qu'il arrive dans « *Hegel en France* », et qu'il présente sous une forme interrogative.

Comme on sait, une manière de se déprendre de cette conjoncture de l'humanisme radical de Sartre sera l'antihumanisme radical d'Althusser et de Foucault, voire l'inhumanisme formalisé de Badiou.

Une autre serait celle de Derrida : Dans le journal « L'Humanité-Dimanche » du dimanche 4 mars 1999, qui comme on sait est le supplément dominical d'un journal devenu le quotidien du Parti Communiste Français, Jacques Derrida publie un article intitulé : « Mes *humanités* du dimanche ⁸ ». Jeu de mots sur le pluriel et le singulier.

7 Georges Canguilhem : « Hegel en France », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol 28-29, n°4, 1948-1949, pp. 282-297, repris OC tome IV p. 330-341.

8 Derrida, Jacques: "Mes "Humanités" du dimanche (*L'Humanité*)", *L'Humanité Dimanche*, 4 mars 1999; repris dans *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001. Voir Patrice Vermeren: "La cuestión de la Humanidad, de Jaurès a Derrida : *La*

Il s'agit de célébrer le centième anniversaire d'un journal fondé par Jean Jaurès, qui écrivait dans l'éditorial du premier numéro en 1904, un éditorial qui a pour titre : « Notre but » : « L'Humanité n'existe point encore (là) où elle existe ». Derrida s'émeut à l'évocation de cette citation : « Magnifique, intolérable. Une telle audace doit éveiller chez certains des pulsions meurtrières, et non seulement chez les assassins de Jaurès, même chez ceux qui l'ont assassiné après sa mort. Ils ne supporteraient pas de voir mettre en question tremblée, car ils *croient savoir*, ce qu'ils tiennent pour acquis et monnaient tous les jours au sujet de l'homme, voir de l'humanisme. On entend d'ici leur gros bon sens : « On ne peut pas dire ça (« L'humanité n'existe point encore ou elle existe à peine ») sans avoir déjà une idée de l'homme, et sans y tenir. L'adéquation de la chose au concept peut rester à venir, non cette idée de l'homme ». Autrement dit, pour les humanistes, la question peut être celle de la réalisation de l'essence, l'idée de l'homme peut précéder son existence, mais il y en a, déjà donnée, une idée. *Ce que Derrida souligne, c'est donc la force subversive de l'énoncé de Jean Jaurès, face à tout discours humaniste qui présupposerait l'existence d'une essence de l'homme*, même s'il ajoute que Jaurès ne laisse pas totalement de côté le contenu de l'humanité, une humanité que tous les socialistes appellent de leurs vœux et à la réalisation de laquelle ils travaillent : « raison », « démocratie », « propriété commune des moyens de travail », « humanité réfléchissant son unité supérieure dans la diversité des nations amies et libres ». Car ce qu'il en est du contenu de l'humanité conçue comme à réaliser par les socialistes, selon Jaurès, reste abstrait : *l'annonce de l'humanité à venir est une figure de l'humanité indéterminée, sinon il n'y aurait pas de véritable promesse, il y aurait une humanité qui serait déjà là*. « Donc on ne sait pas en toute rigueur ce qu'on croit savoir que l'on veut dire, au nom de l'humanité », écrit Derrida. Et à ce moment de sa démonstration qu'il opère un rapprochement entre Jaurès et Nietzsche : de même que la promesse de Jaurès est la promesse d'une humanité dont il ne semble pas pouvoir

Humanidad no existe allí donde ella existe », Jacques Derrida. *Envios Pendientes. Im-Posibilidades de la democracia*, Carlos Contreras Guala y Javier Aguero Aguilera ed., Vina del mar, Cenaltès ediciones, p. 23-40.

dire l'essentiel, de même Nietzsche disait que *l'homme est un animal prometteur, capable de promettre* (cf *Généalogie de la morale*).

Si l'on veut restituer la logique de la déconstruction derridienne du concept d'humanité, on s'attachera à trois de ses cibles : l'humain, l'humanisme et les humanités. Derrida pose d'abord la question du *propre de l'homme*, mais sous condition de la menace de sa non-existence ou de son existence fantômatique : contre la bêtise de l'humain qui, avec sa culture et sa civilisation, s'autoproclame comme celui qui se pose lui-même, revendiquant le propre du propre, Derrida pose qu'avant d'être déterminé comme humain ou comme an-humain, l'homme a son point de départ dans l'élément antérieur/extérieur au langage : le gramme, ou graphème ou trace – supplémentarité sans contenu, différance avec un « a », qui produit l'effroi parce que cette supplémentarité menace ce propre de l'homme qu'il souhaiterait sacré et séparé. La question se déploie d'être saisie par *l'impossibilité de tracer une frontière objective et nette entre l'humain et l'animal*. La seule faculté humaine pourrait être celle de donner la mort. La peine de mort serait alors le propre de l'homme. Le crime contre l'humanité peut mondialiser la notion d'une sacralité de de l'humain que nous avons pour tâche de déconstruire, mais sous condition de ne pas trahir l'humain. Il s'en suit qu'il faudrait en appeler à un nouvel humanisme, avec un autre homme, l'humanité d'un homme autre ou un nouveau concept de l'homme, avec de nouvelles humanités. Notons que pour autant on ne renonce en rien à l'héritage de l'ancien humanisme, à la dignité de l'homme postulée comme principe par Kant, sous condition de la fonder sur la justice, au-delà des partitions qui constituent le sujet (Adulte/enfant, homme/femme, humain/animal), voire le génie. C'est dans un lieu tel que l'Université sans condition que pourrait arriver cet « autre » humanisme : « L'université devrait être sans condition, un espace de résistance critique, déconstructrices, où s'élaborent *de nouvelles Humanités, un nouveau concept de l'homme* ».

On remarquera que tous les auteurs que nous venons de citer ont à un moment ou un autre parlé de Baudelaire. Sartre voulait étudier un homme faisant l'usage de certaines drogues comme condition d'accès à des états de transcendance, d'hyperlucidité, de voyance sans lesquelles toute activité poétique perdrait son véritable sens de déchif-

frement du monde (cf A.Cohen-Solal). Et on sait que, Sartre ayant voulu échapper à un enterrement au père Lachaise aux côtés de son beau père, le directeur du cimetière Montparnasse dit à Bost, Pouillon et Lanzmann qui avaient pris en main l'organisation de ses obsèques au lendemain de sa mort et auxquels il promettait une tombe : « vous verrez, c'est très calme et ce n'est pas très loin de Baudelaire. D'ailleurs, si mes souvenirs sont bons, Sartre avait écrit un livre sur Baudelaire, n'est-ce pas ?⁹ ». Derrida travaille quant à lui le récit de Baudelaire : *La fausse monnaie* dans *Donner le temps* : tout l'intérêt de ce texte tient à l'énigme construite de cette crypte qui donne à lire ce qui restera éternellement illisible, absolument indéchiffrable, se refusant même à aucune promesse de déchiffrement ou d'herméneutique. A supposer qu'il l'ait su lui-même de façon décidable ou qu'il y ait là quelque vérité cachée ... il n'y a aucun sens à attendre ou à espérer savoir ce que l'ami a voulu faire, voulu dire en vérité, s'il a voulu ou non donner, au sens « authentique » de ces termes¹⁰ ». Et peut être remonter jusqu'à Walter Benjamin : « L'attitude héroïque de Baudelaire pourrait être extrêmement proche de celle de Nietzsche. Baudelaire reste fidèle au catholicisme, mais son expérience de l'univers est exactement subordonnée à celle que Nietzsche a résumé dans la formule : *Dieu est mort*¹¹ ». (p.235).

Le cénotaphe de l'humanisme, tombeau vide dressé à un mort dont on n'a pas le corps, l'université ? est-il la condition de présentation de soi du principe d'inconditionnalité qu'on surnommait les Humanités ?

9 Annie Cohen-Solal : *Sartre*, Paris, Folio/Gallimard, seconde édition 2019, p. 863.

10 Jacques Derrida : *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris, Galilée, 1991, p. 193.

11 Walter Benjamin : *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, préface et traduction de Jean Lacoste, Paris, Payot, 1982, p. 235.

Referencias

- Benjamin, W. (1982). *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Paris: Payot.
- Canguilhem, G. (1948-1949). Hegel en France. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 28-29(4), 282-297.
- Cohen-Solal, A. (2019). *Sartre*. Paris: Gallimard.
- Derrida, J. (1991). *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilée.
- Vermeren, P. (2017). Georges Canguilhem et les professeurs de philosophie. *Humanidades*, 1(3), 67-84.

Tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y ciudadanía

Los desafíos democráticos de los países latinoamericanos en la sociedad de la comunicación

SUSANA VILLAVICENCIO
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Hace veinte años, el reconocido politólogo italo-norteamericano Giovanni Sartori publicaba *Homo videns* (1997), texto en el que interrogaba las transformaciones que implicaba el ingreso de la televisión en los hogares. A través de ella, en el centro de la escena familiar, llegaban imágenes de variados tipos –animaciones, series, noticias– pero, sobre todo, la política se ubicaba en el seno de lo íntimo, provocando cambios sustanciales en la forma tradicional de la participación que caracterizó la política en el siglo XX: los mítines, las asambleas, las luchas partidarias, los discursos de los políticos en escenarios propios, la opinión en los periódicos, etc.

Si bien el autor señalaba lo inevitable de la mutación que estaba en curso, y predecía que en pocos años cada cual tendría un ordenador conectado a internet, los aportes del texto se limitan al video (pantalla), superficie en la que aparece la sucesión de imágenes, postulando la hipótesis de la “transformación del *homo sapiens* en *homo videns*”. Desde esta perspectiva, analiza los impactos en la democracia

representativa (forma política hegemónica en los países occidentales) y, por ende, en los comportamientos electorales y en la formación de la opinión pública. Leído hoy, oponer la razón al sentimiento, la palabra a la imagen resulta tal vez escaso para entender la enorme revolución que supone la llamada “sociedad de la información”, o la “era digital”, entre otras denominaciones. Web 2.0 que permiten la interacción –las redes sociales, Facebook, Twitter, Instagram– han transformado el panorama en pocos años, generando desafíos para las democracias de nuestros países latinoamericanos.

En efecto, las tecnologías de la comunicación son parte central del proceso tecno-económico que conocemos como *globalización*; éstas no solamente ponen en relación el mundo, sino que crean un mundo, por cierto, no neutral. Implicadas en la transformación del capitalismo mundial, las nuevas tecnologías forman parte de la aparición de una *nueva razón del mundo* (Dardot & Laval, 2009), cuyas estrategias de poder determinan posibilidades e imposibilidades para la política democrática.

Mi interrogación se dirige, entonces, a los efectos que tiene en nuestro subcontinente latinoamericano esta revolución tecnológica global. Parto de describir tres situaciones que implican expresiones de la ciudadanía, para dar lugar a una reflexión tanto política como filosófica. En primer término, la llamada “democracia de lo público” que da cuenta de los cambios en el electorado bajo los efectos de la cultura mediática. En segundo lugar, nos referiremos a las TIC y la revolución que implica la posibilidad de interacción dentro de la revolución mediática. Haremos hincapié en la gestación de un poder hegemónico a través de la utilización de la tecnología comunicacional. Finalmente, abordaremos el rol de las redes sociales en los procesos de democratización.

Democracia de lo público

Bernard Manin (1992) en un conocido texto sobre el gobierno representativo, denomina “democracia de lo público” al conjunto de transformaciones que rodean el acto de representación política a partir del comportamiento de los electores. La metáfora de lo público y de la

escena expresa la idea de una exterioridad de los ciudadanos –estos son concebidos como espectadores– y de una independencia relativa entre el nivel en el cual se proponen los términos de la elección y aquel en el cual la elección se concreta.

Analiza así el desacople entre el voto y la expresión de la opinión pública intervenida por los medios, en la cual la “presentación de la imagen de los candidatos” será predominante en la decisión de los votantes, poniendo énfasis en la fluctuación del votante, en parte, efecto de “homogeneización” producto de los medios, que presentan imágenes simplificadas y distantes de la prensa partidaria, con efectos de pérdida de adhesión o de fidelidad partidaria. Asimismo, examina la encuesta de opinión, concluyendo que los electores votan de forma diferente cada vez, según la personalidad de los candidatos que se presentan. Votan mayoritariamente por una persona, no por un partido o un programa. Estos cambios en el comportamiento de los electores, durante el periodo democrático en Argentina, fueron interpretados como “crisis de la representación” y personalización del poder.

En la democracia de lo público, si bien los partidos aún son decisivos ya no son unidades bien definidas dotadas de identidad duradera. Ellos tienen que buscar activamente el apoyo de los electores en cada votación, ajustando sus temas de campaña a los intereses variables de los electores y reconfigurando, consecuentemente, la composición de su público objetivo. (Manin, 1992, p. 29)

Aunque un determinado partido continúe con el mismo público objetivo durante varias elecciones, la composición de su apoyo electoral real está predestinada a cambiar, ya que es improbable que las reacciones de los diversos segmentos que forman ese público varíen exactamente de la misma manera de una elección a otra. Por tanto, los partidos ya no pueden ser vistos como sujetos políticos, en el sentido de que no tienen identidades bien definidas ni duraderas. A través de elecciones sucesivas siempre se verá alterada la composición del apoyo. Los partidos dejaron de ser sujetos políticos también en otro sentido: para un número creciente de electores desvinculados, ellos se

volvieron solamente instrumentos a ser usados según las circunstancias. Así, en la democracia de lo público los ciudadanos participan de las elecciones dependiendo del contexto. Y la composición del apoyo a cada partido también varía de acuerdo con las circunstancias. Ciertamente, ese patrón de desarrollo de los ciudadanos dependiente del contexto se extiende más allá del voto y también caracteriza la participación no electoral.

TIC, revolución de los medios: nativos digitales, ¿nueva política?

Si en el apartado anterior las encuestas de opinión, el efecto de la personalidad de los candidatos, la fluctuación de los votantes en los resultados electorales, eran la base del diagnóstico sobre la marcha de los procesos democráticos en la región durante la transición a la democracia¹², los comportamientos políticos de las primeras décadas de siglo XXI estarán impregnados por el avance de las tecnologías.

Alrededor de 1990, Tim Berners-Lee y Robert Cailliau crearon la web. Durante las dos últimas décadas, Internet sufrió una evolución extraordinaria y asombrosa: aparece en 2004 el concepto de Web 2.0, llamada Web colaborativa, que da por superada las páginas estáticas programadas en HTML (Hyper Text Markup Language), no actualizadas frecuentemente y cuyos contenidos estaban reservados a un grupo de expertos desarrolladores. Con la Web 2.0 vinieron las posibilidades de interacción: las redes sociales y, lo más importante, la posibilidad de ser autor y productor de contenidos. Así, las TIC implican “una revolución dentro de la revolución”. Superando la pantalla plana del televisor o la página HTML, la apertura de la interacción compone una nueva configuración de comportamientos que implican tanto avances de la democracia, como nuevas “guerras de trincheras” en las nuevas redes sociales.

Podemos hacer un rápido pasaje por las nuevas matrices de construcción de subjetividades del siglo XXI: (Alter) nativos en la

12 Se ha llamado transición a la democracia al período democrático que se abre tras las dictaduras de los años setenta en varios países latinoamericanos.

red, “digital-natives” (Prensky, 2001) en homeostasis virtual, familiarizados con una lógica hipertextual; en red, estas nuevas subjetividades generan no solo grietas, sino también brechas generacionales respecto de los referentes de la cultura analógica, lineal, letrada. Los “digital-natives” son hablantes nativos de la lengua digital, que es la lengua de las computadoras, los videojuegos e Internet. En contraposición a ellos estarían los adultos, “inmigrantes digitales”, que si bien les puede atraer la tecnología, siempre conservarán el acento de su lengua de origen predigital. Sergio Balardini (2002) señala una serie de atributos de esta “generación I”, tales como la visión positiva de la tecnología; la velocidad de procesamiento de información; los cambios en los parámetros de tiempo y espacio; la crisis y ruptura de linealidad (hipertexto); el procesamiento en paralelo (multitasking); el anonimato y la exploración de la identidad y la cibergupalidad, entre otras. Refiriéndose a la cibercultura y a los sujetos que la protagonizan, Juan Carlos Volnovich, –psicoanalista y especialista en adolescentes–, sostiene que los adultos “inmigrantes digitales” no han desarrollado los instrumentos teóricos ni las herramientas epistemológicas con las que teorizar acerca de los procesos y las operaciones lógicas desplegadas por los “nativos digitales”:

aman la velocidad cuando de lidiar con la información se trata. Les encanta hacer varias cosas al mismo tiempo, casi todos ellos son multitasking y en muchos casos multimedia. Viven hiperconectados. Pueden oír la radio al tiempo que estudian en un libro la lección de historia con la tele prendida, jugando a la play, hablando por el celular, chateando con medio mundo y comiendo pizza. Prefieren el universo gráfico al textual. Eligen el acceso aleatorio e hipertextual en lugar de la narrativa lineal. Funcionan mejor cuando operan en red, y lo que más aprecian es la gratificación constante y las recompensas permanentes que, por lo general, los incitan a desafíos de creciente complejidad (Volnovich, 2011, p. 12).

Progresivamente, Internet comenzó a vislumbrarse como un espacio de ejercicio de los derechos, de convivencia y de participación. Infortunadamente, también mostró otra faceta: la de ser lugar de

desconocimiento del otro, de violencia y discriminación. Esta doble naturaleza de las TIC ha sido identificada y estudiada por numerosos autores.

¿Qué mecanismos de “política negativa” son facilitados por la revolución mediática para obstruir acciones del gobierno, debilitar o desacreditar contrincantes, o judicializar la acción pública?

Pierre Rosanvallon, en su libro *La contra-democracia. La política en la era de la desconfianza* (2007) analiza las acciones que debilitan la confianza en la cosa pública, ese plus que necesitan los gobiernos para avanzar en el desarrollo institucional y favorecer el desenvolvimiento cívico a través de los años. Su diagnóstico de las democracias contemporáneas es pesimista. Un recorrido por las formas del poder de control y de denuncia, que denomina la “soberanía de la obstrucción”, junto con la creciente judicialización de la política, revelan una democracia “impolítica” y en consecuencia débil. Si bien el autor no se refiere en particular a los efectos de los medios, las democracias actuales, en la mayor parte del globo, están atravesadas por –y a la vez utilizan– los recursos de la era digital. Un ejemplo relevante de los últimos tiempos es precisamente la judicialización de la política, condición que se evidencia en las crecientes demandas o cuestionamientos judiciales contra funcionarios públicos; en el surgimiento y expansión del juicio por jurado y en los “*jury*” creados para procesos específicos. La judicialización de lo público lleva a reflexionar sobre la teatralidad de la esfera pública y sobre el rol político que ejercen los jueces. En efecto, el poder de la Justicia adquirió una visibilidad y una audibilidad inéditas: las sentencias y resoluciones judiciales tienen mayor resonancia pública que antes, y las voces de los jueces se multiplican en declaraciones, conferencias y entrevistas con gran impacto público del que antaño carecían.¹³

Otros ejemplos, menos masivos pero igualmente significativos, son los de ciudadanos o entidades civiles que recurren a los jueces en contra de acciones de las autoridades que perjudicarían el ambiente natural o urbano –una estación de una nueva línea del subterráneo,

13 El propio Poder Judicial Argentino creó en 2006 una agencia judicial de noticias que opera por internet, el Centro de Información Judicial (www.cij.gov.ar), y en 2012 estableció una Dirección de Comunicación Pública.

la explotación de una mina, el uso de herbicidas-, para obtener una vivienda digna, para exigir que los salarios públicos se liquiden según las leyes, entre otras.

Asimismo, las campañas electorales, resultan teñidas de denuncias penales o de la activación de causas penales iniciadas contra los candidatos. En un contexto de personalización de la política, en el que la popularidad de los líderes se construye en los medios de comunicación, se busca así afectar la reputación del contrincante, algo que aparece como más efectivo que criticar un programa partidario. Buena parte de las denuncias judiciales no prospera por falta de sustento, pero eso no evita el escándalo mediático en el momento electoral.

Ernesto Calvo, politólogo argentino, formado en la Universidad de Buenos Aires y profesor en Estados Unidos, realiza un interesante análisis de la política en la nueva realidad virtual en su libro *Anatomía política de Twitter en Argentina* (2017), concentrándose en el caso del asesinato del Fiscal de la Nación, Alberto Nisman, ocurrido en Buenos Aires el 19 de enero de 2015:

El 19 de enero a la madrugada, tan solo 4 horas después de que Damián Pachter reportara sobre la muerte de Alberto Nisman, una cuenta fue creada en Twitter bajo el nombre de @AlbertoNisman. Unos minutos más tarde, a las 4 am, el falso Nisman publicaría su primer tuit: “Holi”. El nuevo usuario virtual se sumó a una larga lista de trolls que están activos en las redes sociales, que incluyen al falso @FiscalNisman, al falso @CuervoTiinelli (con dos i latina) y a una multitud de Lanatas, Larratas, Cristinas y Kretinas. La cuenta falsa de Alberto Nisman era la continuación de una ardua batalla mediática, que tiene como soldados a falsos usuarios y como destino a la red en su conjunto. [...] La batalla mediática escalaría durante las siguientes horas. Mientras los actores cercanos al gobierno se mantenían callados y la oposición se mostraba indignada, las formas más violentas de la lucha política en las redes sociales eran llevadas adelante por cuentas anónimas [...] Estas cuentas sin remitente político ni adscripción formal permiten llevar adelante una multiplicidad de estrategias políticas que de otro modo serían imposibles; desde la divulgación de material secreto –como el

que se encuentra bajo secreto de sumario— hasta la confección y/o difusión de información privilegiada (pp. 19-45).

Con objetivos políticos, la difusión de esta información puede ser utilizada para movilizar recursos sociales o para caricaturizar las posiciones o a las personas que apoyaron distintas narrativas del caso #Nisman. El objetivo: caldear los ánimos de comunidades de usuarios. Calvo aclara que esa es la definición de Troll más difundida en Internet: la de un individuo que en forma anónima se dedica a distorsionar la comunicación entre usuarios de una misma comunidad insultando, engañando y atormentando, en algunos casos con objetivos políticos y en otros por el placer sádico de infligir sufrimiento. En muchas situaciones, la fibra moral de los indignados es de dudoso origen.

Así concluye el autor: “el análisis de redes nos permite ver quiénes fueron los actores políticos y sociales que diseminaron el mensaje de las cuentas falsas”. Uno de los datos más interesantes de esas cuentas es que ninguna de ellas se encuentra en el centro de la coalición oficialista o de la coalición opositora. En efecto, estas cuentas falsas operan desde la periferia del caso #Nisman y son retuiteadas por un número relativamente marginal de los que juegan desde adentro. Por el contrario, obtienen un número significativamente mayor de retuits entre los que solo están de paso por el caso. Estos usuarios, quienes no ponen el mismo esmero en detectar el origen de las cuentas y que prestan una atención limitada a los diálogos en Twitter, absorben la información que circula por las redes y difunden su contenido sin pensarlo dos veces.

En las primeras horas de la madrugada del 19 de enero, el falso @FiscalNisman realizó su primer llamado a movilizarse contra el Gobierno. Durante exactamente un mes @FiscalNisman organizó, retuiteó y arengó a quien quisiera escucharlo en la tuitósfera. Acusó al Gobierno de ilegítimo, inmoral y asesino. Retuiteó los mensajes de la oposición y se dedicó de lleno a la organización de la movilización del 18 de febrero. Finalmente, pasada la hora del almuerzo, el 18 de febrero, envió su último tuit: “#18F. LLEGARON LOS FISCALES A LA MARCHA. Los presentes los saludaron y cantaron el himno”. Sería el úl-

timo mensaje antes de, muy posiblemente, asumir una nueva identidad. ...Pocas dudas existen de que @FiscalNisman fue una cuenta virulentamente opositora, que buscó alimentar los aspectos más combativos de la movilización del #18F. (Calvo, 2017, p. 19)

Como afirma Calvo, en la tuitósfera es virtualmente imposible saber quién creó una cuenta o cuál fue el final de juego para el que fue creada.

¿Protesta o ciudadanía participativa? Las redes sociales en los procesos de democratización

Otro aspecto de la política en la sociedad de la comunicación es el aumento de la participación ciudadana no institucionalizada. Un número creciente de ciudadanos, –al parecer–, participa en manifestaciones, firma peticiones y presiona por sus reivindicaciones directamente a los tomadores de decisiones. Esas acciones son más difíciles de medir que las votaciones. Además, no hay acuerdo entre los investigadores en cómo conceptualizarlas. Algunos se refieren a ellas como “participación no electoral”; otros como “participación no institucionalizada”, “participación no convencional”. Y otros prefieren la expresión “política de protesta” (Rosanvallon, 2007; Manin, 2017; Cheresky & Annunziata, 2012).

En una revisión de su anterior trabajo sobre la crisis de representación, Bernard Manin (2017) comparte los resultados de estudios empíricos que muestran un cambio en los repertorios de acción colectiva hacia formas no institucionalizadas de participación política. Según el autor, modos de acción y formas de organización que acostumbraban a caracterizar los movimientos sociales anti-sistema en la década de 1960, hoy se han normalizado, volviéndose parte del funcionamiento común del sistema representativo. Como señalamos anteriormente, Rosanvallon denomina este fenómeno “contra democracia”, argumentando que el ejercicio del control y la obstrucción de las acciones del gobierno resulta más fácil que la construcción política.

Por su parte, Manin observa que, de hecho, las democracias representativas se han acomodado al aumento de la participación política no institucionalizada. Reconoce entonces que su anterior interpretación de los comportamientos electorales que correspondían a un ciudadano espectador, afectado por el consumo de lo que proponían los medios, no había tenido en cuenta las formas no electorales de expresión política, acciones que no se estructuraban de acuerdo con los clivajes político-partidarios, contrario a lo que sucede en las democracias de partido, reformulando así su análisis original.

Más allá de las variaciones conceptuales, acordamos que la evolución del compromiso ciudadano es creciente en las últimas décadas, y ello se debe en parte al efecto de las nuevas tecnologías sobre las condiciones de participación política. Tanto relevamientos regionales (como EuroBarómetro), como relevamientos mundiales (como las tres oleadas de World Values Survey), muestran un número creciente de ciudadanos que declaran tener de hecho compromiso en una o más de las siguientes actividades: firmar peticiones, participar de manifestaciones, adherir al boicot de consumidores, adherir a huelgas no oficiales y ocupar predios o fábricas (Manin, 2017, p. 38).

En efecto, la movilización masiva y la ocupación del espacio público ha sido una característica de los recientes movimientos de protesta, como el de los Indignados en España, Occupy Wall Street en EEUU, la ocupación de la Plaza Syntagma en Grecia, y la lucha por el derecho de las mujeres y contra la violencia de género a nivel mundial.

Siguiendo esta tendencia de una mayor participación política no partidaria, quisiera referirme finalmente al movimiento #NiUnaMenos en Argentina. Este movimiento contra la violencia ejercida sobre las mujeres surgió en 2015 a raíz del feminicidio de una joven de 14 años a manos de su novio. El asesinato provocó una gran conmoción y un grupo de periodistas y escritoras instó a manifestarse en las calles bajo el lema #NiUnaMenos. La convocatoria se viralizó y desembocó en una marcha multitudinaria frente al Congreso de la Nación. Se habla de 150 000 a 300 000 personas ocupando la calle en poco tiempo. Esta movilización contra la violencia machista, sin precedentes en Argentina, tuvo impacto mundial y se mantiene viva.

El movimiento #NiUnaMenos puso los feminicidios en la agenda política y logró que por primera vez el Estado difundiese estadísticas públicas y ampliase los mecanismos de prevención y ayuda a las víctimas. Desde 2015, cada 3 de junio se repiten en Argentina marchas multitudinarias para exigir el fin de todo tipo de violencia contra la mujer. Al reclamo contra los feminicidios se han sumado también fuertes campañas contra el acoso callejero, a favor de la legalización del aborto y de una educación igualitaria. El movimiento #Ni Una Menos ha traspasado fronteras y se ha replicado por distintos países de América Latina como Chile, Uruguay y Ecuador, entre otros.

Dora Barrancos, socióloga argentina e investigadora feminista, afirma en una entrevista que el movimiento que representa diversas voces rompió el cerco “del gueto feminista” y dio un nuevo sentido a las luchas contra la discriminación, desigualdad y violencia de género (El País.com, 8 de marzo 2018).

Algunas consideraciones finales

No siempre es posible cerrar una intervención con una conclusión. Los ejemplos traídos y las referencias a los análisis de los impactos de las nuevas tecnologías en el comportamiento ciudadano aportan más a la valoración de los comportamientos que a la confirmación de realidades. Coincidimos con la revisión del diagnóstico sobre una apatía ciudadana propuesto por Bernard Manin, que había influido en muchos análisis de coyuntura, en los primeros gobiernos neoliberales en América Latina. Por el contrario, es creciente la participación ciudadana en la actualidad, aunque las opciones electorales continúan variando en cada elección.

Respecto del creciente fenómeno de las asambleas populares, pensamos que no son un fenómeno social nuevo, y menos aún en un país como el nuestro, con larga tradición de ocupación del espacio público como forma de manifestación y participación políticas. Sin embargo, cabe destacar su vigencia como formas de acción ciudadana y los cambios que esto ha operado. A diferencia de las manifestaciones de otros tiempos, con fuerte componente corporativo, hoy la

ocupación del espacio público canaliza demandas diversas provenientes de grupos ciudadanos en principio disímiles.

Este año, en Buenos Aires se han movilizadado y congregado en las calles trabajadores de todos los sectores productivos, sindicalizados o no; organizaciones de derechos humanos, mujeres, estudiantes, pueblos originarios, comunidad LGTB, auto-convocados. Los motivos de la reunión han sido diversos: demandas de derechos; repudio a medidas concretas del gobierno, como las marchas del “No al 2x1”, o en contra de las políticas de ajuste o de reducción del presupuesto educativo; exigencia de vigencia del Estado de derecho, como en el caso de la desaparición de Santiago Maldonado o el de Milagro Salas; memoria en fechas como el Día de la Memoria; reclamos por el fin de la violencia de género, en casos como el Paro Internacional de Mujeres o la Marcha #NiUnaMenos.

Juzgar el papel de las nuevas tecnologías en esta tendencia creciente a la participación política no institucionalizada exige un trabajo empírico de largo plazo. Pero sí es posible constatar la facilitación de la comunicación que permiten las tecnologías digitales. La circulación inmediata de mensajes entre miles de personas, así como la ampliación geográfica de esa circulación que permite el contacto entre personas de lugares distantes, crean un nuevo escenario político. Los casos que mencionamos son un ejemplo de innovación en la expresión de la ciudadanía movilizada que, o bien demanda, o bien se diferencia, oponiéndose radicalmente a los representantes que toman decisiones en su nombre. La interpretación que se da a estas asambleas oscila entre el miedo a su elevado grado de conflictividad y la confianza en que revelan la vitalidad de la democracia.

Más allá del reclamo particular, las asambleas son significativas porque cuestionan que la democracia sea solo la aplicación de mecanismos para la elección de decisores en cuyas manos queda el debate respecto de cómo hemos de vivir juntos.

Referencias

- Balardini, S. (2002). *Jóvenes, tecnología, participación y consumo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Calvo, E. (2015) *Anatomía política de Twitter en Argentina*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Calvo, E. (s.f.) La grieta en tu celular. *Revista Anfibia*. Recuperado de <http://revistaanfibia.com/ensayo/la-grieta-en-tu-celular/>
- Cheresky, I. & Annunziata, R. (2012). *Sin programa, sin promesa. Liderazgos y procesos electorales en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dardot, P. & Laval, C. (2009). *La nouvelle raison du monde*. París: La Découverte.
- El País*. (08 de marzo de 2018). Dora Barrancos: “Debemos hacer la gran revolución doméstica” [Entrevista]. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/03/08/argentina/1520513935_143771.html
- Manin, B. (2017). Democracia de lo público reconsiderada (traducido por Gisela Signorelli). *Cuadernos del Ciesal. Revista de estudios multidisciplinarios sobre la cuestión social*, 14(16) 9-24.
- Manin, B. (1992). Metamorfosis de la representación. En ¿Qué queda de la representación política? Venezuela: Ed. Nueva Sociedad - CLACSO.
- Prensky, M. (2001). *Digital Natives, Digital Immigrants*. Recuperado de <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>
- Rosanvallon, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- Sartori, G. (1998). *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- Volnovich, J. C. (14 de julio de 2011). Los jóvenes y sus “golosinas digitales”. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-172181-2011-07-14.html>

El pensamiento crítico y la pregunta por la técnica en la filosofía contemporánea: Martín Heidegger

RODIEL RODRÍGUEZ DÍAZ

JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ

Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio

Pensamiento crítico en la filosofía contemporánea: Martín Heidegger

Este ejercicio académico presenta, a manera de reflexión, dos grandes temas en aproximación a la filosofía de Martín Heidegger: el concepto de pensamiento crítico y la pregunta por la técnica. Pensar críticamente implica tomar una posición cuestionadora y de análisis ante el aparente imperativo de normalidad que domina en el presente. No hay pensamiento crítico cuando no se advierte el papel reflexivo que puede adquirir la conciencia humana, una vez esta logra entrenarse en el cuestionamiento de lo real. Cuando no hay duda ni interrogación decimos que la existencia humana se halla dominada por la realidad, la mundanidad, la facticidad.

Con el término de facticidad se alude a la existencia humana sin más. Para el filósofo alemán Martín Heidegger, una de las condiciones existenciales que vive el hombre una vez se descubre como facticidad es el *estar-aquí*. Con este término se expresa una condición de vida en

la cual todos vivimos determinados. Cuando el sujeto no logra problematizar su realidad se encuentra sumido en ella de tal modo que no tiene la posibilidad de trascenderla, cerrándose el horizonte de la pregunta y la curiosidad. Una vida sujeta a la facticidad es una vida sin horizonte.

Estar-aquí es una condición antropológica en la que el individuo se halla volcado en la cotidianidad. Por cotidianidad se entiende la normalidad de la vida. La existencia se normaliza cuando se encuentra vacía de grandes alteraciones y ausente de visiones profundas que impliquen apropiaciones personales de la existencia.

Pero la facticidad puede ser algo más para el pensamiento crítico debido a que los seres humanos no son objetos. Para demostrar que el ser del 'ser humano' es diferente (diferencia ontológica), se parte del presupuesto de su capacidad para dar sentido a la existencia a través de una actitud crítica. La actitud crítica puede ser definida como un enfrentamiento reflexivo con las cosas. Bajo este tipo de actitud crítica la existencia humana se hace más responsable y se forma en orden al compromiso.

La hermenéutica o la ciencia de la interpretación es uno de los caminos que tiene la filosofía para que el sujeto no se convierta en objeto. Interpretar es liberar al hombre de las cadenas que lo sujetan al existir fáctico e incuestionable y, por lo mismo, alienante: la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender (Heidegger, 2007, p. 33).

La hermenéutica es una disciplina filosófica encargada de formar a la conciencia en el camino de la interpretación y la comunicación de las ideas, los pensamientos y las teorías. Lo más relevante en el proceso del conocimiento que se alcanza con la hermenéutica, pretende coincidir el existir (la facticidad) con el interpretar (el filosofar o pensamiento crítico).

Una de las notas características del pensamiento crítico es la de entablar una relación activa entre el sujeto de conocimiento y el objeto de estudio. De ahí que la hermenéutica se entienda como el acto

comunicativo en el que el interpretar “lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad” (Heidegger, 2007, p. 33).

Interpretamos el mundo para superar la condición de enajenados. Existir sin cuestionar es en cierta manera una forma de vivir enajenadamente. Enajenación se concibe como un proceso de extrañamiento donde el sujeto vive fuera de sí (alineación). La alienación es un proceso psicológico y social en el que la persona no se identifica consigo misma. La conciencia es la continuación de una realidad aplastante, que convierte al sujeto en un objeto a la mano, el cual puede ser usado y cosificado.

Sin embargo, gracias al interpretar (al acto de entender y de ser entendido) la alienación puede ser trascendida. El pensamiento crítico supone la potenciación de la capacidad que tienen todos los seres humanos de entender y ser entendidos. En este sentido, interpretar es comunicar pensamientos, ideas, argumentos. Para Heidegger, dicha comunicación debe cumplir dos condiciones:

- a. Un objeto interpretado ya es un objeto que se familiariza con el sujeto. Por lo tanto, interpretar es conocer un objeto, apropiarlo, someterlo al sentido que le propone el intérprete o el sujeto del conocimiento.
- b. Como los objetos no son ajenos a los sujetos, éstos siempre van a estar supeditados a un tipo de interpretación. Será tarea del intérprete saber entender las maneras que han tenido los sujetos del pasado de entender un mismo objeto de estudio.

Heidegger considera que el interpretar es un estar despierto. En comparación con el existir fáctico sin más, el hombre sumergido en la cotidianidad estaría en su existir como un estar dormido. Pero esto no da lugar a negar la vida fáctica. Todo lo contrario: la vida fáctica se cuestiona y puede llegar a ser, es decir, se proyecta.

En este sentido, estar en marcha implica vivir; estar vivo mediante el cuestionar de un modo radical es una aspiración filosófica permanente que atraviesa a todos los seres humanos cuando se entregan a la reflexión, el análisis y el cuestionamiento. Vivir reflexivamente implica dirigirse hacia el existir sin desfallecer. Disponerse a marchar, despertar e interpretar, son sinónimos para abrirse paso

en el mundo de lo posible. Por consiguiente, el en-rutarse en la vida mediante la interpretación es un encuentro consigo mismo, esto es, la posibilidad antípoda al existir fuera de sí:

Que el estar despierto sea de carácter filosófico quiere decir que está activo en una auto-interpretación originaria que la filosofía se ha dado de sí misma, constituyendo esa interpretación una posibilidad decisiva y un modo de que el existir se encuentre consigo mismo, aparezca ante sí mismo. (Heidegger, 2007, p. 35)

Una respuesta filosófica a la pregunta, ¿qué es la técnica?

En la conferencia de 1953, *La pregunta por la técnica*, el filósofo Martin Heidegger con su acostumbrado tono, da cuenta de la cuestión por la esencia de la técnica; un asunto que reivindica la mirada filosófica sobre la realidad más allá de la usanza que se hace de las cosas técnicas. Pensar la técnica, y esto mismo tendría sentido al pensar la palabra *cultura*, es una tarea que no puede caer en el círculo de las mediaciones instrumentales, justamente porque ha reclamado el derecho de pensar libremente y sin subordinación el significado de la acción técnica. Esta actitud es una continuación de la herencia fenomenológica que en la obra filosófica de Heidegger será decisiva, sobre todo en la divisa husserliana de ¡Ir a las cosas mismas! Preguntar por la esencia de la técnica es una tarea que atañe a la fenomenología, en la medida que impele a la filosofía hacia el encuentro con las cosas mismas.

En el encuentro entre ontología de la existencia y fenomenología se destacará un modo del pensar pregonado por Heidegger, quien abordará la cuestión de la técnica a partir de unas consideraciones fenomenológicas muy particulares. Las distinciones habituales del filósofo alemán entre el ser y el ente o entre lo oculto y lo des-oculto, se practicarán una vez más en este ensayo al plantear que mientras que los griegos en la antigüedad concibieron la técnica como un modo de producción que comprometía un modo de ser moral (el responsable),

el practicado por el hombre moderno es opuesto porque en su lenguaje predomina la pro-vocación y el aseguramiento.

Al plantear la técnica como un tipo de des-ocultamiento, Heidegger distingue dos formas decantadas de producción técnica: una que involucra la relación entre la materia, la forma, la finalidad y la eficacia, y donde la acción del hombre estaba comprometida con una suerte de responsabilidad frente a la cosa que se produce (Heidegger, 2007, p. 120); y otra en la que el principio de causalidad se desprende de su vínculo con la ontología del movimiento, para cobrar vida en una serie de acciones mecánicas que se manifiestan en la transformación, el descubrimiento, la repartición, el cambio, la pro-vocación, el aseguramiento y la dirección (Heidegger, 2007, p. 130). En el abordaje fenomenológico planteado por Heidegger, viene sugerido el problema sobre el lenguaje de la técnica en la modernidad, que como se apreciará en la analítica propuesta por el filósofo, se despliega a partir de una serie de descripciones o modalidades de mostración, las cuales desnudarán la relación entre el ser y la técnica: desnudez que afirma entre otras cosas que el hombre pierde su esencia al exponerse a la conmensurabilidad de las realizaciones efectivas, un sistema de acciones constantes y mecánicas que disuelven la unidad, hasta la fagocitación ontológica y la desaparición de la mediación reflexiva. Él acierta al considerar que el lenguaje de la técnica aparece como un nuevo régimen de verdad en la cultura moderna.

Apartándose de la consideración hecha por los historiadores de la ciencia, Heidegger no cree que la producción técnica en la modernidad sea un asunto de relevancia para historiar los avances de la física y del conocimiento científico en occidente; en su lugar, mostrará que la técnica moderna es una forma de actuar sobre la naturaleza cuyo cometido es la liberación de energías, las cuales estarán al servicio de la explotación y la acumulación del capital (2007, p. 128). La física no puede renunciar al hecho de que la naturaleza se reduce al ámbito de lo calculable: un cálculo que al establecer un sistema de informaciones anuncia un lenguaje que a todos determina (*provoca*) y en donde los *constantes*, es decir, los sujetos determinados por el fenómeno de la renovación constante de la técnica, se encuentran asegurados (Heidegger, 2007, p. 138). Esto, como se verá, trastocará el concepto de causalidad.

La relación que establece Heidegger entre las categorías aristotélicas sobre el movimiento, con la serie de acciones involucradas en la técnica moderna, es un asunto que para las ‘gentes de hoy’ poca relevancia tiene, justamente porque la técnica moderna, instrumentalizada y ajena a la descripción ontológica, desvinculará el principio de causalidad con el modo comprometido de la acción *responsable*: en otras palabras, la acción que se consuma en la técnica no ata al hombre con ningún tipo de compromiso moral, metafísico o religioso (Heidegger, 2007, p. 123).

Esta suerte de fenomenología de la acción instrumental, propuesta por Heidegger para describir la mostración de la técnica en la modernidad, apela a una serie de descripciones que resultan muy cercanas a los pronósticos hechos por el estructuralismo (Foucault, Geertz) y el neovitalismo (Gehlem, Sloterdijk), sobre todo en el predicamento de que el des-ocultamiento de la producción técnica responde al movimiento mecanicista, principio de causalidad inaugurado por la física moderna y el cual irrumpe para liberar las energías de la naturaleza y darles una orientación distinta, a saber, la de la acumulación del capital y la explotación de la vida. Asegurar la vida (Heidegger), esto es, inmunizar a la sociedad ante los peligros externos o blindar a las poblaciones contra las patologías sociales y psíquicas con miras al mejoramiento del mundo (Foucault, Sloterdijk, Gehlem), es una de las orientaciones instrumentales de la técnica en la modernidad.

Pero la técnica es también una acción provocante porque se encuentra en todas partes. Este fenómeno de la pro-vocación es leído como el ‘estado constante de la técnica’, es decir, que su reproducción por el mundo va a un ritmo continuo y galopante. La novedad es uno de los indicadores que han caracterizado a la técnica como pro-vocación; al tratarse de una novedad que cambia permanentemente, su modo de estar en el presente es el de la constancia, o si se quiere el de la renovación constante (Heidegger, 2007, p. 130). La constancia des-oculta la técnica como establecimiento, esto es, como la normalización del mundo a través del lenguaje de la producción y de la industria (Heidegger, 2007, p. 132). En el des-ocultamiento de la técnica bajo el modo de la ‘constancia’, no se muestra la humanidad sino el imperio de la técnica y de su lenguaje instrumental: en otras

palabras, la constatación del capital y de la industria tecnológica es lo que consume al hombre que se ‘desvela’, hasta fagocitarse en un sistema que ya no controla ni le pertenece. Incluso, aquel que la estudia y la investiga sabrá que su objeto de indagación desaparecerá por el río incesante de lo constante, expuesto a la renovación permanente (Heidegger, 2007, p. 133).

Tanto el *aseguramiento* como la *constancia pro-vocante* son fenómenos que responden a la ‘determinación instrumental’, la cual, al prescindir del hombre, deviene en una fuerza desbocada que no conoce de metafísica ni de religión: “La determinación únicamente instrumental y antropológica de la técnica, llega a ser, en principio, algo caduco, y no se la puede completar por medio de una dilucidación religiosa o metafísica, solo intercalada” (Heidegger, 2007, p. 136). El destino del hombre moderno está escrito en el despliegue irreversible de la técnica, esto es, en su determinación instrumental constante. La esencia de la técnica moderna se encuentra sujeta a lo ya dispuesto por el destino, y esto mismo decretará la fatalidad de un curso ‘inalterable’ de los tiempos (Heidegger, 2007, p. 141).

Dos consecuencias previsibles identifica Heidegger en una técnica que no le pertenece al hombre: una es *el peligro* y otra la pérdida de su esencia. El peligro obedece a la pérdida del hombre en el fluir de lo constante: se pierde en la medida en que permanece cautivo por el uso de una técnica que hace de la libertad y de Dios elementos de la relación causa-efecto (2007, pp. 140-142). La libertad expone a la voluntad al destino de lo constante, es decir, el querer se encuentra determinado por la fatalidad de usar la técnica de manera automática y condicionada: una suerte de automatización de las querencias en el sistema de las preferencias del mercado liquida las posibilidades de una libertad moral, política o estética. Así mismo, Dios deviene en una especie de demiurgo mecánico, arquitecto o gran relojero, principio determinista de la causalidad en la naturaleza: dicho de otro modo, no es el Dios lejano y misterio cuya revelación se producirá al final de los tiempos, sino el de la reproducción en serie o el Dios de las máquinas.

En el lenguaje heideggeriano, el neologismo de los ‘constantes’ se presenta como otra forma de hablar de los seres ejercitantes, del

biopoder y de las antropotécnicas. El gran peligro del imperio de la técnica es el de la pérdida de la esencia por cuenta de los seres constantes: el hombre deviene en el gran '*constanciador de lo constante*'. Por el hombre pasa la pro-vocación de la novedad, de lo constante, y él mismo se convierte en un ser dispuesto a ser constatado y a constatar. Pierde capacidad deliberativa, no interpela y más bien se ve interpelado por la técnica, desoyendo otras formas de existir y de ser en esencia (Heidegger, 2007, p. 143).

Referencias

- Heidegger, M. (1999). *Ontología Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid: Editorial Alianza.
- Heidegger, M. (2007). La pregunta por la técnica. En *Filosofía, ciencia y técnica*. [Trad. Francisco Soler y Jorge Acevedo]. Chile: Editorial Universitaria.

Humanismo y pensamiento contemporáneo

RICHARD AYALA ARDILA

Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio

Es frecuente encontrar el siguiente razonamiento: el pensamiento occidental tradicional o el pensamiento europeo ético-político tradicional se funda en un dualismo ontológico, en virtud del cual se cree que entre el hombre y el resto de los entes hay una diferencia esencial. De acuerdo con esta creencia, el hombre occidental ha dado lugar a diversas antropologías filosóficas, que a pesar de sus marcadas diferencias comparten, sin embargo, el supuesto de la excepcionalidad humana. Esta creencia de base, a la cual suele llamarse “humanismo”, comenzó a ser objeto de duras críticas desde mediados del siglo XIX, siendo destacadas en ese sentido las voces de Marx –para quien la creencia mencionada era pura ideología al servicio del *statu quo*–; Nietzsche –quien asoció esta creencia con la moral y a la moral con la debilidad, la enfermedad, la insania y en general un estado biológico opuesto al natural, en donde la vida premia la voluntad de poder, la afirmación de sí–, y Freud –quien algunas décadas más tarde halló en la conciencia y en la cultura un elaborado sistema de represión del deseo (natural y saludable)–. Tal crítica significaba que el humanismo en lugar de ser la noble descripción del carácter sagrado (excepcionalidad) del ser humano, no era sino mera represión. Es decir, hay una

forma de pensar para la cual, en primer lugar, una creencia acompañó la cultura occidental por más de dos milenios y, en segundo lugar, desde hace una centuria y media tal creencia dejó de ser la noble “descripción” del hombre (única criatura hecha a imagen y semejanza de Dios), y pasó a ser considerada como la imagen a través de la cual el hombre poderoso real, de carne y hueso, que siempre estuvo y está en control de la sociedad, o sea el hombre europeo, blanco y masculino, engañaba y se engañaba, a sí mismo (*ilusión*).

En sintonía con el razonamiento anterior, la diversidad de autores que lo sostienen encuentra una relación, a veces casi causal, entre la creencia (humanismo) y “el estado actual de cosas” (sociedad “post-industrial”), como si el humanismo fuera responsable del totalitarismo, la sociedad del consumo, el neoliberalismo y el cambio climático. Y como es apenas lógico, tales autores proponen abandonar el “viejo paradigma”, o sea el *humanismo*, y encontrar uno nuevo, camino en el cual ya se han abierto las sendas del “anti-humanismo”, el “post-humanismo” y el “trans-humanismo”. La economía de este régimen discursivo es bien sencilla: el humanismo corresponde a una visión narcisista e injustificada de la especie humana; tal visión consistió en verse a sí misma como excepcional en relación con todo lo demás, y fue esta visión la que dio al hombre la idea de la naturaleza toda como una materia de la cual podía disponer para la satisfacción de sus necesidades biológicas y mentales, y aún para la simple complacencia de sus deseos y caprichos. Tras milenios de creencia, el humanismo alcanzó su clímax durante la Segunda Revolución Industrial, la Gran Guerra, el Totalitarismo, el Cambio Climático y el imperio de la técnica, pues de este modo se ilustró perfectamente hacia dónde conduce tal creencia: el hijo de Dios puede servirse de su libre arbitrio para convertirlo todo en mera cosa y disponer de todo como si fuera mera cosa. Tal cual hicieron los nazis con el mundo, los americanos con los japoneses, los soviéticos con la historia, los científicos con el universo y los tecnólogos (neoliberales) con la vida.

Ahora bien, si resulta posible vincular esencialmente la manera de pensar contenida en el razonamiento anterior con el pensamiento de autores como Sloterdijk (2011), Schaeffer (2009), Latour (2012), Haraway (1995), Descola (2012) y tantos otros, se reconocerá la

importancia que para las humanidades tiene tratar el presente asunto. Por otra parte, como dos grandes pensadores, Hannah Arendt y Martin Heidegger, situaron sus obras alrededor de la crítica al dualismo ontológico y por eso se autodefinieron como pensadores de la destrucción metafísica, mi asunto, a saber “el humanismo y su ‘crisis’”, se revela como el objeto a pensar en el pensamiento contemporáneo.

Ciertamente, son necesarias dos precisiones finales. Tener o no una idea de hombre es algo superfluo para la vida en sí misma, pues es posible vivir sin ella y de hecho, fenómenos como el fin de las ideologías, el fin de la historia, la muerte de Dios y la muerte del hombre son reconocimientos de la futilidad e incluso inconveniencia de tener una idea de hombre pues, como señalamos desde el inicio, la idea básica del diagnóstico contemporáneo fue el paradójico “anti-humanismo” del humanismo, es decir, la convicción de que el humanismo estuvo más del lado de la enfermedad que de la salvación y que una reacción contra el humanismo (“anti-humanismo”) podría contener la cura para los males del actual estado de cosas. Justamente, esta paradoja es captada por algunos lectores de Arendt y de Heidegger. Para ellos, *La condición humana* (Arendt, 2009) es una obra humanista y *La vida del espíritu* (Arendt, 1984) es una obra en la cual se destruye la tradición humanista, todo dentro de un mismo gesto que hace de Arendt una nostálgica del pasado helénico. Y para algunos lectores, *La carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2000) es una respuesta “anti-humanista” hecha en nombre de un nuevo humanismo, más humanista que el humanismo tradicional.

De este modo, la primera precisión es que este tipo de reflexiones solo son *necesarias* para quienes, en primer lugar, insisten en tener una idea de hombre, lo cual, como ya se dijo, no es imprescindible; y, en segundo lugar, para quienes teniendo tal idea *deseen*¹⁴, además,

14 Se subrayan las palabras “necesarias” y “deseen” por razones que deben quedar claras a lo largo del texto. Baste por ahora señalar lo siguiente sobre el particular. Se está hablando de una necesidad no necesaria, por lo menos no en términos biológicos, como sí lo son comer, beber, dormir o respirar. En mi interpretación, autores como Sloterdijk, Haraway, Latour, Schaeffer y Descola no consideran necesaria la necesidad a la cual hacemos referencia, por eso no desean conservarla en sus teorías, y si polemizan contra el humanismo es fundamentalmente porque creen que se trata de un prejuicio fuertemente enraizado en las mentalidades y

mantener la excepcionalidad humana, lo cual tampoco es necesario, pues sería posible profesar una idea de hombre sin hacer concesiones al dualismo ontológico. Este último sería el caso de autores como Sloterdijk, según creo. Y como se ve con toda claridad, si la intención es no tener una idea de hombre, pues toda la discusión en torno al humanismo y su crisis sería un asunto histórico, ya pasado, de carácter más bien museológico o historiográfico. La segunda precisión es que este tipo de reflexiones presuponen una valoración, es decir, asumir la excepcionalidad del hombre es simultáneamente asumir la superioridad del hombre, lo cual, en el fondo, implica hacer descansar todo sobre una postura axiológica en favor de la humanidad occidental, lo que implica situarse de entrada en una posición teórica desfavorable, justo cuando, de un lado, ganan audiencia la Cuestión Animal y la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra y, del otro, la perspectiva de una humanidad que incluye a la totalidad de los pueblos de la tierra es ya una postura casi axiomática. Por eso, conforme a mi interpretación, autores como Latour, Descola y Haraway estarían más próximos a posturas no eurocéntricas o no heleno-céntricas, mientras que en autores como Arendt y Heidegger la reivindicación de la tradición griega es innegable.

Situación: el humanismo como referencia

El Diccionario de la Lengua Española define *Humanismo*, así:

1. Cultivo o conocimiento de las letras humanas
2. Movimiento renacentista que propugna el retorno a la cultura grecolatina como medio de restaurar los valores humanos
3. Interés por los estudios filológicos y clásicos
4. Doctrina o actitud vital basada en una concepción integradora de los valores humanos
5. Sistema de creencias centrado en el principio de que las necesidades de la sensibilidad y de la inteligencia humana pueden

desean combatirlo. Por el contrario, según creemos, Arendt y Heidegger no solo la consideran necesaria, sino que además sienten esta necesidad y por eso, de un lado, desean mantenerla en sus teorías, del otro, son grandes pensadores.

satisfacerse sin tener que aceptar la existencia de Dios y la predicación de las religiones (2014, p. 839).

Hasta aquí, destacamos los vínculos entre “humanismo” y “letras”, “humanismo” y “valores”. Entendiendo por “letras” algo semejante a lo que Harold Bloom llamó “el canon de occidente” y a lo que en general se denominó como “los clásicos”.

Por otra parte, al adoptar un punto de vista histórico se encuentra que tanto la palabra “Renacimiento” como la palabra “Humanismo” fueron acuñadas durante el siglo XIX. En efecto, en el Diccionario de la Academia solo aparece la palabra “Humanismo” en su edición de 1917 y, al parecer, fue usada por primera vez en Alemania en el año 1808 (Ferrater, 1994) cuando el pedagogo alemán F. J. Niethammer la empleó para distinguir la formación meramente técnica de aquella fundada en el estudio del griego y del latín. En este último sentido, todo parece indicar que la palabra *humanismo* solo se generalizó en Europa cuando la Segunda Revolución Industrial había universalizado la educación técnica-científica y algunos sectores tradicionales reaccionaron defendiendo las *artes liberales* (*Trivium et Quadrivium*), o sea la educación humanista tradicional (el término *humanista* sí se usaba desde por lo menos el año 1538 para referirse a quienes se dedicaban a los *studia humanitatis*). De este modo, como se advierte fácilmente, al adoptar el punto de vista histórico-filosófico también encontramos el nexo “humanismo”, “letras” y “valores”.

Ahora bien, el *humanismo* conoció en su historia muchas versiones: clásico o greco-romano, cristiano, renacentista, marxista, católico, existencialista. Y como no tienen la misma idea de hombre un cristiano y un marxista, un católico y un existencialista, por citar algunos ejemplos, podemos preguntarnos por lo común a todos ellos. Tal vez sea la creencia en la idea misma de hombre, así cada uno la entienda a su manera, y el dualismo ontológico, así este asuma en cada humanismo su propia iluminación, lo común a todos ellos.

Scheler encontró tres grandes respuestas a la pregunta por el *hombre*: la judeocristiana o del Dios caído; la greco-romana o *logo-céntrica*; la científicista o evolucionista (Scheler, 1994, p. 24). Y nos legó su respuesta: el *principio* en virtud del cual el hombre es

hombre es ajeno a la vida biológica, e incluso se opone a ella. Tal *principio* fue reconocido por los griegos y llamado por ellos *razón*. Scheler lo llama *espíritu* y entiende por tal una triple facultad: pensar ideas, intuir esencias y realizar actos como el amor, la bondad, el arrepentimiento, la veneración... Como si fuera poco, encuentra en el espíritu un *centro activo* y le da el nombre de *persona* (pp. 55-56). En mi opinión, cuando la tradición occidental hace referencia al *hombre* en sus diversos humanismos piensa en el *espíritu*, en la *persona* y en su *relación*; creo, además, que esta forma de pensar es institucionalizada, por así decir, con Platón y con el llamado humanismo platónico.

Resumiendo, en el presente trabajo entenderemos por “Humanismo” aquella idea de hombre para la cual el hombre es *espíritu*, tal y como acabamos de esbozarlo; por tanto, relacionaremos de manera esencial al “Humanismo” con la filosofía de Platón y con la “tesis de la excepcionalidad” (Schaeffer, 2009). En términos históricos, situaremos el origen de esta tradición en la escuela socrática y la “crisis ateniense del siglo IV a.C.”, y su final en la segunda mitad del siglo XIX, con las filosofías de Karl Marx y Friedrich Nietzsche, durante la Segunda Revolución Industrial. Es, en consecuencia, desde este humanismo y su idea de hombre que, conforme a mi hipótesis, debe situarse el pensamiento contemporáneo en general y el pensamiento ético-político en particular.

Situación: la crisis del humanismo como contexto

Las palabras inaugurales de *La tradición y la época moderna* son estas: “Nuestra tradición de pensamiento político tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y Aristóteles. Creo que llegó a un fin no menos definido en las teorías de Karl Marx” (Arendt, 1996, p. 23). Resume así Hannah Arendt lo que es un verdadero leitmotiv en su obra, a saber, la filosofía nace como forma de pensar para la cual el fenómeno político es negado en su esencia. En ella (Arendt), la filosofía es una forma de articular la tradicional experiencia teórica del pensador. Me explico: en opinión suya, hay en los seres humanos una facultad llamada pensamiento; al ser actualizada –al pensar– se

habita en ninguna parte o se está en un no lugar, algo a lo cual ella llama *retirada del mundo fenoménico* hacia la *vida de la mente o del espíritu* (Arendt, 1984). Con otras palabras, la trivial experiencia de una persona “ida”, absorta o entregada a sus pensamientos nos proporciona evidencia o la base fenomenológica del sentido de sus palabras: cuando un ser humano actualiza alguna de sus facultades mentales, a saber, pensamiento, voluntad y juicio, se retira del mundo de los fenómenos y habita momentáneamente en un misterioso lugar; tal lugar es en realidad un a-lugar al cual el lenguaje alude metafóricamente y cuya realidad es objeto de especulación metafísica. Cuando ello acontece en la persona del pensador, tal actualización ocurre de manera intensa en lo relativo a su realidad (*energeia*) y duración; esta vitalidad o intensidad da lugar a una falacia metafísica: creer que existen dos vidas separadas, la vida fenoménica y la vida espiritual, el mundo de los fenómenos y el mundo inteligible o de las ideas. La experiencia del pensamiento del pensador, propia de la filosofía, tiene como resultado político que la filosofía no tenga ojos para una realidad fenoménica, es decir, que quiera interpretarla desde su realidad, de ahí que Platón y todos los filósofos solo conciban la vida humana desde el orden, desde la unidad, desde lo absoluto y, en general, desde la experiencia contemplativa (Arendt, 1984). En últimas, desde una óptica en la cual la substancia misma de la política, la acción, desaparece.

Cuando los sucesos histórico-políticos más significativos de la centuria (1850-1950) vaciaron de contenido a la política, como ocurrió con el escepticismo ideológico provocado por el totalitarismo comunista y nazi y por la configuración de una sociedad de masas consumistas en el mundo liberal-capitalista-democrático occidental (Arendt, 1998), ella sintió la necesidad de ir a la cosa misma de la política (Arendt, 1997). Además de la miopía ya denunciada, lo cual la llevó a rechazar a la filosofía, Arendt advirtió que en la segunda mitad del siglo XIX se había producido una ruptura en la tradición y que en la primera mitad del siglo XX se había alterado profundamente la condición humana. Ambos fenómenos, la muerte de Platón y la cristalización del automatismo social, se comprenden al evaluar el significado de la época moderna: el antropocentrismo renacentista significó adoptar un punto de vista técnico-científico o cognitivo-instrumental,

algo propio del *homo faber* o del trabajador (hacedor); los grandes descubrimientos geográficos del siglo XVI ensancharon el espacio, pero paradójicamente significaron una reducción del mundo, porque a la postre terminaron por dar lugar a la experiencia hoy común de ir rápidamente de un lugar a otro del orbe, sin tener el correlato de la vida puesto en ello, como sucedía cuando desplazarse entre la pequeña Europa implicaba tiempo, esfuerzo y experiencias significativas; la expropiación dada durante la Reforma concentró la propiedad en manos de mentes capitalistas y privó de un lugar en el mundo a la gran mayoría de la población, creando, en primer lugar, las condiciones de posibilidad de la acumulación capitalista y destruyendo, en segundo lugar, el sentido tradicional de la noción de propiedad, lo cual es evidente durante la Revolución Industrial al popularizarse la idea del cuerpo-trabajo como única propiedad del proletario; la invención del telescopio acostumbó a la conciencia europea a tratar los asuntos ocurridos en la tierra desde la perspectiva exterior, como si la tierra fuera un mero caso dentro de algo más general, a saber, el universo. En conjunto –sentencia Arendt (1998, pp. 277-359)– se operó la *alienación del mundo*, es decir, la Edad Moderna dio comienzo a la ulterior constitución de una vida *sin mundo*, lo cual se cristalizó en el Mundo Moderno (1945) en el que el *automatismo* sustituyó al mundo.

Antes de continuar, retengamos lo siguiente: se nos dice que hay una tradición humanista de pensamiento, inaugurada por Platón, que llegó a su fin en la segunda mitad del siglo XIX. El fin de tal tradición obedece a la configuración de condiciones objetivas, a saber, debilitamiento de las fronteras entre lo público y lo privado, fortalecimiento del cientificismo y del predominio de la técnica, e instauración de una sociedad planetaria de masas laborantes y consumistas. Pero ¿se nos dice cómo establecer un vínculo entre este estado de cosas, configurado cronológicamente en torno a la Revolución Industrial, y la ruptura con cierta idea de hombre, cierta literatura (“letras”) y ciertos valores? Por ahora respondamos de este modo: las condiciones objetivas en las cuales se dio la idea de hombre del humanismo platónico habían desaparecido por completo en el siglo XX.

Martin Heidegger nos cuenta una historia diferente. Lo que en el libro VII de *La República*, y específicamente en el símil o analogía

de la caverna es una ambigüedad en Platón, en el capítulo conclusivo del libro IX de la *Metafísica* es ya una certeza en Aristóteles: “no están lo falso y lo verdadero en las cosas mismas, sino en el entendimiento” (Heidegger, 2000, p. 194). Para la escolástica medieval –dirá unas líneas más adelante Heidegger– “la verdad se halla propiamente en el entendimiento humano o en el divino”. Al comienzo de la Modernidad, Descartes dirá: “Verdad o falsedad en sentido propio no pueden estar en ninguno otro lugar sino en el entendimiento” (Heidegger, 2000, p. 194). Por último –concluye Heidegger justo a continuación–,

en la era de la incipiente consumación de la Edad Moderna, Nietzsche dice así en una nueva precisión de la frase anterior: *verdad es la clase de error sin la cual una determinada especie de seres vivos no podría vivir*. Lo que decide en última instancia es el *valor* para la vida (2000, p. 195).

Enfatizando, tanto Arendt como Heidegger hacen de Platón el iniciador de la forma metafísica de pensar; ambos autores creen que para Platón la Verdad es *adaequatio rei et intellectus*, o sea *conocimiento*, es decir, representación mental de la realidad objetiva por parte de un sujeto cognoscente y necesidad de contrastar o verificar la representación subjetiva con la realidad objetiva para determinar su corrección o adecuación. Por último, Arendt y Heidegger ven en Nietzsche un punto de quiebre dentro de la tradición metafísica. Para Arendt no solo hay una *ruptura* con la forma tradicional de pensar, sino la configuración de un mundo *diferente*; en realidad, un no mundo, pues en él se mezcla lo público con lo privado y se hace de la vida un bien sagrado. El hombre ha devenido *animal laborans*, la comunidad política es administrada, la producción se ha vuelto hegemónica, con lo cual el conjunto se asemeja más a un hormiguero que a una entidad política. Para Heidegger, en el mundo de la era técnica (post-guerra) todo es concebido y tratado como ente (Dios y Hombre incluidos). De este modo, el hombre occidental contemporáneo es *pobre de mundo*. El hombre consumidor, casi un animal, vive, como dijera un pensador *crítico*, una vida en la cual la vida no vive, una vida dañada. No en vano llamó a la moral ciencia melancólica (Adorno, 2001).

No obstante, son más significativas las diferencias entre estos dos autores. En primer lugar, Arendt ve en el mito o alegoría de la caverna una ingeniosa forma de solucionar los problemas impuestos a Platón por el fenómeno político, pues si fuera posible encontrar algo así como una ciencia de la política o, con otras palabras, una forma racional de vivir con vistas a criterios objetivos, la Verdad, es decir, la lógica o la racionalidad cognitivo instrumental, actuaría en la comunidad tal cual lo hace en la cabeza de un sujeto entregado a la ciencia. Tal comunidad sería ordenada, justa y humana porque en ella la Autoridad sería la Verdad (Arendt, 1996). Heidegger, por su parte, ve en el símil o analogía de la caverna una ambigüedad en Platón, pues a su juicio el filósofo piensa frente a la Verdad tanto en términos tradicionales como en sus propios términos; la veta antigua lo obliga a pensar en términos de ocultamiento y “des-ocultamiento”, por otra parte, la manifestación original de su pensamiento es justamente la idea epistemológica de Verdad (*adaequatio*) o la forma filosófica de concebir la verdad en términos de representación en la conciencia (Heidegger, 2000). En segundo lugar, Arendt cree que lo histórico está determinado por los acontecimientos y no por las ideas, y en ese sentido, por decirlo así, libera a Platón de la culpa por los males del mundo (Arendt, 1998). Heidegger, por el contrario, sí vincula esencialmente al pensamiento en general con la realidad en general y al pensamiento de Platón en particular con la historia europea en particular, aunque —y esta es otra coincidencia con Arendt— también absuelve a Platón, pero esta vez porque ve más bien en la suerte de Europa el cumplimiento de un destino o el desenvolvimiento o despliegue de un *acontecimiento* original, a saber, el pensamiento ontológico indoeuropeo fundacional (*origen*). De ahí la primera línea de su *Carta sobre el humanismo*: “Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo” (Heidegger, 2000, p. 11).

En síntesis, hubo unas ciertas condiciones objetivas en las cuales se dio una cierta idea de hombre, asociada con cierta literatura y ciertos valores. La historia de Europa terminó por configurar una forma de vida completamente diferente a aquella en la cual había nacido el humanismo platónico. Llamamos a esta nueva forma de vida, sociedad liberal-democrática-capitalista. Ahora “post-capitalista” o

“post - industrial”. De este modo, y desde Hannah Arendt, en el presente trabajo entenderemos por “crisis del humanismo” una situación objetiva de “alteración radical de la condición humana”. En el mismo sentido, pero esta vez desde Martin Heidegger, entenderemos la crisis como una “pérdida real de fundamento”. Lo anterior significa, para los propósitos de este trabajo, que pensar *situándose* con relación al humanismo y su crisis implica distinguir entre una perspectiva para la cual cierta idea de hombre, cierta literatura y ciertos valores son falsos, y otra en la cual simplemente tal idea de hombre y su literatura y sus valores son pasados, anticuados, es decir, no relacionados con las nuevas condiciones.

Ahora bien, si el humanismo es falso o anticuado no se comprende por qué proponemos situar al pensamiento contemporáneo frente a aquel. Una primera respuesta la encontramos en “anti-humanistas” y “post-humanistas” para quienes el peso de la tradición es tan grande que lo mejor que podemos hacer con ella es asumirla en serio para destruirla, deconstruirla o examinarla críticamente. Son estos autores quienes proponen repensar todas las cosas para liberar el pensamiento del cadáver, lastre o cadenas de la tradición. Para ellos, la nueva situación histórica exige una demolición total del antiguo paradigma humanista. Entre tantos, podemos aquí mencionar a Peter Sloterdijk, Donna Haraway, Bruno Latour y Philippe Descola.

Como es apenas obvio, hay quienes creen en la verdad y actualidad del antiguo paradigma, y son ellos quienes hablan de *crisis*. Son considerados autores conservadores. A esta orilla pertenece la iglesia católica, toda suerte de moralistas y, conforme a mi opinión, Hannah Arendt y Martin Heidegger.

***Situación:* el nihilismo como contexto**

In illo tempore (1850-1950) un poeta dijo: “El problema de nuestro tiempo es que el futuro ya no es lo que era”. El mismo poeta sentenció: “Cierta confusión reina todavía; pero esperemos un poco y todo se aclarará; veremos por fin aparecer el milagro de una sociedad animal, un perfecto y definitivo hormiguero” (Valéry, 1961, p. 85). Y ello fue y es así porque por primera vez en la historia de la humanidad

el futuro es no-humano: hablamos de *singularidad tecnológica*, “subida” (*uploading*), nanotecnología, bioingeniería y cibernética; en conjunto, se habla de alterar radicalmente la condición humana (Bostrom, 2005). Con el nombre de *singularidad tecnológica* se hace referencia a la posibilidad de crear Inteligencia Artificial ultra-inteligente, capaz de crear a su vez máquinas ultra-inteligentes, con las cuales habrá inteligencia *supra-humana*; la “subida” alude a la transferencia de una mente humana a un ordenador; por su parte, la nanotecnología tras-humana sueña con eliminar la contaminación del aire, poner fin al cáncer, convertir carbón en diamantes y arena en chips informáticos... La bioingeniería hace soñar con cíborgs longevos, saludables y capaces de proezas inimaginables, y la cibernética con conquistar la trascendencia en todas las direcciones. Por eso, el manifiesto tras-humanista no fue “firmado” por algún tipo de seres humanos, digamos comunistas o surrealistas, sino por “todo sentiente, incluidos los humanos, los animales no humanos, y cualesquiera intelectos artificiales futuros, formas de vida modificadas, u otras inteligencias a las que el avance tecnológico y científico pueda dar lugar” (Bostrom, 2005, p. 187). Para todos ellos, el manifiesto sueña el tradicional bienestar, aventura el triunfo en la ancestral lucha contra la vejez y la muerte, vaticina la superación de los cortocircuitos cognitivos y cree en la huida del confinamiento en el planeta tierra (Bostrom, 2005).

Y si el futuro ya no es lo que solía ser, la ética contemporánea es por su parte una ciencia melancólica. Y tanto lo uno, la *novedad histórica*, como lo otro, la *impotencia moral*, son expresiones del mismo fenómeno: el “post-humanismo”. Tal fenómeno, como se sabe mediáticamente desde la publicación de *Normas para el parque humano* (2000), aparece cuando la condición humana se asemeja a la de padecer los efectos del Virus de Inmuno-contagio Humanista, es decir, cuando los seres humanos viven en tiempos post-industriales, post-capitalistas y post-modernos; tiempos en los cuales, primero, la lectura correcta ya no domestica, y segundo, la humanización debe ser reemplazada por la antropotecnia (Sloterdijk, 2000). Tal época podría situarse a partir de la cibernética como revolución epistemológica o de la convergencia teórico-práctica de la teoría de la comunicación, la robótica, la automatización, la bioingeniería, las matemáticas, la psicología.

De este modo, el nihilismo como *situación* implica considerar asuntos *temporales* y éticos. Lo temporal nos exige considerar que el “hombre” contemporáneo ya no se sitúa del mismo modo ni frente a su pasado (considerado ahora como una tradición falsa o anticuada), ni frente a su futuro (considerado ahora como una realidad verdaderamente construible, alcanzable o creable, merced a la tecnología). Lo ético nos pone ante un horizonte en el que los valores son cosa del pasado, y por eso, ahora, en opinión de muchos, en lugar de practicar valores resulta ética y políticamente urgente y necesario encontrar valores, establecer valores, o sea cimentar un suelo normativo común. Pero lo anterior debe hacernos recordar que en la exposición de Arendt se usaron las expresiones “alienación del mundo” y “vida sin mundo”, y que en la exposición de Heidegger se habló de “pérdida real de fundamento”, en el sentido de un estar-ahí en desarraigo. Lo cual, para los propósitos de este trabajo, nos obliga a preguntar por el *lugar* de lo humano. Tal vez haya una relación entre el “nihilismo” y el estar “sin mundo” de Arendt o el ser “desarraigo” de Heidegger. Después de todo, *situar* al pensamiento con relación al humanismo y su crisis podría significar situar al hombre “sin mundo”, “sin fundamento”.

Por lo pronto, regresemos a Sloterdijk como ilustración de un pensamiento *en situación*. En primer lugar, para nosotros, él tiene razón al comparar a la lectura-escritura canónica con la antropotecnia contemporánea, pues desde su origen en Platón la cultura ha sido eugenesia para elegidos (aquellos escogidos para leer) y ahora la tecnología es la actividad mediante la cual los más decididos se vuelven artífices de su propia vida, confundiendo en ellos autor y obra, porque pueden producirse a sí mismos, modificando radicalmente sus cuerpos y sus mentes. Con otras palabras, nos resulta completamente acertada la analogía entre leer a Platón con la esperanza de ser transformados en criaturas domesticadas (buenas) y servirse de la ingeniería genética o de la cibernética para transformarse en una criatura biológicamente mejorada. Que el producto de la lectura canónica sea un hombre justo, por lo menos como ideal o aspiración, y que el producto de la antropotecnia sea una especie biológica mejorada en términos de esperanza de vida o capacidad visual o lo que sea, es aquí justamente una cuestión para meditar.

En segundo lugar, Sloterdijk tiene también razón al equiparar ética e ingeniería genética pues, como señalarán Marx (Ideología) y Nietzsche (moral del esclavo), el sentido de la escuela es la dominación y, como podría decirse a partir de Foucault (pastoral de Estado), el propósito de la antropotecnia es la biopolítica. Con otras palabras, también esta analogía entre las tecnologías del yo, guiadas por los principios ético-escolares, y las biotecnologías, gobernadas por el deseo, nos parece adecuada. Sloterdijk, de la mano de Nietzsche, Marx y Freud, los Grandes Maestros de la Sospecha, ve en todo ello una cuestión de *dominación*, solo que para nosotros la belleza en sí misma es como la voluntad de poder de Nietzsche, la bondad en sí misma es como el trabajo en Marx y la verdad en sí misma es como el deseo en Freud, con lo cual el humanismo sería como una escuela, un taller y un Estado (comunidad política) en la que niños, obreros y ciudadanos viven bajo el gobierno de la belleza, de la bondad y de la verdad, instaladas en el interior de sí mismos, como principios. ¿Qué gobierna el deseo de una criatura sometida al imperio de la modificación genética?, ¿quién es el amo en la práctica que consiste en modificarse a sí mismo sirviéndose de la biotecnología?

Y, en tercer y último lugar, acierta Sloterdijk al fijar sus consideraciones en torno a la *meditación* de Heidegger, pues lo realmente importante es pensar el *misterio* de la diferencia entre percibir existencialmente y percibir ek-sistencialmente o comprender el carácter del pensar meditativo como rasgo de la excepcionalidad del hombre. Claro, Sloterdijk renuncia a pensar este misterio por encontrarlo críptico-bucólico-pastoril y prefiere entregarse a la apología del mono de la era tecnológica, pues esta nueva especie, a su juicio, dará luz a los primeros especímenes francamente animales porque, en opinión suya, hasta ahora y por culpa de la moral humanista solo se han dado animales fracasados en su vitalidad animal. Con otras palabras, también esta analogía tácita es correcta: así como la tradición de pensamiento nos invita a pensar sus orígenes en la obra de Platón, la misma tradición nos lleva a pensar su final en la obra de Heidegger. Para los efectos propios de este trabajo, *situar* al pensamiento contemporáneo significa pensar desde la comprensión metafísica, o con mayor propiedad, desde la ontología de Heidegger como deconstrucción de la

metafísica, lo cual significa para mí, un redescubrimiento de la ontología de Platón.

Concretamente, en el presente trabajo entiendo por Nihilismo la alteración radical de la condición humana. Lo cual significa que el nihilismo es asumido aquí desde una perspectiva *conservadora*. Más allá de las notables diferencias entre el pensamiento político de Arendt y el pensamiento ontológico de Heidegger, éstos compartían la visión pesimista que nace al considerar la actual situación con relación a la antigua condición. Para Arendt, lo hemos visto ya, significa que la vida contemporánea no permite la *acción*, es decir, la política, o sea, la libertad. Para Heidegger, como también hemos tratado de decir, significa que la vida contemporánea es inauténtica, no esencial, impropia. En ambos casos hay una valoración, en virtud de la cual el pasado es mejor con relación al presente, pues, en un caso el pasado es visto desde el esplendor de lo público y el presente como un marchitamiento del fenómeno político (Arendt), y en el otro, el pasado es visto desde el origen como fundamento y el presente, como la configuración de un estado desarraigado (Heidegger). Para los intereses del presente escrito, lo anterior implica el deber de vincular lo perdido (la política en Arendt, el Ser en Heidegger) con el humanismo de Platón, y lo actual (la alienación del mundo en Arendt y el abandono de Dios o de los dioses en Heidegger) con la crisis del humanismo de Platón.

He llegado al final de la primera parte de este trabajo, aquella expositiva en lo relativo al platonismo y su crisis como situación para pensar en general y pensar lo ético-político en particular. Ahora debo intentar justificar mi valoración, es decir, debo explicitar por qué a mi juicio y a juicio de nuestros autores (Arendt y Heidegger), el presente significa un empobrecimiento de lo humano, por tanto, un empobrecimiento de “las letras” y de los “valores”.

Consideraciones críticas.

El humanismo de Platón

Hay frente a Platón, su humanismo y su relación con la *crisis* o nuestra situación histórica presente un cierto consenso, el cual puede ser presentado de este modo: Platón ha sido considerado como el ini-

ciador de un modo de pensar (el platonismo) caracterizado por una visión metafísica que escinde la realidad en dos ámbitos opuestos; uno inteligible y otro, sensible. Este dualismo platónico ha alimentado también una visión dualista del ser humano, quien, si bien pertenecería simultáneamente a ambos ámbitos, estaría llamado por su naturaleza racional a abandonar uno de ellos en procura del otro; el sensible en aras del inteligible. Esta visión del ser humano como un ser esencialmente racional, cuya dignidad está en ser capaz de elevarse hacia la contemplación del mundo suprasensible, habría llevado a un desprecio profundo del carácter corporal y sensible. Esta es la razón por la que, en varios momentos de la historia del pensamiento occidental, en especial desde Nietzsche, el platonismo ha sido blanco de duras críticas que le atribuyen a esta concepción metafísica dualista, concepción que –valga anotar– está estrechamente ligada con el humanismo, la responsabilidad por muchos de los males que aquejan a los seres humanos. De allí que el platonismo, o el humanismo platónico si se quiere, se haya convertido para muchos filósofos contemporáneos en el paradigma que debe ser abandonado, si de lo que se trata es de dar mejor cuenta del modo de ser de los seres humanos y, más aún, de corregir los males que aquella concepción ha provocado.

Este consenso, en mi opinión, contiene tres equivocaciones:

Primera: Platón jamás invitó a abandonar el mundo sensible para entregarse al mundo inteligible, sino a actualizar, *recordando*, el mundo inteligible en el mundo sensible. Podría decirse: a hacer visible el mundo inteligible en el mundo sensible. O invitó a realizar, *recordando*, el uno en el otro, o sea, en cierto sentido a modelar uno a partir del otro. Si la intención de Platón fuera “abandonar uno de ellos en procura del otro” toda su filosofía política carecería de sentido. Él quiso proponer una *República* hecha a imagen y semejanza de la vida Académica¹⁵. Luego propuso *leyes* justas. En el primer caso propuso una vida política en la cual el uso de la razón *formara* o *hiciera* ciudadanos virtuosos. Imaginó una sociedad articulada en torno

15 A ella debemos la imagen del estudioso, tan cara al humanismo. Mientras la tradición humanista tuvo sentido, el estudioso fue *una vela que enciende el amor y el deseo de todos los hombres* (Harold Bloom). Tal fue el hombre de letras, blanco fácil para las ironías de Sloterdijk.

a la escuela, o con mayor propiedad, a la universidad. En el segundo caso propuso una vida política en la cual la práctica de la ley *formara* o *hiciera* ciudadanos virtuosos.

Ambas propuestas políticamente utópicas, pero individualmente realizables. A lo largo de toda la historia europea los hombres estudiosos o académicos vivieron consagrados en su Academia, pero jamás hubo una comunidad política académica, si bien el sueño acompañó la historia de Occidente y por eso aún Bachelard, en su polémica contra Sartre (Correa, 1996, p. 187), deseaba una “Sociedad hecha para la Escuela y no una Escuela hecha para la Sociedad” (Bachelard, 2011, p. 297). Por esa vía, podría decirse, tanto la comunidad científica nacida con la modernidad, como la ciudad escolarizada nacida por la misma época, configuran lo más lejos a lo que pudo llegar la tradición humanista en tanto heredera de Platón y su utopía. Incluso, podría creerse, equivocada y paradójicamente, que justo en la época de la muerte del hombre y del fin de la tradición platónica (humanismo), la “andragogía”, “la sociedad del conocimiento”, “la educación para toda la vida” y “la sociedad del aprendizaje” son el último desarrollo del humanismo de Platón.

A los críticos de Platón y de su humanismo se les debe preguntar por el nexo ético entre *razón* y *virtud*, o por el vínculo político entre *ley* y *virtud* presentes en el pensamiento de Platón, pues son ese “nexo” y ese “vínculo” el núcleo de su filosofía. Platón creía en la posibilidad de *formar* o *hacer* verdaderamente humanos a los seres humanos mediante ciertas prácticas (razón-ley) de *recordación*, pero lo anterior poco significa si no se pregunta cómo entiende Platón este “formar” o este “hacer” y cuál es la relación, en Platón y en el humanismo en general, entre ese *hacer* y la Verdad.

Segunda: Platón jamás predicó una “visión del ser humano” sino una visión de los pocos o de los mejores o de los bienaventurados o de los filósofos. Platón fue un aristócrata y no un demócrata. Tenía una pésima concepción del ser humano. Con otras palabras, el “humanismo” de Platón no atribuye al ser humano una propiedad sino una *potencia* susceptible de ser actualizada o no; Platón nos habla de una *experiencia*, a saber, la *actualización* y *realización* de esa potencialidad, *recordando*.

Por eso su pensamiento político fue utópico: los hombres, TODOS, podrían ser virtuosos y vivir en comunidades virtuosas, pero generalmente ello no es así; lo usual es justamente lo contrario. Mejor dicho, la Historia o el dominio de los asuntos humanos acontece de espaldas a lo propiamente humano (Humanismo). Por eso su filosofía es PAIDEIA. Por eso escribió *diálogos* y no tratados, como hiciera Aristóteles. Expresado nuevamente: la filosofía NO es conocimiento, ni reflexión sobre el conocimiento, sino *pedagogía*, es decir, invitación a hacer el camino individual del conocimiento, descubrimiento personal del camino individual al conocimiento y *experiencia* personal del conocimiento en un acto en el cual el conocimiento ya no es conocimiento sino VERDAD, pues en él el sujeto *se separa* de lo sensible, habita lo inteligible y encuentra la *comunicación* o *unión* o relación entre uno y otro orden. En dicha *experiencia* el mundo inteligible se incorpora al mundo sensible en la persona de quien piensa-intuye-siente-comprende o del sujeto espiritual (en este sentido).

Tercera: no hay relación entre la *situación mundial contemporánea* y Platón. No solo el humanismo platónico, sino el humanismo en general, están desvinculados de la *situación* actual. Con otras palabras, el humanismo platónico no ha generado mal alguno. Por ejemplo, es más fácil relacionar a Nietzsche con el nacionalsocialismo que a Platón con el mismo fenómeno político. Y en el mismo sentido, es más fácil vincular a Marx con el estalinismo que a Platón con el mismo fenómeno político. Otro ejemplo, tiene más sentido pensar en hombres prácticos o de acción y no en hombres teóricos o contemplativos a la hora de explicar la expansión europea en la época de los grandes descubrimientos (1492), la esclavitud de negros africanos, la Revolución Industrial y sus devastadores efectos medioambientales, etc. ¿Cómo asociar a Sócrates y a Jesucristo, como paradigmas de lo *humano*, con el curso de los acontecimientos históricos europeos?

Dicho de otro modo: cuando un teólogo como Jung Mo Sung niega el vínculo entre capitalismo y antropocentrismo manifiesta la separación entre *humanismo* y *situación mundial contemporánea*, porque ni la injusticia, ni la codicia, ni la crueldad se han contado jamás entre las virtudes propias del *humanista*.

Ciertamente, se puede vincular a Nietzsche y a Marx con el humanismo, como cuando se pone de pie al hombre de Platón, el cual está, según se dice, parado sobre su cabeza. Justamente, ese hombre, “erguido”, realista y práctico, es el hombre de la antropología capitalista; un hombre fáustico o prometeico. En Marx, y desde cierta perspectiva, el hombre es un *animal* racional que se sirve públicamente del lenguaje para dominar (ideología), y que usa privadamente el lenguaje para maniobrar la realidad: calcular, medir, cuantificar, planear, organizar. En Nietzsche, y desde cierta perspectiva, el hombre es un *animal* confiable cuando establece una relación crediticia con el otro, esto es, cuando lo reconoce y se reconoce a sí mismo a través de la deuda asegurada (Lazzarato, 2013). En concreto, la idea de hombre de Platón¹⁶ conoce una imagen especular anti-humanista, presente en autores como Nietzsche y Marx. Ahora bien, Heidegger puso las cosas en su sitio cuando, al criticar al existencialismo de Sartre por ser una modalidad más del humanismo, nos recordó que la inversión de una frase metafísica sigue siendo metafísica. Así las cosas, y para efectos de los objetivos del presente trabajo, habría una idea metafísica del hombre, presente en Platón, pero también en Nietzsche y en Marx, y es frente a esa idea de hombre que se debe situar al pensamiento ético-político. ¿Cuál es esa idea de hombre para la cual la idea de hombre de Platón, según dicen algunos, representa tan solo la mitad o un lado o una cara? ¿Existe realmente?

En síntesis, si muchos filósofos contemporáneos desean abandonar el paradigma de Platón o del Humanismo de Platón, tales filósofos realmente pelean contra algo más básico o esencial, común a los humanistas (Platón) y a los anti-humanistas (Nietzsche y Marx), a saber, la *metafísica*, es decir, una forma de pensar supuestamente inaugurada con Platón. Anotemos aquí que, para nosotros, la idea de hombre del humanismo de Platón recoge tanto a la cara “humanista”

16 Adviértase: habría una imagen de hombre en Platón, una imagen especular a esta imagen en autores como Nietzsche y Marx, y finalmente una meta-imagen en Heidegger. Justamente, para nosotros, esta “meta-imagen” es la verdadera imagen del hombre en Platón: escucha del ser, servidor del ser, pastor del ser. El asunto se resuelve considerando esta “meta-imagen” como síntesis ontológica de las dos anteriores.

como a la cara “anti-humanista” en una unidad ontológica, no metafísica.

En este punto, resaltan las figuras de Arendt y Heidegger como lectores del mito de la caverna. Frente a la verdadera antropología marxista, para la cual la categoría decisiva es la del Trabajo, interpretada en clave Histórica, se deben oponer las antropologías de Arendt, para la cual la categoría decisiva es la *acción*, interpretada en perspectiva analítica (describir la condición humana), y de Heidegger, para el cual el concepto es *Ereignis*, interpretado en clave ontológica. Todos parecieran decir: trabajar es hacer. El primero añadiría: al trabajar creativamente el hombre se hace propiamente humano. Por eso un seguidor suyo pensará en el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. Arendt dirá: es la *acción* y no el *trabajo* la actividad en virtud de la cual la esencia humana aparece ante la comunidad o se hace visible en el mundo de los fenómenos. Y añadiría: la historia del trabajo es la historia de cómo el hombre (animal político) se transformó en mono (*animal laborans*). Heidegger nos dirá, hay una forma de ver radical, original, fundacionalmente.

De este modo, alcanzamos una primera iluminación: hay un “trabajo” propiamente humano. Existe una *actividad* que, al ser practicada, *forma* al ser humano, del mismo modo que la danza hace al bailarín, la música al músico o la poesía al poeta. Hay –como enseñó Aristóteles y recordó Arendt– un trabajo propio del hombre (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου). Para Nietzsche, la voluntad de poder. En Marx, el trabajo. Conforme a la opinión de Arendt, la acción. Andando las sendas de Heidegger, pensar. Y, ¿en Platón? Para nosotros, en Platón la verdad es la actividad propia del hombre. Gracias a ella el hombre se humaniza.

Concretamente, la idea de hombre del humanismo de Platón nos ha llevado a encontrar una actividad que al ser realizada humaniza (recuerda). Ahora bien, al no ser clara la idea de hombre, tampoco lo es la de la actividad a practicar. Por eso, cada autor propone la suya. No obstante, bien puede ocurrir justamente lo contrario, es decir, que sí se sepa y que en el fondo todos los autores caminen hacia ella. Y en este punto, propongo una tesis: la verdad, en Platón, arroja mucha luz sobre estas cuestiones.

Consideraciones críticas.

La crisis del humanismo

La crisis ambiental denota el estado de cosas creado por el capitalismo como modo de producción hegemónico, en términos planetarios, lo que puede ser presentado como la configuración de un sistema económico global que amenaza la preservación del planeta, genera miseria y exclusión, reduce todo (incluido el hombre) a la condición de mercancía, promueve el individualismo egoísta, amenaza el establecimiento de lazos de solidaridad entre los hombres, avanza destruyendo las culturas no occidentales, entre otros tantos males contemporáneos. Ahora bien, en el diagnóstico de la crisis ambiental que acabamos de presentar se mezclan indebidamente, en mi opinión, asuntos técnicos con asuntos morales.

“El capitalismo salvaje” es una descripción de la realidad y, por eso, no parece necesitar ninguna fundamentación. En la lucha por la subsistencia siempre ha habido dos grupos, uno minoritario, poderoso y rico, y otro, muchísimo más numeroso, sometido al primero. Otro tanto puede decirse del *homo æconomicus*, del consumidor, del *animal laborans* o de cualquier otra caracterización del ciudadano contemporáneo como criatura gobernada por los ideales de placer, comodidad, seguridad, éxito, reconocimiento y cosas semejantes, pues ésta también parece ser una descripción veraz de la situación. Para decirlo brevemente, si los hilos que tiran el engranaje social son la acumulación de capital y la obtención de placer, entonces vivimos en el mejor de los mundos posibles y toda reclamación hecha en nombre de los pobres o de los excluidos es injustificada.

Desde esta perspectiva, todos los problemas ya señalados como propios de la crisis ambiental son eminentemente técnicos y asunto de las élites. En estos tiempos, como en todos los demás, a los excluidos solo les queda el camino de la lucha y a los poderosos el sano recurso de la prudencia. Justamente, lo ideal de nuestra situación está tanto en la súper productividad alcanzada por la minoría poderosa (sociedad de la abundancia), como en el prodigioso sistema en el cual consiste la existencia contemporánea, suerte de realidad matricial en

la que cada vida puede entregarse a la autogestión, autorrealización y autoadministración¹⁷.

Los dos párrafos anteriores pueden ser juzgados por su cinismo, pero aquí se intenta situar al pensamiento cuando usa valoraciones, justamente tal cual lo hace cuando califica un discurso por su “cinismo”. El hombre recién dibujado, o es poderoso, o no lo es. Si lo es, se sirve de la tecnología para materializar ideas innovadoras, lo cual lo posiciona en la cima de la pirámide social. Si no lo es, vive su vida como usuario del entorno tecnológico en el cual le fue dado vivir. Poderoso o no, la existencia de cada quien transcurre en una casi ilimitada red de posibilidades mentales y corporales. Y vistas así las cosas, mal podría hablarse de un empobrecimiento de la idea de hombre, pues también aquí habría cabida para la “música”, el deporte, la “cultura”, el “entretenimiento”, las relaciones interpersonales, los viajes, la gastronomía y un interminable etcétera. Por añadidura, la biotecnología, la nanotecnología, la inteligencia artificial, la robótica, en conjunto la cibernética intensifica, multiplica y diversifica las posibilidades para todos y no solo, para los poderosos.

Intentamos delinear una situación a-moral. Deseamos configurar un escenario políticamente tecnológico y éticamente privado. Con otras palabras, queremos dibujar tanto una comunidad política fundada en acuerdos consensuados, como un actor político para el cual todo está permitido, excepto faltar a los acuerdos. Imaginamos una comunidad sin pasado, es decir, sin acto fundacional, libre de mitos

17 Peter Senge, en *La quinta disciplina*, sueña con una vida corporativa en la cual cada ser humano se realiza plenamente desde la empresa para la cual trabaja, no solo porque la labor es creativa e innovadora, sino porque desde la responsabilidad social empresarial es posible ofrecerle al trabajador la posibilidad de encontrar realización personal en otras esferas de la dimensión humana, pues gracias a ella se inserta políticamente en la comunidad y practica la solidaridad (Senge, 2005). Mauricio Lazzarato, en *La fábrica del hombre endeudado*, exhibe al crédito bancario como dispositivo de control –muy eficiente mecanismo en el cual el poderoso da al otro los recursos para su realización personal, pero a cambio de la paradójica hipoteca de su existencia (Lazzarato, 2013). Podrían citarse *La sociedad del cansancio* y muchas obras más. Senge es optimista; Lazzarato, pesimista. Las dos caras, juntas, nos hablan del mejor de los mundos posibles: un sistema productivo fundamentado en la creatividad y en la innovación; un negocio en el cual el banquero gana dinero y su cliente títulos universitarios, ascensos, viajes, posesiones materiales.

vinculantes, desprovista de responsabilidad frente a un hecho inaugural. Imaginamos una comunidad con el futuro completamente abierto a las posibilidades de la creatividad, o sea totalmente en manos de las posibilidades tecnológicas presentes, siempre cambiantes, velozmente cambiantes. Imaginamos actores políticos desiderativos, consagrados por completo a la realización de sus posibilidades personales, para lo cual tienen al alcance de la mano todos los recursos tecnológicos posibles, como la manipulación de sus genes, la introducción de genoma de otras especies en su estructura genética, la incorporación de máquinas y la extensión del cuerpo mediante dispositivos artificiales.

Como ya se dijo, el escenario recién dibujado es el paraíso de los “tras-humanistas” y el infierno de los humanistas clásicos. Son éstos últimos quienes hablan de *crisis*. Y frente a la crisis se puede reaccionar de manera fundamentalista, pidiendo un improbable regreso al hombre del pasado; o de manera reformista, admitiendo las críticas hechas a la idea humanista, esto es, aceptando las críticas formuladas a la tesis de la excepcionalidad humana, al antropocentrismo, al logocentrismo, al eurocentrismo, y en general, a un narcisismo de la especie humana y de la cultura occidental, y propugnando por la necesidad de encontrar un nuevo paradigma para lo humano; o finalmente, de manera revolucionaria, creyendo que la situación histórica de la especie es la de haber alcanzado un estado “post-humano”, “sobre-humano”, “más allá de lo humano”.

En estas páginas deseo sostener el carácter amoral de nuestros tiempos y denunciar la mentira implícita en la llamada *crisis del humanismo*. Como enseñara Sloterdijk, a pesar suyo, el hombre del humanismo está al alcance de la mano de cualquiera, pues solo basta con abrir un libro de Platón o de cualquier otro autor canónico, entre los cuales podemos citar a San Buenaventura y su *Itinerarium mentis in Deum*, para que el hombre del humanismo haga su aparición. Por supuesto, no basta con abrir el libro correcto y leerlo. El humanismo, en tiempos de Platón y durante dos mil quinientos años de tradición y en el siglo XIX y durante la Gran Guerra y ahora, siempre ha dependido del lector. Y en esa medida, el humanismo es eterno y mientras exista ese lector, el humanismo es una realidad viviente y no una situación crítica. Y justamente, por la misma razón, en la medida

en que ese lector no exista, su problemática tampoco, y por tanto el humanismo desaparece, pero no está en crisis. Lo cual nos pone ante otra iluminación: también la lectura es una actividad semejante a la acción o al pensamiento o a la voluntad de poder o al trabajo o a la verdad. Debemos a Bachelard inolvidables páginas sobre “la lectura como trabajo propio del hombre” (1975, p. 7-32). Se nos habla de repercusión y resonancia como fenómenos propios de la experiencia de lector. Es una forma de decir “el que tenga oídos que oiga”. Porque, en verdad, el lenguaje habla a través de los hombres. Tal vez el oficio propio del hombre sea escuchar. Quizá ese sea el vínculo entre “hombre”, “letras” y “valores”.

En síntesis, la situación a la cual se pretende llevar el pensamiento en general y el pensamiento ético-político en particular es la vieja pregunta por el hombre, asociada a una situación histórica en la que, al parecer, el hombre implícito en la respuesta a la pregunta ya no es posible, por lo menos en términos colectivos o políticamente significativos. Dicho de otra manera, los humanistas auténticos son sobrevivientes, ejemplares de una especie en vía de extinción.

Consideraciones críticas. El nihilismo

Por aquel tiempo (1850-1950), un Maestro dijo a su rebaño:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal (Nietzsche, 1990, p. 25).

Quien legítimamente sospeche de este filósofo, podría inquirir por la genética de la moral, preguntando:

Maestro, ¿tus palabras están a salvo del pecado del antropomorfismo? ¿Conoces el ser desnudo de Verdad? ¿Cómo es la realidad antes de nombrarla? ¿Conoces el aspecto del hombre anterior a la primera Verdad? ¿Hubo un tiempo de hombres sin lenguaje? ¿Acaso de lenguaje sin hombres?

Una palabra, por ejemplo, la palabra casa, ¿nombra un objeto, la casa, anterior al nombre “casa”? ¿Crea la casa la palabra “casa”? ¿Qué es primero, la cosa o la palabra?

¿Cómo puedo oír de ti palabras como voluntad o poder o vida o valor sabiendo cuál es para ti el origen de las palabras? ¿Si todo hombre viene a la vida endeudado por la Verdad contraída, de dónde saco fuerzas para acuñar por mí y no por ti la palabra *Übermensch*? ¿Soy tu deudor y tú mi acreedor, si digo *Übermensch*? (Nietzsche, 1990, p. 26).

El discípulo, anonadado, puede proseguir inquisitivo:

Si las palabras son como monedas, ¿cómo dar cuenta del poder para crearlas? ¿Cómo se fragua una palabra? ¿Cómo se inscribe en el metal de la palabra la figura del rostro o la forma del águila? ¿Por qué se gastan las palabras? ¿Por qué es este tiempo y no otro, el tiempo de las monedas gastadas? Si en el origen está la *memoria* como forma de estabilización del futuro, pues la moral, es decir, la *Ilusión*, o sea, la Verdad, es el mecanismo eficaz para controlar la constitución de la subjetividad, garantizando el éxito en la producción de subjetividades sumisas, domesticadas, controladas, confiables, y por lo tanto dignas de crédito, ¿cómo entender esta justa coincidencia, en la cual el capitalismo paterno y su ulterior retoño, el neoliberalismo, fructifica cuando el hombre *olvida* la fuente del valor, a saber, la creencia? ¿Realmente sustituyó el oro a la moral? ¿Si la Verdad *ya no* tiene fuerza sensible, estamos ante el desnudo eso de la realidad sin palabras? ¿La salvación procede de la actividad de encontrar el valor intrínseco de todo para de este modo re-encontrar la realidad valiosa, pero sin mentiras, esto es, sin palabras? ¿Cómo adelantar esta tarea sin discursos? (Nietzsche, 1990, p. 27).

El alumno, confundido, hace bien en apartarse de este Maestro, grande y solitario como una montaña, porque en la filosofía del solip-sismo a-moral solo cabe un único hombre, excesivamente rico en voluntad, poder y fuerza vital (Valor). Este alumno haría bien al regresar a la genealogía canónica de la moral o a la Verdad en sentido moral.

Acabamos de realizar un pequeño ejercicio literario en torno a la figura de Nietzsche como Maestro de nuestra época. El sentido de este ha de resultarnos claro: ilustrar el *vínculo* entre la muerte del hombre del humanismo de Platón y la muerte de la Verdad. La brevedad del texto de Nietzsche no impide hallar profundas enseñanzas. El primer resultado a destacar es el de la muerte de la figura del Maestro. Ciertamente, sí la verdad muere, como aconteció en la segunda mitad del siglo XIX, la autoridad también lo hace. Hablamos, en consecuencia, del fin de las ideologías. Zarathustra habla desde un lugar incómodo, porque el ejercicio crítico ha de volverse contra sí mismo y tornar sospechosas sus palabras. El trono, hasta entonces ocupado por el Dios Uno de Platón o el Dios padre de Jesús, está ahora y desde entonces en manos de *Nadie*. Se trata de un acontecimiento concomitante al ya celebrado por Kant en su famoso texto *Qué es la ilustración*, a saber, la mayoría de edad. Visto de este modo, entre el *Übermensch* de Nietzsche y el ciudadano de Kant hay mucha semejanza, a pesar de la aparente disimilitud entre la gigantomaquia presentada por la retórica poética de Nietzsche (ser dioses dignos del deicidio cometido) y la modesta tarea asignada por Kant al “citoyen”, al regente de sí mismo, al individuo en ejercicio del gobierno de sí (autonomía).

El segundo resultado consiste en *situar* nuestra época al final de una época y al comienzo de una nueva época. Desde esta perspectiva, nihilismo significa que la realidad *ya no* es lo que fue. Y en ese sentido, “nuestra situación” consiste en estar en un tiempo en el que las creencias pasadas ya no son vinculantes. Por eso en las constituciones de las naciones contemporáneas se debe crear un centro vacío, o sea, se debe establecer una realidad en la cual cada individuo puede creer lo que quiera, a condición de respetar las leyes. Hasta aquí he intentado identificar este vacío con una *situación* amoral. Pero nihilismo significa también que la realidad *todavía no es*, porque la realidad se está

gestando. Y en este último sentido, nihilismo significa que la tecnología se ha ido perfilando como la matriz en la cual se gesta la nueva época. Con otras palabras, el tiempo de Nietzsche se está acabando y en su lugar ha devenido una temporalidad cibernética gobernada por la nanotecnología, la biotecnología y la tecnología de los dispositivos electrónicos. Y hasta aquí hemos deseado resaltar que esta matriz y sus productos son esencialmente desiderativos y amorales, pues en realidad el entramado en su conjunto tiene la forma de una red de creatividad vital, es decir, biología, inteligencia y dispositivos.

El tercer resultado es una oscura asociación entre época y lenguaje. En efecto, en el texto considerado, la época, ya pasada, se nos ofrece como un lenguaje original, denominado “ilusión” y “verdad”. Por su parte, la crisis de esa época —época ya pasada—, se nos presenta como una falta de creencia en esas palabras originales, en esas ilusiones fundacionales y en esas verdades esenciales. Y en ese sentido, “nuestra *situación*” se define en relación con esta falta de palabras, ilusiones y verdades. Por último, la configuración de la nueva época aparece asociada al lenguaje de la cibernética y de la biotecnología. En síntesis, aquí nihilismo significa vivir en el fin de una época y en el comienzo de otra. Vivir, entonces, en una realidad ya pasada y en una realidad aún no instaurada. Vivir entre un pasado, con el cual no se logra establecer un vínculo, y un futuro incierto, en el cual todo es posible.

Al considerar el tercer resultado tratamos con el verdadero tema de este trabajo. Y aquí, como ya dije, nada es claro, todo es oscuro. Porque Nietzsche nada dice del poder de la ilusión: ¿cómo dar cuenta del poder ejercido sobre los hombres por las palabras morales, desde su origen hasta el comienzo de la nueva era? Ni pronuncia palabra alguna para hacer comprensible cómo se articula por vez primera una palabra, así sea completamente objetiva, como las palabras “cosa” y “casa”: ¿realmente es posible establecer una distinción entre enunciados observacionales y enunciados metafísicos? ¿Corresponde el lenguaje moral a la órbita de una realidad no observacional? Finalmente, porque Nietzsche no piensa en términos históricos y nada dice para explicar por qué antes de Zaratustra no hubo un tiempo propicio para Zaratustra.

Tal vez dos autores, Arendt y Heidegger, puedan servirnos para reflexionar sobre esta oscura conexión entre verdad, humanismo, realidad, lenguaje e historia. Los lectores de Hannah Arendt identifican la crisis con la oscuridad y encuentran en su pensamiento un recurso para arrojar luz sobre este tiempo de oscuridad. Los lectores de Martin Heidegger identifican la crisis con la indigencia y encuentran en su pensamiento un hogar y un pan¹⁸. “Luz” y “Pan” son metáforas, pero ¿cuál es la realidad en la cual encontrarían alguna literalidad? Para decirlo brevemente, en Arendt “luz” es “espíritu”, lo cual en ella es “mente” y con mayor propiedad, el ejercicio de tres facultades humanas, a saber, juicio, voluntad y pensamiento. En Heidegger, “pan” es pensamiento, o sea, apropiación del ser por parte del hombre oyente. En Arendt hay una versión pública o política del espíritu, llamada por ella “poder” y “constitución del espacio potencial de aparición”, lugar de la “acción” o escenario para la “libertad”. En Heidegger el alimento es un fruto autóctono, un producto del suelo alemán. Y en la medida en la que el pensamiento acontece en el lenguaje y la acción son palabras-obras en donde se devela el sentido, Arendt nos aproxima a ese momento-lugar en el cual se vinculan la realidad, el lenguaje y la historia con lo propiamente humano. Y en tanto en Heidegger la palabra original del poeta instaura lo permanente (la casa), en donde el hombre habita como servidor del ser, oído a través del lenguaje, también por esta vía estamos cerca a ese claro del bosque en donde por vez primera el hombre *nombró* el mundo, lo hizo propio, lo atrajo a la apariencia (realidad) y creó un espacio de humana responsabilidad (historia). Así, oscuridad es empobrecimiento de las experiencias

18 Con frecuencia se presenta a Hannah Arendt como a una pensadora en tiempos de oscuridad, lo cual, para mí y en el contexto de estas páginas, significa que la *situación* de nuestro tiempo es la *oscuridad*. Por su parte, Martin Heidegger nos es ofrecido como un pensador en tiempos de indigencia. Así las cosas, “oscuridad” e “indigencia” son denominaciones para esta *situación* del pensamiento en general, y del ético-político, en particular. Por supuesto, ambas denominaciones son negativas y en ese sentido parecen ser meras confesiones nostálgicas o ilusivas añoranzas de un pasado luminoso, sustancial. Como sea, lo que sigue es una aproximación a la “idea de hombre” presente en cada uno de estos autores, realizada con el ánimo de destacar tanto el nexo entre “humanismo” y tradición, como la relación entre “nuestra situación” y la dificultad para establecer un vínculo con ese humanismo, al parecer, ya pasado.

espirituales-mentales, es decir, predominio de lo biológico-corporal; e indigencia es marchitamiento del pensamiento o de la voluntad de escuchar y servir al ser.

Conclusiones

En nuestro tiempo, el pensamiento en general y el pensamiento ético-político en particular debe ser situado en relación con la llamada *crisis del humanismo*. Sostener la tesis anterior implica clarificar en qué consiste la excepcionalidad humana, caracterizar adecuadamente la época en la cual nos fue dado vivir y mostrar las razones por las cuales es más conveniente hablar del “fin del hombre” y no de la “crisis” del hombre.

La excepcionalidad humana. La llamada excepcionalidad humana no es una teoría o un paradigma, sino la descripción de una singularidad: el hombre del humanismo, el hombre de la tradición occidental, el hombre del *cogito*, el hombre inherente a la gramática del ser, es un ser *separado*. Lo anterior posibilita dos consecuencias esenciales. La primera puede ser expresada polémicamente del siguiente modo: no todo hombre es hombre. La segunda hace consustanciales a la ontología y al “hombre”. Con otras palabras, “hombre” es un concepto indoeuropeo y no se corresponde con el término <<hombre>> usado por las ciencias naturales o humanas, porque la palabra “hombre” no designa a la humanidad sino a quienes pertenecen a la tradición indoeuropea. Y es este *nexo* o *vínculo* entre “hombre” y “lenguaje” el que debe ser pensado por el pensamiento en general y el pensamiento ético-político en particular, a la hora de reflexionar sobre nuestra actual condición.

Cuando la antropología encuentra seres humanos (biológicamente pertenecientes a la misma especie) con otras “ontologías” está constatando que tales hombres no son “hombres” y que entre unos (occidentales) y otros (etnias con “ontologías diferentes”) habría una potencial incomunicación esencial. A mi juicio, como ya indiqué, el *factum* del “hombre” es su estar *separado* de la naturaleza, lo cual manifiesta a través de la fórmula “S es P”, esencial a su gramática. Dicho brevemente: el “hombre” del humanismo, el hombre occidental, es esa cópula (*es*) entre el sujeto y el predicado.

La era de la post - humanidad. El *factum* del hombre, como fue expuesto, es una verdad a medias. El hombre está separado, pero vinculado. Se dan conjuntamente separación y *vínculo*, separación y *nexo*. Justamente, el pensamiento-lenguaje (*λόγος*) es el vínculo, es el nexo. Por eso, precisamente, la novedad histórica padecida a partir de la segunda mitad del siglo XIX se experimentó como un “vaciamiento” del lenguaje (nihilismo). También por eso, según creo, la tecnología es el nuevo pensamiento-lenguaje (*λόγος*), es decir, la matriz en donde se está configurando lo post-humano.

En su tiempo, Foucault habló simultáneamente del *momento cartesiano* (Foucault, 2009) y de la *Pastoral del Estado* (Foucault, 1988). Con el primer término aludía a un cambio radical en la tradicional práctica discursiva occidental que, si bien seguía estando en relación con la verdad, ahora implicaba una verdad entendida como *adaequatio intellectus et rei*, por tanto, una actividad cognitiva y no ya una experiencia de auto-transformación debida a la verdad. Con el segundo término daba cuenta del traslado de la autoridad de la Iglesia a la autoridad del Estado, en tanto este último atendió las antiguas demandas espirituales de los miembros de la comunidad (ciudadanos) a través de una red de instituciones y funcionarios que asumieron las problemáticas tradicionales de la obediencia, la confesión y la dirección de conciencia, entre los cuales se destacan los psiquiatras, los médicos, los policías y los maestros. Y ambos términos nos ayudan a comprender el significado de la modernidad (Ciencia y Estado Nación) como comienzo del fin del pensamiento-lenguaje (*λόγος*) en tanto este es vínculo y nexo.

Como señalé, el genio poético de Valéry anticipó todo oportunamente. El milagro de la sociedad animal, el completo hormiguero, es hoy ya una realidad celebrada por todos. Al poeta le faltó un poco más de tiempo en su biografía para poder introducir la tecnología en su visión y reemplazar su diagnóstico por el de una totalidad cibernética y cibernético, o sea, por un sistema híbrido entre la vida y la máquina, esto es, un imperio monstruoso en donde se confunden las potencias oscuras, creativas y desiderativas de la vida, con las pesadillas de la luminosa imaginación sometida a los delirios constructivos de la todopoderosa razón.

La muerte del hombre. El hombre –esa nada ahí, entre el sujeto y el objeto– es instauración de sí a través del pensamiento-lenguaje (λόγος). Aristóteles habló de este acontecimiento como del *trabajo del hombre en cuanto hombre* (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου). Platón lo articuló en términos del silencioso diálogo del alma consigo misma en torno al ser. Y a lo largo de dos mil quinientos años de tradición humanista hubo muchas modalidades de práctica del hombre en cuanto hombre: la oración y la meditación, la lectura y la escritura canónica, la música y la filosofía... Como sea, hace quinientos años ocurrió un acontecimiento definitivo: la erección de un espacio mental objetivo, público y privado. Lo llamamos Estado-nación, o sea, un espacio físico administrado y planificado; “mundo” interior (recuérdense las reflexiones de Arendt sobre el descubrimiento también, de la voluntad). En mi interpretación, tal acontecimiento significó el comienzo del fin del hombre. Arendt lo llama alienación del mundo, lo cual quiere decir, paradójicamente, que desde entonces el hombre comenzó a vivir en una realidad literalmente mental. Heidegger lo llama el cumplimiento de un destino metafísico, y aun, ontológico. Los dos apuntan a lo mismo, el hombre se hizo cosa animada, esto es, un artificio vivo sin espíritu.

Referencias

- Adorno, T. W. (2001). *Mínima moralía*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Península.
- Bachelard, G. (1975). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2011). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Bostrom, N. (2005). A history of a transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 157-191.
- Callicot, J. B. (1999). Intrinsic Value in Nature: A Metaethical Analysis. En J. B. Callicot, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy* (pp. 239-261). Albany: State University of New York Press.
- Correa, B. (1996). Entre ética y epistemología: Sartre y Bachelard, lectores de Descartes. *Revista de Filosofía del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de Zulia* (pp.173-189). Maracaibo: Universidad de Zulia.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Ferrater, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Foucault, M. (2009). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (2000). La doctrina platónica de la verdad. En M. Heidegger, *Hitos* (pp. 173-198). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2005). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, H. (1995). *El principio responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Latour, B. (2012). *Políticas de la Naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. Barcelona: RBA Libros.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Valéry, P. (1961). *Política del espíritu*. Buenos Aires: Losada.

2. Humanismo, Ciencia y Tecnología

Cerebro y tecnología

YIMY AMARILLO GÓMEZ, MD. PhD

Centro Atómico Bariloche

Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA)

Durante la existencia de nuestra especie, hemos creado y mejorado constantemente las herramientas que utilizamos: hemos producido tecnologías que han ido evolucionando a la par con nuestra evolución. En un comienzo desarrollamos herramientas *físicas* que aumentan nuestras habilidades sensoriales y motoras; tales como herramientas de piedra, martillos, sierras, lápices, lentes, etc. Luego, contemporáneo con nuestro tiempo, desarrollamos herramientas más *sofisticadas*, cuyos principios de funcionamiento no comprendemos a cabalidad; tales como automóviles, computadoras, electrodomésticos, etc. Finalmente, estamos comenzando a desarrollar herramientas *simbióticas* en las cuales conectamos directamente nuestro cerebro con las máquinas: las llamadas interfaces cerebro-computadora. El estudio de la interacción entre cerebro y tecnología es un área de investigación que ha surgido recientemente, y los primeros marcos conceptuales sobre esta interacción que comienzan a elaborarse se basan en la idea de que nuestro cerebro crea y modifica las tecnologías a la vez que es modificado por ellas (Oslurak, Navarro & Reynaud, 2018).

En esta disertación discutiremos algunos aspectos de la interacción cerebro-tecnología, haciendo énfasis en la interacción del cerebro con las tecnologías informáticas contemporáneas (ejemplo de tecnologías sofisticadas), por ser estas las que han sido introducidas

de manera extraordinariamente rápida a casi la totalidad de nuestra especie. Esta introducción súbita y masiva de las tecnologías informáticas supone cambios en diversos aspectos de nuestro funcionamiento cognitivo, a nivel de individuo, y social, a nivel poblacional. Como se verá, estos cambios cognitivos y sociales debidos al uso cotidiano y frecuente de estas tecnologías se acompaña de cambios en la estructura y la fisiología del sistema nervioso.

El cerebro cambia todo el tiempo

En un modelo clásico del funcionamiento del sistema nervioso se consideraban tres componentes: un receptor sensorial, un centro de integración de información y un efector motor. Este modelo, conocido como reflexivo, dominó conceptualmente a las neurociencias durante la mayor parte del siglo XX y aún hoy sigue apareciendo en los libros de texto de neurociencias básicas. En este modelo, el centro de integración es una caja negra que de alguna manera modifica la información suministrada por los sentidos, convirtiéndola en un comando que activa la musculatura para la ejecución de una acción. Esto implica que no hay respuesta muscular en ausencia de estímulos sensoriales. Fue Thomas Graham-Brown quien en 1911 demostró, realizando experimentos en animales deafferentados (sin aferencias sensoriales), que no es necesaria la información sensorial para que exista ejecución motora (Brown, 1911). Sus animales continuaban realizando movimientos complejos, como la marcha, de manera autónoma. Sus hallazgos implican que el centro de integración en realidad no solo integra, sino que también genera comandos producto de la actividad espontánea de neuronas, sin la necesidad de ser estas activadas por una señal externa. Sus trabajos, al parecer, fueron oscurecidos por la influencia de su tutor de ese entonces: el llamado padre de las neurociencias Charles Sherrington, quien era defensor de la concepción reflexiva. Tuvieron que pasar sesenta años para que nuevas investigaciones revivieran los trabajos de Graham-Brown; para que se demostrara fehacientemente que en la médula espinal de los vertebrados hay complejos neuronales que generan actividad intrínseca que resulta en la marcha: los llamados generadores centrales de patrones. A pesar

de esta evidencia, el cerebro, en realidad el sistema nervioso central compuesto por el encéfalo y la médula espinal, no es un dispositivo que pueda funcionar en aislamiento; está embebido en un cuerpo y, a su vez, la representación de ese cuerpo está embebida en el cerebro. No es concebible una separación cerebro-cuerpo, ni siquiera en el caso extremo del síndrome de enclaustramiento, en el cual un cerebro totalmente funcional habita un cuerpo que no responde a los comandos motores. Por su parte, el cuerpo interactúa con el ambiente de manera constante modificándolo, y las modificaciones ejercidas sobre el ambiente por ese cuerpo retroalimentan los sentidos. Un modelo moderno de sistema nervioso debe considerar la interacción dinámica y perpetua cerebro-cuerpo-ambiente de manera indisociable, donde el cerebro, mediante la expresión de movimiento corporal, modifica el ambiente y el ambiente modifica al cerebro al ser este percibido por los sentidos.

Las bases biológicas de cómo modifica el ambiente al cerebro han sido dilucidadas en gran parte. Se conocen en la actualidad, con alto nivel de detalle, mecanismos celulares y moleculares que son fuertes candidatos a ser el substrato físico de la memoria y el aprendizaje. Estos mecanismos incluyen modificaciones estructurales (físicas) y bioquímicas de los sitios donde las neuronas se aproximan para comunicarse unas con otras. Estos sitios, conocidos como sinapsis, son especializaciones celulares de gran complejidad bioquímica que pueden cambiar su forma; su cantidad, ya que pueden ser rápidamente creadas y destruidas; y sus mecanismos de comunicación (cinética de liberación de neurotransmisores, contenido y sensibilidad de los receptores para esos neurotransmisores, cinética de remoción de neurotransmisores, etc.). Una demostración extrema del efecto que tiene el ambiente sobre el cerebro fue provista por un estudio realizado en Londres con conductores de taxi (Maguire, Woollett & Spiers, 2006). En ese estudio se demostró, mediante imágenes que permitieron medir cambios estructurales en el cerebro (MR estructural), que los taxistas experimentados tienen aumentado el tamaño de zonas del cerebro relacionadas con la navegación espacial. Más aún, se pudo documentar el crecimiento y la remodelación paulatina de estas zonas a medida que los taxistas iban adquiriendo experiencia en la

navegación de la compleja grilla vial de Londres. Teniendo presente este hecho, que el cerebro es un órgano dinámico que cambia todo el tiempo, la pregunta no debería ser si la tecnología cambia al cerebro, y al desarrollo cognitivo en particular, sino ¿cómo afecta la tecnología al cerebro y al desarrollo cognitivo? No obstante, esta pregunta es una pregunta vaga, que en el campo de la nutrición equivaldría a preguntarse cómo afecta la comida al cuerpo y al desarrollo físico, ya que la tecnología no es una entidad única. Al igual que con la comida, es mejor preguntarse qué tipo de tecnología se consume, cuánta tecnología se consume, por cuánto tiempo se consume. No es lo mismo consumir videojuegos de acción que programas de televisión educativa. Por otro lado, también es importante distinguir entre efectos a corto y largo plazo provocados por la tecnología. Los efectos a corto plazo son efectos sobre el estado de alerta y el estado de ánimo que duran unos pocos minutos. Los efectos a largo plazo perduran desde varios días hasta por toda la vida. Son estos últimos efectos los que más interesan a los investigadores por el potencial que tienen de generar cambios duraderos o permanentes, nocivos o benéficos en el individuo (Bavelier, Green & Dye, 2010).

Entre los efectos a corto plazo, uno que tuvo gran resonancia mediática es el llamado efecto Mozart. Un estudio inicial, publicado en una prestigiosa revista científica y realizado con 36 estudiantes de secundaria, mostraba una asociación entre escuchar una sonata de Mozart (la sonata para dos pianos en Re mayor K 488) y el aumento de habilidades de razonamiento abstracto y espacial (Rauscher, Shaw & Ky, 1993). Estudios posteriores demostraron que el efecto de la sonata de Mozart es transitorio, con una duración de pocos minutos, debido a un aumento en el estado de alerta y a una mejoría en el estado de ánimo. Estos cambios, a su vez, se deben a la naturaleza energética y placentera de la pieza musical y no se presentan con una pieza musical lenta y triste como el adagio de Albinoni (Thompson, Schellenberg & Husain, 2001), mientras que son reproducidos cuando se escucha música que induce los mismos cambios en los estados de alerta y de ánimo, como música pop del gusto de los participantes de los estudios (Schellenberg & Hallam, 2005). En resumen, el efecto Mozart es un artefacto experimental y las evidencias científicas

no sustentan un efecto beneficioso sobre el desarrollo cognitivo, en contraposición con lo que sostienen muchas campañas publicitarias y comerciales. En lo que sigue, consideraremos solamente los efectos a largo plazo que el uso de la tecnología tiene sobre el cerebro y el desarrollo cognitivo.

Métodos de estudio

Como se mencionó, la interacción del cerebro con el ambiente, mediante la acción de este último sobre el cuerpo y del cuerpo sobre este, modifica al cerebro constantemente. Estos cambios pueden ser medidos con técnicas clásicas de psicología experimental y con herramientas que permiten ver diferencias en la estructura física del cerebro (cambios de tamaño de estructuras cerebrales) o diferencias funcionales (cambios en la actividad de las neuronas en las diferentes áreas del cerebro o en cómo estas neuronas se comunican entre esas áreas). Las técnicas psicofísicas permiten evaluar el efecto comportamental de la interacción cerebro-ambiente, medido como cambios en el desempeño de tareas cognitivas. Las imágenes de resonancia magnética (MR por su sigla en inglés) tienen suficiente resolución espacial (capacidad para distinguir entre dos estructuras) para detectar pequeñas variaciones producto de la remodelación estructural ocasionada por la interacción del cerebro con el ambiente. Los cambios funcionales, por otra parte, son difíciles de documentar. Para esto se utilizan principalmente dos tipos de técnicas de investigación: el registro de la actividad eléctrica de las neuronas y los cambios en los campos magnéticos generados por esa actividad eléctrica mediante electroencefalografía (EEG) y magnetoencefalografía (MEG) respectivamente; y el registro indirecto de la actividad de las neuronas mediante técnicas de imágenes como la tomografía por emisión de positrones (PET) y la resonancia magnética funcional (fMRI). Esta última técnica se basa en la detección de pequeñas variaciones en el metabolismo de las neuronas (captado como cambios en el flujo sanguíneo que denotan mayor o menor consumo de oxígeno) que están indirectamente relacionadas con su actividad eléctrica. Aunque esta técnica ha adquirido mucha relevancia en la investigación en neurociencias en los últimos

años, los métodos de análisis y la interpretación de sus resultados aún se encuentran en proceso de construcción y están sujetos a cuestionamientos. El EEG adolece de insuficiente resolución espacial y el fMRI carece tanto de resolución espacial como temporal (capacidad para distinguir entre dos eventos en el tiempo). Estas limitaciones hacen que las observaciones hechas no tengan el carácter de comprobación. Además, esta última técnica ha demostrado la dificultad (en realidad la imposibilidad) para adscribir una función a una determinada área o estructura cerebral, ya que es muy común que una estructura sea activada durante diferentes tareas cognitivas (Dobbs, 2005). Por esto, extraer conclusiones de este tipo de estudios requiere de un cuidadoso análisis que evalúe el diseño experimental, la metodología, la ejecución y la interpretación de resultados hecha por los investigadores. A pesar de esto, con el uso combinado de estas técnicas se ha podido establecer, con cierto grado de certeza, algunos cambios funcionales en el cerebro ocasionados por la interacción de este con la tecnología.

Cambios estructurales

En varios estudios prospectivos y retrospectivos en los que se ha investigado el efecto del consumo de videojuegos sobre la estructura cerebral, se han demostrado variaciones tanto en la sustancia gris como en la sustancia blanca. Los cambios en la sustancia gris, donde se encuentran los cuerpos celulares de las neuronas, denotan cambios cualitativos y cuantitativos en las sinapsis, correlacionados con plasticidad neuronal; mientras que los cambios en la sustancia blanca, conformada por grandes haces de axones (los cables que conectan las neuronas entre sí), denotan cambios en la conectividad neuronal que se correlacionan con la eficiencia para transmitir información. En los estudios prospectivos se miden cambios estructurales que ocurren durante el aprendizaje de videojuegos, usualmente de estrategia y de alta complejidad, mientras que en los estudios retrospectivos se comparan estructuras cerebrales entre un grupo de jugadores y uno de no jugadores de videojuegos. Las estructuras cerebrales en las que se han observado cambios están relacionadas con el tipo de videojuego e involucran áreas de procesamiento perceptual, cognitivo y motor

(Shams et al., 2015). Por ejemplo, en un estudio prospectivo en el que se evaluaron los cambios estructurales inducidos por el aprendizaje del juego comercial *Super Mario* (Kuhn, Gleich, Lorenz, Lindenberger & Gallinat, 2014), un juego con una gran componente de navegación espacial dada por la necesidad de orientarse en un ambiente tridimensional, se evidenció aumento del volumen de la sustancia gris en regiones cerebrales relacionadas con navegación espacial (p.ej. hipocampo). Estos cambios son consistentes con el estudio mencionado arriba (Maguire et al., 2006) sobre los cambios estructurales que ocurren en taxistas a medida que van familiarizándose y aprendiendo a navegar un ambiente complejo, e implican que el cerebro no distingue entre la navegación virtual durante el videojuego y la navegación en un ambiente real. En otro estudio (Hofstetter, Tavor, Tzur Moryosef & Assaf, 2013), se evaluaron posibles cambios ocurridos en la sustancia blanca en humanos y en ratas, inducidos por una sesión de dos horas de entrenamiento en un videojuego de carreras de autos, en el caso de los humanos, y una sesión de un día de entrenamiento en la resolución de un laberinto, en el caso de las ratas. Este estudio evidenció plasticidad estructural axonal en las dos especies, asociada a la mejoría en el desempeño de las tareas (mejoría en los tiempos para completar el recorrido en el videojuego en los humanos y mejoría en la resolución del laberinto en las ratas). Este estudio deja claro que el aprendizaje induce cambios que ocurren rápidamente en la sustancia blanca, pero no provee explicaciones que indiquen el mecanismo involucrado. Como estos, existen muchos estudios que indican que la interacción del cerebro con la tecnología induce cambios estructurales (Shams et al., 2015); cambios que no debieran sorprender a la luz del conocimiento adquirido en las últimas décadas sobre los mecanismos biológicos y físicos que subyacen a los procesos de aprendizaje y memoria.

Cambios funcionales

Igualmente, se han realizado varios estudios que demuestran modificaciones a largo plazo en la conectividad funcional de varias redes neuronales, inducidas por el aprendizaje de videojuegos. En uno de esos estudios (Nikolaidis, Voss, Lee, Vo & Kramer, 2014), se documentaron

cambios de conectividad funcional mediante fMRI, inducidos por quince sesiones de dos horas de entrenamiento en el videojuego *Space Fortress*, el cual requiere ejercitar la atención, el aprendizaje de procedimientos y la memoria de trabajo (memoria de corto plazo que permite mantener y manipular información para la ejecución de una tarea; por ejemplo, mantener en la memoria un número telefónico mientras se consigue un papel y un lápiz para escribirlo). En este estudio, además, se demostró que esos cambios inducidos por el entrenamiento en el videojuego se correlacionan con mejoría en tareas no relacionadas con el videojuego pero que involucran la participación de los mismos procesos cognitivos. En otras palabras, el entrenamiento en el videojuego mejoró el desempeño en tareas que demandan los mismos procesos, sugiriendo que los cambios funcionales observados subyacen a los cambios cognitivos y comportamentales. Otro estudio realizado por el mismo grupo de investigadores (Lee et al., 2012), evaluó el efecto de diferentes estrategias de aprendizaje del mismo video juego, *Space Fortress*, sobre los patrones de activación de los circuitos neuronales involucrados en los procesos cognitivos que demanda el juego. Se comparó una estrategia de aprendizaje por pasos (entrenamiento híbrido de prioridad variable) con una estrategia de aprendizaje libre (entrenamiento de énfasis completo). En el primer tipo de entrenamiento, el jugador se enfoca en alcanzar metas intermedias de destreza para mejorar el desempeño en el juego; en el segundo tipo, el jugador practica toda la secuencia del juego en repetidas ocasiones. En estudios psicofísicos anteriores se había demostrado que el entrenamiento híbrido de prioridad variable es más eficiente para mejorar el desempeño comportamental; sin embargo, no se sabía nada sobre diferencias en la activación funcional de los circuitos neuronales involucrados en los dos tipos de estrategia de aprendizaje. Este estudio es el primero que demuestra esas diferencias y además muestra que a medida que se va aprendiendo el videojuego, algunos circuitos se van haciendo menos activos. Este resultado es interpretado como el reflejo de la automatización de los procesos neurales que hacen que la ejecución de la tarea sea más eficiente y menos demandante computacionalmente. Este estudio es importante no solo por lo que atañe al efecto funcional del aprendizaje de un videojuego,

sino por las implicaciones generalizables a cualquier aprendizaje: el cerebro adquiere maestría en la ejecución de una tarea simplificando los procesos neurobiológicos para hacerlos lo más eficientes posible, de manera que puedan ser ejecutados de manera automática, dejando libres recursos para otras tareas. Una confirmación científica de la observación intuitiva que se tiene cuando se aprende, por ejemplo, a conducir un automóvil: con la práctica se logra conducir muy eficientemente, sin prestar atención consciente al acto de conducir, mientras se sostiene una conversación sobre un tema complejo con el copiloto.

Cambios cognitivos

Las técnicas de psicología experimental conforman la metodología más utilizada para documentar cambios inducidos por la exposición a la tecnología. Con estas técnicas se evalúa el impacto que una determinada tecnología tiene sobre el desempeño cognitivo, existiendo también estudios retrospectivos y prospectivos. Un ejemplo de un estudio retrospectivo de alto alcance por el tamaño de la muestra y por la relevancia de la pregunta a contestar, es el estudio realizado por Gentzkow y Shapiro (2008) en el que se utilizó una base de datos de más de 300 000 alumnos de secundaria en Estados Unidos. Los datos de esta base fueron colectados en 1965 y se evaluó el impacto de la introducción escalonada de la televisión en diferentes ciudades, desde 1945 hasta 1954, sobre el desempeño escolar durante la secundaria. La calidad de los datos permitió identificar a los adolescentes que tuvieron exposición o no a la televisión durante la edad preescolar y separarlos en dos grupos para hacer comparaciones. Contrario a la percepción intuitiva que dicta que la televisión es nociva para el desempeño escolar, estos investigadores encontraron que la televisión no tuvo un impacto negativo sobre el desarrollo cognitivo ni educacional de los preescolares, de hecho el desempeño en las pruebas de lectura y conocimiento general de los adolescentes que tuvieron acceso a la televisión durante la edad preescolar fue superior al del grupo que no tuvo acceso. Este resultado positivo, sin embargo, fue apenas significativo estadísticamente y no fue posible correlacionarlo con la exposición a la nueva tecnología en sí, sino

más bien con el efecto estimulante de introducir algo novedoso en la vida de los preescolares.

Acerca del impacto de setenta años de televisión y de los programas educativos sobre el desempeño cognitivo, se han realizado muchos estudios con resultados contradictorios. Uno de los programas más evaluados es *Plaza Sésamo*. Este programa de televisión ha estado al aire durante cincuenta años (emitido por primera vez en 1969) y hace parte de un programa educativo a gran escala que persigue brindar elementos de matemáticas básicas, lectoescritura y comportamiento comunitario que mejoren la escolaridad primaria a nivel mundial, sin distingos socioeconómicos, aprovechando la alta penetración de la televisión en todos los estratos socioeconómicos y países. Ha contado con periodos largos de financiación estatal en Estados Unidos y en varios países alrededor del mundo, lo que ha permitido consolidar un programa de investigación y desarrollo de contenidos que se adaptan a las condiciones socioculturales locales; siguiendo lineamientos de organizaciones como Unicef y su unidad para el desarrollo de la infancia temprana (Unicef Innocenti, 2011). En 2011, existían 39 coproducciones internacionales de versiones de *Plaza Sésamo* adaptadas a estas condiciones. Un estudio tipo meta-análisis (estudio estadístico que agrupa y revisa los resultados de otros estudios), que examina 25 estudios realizados con más de 10 000 niños en 15 países diferentes (Mares & Pan, 2013), encontró resultados positivos significativos en los diferentes estudios a pesar del uso de diferentes metodologías. Estos resultados fueron consistentes en todos los niveles socioeconómicos. Se encontró que la exposición de niños en edad preescolar a *Plaza Sésamo* mejora en forma global el desempeño escolar; en particular el aprendizaje de la lectura, conocimientos básicos en matemáticas, conocimientos sobre el mundo, conocimientos sobre salud y seguridad personal y razonamiento social y actitud hacia otros grupos. Otros estudios comparan diferentes programas educativos llegando invariablemente a la conclusión de que más allá de los contenidos presentados y del modelo motivacional para atraer la atención del niño, los programas educativos, no solo televisivos sino también computacionales, deben inducir la participación directa del infante, proveer un modelo de lenguaje fuertemente

estructurado, evitar la sobrecarga de estimulación distractora y tener una estructura narrativa bien articulada. Además, un programa exitoso debe ejemplificar la resolución de conflictos sociales y enseñar productivamente el manejo de desacuerdos y frustración (Bavelier et al., 2010). Un estudio comparativo (Linebarger & Walker, 2005) evaluó la adquisición de vocabulario y el uso de lenguaje expresivo en infantes de 30 meses de edad y, utilizando técnicas estadísticas, encontró correlaciones estadísticamente significativas entre el tipo de programa mayormente visto por los infantes desde los 6 hasta los 30 meses de edad. Los programas que se correlacionaron con mejoramiento en los dos parámetros evaluados fueron *Dora la Exploradora*, *Arthur*, *Clifford*, *las Pista de Blue* y *Dragon tales*. *Plaza Sésamo*, curiosamente, no tuvo efecto significativo sobre la adquisición de lenguaje y tuvo un efecto negativo sobre el uso de lenguaje expresivo. *Barney y sus amigos* tuvo un efecto negativo sobre adquisición de lenguaje y positivo en lenguaje expresivo, mientras que *Teletubbies* tuvo efectos negativos en los dos parámetros.

Otro aspecto que se discute acerca del efecto de la tecnología sobre el cerebro, en particular sobre el cerebro en desarrollo, es el posible efecto de la sobreestimulación sensorial que resulta de la exposición a los medios tecnológicos a una edad temprana, en la cual los sistemas sensoriales están en un proceso de formación y refinamiento. Se ha llamado la atención sobre posibles efectos nocivos de esta exposición temprana, por lo cual entidades como la Academia Americana de Pediatría recomienda evitarla hasta la edad de dos años (Council on Communications and Media, 2011). En un intento por establecer un modelo experimental que permita estudiar los efectos de las múltiples variables de la tecnología, particularmente de la televisión sobre el desarrollo cerebral, de manera controlada, Christakis y colaboradores (Christakis, Ramirez & Ramirez, 2012, comentario en Bilimoria, Hensch & Bavelier, 2012) estudiaron el efecto de la sobreestimulación visual y auditiva en ratones en desarrollo. Estos investigadores desarrollaron un paradigma consistente en estimular diariamente, durante 6 horas en la noche, a ratones desde edad lactante hasta juveniles (desde los 10 hasta los 52 días de vida postnatal), con luces LED de colores y sonidos correspondientes a programas infantiles. La evaluación comportamental y cognitiva de

estos ratones sobre estimulados reveló alteraciones en la memoria de corto plazo y dificultades en el aprendizaje. Aunque estos resultados alientan el estudio del efecto de la exposición a las nuevas tecnologías en modelos animales, con diseños experimentales que pueden ser más fácilmente controlados, la validación de estos modelos requiere más investigación y desarrollo (Bilimoria et al., 2012) antes de que las conclusiones puedan ser extrapoladas al ámbito humano.

Los cambios cognitivos inducidos por la exposición a la tecnología resultan de interés, no solo para la comunidad científica, sino para el conjunto de la sociedad. La alta disponibilidad y amplia distribución de las nuevas tecnologías permiten suponer que si esas tecnologías afectan el funcionamiento del cerebro y por lo tanto el comportamiento humano, dicha afectación a su vez tendrá impacto sobre aspectos sociales y culturales. Algunos de esos cambios potenciales inducidos por la tecnología son deletéreos para el funcionamiento social mientras que otros podrían resultar ventajosos para acelerar el desarrollo y el bienestar de las comunidades. En los siguientes párrafos se discuten evidencias a favor y en contra de algunos posibles efectos cognitivos negativos y positivos de las nuevas tecnologías.

Efectos cognitivos negativos

Violencia. Tradicionalmente se ha considerado que la exposición a medios con contenido violento tales como programas de televisión, cine y videojuegos ejerce un efecto inductivo de comportamientos violentos en los sujetos expuestos. Existen numerosos estudios llevados a cabo por diversos investigadores que dan sustento a teorías llamadas de *aprendizaje social de los medios y comportamiento agresivo*. Estas teorías se basan en un modelo conocido como Modelo General de la Agresión (GAM por sus iniciales en inglés) según el cual, ver medios con contenido violento ocasionaría la creación de secuencias de comandos cognitivos agresivos, las cuales inducirían respuestas automáticas de comportamiento del individuo frente a determinadas situaciones sociales. Según este modelo, mientras más contenido violento se consume, más secuencias de comandos cognitivos agresivos se crean, que serían ejecutadas ante estímulos ambientales potencialmente

hostiles (Anderson & Bushman, 2002). Estas teorías implican un modelado pasivo, de manera que sujetos expuestos a medios con contenido violento se involucrarían en comportamientos violentos más fácil y con mayor frecuencia que individuos no expuestos, independientemente de la personalidad, del ambiente familiar, de la constitución genética y de otras variables biológicas. Los estudios que favorecen el modelo GAM son criticados justamente por no incluir estas variables en sus diseños experimentales y se discute su validez predictiva del comportamiento violento (Ferguson et al., 2008).

Alternativamente, estos últimos autores (Ferguson et al., 2008), consideran una nueva forma de relacionar la exposición a medios con contenido violento y agresión, la llamada *teoría motivacional biológica/innata de los medios y el comportamiento violento*. Según esta teoría, cualquier relación entre comportamiento violento y exposición o consumo de medios con contenido violento, debe entenderse como correlacional y no como causal. El sustento de esta teoría se basa en estudios que demuestran que los factores genéticos explican en buena proporción la varianza de personalidades antisociales y comportamiento criminal violento. Estos autores proponen un nuevo modelo, alternativo al modelo GAM, que explicaría la interacción entre los factores ambientales y genéticos en la generación del comportamiento violento: el Modelo del Catalizador. Según este modelo, una personalidad inclinada hacia la violencia se desarrollaría esencialmente mediante mecanismos biológicos; la predisposición genética conduciría directamente a un temperamento agresivo en el niño y posteriormente a una personalidad agresiva en el adulto. Los factores ambientales en este modelo, particularmente la presencia de violencia familiar, ejercerían un papel modulador de la influencia causal de los mecanismos biológicos. Este modelo sugiere que aunque el ambiente no causa el comportamiento violento, este funciona como un catalizador de actos violentos en individuos con personalidades agresivas. Una predicción del modelo es que individuos con inclinación a la violencia tendrían una baja tolerancia a situaciones ambientales adversas tales como problemas financieros, románticos o legales, y tendrían una mayor probabilidad de reaccionar violentamente. En este marco teórico, la exposición o consumo de medios con contenido violento

no tendría una relación causal con la violencia; en vez, podría actuar como catalizador estilístico de la violencia, esto es, que un individuo con inclinación a cometer actos violentos podría ejecutarlos emulando lo experimentado con los medios con contenido violento. De esta manera, el estilo o la forma de cometer actos violentos es modelado socialmente pero no la motivación para cometer el acto violento (Ferguson et al., 2008).

Los dos modelos, el modelo GAM y el modelo del Catalizador, fueron puestos a prueba por estos investigadores en dos estudios; uno utilizó una medida estandarizada de agresión en un ambiente de laboratorio para evaluar el efecto agudo y crónico de jugar videojuegos violentos mientras el otro evaluó, mediante entrevistas, las correlaciones existentes entre crimen violento y exposición a violencia familiar, personalidad y predisposición a la violencia y hábitos de juego de videojuegos. Los resultados de estos estudios son compatibles con el modelo del Catalizador pero no con el modelo GAM: en el primer estudio no se encontró un aumento en la agresión (medida en condiciones de laboratorio) al comparar grupos de jugadores de juegos violentos con jugadores de juegos no violentos y en el segundo estudio, se encontró que los hábitos de juego de videojuegos no tienen valor predictivo sobre la comisión de crímenes violentos una vez se controlan las otras variables (exposición a violencia familiar, personalidad y predisposición a la violencia). Sin embargo, los resultados sugieren que la interacción entre el tipo de personalidad y los hábitos de juego de videojuegos es predictiva del crimen violento. Para los autores esta asociación podría explicarse por una tendencia de los individuos con personalidad agresiva a buscar activamente ejemplos de violencia en los medios (Ferguson et al., 2008), descartando cualquier relación causal entre la exposición a contenido violento y el cometer actos violentos.

Distracción. Se ha prestado mucha atención al efecto de la exposición a medios con contenido violento sobre el comportamiento agresivo, sin embargo, el efecto de la exposición a medios publicitados como de contenido no violento sobre otras variables cognitivas ha recibido menos atención. Varios reportes alertan sobre el efecto negativo de videojuegos dirigidos a la población infantil sobre el desarrollo y

el desempeño académico. El mecanismo más invocado para explicar estos efectos negativos es el desplazamiento de actividades con un mayor valor educacional por los videojuegos; los infantes estarían dedicando tiempo de estudio y de actividad física e interacción social a jugar videojuegos. A pesar de la plausibilidad intuitiva de este mecanismo, es difícil establecer una relación de causalidad entre la cantidad de tiempo dedicado a los videojuegos y el desarrollo cognitivo y el desempeño escolar. En un intento por establecer esta relación, Weis y Cerankosky (2010) diseñaron un estudio controlado en el cual se obsequió una consola de videojuegos a las familias de 64 niños de primer a tercer grado de la escuela primaria que no habían tenido nunca una. Estas familias fueron divididas aleatoriamente en dos grupos: al primer grupo de 32 familias se les entregó la consola de inmediato y a las 32 familias restantes se les entregó a los 4 meses de iniciado el estudio. Al cabo de estos 4 meses, se evaluaron diferentes variables de desempeño escolar y de comportamiento (evaluado con test estandarizados tanto por los padres como por los profesores) en los niños. En este estudio se encontraron diferencias significativas entre los dos grupos: los niños que recibieron la consola inmediatamente jugaron más tiempo videojuegos, disminuyeron su rendimiento escolar y tuvieron más dificultades para aprender según lo reportado por los profesores. No hubo diferencias significativas en el comportamiento según lo reportado por los padres. Los resultados de este estudio están de acuerdo con la hipótesis del desplazamiento de actividades de valor educacional por los videojuegos sobre el desempeño escolar; sin embargo, no permiten descartar otros mecanismos tales como interferencia con el desarrollo del funcionamiento ejecutivo o la adquisición de habilidades de procesamiento de la información.

Otro aspecto que ha sido evaluado en varios estudios es el efecto de la tendencia, inducida por las nuevas tecnologías, a realizar múltiples tareas simultáneamente sobre el desempeño cognitivo. En efecto, es cada vez más prevalente, especialmente entre los jóvenes, el consumo o uso de más de un objeto o fuente de información de manera simultánea. La mayoría de los estudios evalúan el efecto agudo de realizar multitareas sobre la memoria, el aprendizaje y el desempeño cognitivo en general mientras unos pocos estudios evalúan el

efecto de la realización crónica de multitareas. Ophir, Nass y Wagner (2009) desarrollaron una batería de entrevistas para identificar a los usuarios simultáneos de múltiples medios (por ejemplo: consultar el correo electrónico en la computadora al tiempo que se sostiene una conversación mediante chat en el teléfono celular y se escucha una conferencia con auriculares). Estos cuestionarios fueron utilizados en 262 estudiantes universitarios, entre los cuales se identificaron dos grupos de 22 y 19 usuarios que realizaban pocas o muchas multitareas, respectivamente. En estos estudiantes se realizaron pruebas para evaluar específicamente la capacidad de filtrar información distractora, la memoria de trabajo y la eficiencia para cambiar de tarea. Los resultados de estas pruebas indican que los usuarios que realizan multitareas extensivamente son menos capaces de filtrar información distractora, y por lo tanto menos capaces de ignorar estímulos irrelevantes, ponen más información irrelevante en la memoria de trabajo y son menos eficientes para cambiar de tarea (Ophir et al., 2009). Este último resultado es particularmente sorprendente dado que se consideraba que la capacidad para cambiar rápidamente de tarea jugaba un papel central en la capacidad de ejecutar multitareas. Esto sugiere al menos dos interpretaciones: los individuos que realizan multitareas extensivamente son distraídos por las múltiples fuentes simultáneas de información o, alternativamente, aquellos que no realizan multitareas con frecuencia, son más eficientes para adjudicar voluntariamente la atención cuando hay distractores. Por esto, no es posible asegurar que la realización de multitareas conlleve a déficits atencionales ya que es posible que las diferencias entre los dos grupos de individuos sean el reflejo de variabilidad en la forma de procesar información en la población. Por último, si el aumento de la ejecución de multitareas impuesto por un ambiente saturado de información simultánea lleva a o estimula nuevas formas de control cognitivo, entonces este ambiente ha de tener consecuencias sobre el aprendizaje, la persuasión y otros efectos de los medios. Si, por otra parte, las diferencias en las estrategias y habilidades de control cognitivo son debidas a diferencias estables entre individuos, es de esperar que una proporción de la población sea cada vez menos capaz de seguir el ritmo de demanda creciente de la realización de multitareas.

Adicción. Durante la última década se han hecho avances importantes en la comprensión de los mecanismos neurales del comportamiento adictivo. Se ha determinado que en los trastornos adictivos hay una dramática desregulación de los circuitos neurales que controlan la motivación, las respuestas a recompensas y la formación de hábitos (Koob & Volkow, 2016). Dentro de las adicciones relacionadas con el uso de medios, la más estudiada es el llamado síndrome de adicción a Internet. Aunque los criterios diagnósticos de este trastorno no han sido estandarizados para el uso clínico y por lo tanto su existencia como enfermedad es discutida, el manual estadístico y diagnóstico para las enfermedades mentales en su última versión (DSM-5 por su sigla en inglés) incluye en su apéndice la entidad “desorden de adicción al juego por internet”. Esta inclusión en el que es considerado el documento diagnóstico estándar, utilizado en la práctica psiquiátrica y psicológica en todo el mundo, estimula la investigación. En 2017 se estimaba que el 40 % de la población mundial estaba online, es decir con acceso ilimitado a internet, y un meta-análisis publicado en ese año concluía una prevalencia del 2 % para la adicción a internet entre la población adulta (Poli, 2017). La adicción a internet se caracteriza por inhabilidad para controlar el tiempo dedicado a internet, necesidad de más tiempo o de una nueva experiencia para alcanzar el estado de ánimo deseado, cambios en el estado de ánimo, síntomas de abstinencia y continuación del comportamiento a pesar de consecuencias negativas sobre el funcionamiento familiar, académico, laboral y/o social. El patrón de desarrollo de la adicción a internet es similar al de la adicción a los juegos de azar y algunos estudios indican que los mecanismos neuropatológicos de la adicción a internet son similares a los de cualquier otra adicción. Lin y colaboradores (2015) encontraron alteraciones, medidas con resonancia magnética funcional, en la conectividad de circuitos involucrados en el procesamiento afectivo y motivacional y en el control cognitivo en un grupo de 14 adolescentes con diagnóstico clínico de adicción a internet. Las imágenes obtenidas en este grupo fueron contrastadas con imágenes obtenidas en un grupo control de 15 adolescentes saludables. Las alteraciones encontradas en el grupo de adictos se correlacionaron significativamente con medidas neuropsicológicas

que determinan el grado de adicción. Es importante notar que estas alteraciones son similares a las observadas en adictos a sustancias tales como cocaína, alcohol, heroína y nicotina (Lin et al., 2015).

Efectos cognitivos positivos

Aumento de las capacidades cognitivas. Además de los efectos positivos de ciertos programas de televisión sobre el desempeño escolar y sobre ciertos aspectos cognitivos y de socialización mencionados arriba, se han evaluado los posibles efectos positivos y se investigan posibles aplicaciones en educación y medicina de otras tecnologías; particularmente, los videojuegos son considerados herramientas con un gran potencial. Los videojuegos proveen un ambiente que estimula a los usuarios a dedicar tiempo a aprender, administran de manera eficiente y efectiva el tiempo dedicado a las diferentes fases del aprendizaje de tareas, estrategias y habilidades y proveen niveles crecientes de complejidad de lo aprendido que estimulan el deseo de seguir aprendiendo (Eichenbaum, Bavelier & Green, 2014). Estas cualidades de los videojuegos se deben principalmente a la activación de los circuitos neuronales involucrados en el reforzamiento por recompensas; los mismos que se activan con el consumo de sustancias adictivas. La activación de estos circuitos se acompaña de liberación de neurotransmisores que son esenciales para que ocurra la plasticidad neuronal y por lo tanto el aprendizaje. Se puede decir que la liberación de estos neurotransmisores de la recompensa actúa como una señal para otras áreas del cerebro de que un evento importante ha ocurrido; un evento que requiere de reorganización para aumentar la probabilidad de que la recompensa sea recibida en un futuro (Eichenbaum et al., 2014).

Diversos estudios indican también que los videojuegos de acción mejoran la sensibilidad visual al contraste, mejoran la atención espacial, mejoran la habilidad para seguir objetos en movimiento en medio de distractores, reducen la impulsividad, mejoran funciones ejecutivas tales como la capacidad de realizar múltiples tareas simultáneamente, aumentan la flexibilidad mental y mejoran el rendimiento en profesiones que requieren la combinación de habilidades multisensoriales y motoras como en cirujanos y pilotos de drones. En un

estudio muy mencionado en la literatura especializada (Rosser et al., 2007) se compararon las habilidades de 33 cirujanos en la realización de procedimientos laparoscópicos. Participaron 21 residentes con un promedio de 3.1 años de experiencia y 46 laparoscopias y 12 cirujanos especialistas con un promedio de 12.9 años de experiencia y 239 laparoscopias. En este estudio se encontró que los cirujanos jugadores de videojuegos fueron 27 % más rápidos y cometieron 37 % menos errores que los cirujanos que no jugaban. Se encontró una clara correlación entre la experiencia en jugar videojuegos y la habilidad para realizar laparoscopias, de manera que los cirujanos que llevaban más tiempo jugando y los que eran más hábiles en el juego eran más hábiles para realizar laparoscopias. También se encontró una relación muy baja entre la experiencia quirúrgica y la habilidad para realizar laparoscopias. Estudios como este evidencian efectos positivos de los videojuegos sobre determinadas habilidades que podrían ser explotados beneficiosamente, no solo en la enseñanza formal, sino también en el tratamiento de patologías o lesiones que requieren el reentrenamiento o reaprendizaje de una habilidad perdida.

Videojuegos en el tratamiento de enfermedades y en rehabilitación. El aumento de las capacidades cognitivas inducido por los videojuegos en individuos sanos permite suponer que su uso podría tener efectos positivos en el tratamiento de discapacidades debidas a procesos patológicos, a traumatismo físico o al envejecimiento normal. Varios estudios realizados en personas mayores, con juegos que requieren ejercitar la atención y varios tipos de memoria (como *Space Fortress*, mencionado anteriormente), demostraron una mejoría en áreas tales como comprensión verbal, organización perceptual, memoria de trabajo y velocidad de procesamiento (Shams et al., 2015). Otro género de videojuegos que se investiga son los llamados “exer-games” o juegos que requieren cierta cantidad de ejercicio físico, como por ejemplo Nintendo Wii™. Se ha encontrado que estos videojuegos no solo producen los obvios efectos físicos benéficos sino que también mejoran ciertos aspectos cognitivos como el control ejecutivo, velocidad de procesamiento y coordinación visuo-motora (Shams et al., 2015).

Los resultados espectaculares obtenidos con el uso de videojuegos de acción para el tratamiento de la ambliopía u “ojo perezoso”,

un trastorno que se desarrolla por problemas visuales en la infancia temprana (por ejemplo, estrabismo) y que se caracteriza por agudeza y atención visuales disminuidas en el ojo comprometido, han despertado gran expectativa y son mencionados como un caso exitoso de aplicación de los videojuegos en medicina. El tratamiento utilizado tradicionalmente por los oftalmólogos consiste en forzar a ver al ojo “malo” mediante la oclusión del ojo “bueno”. Este tratamiento debe ser instaurado en la infancia, requiere de tiempos prologados de oclusión, con la consecuente baja aceptación por parte de los pacientes y tiene una efectividad limitada (Eichenbaum et al., 2014). La falta de tratamiento en la infancia conlleva a la instauración de deficiencias visuales que eran consideradas irreversibles. En contraste, el entrenamiento con videojuegos de acción, con tan poco como 20 sesiones, tiene efectos que sobrepasan los efectos del tratamiento tradicional y además es efectivo en adultos (Gambacorta et al., 2018).

Las posibles consecuencias positivas del uso de videojuegos en enfermedades neuropsiquiátricas también han sido evaluadas. Se ha reportado mejoría en desordenes que involucran impulsividad tales como desordenes de la ingesta alimentaria y adicción al juego, debido a mejoría en el autocontrol emocional y al desarrollo de estrategias para resolver situaciones estresantes de la vida diaria. También, se ha investigado el uso de videojuegos con criterio diagnóstico en esquizofrenia. Se ha visto que los pacientes esquizofrénicos difieren de personas sanas en la cantidad de errores, tiempo de respuesta, habilidad para navegar y en la estrategia para resolver laberintos en videojuegos y en ambientes de realidad virtual (revisado en Shams et al., 2015).

Finalmente, la interacción más directa entre cerebro y tecnología es la interacción física entre el cerebro y las computadoras, sin la intermediación de un cuerpo efector. Esta tecnología, llamada tecnología de interfaces cerebro-computadora (BCI por su sigla en inglés), tiene una influencia creciente en medicina física y rehabilitación y es cada vez más utilizada para compensar por una función perdida o para facilitar terapias de rehabilitación (Bockbrader et al., 2018). Los sistemas BCI utilizados para realizar tareas motoras, como alcanzar un vaso, llevarlo a la boca y ponerlo en una posición adecuada para beber, registran la actividad neural asociada con pensamientos,

percepciones e intención de movimiento, además decodifican esta actividad y la convierten en comandos para dispositivos efectores (por ejemplo, un brazo robótico) que realizan la acción deseada por el usuario. Los sistemas BCI utilizados para aumentación sensorial, como por ejemplo los implantes cocleares, traducen los estímulos ambientales a señales que pueden ser interpretadas por el sistema nervioso central. Recientemente, se investiga el uso de BCI para acelerar la rehabilitación en casos de pérdida de función neurológica y para acelerar la adaptación de usuarios de miembros neuroprotéticos y ortosis (dispositivos que complementan la función de un miembro disfuncional no ausente). En estos casos, los sistemas BCI sincronizan la actividad cerebral, mediante estimulación con electrodos, con el movimiento ejecutado por el dispositivo efector, generando bucles de retroalimentación que emulan a los sistemas sensomotores biológicos. Estos ciclos de retroalimentación favorecen la recuperación neurológica al estimular la plasticidad neuronal del tejido lesionado (Bockbrader et al., 2018).

Conclusiones

La tecnología, como cualquier elemento del ambiente, modifica el cerebro al interactuar con él. Los mecanismos biológicos que subyacen a estas modificaciones son los mismos que operan durante el aprendizaje y la memoria. Estos mecanismos incluyen modificaciones físicas y bioquímicas que pueden ser detectadas con técnicas modernas de las neurociencias y que permiten el estudio sistemático de diferencias entre grupos de individuos sometidos a diferentes paradigmas experimentales. De esta manera, es posible establecer efectos estructurales y funcionales de las diversas tecnologías sobre el cerebro. Por otra parte, el impacto de los diferentes tipos de tecnología, con diferentes contenidos y diferentes demandas sensomotoras, sobre el desempeño cognitivo se estudia con métodos tradicionales de la psicología experimental. Los efectos de la tecnología pueden ser positivos o negativos sobre el desempeño cognitivo de los individuos y no hay una correspondencia entre estos efectos y la percepción popular o la intención comercial de los desarrolladores de tecnologías; de manera

que un producto creado y publicitado para mejorar una determinada función cognitiva puede tener el efecto opuesto, como es el caso de ciertos programas de televisión educativa. De igual manera, un producto promocionado exclusivamente como de esparcimiento puede tener aplicaciones terapéuticas, como es el caso de los videojuegos de acción. Esto implica que nuestra comprensión del impacto de las nuevas tecnologías sobre el desarrollo y el desempeño cognitivo es todavía muy incompleta y se requiere mucha más investigación para clarificar las consecuencias del uso de las tecnologías y para hacer recomendaciones sobre cómo aprovecharlas de la mejor manera al tiempo que se minimizan sus efectos negativos.

Referencias

- Anderson, C.A. & Bushman, B. J. (2002). Human aggression. *Annual review of psychology*, 53, 27-51.
- Bavelier, D., Green, C.S. & Dye, M.W. (2010). Children, wired: for better and for worse. *Neuron*, 67, 692-701.
- Bilimoria, P.M., Hensch, T.K. & Bavelier, D. (2012). A mouse model for too much TV? *Trends in cognitive sciences*, 16, 529-531.
- Bockbrader, M.A., Francisco, G., Lee, R., Olson, J., Solinsky, R. & Boninger, M.L. (2018). Brain Computer Interfaces in Rehabilitation Medicine. *PM & R: the journal of injury, function, and rehabilitation*, 10, 233-243.
- Brown, T.G. (1911). The intrinsic factors in the act of progression in the mammal. *Proceedings of the Royal Society of London Series B, containing papers of a biological character*, 84, 308-319.
- Christakis, D., Ramirez, J. & Ramirez, J. (2012). Overstimulation of newborn mice leads to behavioral differences and deficits in cognitive performance. *Scientific reports*, 2(546), 1-6
- Council on Communications and Media. (2011). Media use by children younger than 2 years. *Pediatrics*, 128, 1040-1045
- Dobbs, D. (2005). Fact or phrenology? *Scientific American Mind*, 16, 24-31.
- Eichenbaum, A., Bavelier, D. & Green, C. S. (2014). Video games: Play that can do serious good. *American Journal of Play*, 7(1), 50-72.

- Ferguson, C.J., Rueda, S.M., Cruz, A.M., Ferguson, D.E., Fritz, S. & Smith, S.M. (2008). Violent video games and aggression: Causal relationship or byproduct of family violence and intrinsic violence motivation? *Criminal Justice and Behavior*, 35, 311-332.
- Gambacorta, C., Nahum, M., Vedamurthy, I., Bayliss, J., Jordan, J., Bavelier, D. & Levi, D.M. (2018). An action video game for the treatment of amblyopia in children: A feasibility study. *Vision research*, 148, 1-14.
- Gentzkow, M. & Shapiro, J.M. (2008). Preschool television viewing and adolescent test scores: Historical evidence from the Coleman study. *The quarterly journal of economics*, 123, 279-323.
- Hofstetter, S., Tavor, I., Tzur Moryosef, S. & Assaf, Y. (2013). Short-term learning induces white matter plasticity in the fornix. *The Journal of neuroscience: the official journal of the Society for Neuroscience*, 33, 12844-12850.
- Koob, G.F. & Volkow, N.D. (2016). Neurobiology of addiction: a neurocircuitry analysis. *The lancet Psychiatry*, 3, 760-773.
- Kuhn, S., Gleich, T., Lorenz, R.C., Lindenberger, U. & Gallinat, J. (2014). Playing Super Mario induces structural brain plasticity: gray matter changes resulting from training with a commercial video game. *Molecular psychiatry*, 19, 265-271.
- Lee, H., Voss, M.W., Prakash, R.S., Boot, W.R., Vo, L.T., Basak, C., Vanpatter, M., Gratton, G., Fabiani, M. & Kramer, A.F. (2012). Videogame training strategy-induced change in brain function during a complex visuomotor task. *Behavioural brain research*, 232, 348-357.
- Lin, F., Zhou, Y., Du, Y., Zhao, Z., Qin, L., Xu, J. & Lei, H. (2015). Aberrant corticostriatal functional circuits in adolescents with Internet addiction disorder. *Frontiers in human neuroscience*, 9(356), 1-12
- Linebarger, D.L. & Walker, D. (2005). Infants' and toddlers' television viewing and language outcomes. *American behavioral scientist*, 48, 624-645.
- Maguire, E.A., Woollett, K. & Spiers, H.J. (2006). London taxi drivers and bus drivers: a structural MRI and neuropsychological analysis. *Hippocampus*, 16, 1091-1101.
- Mares, M.L. & Pan, Z. (2013). Effects of Sesame Street: A meta-analysis of children's learning in 15 countries. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 34, 140-151.

- Nikolaidis, A. Voss, M.W., Lee, H., Vo, L.T. & Kramer, A.F. (2014). Parietal plasticity after training with a complex video game is associated with individual differences in improvements in an untrained working memory task. *Frontiers in human neuroscience*, 8, 169, 1-11
- Ophir, E., Nass, C. & Wagner, A.D. (2009). Cognitive control in media multitaskers. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106, 15583-15587.
- Oslurak, F., Navarro, J. & Reynaud, E. (2018). How Our Cognition Shapes and Is Shaped by Technology: A Common Framework for Understanding Human Tool-Use Interactions in the Past, Present, and Future. *Frontiers in psychology*, 9, 293.
- Poli, R. (2017). Internet addiction update: diagnostic criteria, assessment and prevalence. *Neuropsychiatry*, 7(1), 04-08.
- Rauscher, F.H., Shaw, G.L. & Ky, K.N. (1993). Music and spatial task performance. *Nature*, 365, 611.
- Rosser, J.C. Jr., Lynch, P.J., Cuddihy, L., Gentile, D.A., Klonsky, J. & Merrell, R. (2007). The impact of video games on training surgeons in the 21st century. *Arch Surg*, 142, 181-186; discussion 186.
- Schellenberg, E.G. & Hallam, S. (2005). Music listening and cognitive abilities in 10- and 11-year-olds: the blur effect. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1060, 202-209.
- Shams, T.A., Foussias, G., Zawadzki, J.A., Marshe, V.S., Siddiqui, I., Muller, D.J. & Wong, A.H. (2015). The Effects of Video Games on Cognition and Brain Structure: Potential Implications for Neuropsychiatric Disorders. *Current psychiatry reports*, 17, 71.
- Thompson, W.F., Schellenberg, E.G. & Husain, G. (2001). Arousal, mood, and the Mozart effect. *Psychological science*, 12, 248-251.
- Unicef Innocenti. (2011). The debate — Early childhood development. A debate with Nobel Laureate Prof. J. Heckman, the Editor-in-Chief of The Lancet, Dr. R. Horton, and the Chief of UNICEF's ECD Unit, Dr. N. Ulkuer. Uploaded by UNICEF Innocenti. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=vhxDGC6_q64
- Weis, R. & Cerankosky, B.C. (2010). Effects of video-game ownership on young boys' academic and behavioral functioning: A randomized, controlled study. *Psychological science*, 21, 463-470.

3. Humanismo, Medioambiente y Tecnología

Una reflexión sobre la insostenibilidad de las actividades turísticas en el medio rural y natural. Los casos del ecoturismo y de la ecología profunda*

JOSÉ ANTONIO SEGRELLES
Universidad de Alicante

Introducción

Las dificultades para conseguir un desarrollo sostenible en el seno de una economía de mercado, así como las negativas repercusiones que ejercen los agentes del capitalismo (firmas transnacionales, asociaciones empresariales, organismos comerciales y financieros internacionales, bloques económicos de países ricos como el G-8) en el medio y en la sociedad, son circunstancias que se encuentran en la totalidad de las manifestaciones económicas y no solo en las más evidentes por su carácter contaminante o destructor de los ecosis-

* Este capítulo fue publicado originalmente en la revista *Human Geography. A New Radical Journal* (2009, vol. 2, n° 1, pp. 103-113). El autor autoriza su reproducción en este libro por su pertinencia frente al contenido que se desarrolla.

temas cuando se realizan de forma inadecuada, como ocurre con la agricultura, la ganadería, la explotación forestal, la minería, la industria, los transportes y la obtención de energía. Esto sucede también con las actividades terciarias, como el turismo, que durante las últimas décadas se ha convertido en un fenómeno de masas¹ de gran relevancia económica² y con una creciente capacidad de impacto socioambiental.

Pese a los riesgos derivados de la incertidumbre motivada por la actual crisis hipotecaria y las perspectivas económicas, fundamentalmente en Estados Unidos, y el aumento de los precios de los hidrocarburos, las materias primas agroalimentarias y los propios alimentos, el turismo constituye un fenómeno sociológico que ha arraigado tanto en las poblaciones de los países desarrollados que las familias están dispuestas a reducir otros gastos antes que prescindir de las vacaciones³. De ahí que las previsiones para el sector turístico sean halagüeñas a corto, medio y largo plazo, pues la Organización Mundial del Turismo (OMT) prevé que el mercado mundial cuente con 1600 millones de turistas internacionales en 2020 (Hickman, 2007).

Según López Gómez (2007), el turismo es la primera fuente de ingresos en divisas para los cincuenta países menos desarrollados del mundo, pese a que la participación de éstos en la industria turística mundial es aún pequeña. Sin embargo, sus ritmos de crecimiento son muy elevados. Hay que tener en cuenta que el turismo puede promover el desarrollo de muchos países empobrecidos porque contribuye a la creación de empleo, a la generación de divisas y al crecimiento

-
- 1 Según las cifras del UNWTO World Tourism Barometer (vol. 6, n.º 2, june 2008), en 2007 hubo en el mundo 903 millones de viajes internacionales, lo que representa un crecimiento del 6.6 % respecto al año 2006. La verdadera dimensión de estas cifras se comprende mejor cuando se compara con los 25 millones de llegadas internacionales que tuvieron lugar en 1950 (Masera, 2005).
 - 2 Según L. Hickman (2007), el 10 % de los empleos del mundo se relacionan con el turismo, actividad que representa el 12 % del Producto Interno Bruto (PIB) mundial. Al mismo tiempo, los ingresos por turismo internacional se cifran en 856 billones de dólares en 2007, lo que representa un crecimiento del 5.6 % respecto al año 2006 (UNWTO World Tourism Barometer (vol. 6, n.º 2, june 2008)).
 - 3 Se estima que los habitantes de los países desarrollados dedican al turismo el 13% de sus gastos de consumo, es decir, la cantidad más importante del presupuesto familiar tras la alimentación (Worldwatch Institute, 2007).

económico, al menos en teoría. Pero esta actividad no es la panacea, puesto que desde el momento en que muchas empresas turísticas anteponen los beneficios rápidos a unas inversiones que se deberían presuponer que fueran responsables, aprovechándose así de la debilidad de los gobiernos e instituciones locales, las consecuencias sociales y ambientales pueden ser muy negativas (López Gómez, 2007).

Ante la obligación perentoria de obtener divisas por parte de los países subdesarrollados para poder satisfacer los enormes intereses de sus abultadas deudas externas y los inocultables impactos sociales, ambientales y culturales que conlleva el turismo convencional, algunas modalidades turísticas se disimulan con nombres y conceptos con buena imagen y aceptables para la sociedad, pero no por eso dejan de ejercer influencias perjudiciales sobre las personas, las comunidades y los ecosistemas.

Es el caso del denominado *ecoturismo*⁴, cuyo mercado no deja de crecer. Aunque no existen estadísticas mundiales sobre esta modalidad turística, Honey (1999) estima que el crecimiento anual de su demanda oscila entre el 10 % y el 30 %, generando unos 30 000 millones de dólares por año. Por su parte, Lindberg (1997) afirma que el turismo mundial tiene un crecimiento anual del 4 %, mientras que el de naturaleza aumenta cada año entre el 10 % y el 25 %, al mismo tiempo que le corresponde el 7 % del total de gastos internacionales en viajes. Asimismo, Fillion, citado por Carballo (1998), indica que entre el 40 % y el 60 % de todos los viajeros internacionales son ecoturistas y que entre el 20 % y el 4 % son turistas relacionados con la vida salvaje.

La hipótesis que sustenta esta reflexión se centra en la idea de que las actividades turísticas que se desarrollan en los espacios rurales y naturales de los países subdesarrollados, aunque se realicen bajo cualquier modalidad de nuevo cuño y supuestamente sustentable (como es el caso del ecoturismo), siempre suponen la introducción

4 Debe distinguirse claramente entre *ecoturismo* y *turismo sostenible*. El concepto de ecoturismo se refiere a un segmento dentro del sector turístico, mientras que los principios de sostenibilidad deben aplicarse a toda forma de actividad, gestión, empresa y proyecto de turismo, tanto convencional como alternativo, al menos en teoría.

de unas relaciones socioeconómicas típicamente capitalistas y nunca la superación de su empobrecimiento crónico o el abandono de su tradicional dependencia respecto a los países dominantes o centrales.

Se puede decir que el capitalismo actual sigue dos líneas estratégicas básicas en la explotación turística de los recursos naturales de los países periféricos según se incluya o no a los campesinos. En el primer caso, se trata de un corporativismo estatal en el que los campesinos son desarraigados de la tierra para ser incluidos en una gestión compartida de los recursos del entorno (paisajes, artesanía, cultura, etnografía) mediante la implantación del ecoturismo. Por otro lado, existen proyectos turísticos en los que no se considera la presencia campesina, ni siquiera humana, y donde los agentes del capital impulsan el desarrollo de la teoría del conservacionismo y la ecología profunda (paisajes sin seres humanos) para penetrar en ellos y controlar y explotar sus recursos. De ahí que el artículo se estructure en dos grandes apartados que se corresponden con estas dos estrategias capitalistas en el desarrollo de proyectos turísticos implantados en los espacios rurales y naturales.

En cualquier caso, resulta fundamental comprender que la modernización de los países dependientes nunca vendrá de la mano del turismo, sea convencional o supuestamente sostenible, pues el origen del problema campesino y de su opresión radica en la injusta distribución de la propiedad de la tierra. Mientras no se produzca una auténtica reforma agraria, los campesinos de los países periféricos seguirán empobreciéndose sin remisión y prestando argumentos a los agentes del capital y a los propios Estados para que enmascaren los verdaderos problemas y esgriman la necesidad de diversificar la economía rural mediante el desarrollo del turismo y así “redimir” al campesinado.

Proyectos turísticos con campesinos: el Ecoturismo

El ecoturismo, idea promovida por la OMT, es una actividad en la que, en numerosas ocasiones, como se ha expresado arriba, se combinan la degradación ambiental y la injusticia y desigualdad social. Algunos lugares concretos, especialmente bellos o con valor ecológi-

co, étnico, artístico o cultural han sido designados como Patrimonio de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), aunque los objetivos económicos terminan por ser predominantes (y a veces, únicos) en detrimento de los propios lugares y de sus habitantes, generalmente campesinos. Aunque la palabra suena bien a los turistas con sensibilidad hacia la suerte de la naturaleza, los agentes públicos y privados catalogan como ecoturismo muchos proyectos escasamente sostenibles, con notable impacto ecológico y contrarios a la equidad social. Los individuos que desean practicar el ecoturismo constituyen un segmento del mercado muy apetecible⁵ y al que, por lo tanto, es necesario sacarle un rendimiento, aunque eso suponga la explotación de los paisajes y de sus pobladores.

Aparte de las estrategias del capital y del estado corporativo, la implementación de determinados proyectos ecoturísticos por parte de algunos gobiernos e inversores privados, pero que resultan insostenibles desde el punto de vista económico y desequilibrados e injustos desde la perspectiva social, tiene su motivación en gran medida en la definición poco precisa del propio concepto de ecoturismo. Por dicha causa, son múltiples los intentos de definir lo que es y en qué consiste esta actividad.

Es generalmente aceptado que la primera persona que acuña y define el término ecoturismo es el arquitecto mexicano Ceballos-Lascuráin (Acerenza, 2005). Esta definición, también utilizada por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), dice que el ecoturismo es

5 De ahí que cada vez abunden más las organizaciones no gubernamentales, empresas y portales de internet que impulsan este tipo de actividad turística y que, aparte del ecoturismo, pueden ofrecerse al mercado bajo diferentes denominaciones (turismo sostenible, turismo ético, turismo justo, turismo responsable, turismo solidario, etc.): Turismo Justo (www.turismojusto.org), Turismo Sostenible (www.turismo-sostenible.org), Instituto de Turismo Responsable (www.biosphere-hotels.org), Fundación Ecoagroturismo (www.ecoagroturismo.es), Turismo Responsable (www.turismo-responsable.org), Stuttgart Kate (www.kate-stuttgart.org), Redturs (www.redturs.org), Canal Solidario One World (www.canal-solidario.org/web/sp/?id=513), Ecotur (www.ecotur.es), Sodepaz (www.sodepaz.es), Jóvenes Verdes (www.jovenesverdes.org), etc.

aquella modalidad turística ambientalmente responsable consistente en viajar o visitar áreas naturales relativamente sin disturbar con el fin de disfrutar, apreciar y estudiar los atractivos naturales (paisaje, flora y fauna silvestres) de dichas áreas, así como cualquier manifestación cultural (del presente y del pasado) que puedan encontrar ahí, a través de un proceso que promueve la conservación, tiene bajo impacto ambiental y cultural y propicia un involucramiento activo y socioeconómicamente benéfico de las poblaciones locales. (Acerenza, 2005, p. 9)

Otros autores, como Fennell (1999) o Honey (1999), también aportan sus definiciones del ecoturismo. El primero de ellos sostiene que se trata de

una forma sustentable de turismo basado en recursos naturales que se enfoca principalmente en experimentar y aprender sobre la naturaleza, y que se maneja éticamente para ser de bajo impacto, no consumista y localmente orientado (la administración, los beneficios y la escala). Ocurre típicamente en áreas naturales, y debe contribuir a la conservación o preservación de tales áreas. (Fennell, 1999, p. 43)

Por su parte, Honey (1999) señala que el ecoturismo

es el viaje a áreas frágiles, prístinas, y normalmente protegidas que se esfuerzan por ser de bajo impacto y (normalmente) de pequeña escala. Ayuda a educar a los viajeros; provee de fondos para conservación; directamente beneficia el desarrollo económico y el fortalecimiento político de comunidades locales; y promueve el respeto por las diversas culturas y los derechos humanos. (p. 25)

Respecto al turismo sostenible, la OMT manifiesta que se trata de una actividad que

atiende a las necesidades de los turistas actuales y de las regiones receptoras y al mismo tiempo protege y fomenta las oportunidades para el futuro. Se concibe como una vía hacia la

gestión de todos los recursos de forma que puedan satisfacerse las necesidades económicas, sociales y estéticas, respetando al mismo tiempo la integridad cultural, los procesos ecológicos esenciales, la diversidad biológica y los sistemas que sostienen la vida. (*Tourism the year 2000 and beyond qualitative aspects*)

Como puede comprobarse, a la luz de las diversas definiciones existentes (aunque no distinguen de forma clara entre ecoturismo y turismo sostenible), parece claro que el ecoturismo se trata de una noción compleja que con ambición intenta describir una actividad, establecer una filosofía y esbozar un modelo de desarrollo. En cualquier caso, una cosa son las definiciones, los buenos propósitos y las intenciones sostenibles con el medio y justas con la población local, y otra muy distinta la realidad que se conoce mediante lecturas y experiencias concretas a la luz que muestra un sistema socioeconómico, el capitalismo, que con sus acciones niega y hace imposible ningún tipo de sostenibilidad ecológica y social.

Por otro lado, la ideología del desarrollo sostenible, aplicada tanto al turismo como a otras manifestaciones económicas, ha sido muy difundida por los medios de comunicación de masas y se encuentra ya tan arraigada que hasta el más común de los ciudadanos puede afirmar sin más disquisiciones que hoy en día el ecoturismo es una actividad beneficiosa capaz de sacar del subdesarrollo a muchas economías locales de los países empobrecidos. Nada más lejos de la realidad (Ouriques, 2007). Al respecto, suelen mencionarse algunos casos de Chile, Colombia, México o Perú, a partir de los cuales se dice que existen diversas iniciativas (ecoturismo, artesanía, elaboración específica de alimentos locales, agricultura orgánica) compatibles con el medio y en las que los pobladores autóctonos aceptan proteger sus recursos naturales, tal como desean las direcciones de las reservas, a cambio de compensaciones económicas y de participar en los procesos de decisión (Vigna, 2006)⁶, sin pararse a pensar que esto representa una clara corporativización de los campesinos, que son incluidos en las estrategias de los agentes del capital mediante la connivencia

⁶ Anne Vigna es periodista y presidenta de la asociación EchoWay, que promueve el ecoturismo solidario.

del propio Estado para la implantación y desarrollo del ecoturismo, de forma que estos campesinos quedan desnaturalizados al convertirse en simples oferentes de un servicio de tipo ecológico.

Así se aprecia en el caso de la Reserva de la Biosfera “Sierra de Huautla”, que está administrada y gestionada por el Centro de Educación Ambiental e Investigación “Sierra de Huautla” (CEAMISH), perteneciente a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México), y también por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp). El Programa de Conservación y Manejo de dicha reserva⁷ tiene como objetivo prioritario el desarrollo de diversos programas de desarrollo sustentable que beneficien a las poblaciones que habitan el lugar. Uno de los principales programas está relacionado con el desarrollo del ecoturismo. A pesar de esto y de los buenos oficios del CEAMISH, las poblaciones locales que habitan en la reserva siguen formando parte de los colectivos más marginados desde el punto de vista socioeconómico de todo el país, fundamentalmente en lo que se refiere a los servicios disponibles y a las oportunidades de educación, empleo y salud. La riqueza natural, que precisamente es lo que impulsa el ecoturismo, contrasta con la pobreza crónica de sus gentes. Sin embargo, esta zona del estado de Morelos tuvo un papel protagonista en la época de la revolución mexicana y constituyó un seguro refugio para las tropas zapatistas que luchaban contra el gobierno por la cuestión agraria. Por eso, ante esta situación de marginación y miseria, tal vez sería más importante proponer a los campesinos que siguieran reivindicando la tierra y luchando por culminar su interrumpida revolución agraria, que incitarlos a su inclusión en las estrategias corporativas del Estado capitalista, al servicio de intereses nacionales y transnacionales, mediante la implementación de un turismo sostenible.

En otras ocasiones, los habitantes locales ni siquiera son asimilados y articulados por la acción corporativa del Estado cuando su actividad es derivada hacia el ecoturismo. Muchos proyectos calificados como “ecoturismo” solo significan que la actividad se desarrolla en la naturaleza y utiliza los recursos naturales disponibles, pero no prevén

7 http://www.conanp.gob.mx/anp/programas_manejo/Huautla.ok.pdf

la participación de la población local en la concreción y gestión del proyecto ni las disposiciones ambientales indispensables para reducir el impacto de la actividad. Además, dado que los inversores privados exigen parajes vírgenes y protegidos, los países subdesarrollados receptores deben suministrar la materia prima y aplicar las típicas recetas del turismo clásico. Es decir, los gobiernos de estas naciones se ven impelidos a acometer la privatización de los ecosistemas y la simple expulsión de la población autóctona, a la que de este modo se le enajenan muchas veces los medios mínimos para su supervivencia y el uso de los recursos naturales que les pertenecieron secularmente⁸.

En muchos proyectos de ecoturismo la naturaleza es explotada, vendida y consumida. Es decir, lo normal en una economía de mercado competitiva en la que su razón de ser es confundir precio con valor. De ahí que las estrategias y métodos empleados sean los mismos desde hace decenios y se parezcan demasiado a los esquemas y patrones del turismo convencional: corrupción de las autoridades locales, información sesgada, cuando no completamente falsa, para los nativos, indemnizaciones ridículas o inexistentes por las expropiaciones de tierras que esta actividad conlleva y continua negación de los impactos y consecuencias funestas de tipo ambiental, social y cultural. Esta realidad, inherente a las relaciones de producción que se establecen en una economía capitalista, pone en entredicho los compromisos asumidos por la OMT en el denominado Código Mundial de Ética del Turismo⁹.

8 Al respecto, merece ser destacado el caso de Sri Lanka mencionado por Klein (2007), cuando tras el desastre ocasionado por el tsunami de 2004 se gastaron grandes cantidades de dinero para reconstruir la industria turística, mientras que las comunidades pesqueras y agrícolas fueron desplazadas para que varias cadenas hoteleras pudieran ofertar unos entornos paradisíacos donde antes se asentaban estas poblaciones autóctonas, que a fecha de hoy todavía no disponen de viviendas adecuadas, suministro hídrico o prestaciones sociales, aunque lo más llamativo es que han perdido toda oportunidad de reconstruir su sustento económico.

9 Estas circunstancias figuran en la Declaración de Québec (2002), proclamada tras el Año Internacional del Turismo (2001). Existen otras declaraciones regionales en las que se aboga por el desarrollo turístico con criterios sostenibles y de respeto a las culturas locales, como es el caso de la Declaración de Galápagos (Islas Galápagos, Ecuador, 2003) y la Declaración del Río Amazonas (Iquitos, Perú, 2004), aunque muchas veces queden en mero papel mojado.

Del mismo modo, bajo la excusa de la conservación (real o no) de un paraje singular, el ecoturismo lleva en numerosas ocasiones a que haya una privatización de tierras y recursos naturales aún más veloz que la que permitía el turismo convencional. A veces, los programas proclaman medidas ecológicas en el desarrollo de la actividad turística, pero resulta curioso que los inversores siempre exijan garantías para disponer de la propiedad de la tierra, lo que suele llevar consigo el desarraigo de los campesinos y los indígenas. Es habitual, entonces, que la comunidad local pierda sus tierras, sus fuentes de agua y todo aquello que le aseguraría la supervivencia. Estos proyectos pretenden en teoría la preservación de ciertos parajes (bosques, selvas, lagos, playas, montañas) o de las especies animales y vegetales del lugar, pero en la práctica lo que hacen es reservarlos para los más ricos, es decir, los que más han contribuido, directa o indirectamente, a su deterioro y destrucción. En relación con esto, Vigna (2006) señala que parecerá natural, entonces, pagar, y pagar caro, por el derecho a disfrutar de una naturaleza preservada.

Estas cuestiones inducen a pensar que el modo de producción capitalista, mediante la acción de las empresas transnacionales y las instituciones monetario-financieras y comerciales globales, impregna de su cultura todo cuanto toca, que el capitalismo siempre está ampliando sus radios de acción y buscando nuevos campos de inversión y que la economía de mercado, por un lado, y la sostenibilidad, la responsabilidad, la solidaridad y la justicia (sea en el turismo o en cualquier otra actividad), por otro lado, se niegan mutuamente. Con el ecoturismo, la naturaleza se convierte en muy poco tiempo en un bien de consumo, ya que el modo de producción imperante encuentra en los espacios naturales la posibilidad de explotarlos para el disfrute y recreo de los que pueden pagarlos. Así, produce lugares de ocio, los vende y consume como valores de cambio, como si fueran una mercancía más.

El sol, las playas, las montañas, los paisajes exóticos o los ambientes distintos a los habituales ejercen un enorme atractivo sobre los consumidores ricos de los países desarrollados, mientras que los gobiernos y las oligarquías económicas de las naciones subdesarrolladas intentan atraer a estos turistas a toda costa, aunque eso suponga

la miseria local concretada en el impacto en sus ecosistemas y en la sociedad autóctona¹⁰. Igual que sucede en el caso de la expansión de los cultivos comerciales en detrimento de los alimenticios para los habitantes (Segrelles, 2007), el motivo principal para fomentar el ecoturismo es la obtención de divisas con las que poder enfrentar sus elevadas deudas externas. A las ofertas tradicionales del turismo convencional, recientemente se ha sumado esta nueva modalidad que vende naturaleza y contacto directo con las culturas locales a cambio de unos ingresos que tampoco son demasiado elevados si se comparan con los daños ecológicos y sociales que causa esta actividad¹¹.

Esto es lo que sucede en lugares como América Central¹² o México, donde la Unión Europea, diversos organismos financieros

10 En el informe “Turismo sin desarrollo. Los intereses creados como amenaza al sector turístico de República Dominicana”, redactado por María Dolores López Gómez (2007) para la organización no gubernamental Intermón Oxfam, se dice que en la República Dominicana el turismo es el sector que más ingresos aporta a la economía nacional (7 % del PIB). Estos ingresos no revierten en la lucha contra la pobreza, ya que este país pasó, entre 1998 y 2005, de la posición 87 a la 94 en el Índice de Desarrollo Humano (IDH) del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

11 El Centro Nuevo Modelo de Desarrollo (1997) ha estudiado el caso de Gambia, donde una buena parte de los recursos generados por el turismo se queda en los países desarrollados, pues el viajero debe pagar el pasaje aéreo, la comisión de la agencia de viajes y a la empresa turística internacional, que organiza los desplazamientos y estancia. Formalmente, el resto del dinero ingresa en Gambia, pero una parte se gasta de nuevo en el extranjero al comprar petróleo para la producción de la energía eléctrica y los combustibles necesarios para los turistas y para comprar otros muchos bienes que no se producen en el país y que son imprescindibles para garantizar a los visitantes una serie de comodidades. En definitiva, lo que un turista gasta en Gambia se distribuye de la siguiente forma: pasaje aéreo (25.3 %), agencia europea (10.0 %), agencia internacional (17.6 %), impuestos (4.7 %), hotel (33.6 %), beneficios del hotel (2.9 %) y trabajadores del país (5.9 %).

12 Un caso paradigmático es el del yacimiento arqueológico “El Mirador”, en Guatemala, donde se pretende construir un complejo turístico con el objeto de conseguir ingresos para su conservación y la de los recursos naturales del entorno, pero en ningún momento se habla de la disponibilidad hídrica, el trasiego de personas y vehículos, la gestión de los residuos, la destrucción ocasionada por las vías de acceso o cómo se beneficiarían las comunidades locales.

internacionales¹³ y varias agencias de las Naciones Unidas¹⁴ tienen pensados varios proyectos para las comunidades locales. El principal argumento para desarrollar estas políticas estriba en las ventajas que representan para las economías autóctonas, la formación profesional que consigue la población local y la toma de conciencia de los nativos sobre la riqueza de su patrimonio cultural y natural, lo que constituye un cinismo sin parangón porque, en primer lugar, el concepto de riqueza no es igual en los países subdesarrollados y en las comunidades rurales que en el mundo desarrollado y, en segundo término, los pobladores locales son plenamente conscientes de lo que significan sus recursos naturales para la supervivencia, como sucede en el caso de las comunidades mapuche de Chile. No obstante, Vigna (2006) piensa que se trata de una fórmula casi perfecta que respondería a la necesidad de valorizar el patrimonio y, al mismo tiempo, asegurar su conservación. Por si esto fuera poco, la mayoría de los proyectos mencionados se refieren a las comunidades campesinas o indígenas instaladas en parajes protegidos por una legislación nacional o internacional¹⁵. Es decir, se trata en definitiva de los típicos proyectos corporativos de las burguesías burocráticas en los que se percibe con claridad la forma en que el capitalismo combina sus estrategias con el poder del Estado y utiliza los medios económicos del Estado para acumularse y reproducirse.

Aparte de América Central y México, existen otros lugares en los que también han surgido diversos problemas ambientales y sociales relacionados con el ecoturismo. Un caso destacable por su impacto es el de Bolivia, donde algunos hoteles que se califican a sí mismos como “ecológicos”, alrededor del lago Titicaca, vierten las aguas residuales sin tratar en dicha área lacustre. En la zona tropical del Chapare, en las proximidades de Cochabamba, se ha deforestado una gran

13 Banco Interamericano de Desarrollo, Banco Mundial, Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos, entre otros.

14 Organización Internacional del Trabajo (OIT), Organización Mundial del Turismo (OMT), Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), entre otras.

15 Reservas de la Biosfera de la Unesco, Corredor Biológico Mesoamericano, etc.

extensión de selva para construir un campo de golf para otro hotel “ecológico” de lujo.

Otro caso notable se encuentra en Chubut, provincia argentina en la que el conocido empresario televisivo M. Tinelli ha ideado un gran proyecto turístico (*Trafican 2000*) donde pretende erigir el centro de esquí más importante de Latinoamérica. Además de la transformación territorial y paisajística que representarán las obras de construcción, para levantar su proyecto necesita desalojar a varias decenas de familias mapuche¹⁶ de su hábitat ancestral. Es decir, el negativo impacto ambiental, social y cultural está servido.

En definitiva, el llamado ecoturismo no puede seguir siendo una falacia interesada al servicio del capitalismo. No es posible convertir esta actividad en la panacea que resuelva los problemas de todas las comunidades rurales del mundo, sobre todo cuando son los agentes al servicio del capital los que contribuyen a crearlos y expandirlos. En muchos casos, junto con otras actividades económicas impuestas por los países dominantes, es el ecoturismo, como forma de explotación y apropiación de los recursos autóctonos, el que genera la pobreza. Por lo tanto, es hipócrita vender la idea de que esta modalidad turística protege la naturaleza, extiende el desarrollo social y erradica la pobreza. Estas acciones podrían tener una justificación siempre que la sociedad tuviera una activa participación, existiera el debate público, se aplicaran criterios de sostenibilidad real, la iniciativa partiera de la propia población local como una forma de mejorar sus rentas agropecuarias, pesqueras o forestales y se diversificara la economía rural¹⁷.

16 Las protestas y reivindicaciones del pueblo mapuche también se producen en Chile por los mismos motivos que en el mencionado caso argentino. El magnate S. Piñera pretende levantar en este territorio indígena un gran complejo ecoturístico al estilo del Parque Yellowstone de Estados Unidos, que año tras año recibe millones de visitantes de todo el mundo y factura ganancias también millonarias.

17 Destaca el caso de Nepal y el ecoturismo en el Himalaya, estudiado por Brown et al. (1997) y también por Stevens (1993). Estos autores indican que pese a experimentar un reciente desarrollo turístico anárquico, incontrolado y aleatorio y con fuertes impactos ambientales, esta actividad ha supuesto un notable motor de cambios socioeconómicos para las comunidades locales. Es cierto que el ecoturismo ha propiciado que algunos sherpas sean ahora propietarios de albergues y agencias de senderismo y hayan constituido pequeñas empresas que organizan expediciones al Himalaya, de forma que más del 70 % de las agencias

Sin embargo, no se puede ser optimista (ni ingenuo) al respecto desde el momento en que aceptamos que incluso la llamada sostenibilidad aparece como un invento del propio capitalismo para enmascarar y justificar la explotación que ejerce sobre la naturaleza y sobre la sociedad. En cualquier caso, la verdadera emancipación de los campesinos e indígenas de varias zonas de los países subdesarrollados no pasa por la implantación de un ecoturismo que se basa en su articulación corporativa con el Estado capitalista, sino la lucha por la tierra y en el reparto justo de la misma, tal como demuestran los movimientos campesinos de Brasil (Mançano, 2000).

Proyectos turísticos sin campesinos y sin población local: el conservacionismo y la ecología profunda

Las políticas de gestión y protección ecológicas nunca han sido tan determinantes como en la actualidad para el devenir de muchos países subdesarrollados, ya que sus gobiernos, a todos los niveles administrativos, son cómplices o víctimas de los proyectos ambientales que se implementan en sus jurisdicciones. Hoy en día, el negocio de los servicios ambientales genera millones de dólares de ganancias en todo el planeta, lo que significa que existe una proliferación inusitada de intereses económicos, estratégicos y geopolíticos ligados a él, cuyos beneficiarios son la gran banca internacional, las corporaciones transnacionales más pujantes del sector y los países dominantes donde radican las casas matrices de estas firmas.

Es cierto que las últimas guerras del siglo XX han sido por el control de los recursos naturales, sobre todo el agua y los hidrocarburos, y seguramente también será este el motivo de los conflictos bélicos que tengan lugar en la presente centuria. Sin embargo, como

de senderismo con base en Katmandú son total o parcialmente propiedad de sherpas de la región del Everest. Pese a esta realidad, Brown et al. (1997) sostiene que la capacidad ambiental y social del ecoturismo himalayo se ha desbordado y que esta actividad ha acelerado la concentración de la riqueza en unos pequeños grupos locales, sin contar con que la mayor parte de los beneficios recaen en las grandes empresas transnacionales que movilizan a millones de visitantes.

indica Dilitio (2006), uno de los principales problemas para el capitalismo avanzado y globalizado es la gente, ya que parece ser que sobran habitantes en el planeta y hacia esta cuestión se encaminan sus estrategias¹⁸.

Es conocido que desde la conquista y expolio de América a partir del siglo XVI, legiones de indígenas de todo el mundo han sido desahuciadas de sus tierras para que la extracción de minerales e hidrocarburos, el aprovechamiento maderero y las plantaciones, primero, y las grandes haciendas y agroindustrias, después, pudieran explotar diferentes recursos naturales con absoluta impunidad. La labor de las empresas transnacionales en la destrucción ambiental y cultural en diversas regiones de los países subdesarrollados es conocida y manifiesta y no hace falta insistir más sobre ello. Sin embargo, escasas personas perciben que algo similar está ocurriendo en la actualidad por una causa mucho más noble: la conservación de las tierras, la naturaleza y la vida salvaje (Dowie, 2007). Y mucho menos se conoce que varias de estas adquisiciones de tierras, que tienen como objeto el ejercicio de una ecología profunda, las han realizado diversas organizaciones o fundaciones relacionadas con la protección de la naturaleza, como es el caso de la Fundación ECOS, World Wildlife (WWF), Conservation International (CI), Wildlife Conservation Society (WCS), The Nature Conservancy (TNC) e incluso la Unión Mundial para la Naturaleza (UICN) o la propia Unesco, sin detenerse demasiado en las consecuencias funestas que sus estrategias tienen sobre las culturas locales de los países subdesarrollados donde han actuado y actúan.

Estas organizaciones consagradas a la preservación ambiental trabajan muchas veces en conjunto y en estrecha armonía con varias empresas transnacionales cuyo papel en la obtención agresiva de materias primas y, por consiguiente, en el deterioro de los ecosistemas, queda fuera de toda duda (Shell, British Petroleum, Bechtel, Veolia,

18 Sobre esta cuestión es imprescindible la lectura del libro de George, S. (2001), en el cual se fantasea sobre el encargo de un informe secreto a un equipo multidisciplinar de científicos con el objeto de que aporten las estrategias que se deben seguir para que el capitalismo consiga sobrevivir a los futuros retos económicos, sociales y ambientales. Precisamente, una de las recomendaciones, dado que según esta autora el capitalismo no puede tener éxito con una población mundial de 6500 millones de habitantes, es eliminar a miles de millones de personas “superfluas”.

Mitsubishi, Coca Cola, Nestlé, Boise Cascade, ENCE, Botnia, etc.). En estas asociaciones también suelen participar diversas organizaciones que están financiadas por las fundaciones de los grandes magnates estadounidenses: Soros, Rockefeller, Turner, Ford o Morgan. Incluso en Argentina y Chile ha tenido un papel conservacionista muy activo la firma The Patagonia Land Trust, que curiosamente pertenece al multimillonario Douglas Tompkins¹⁹. Estas circunstancias constituyen una evidencia más del todavía vigente problema de la tierra: la concentración de la propiedad, el latifundio, las tierras ociosas, la violencia contra los campesinos y su criminalización, entre otros.

Es improbable que estas iniciativas encuentren demasiada oposición porque la ecología es considerada como una causa noble por la mayor parte de la sociedad, aunque luego se produzcan auténticas catástrofes ecológicas y sociales y muchos países pierdan su soberanía territorial y el control de sus recursos naturales.

Esta base ideológica es complementada y apoyada por el surgimiento de organizaciones conservacionistas que plantean una *ecología profunda*²⁰, un tipo de ecología que no considera la existencia humana y aspira a conservar el medio pero sin la presencia de los seres humanos. En este punto aparece una clara distinción de clase y de roles en la sociedad capitalista, pues por un lado están los imprescindibles (dominantes y ricos) y por otro los superfluos (dependientes y pobres) (George, 2001). Los llamados *ecologistas profundos* impulsan el desplazamiento y desarraigo de los individuos de los territorios bien do-

19 Un caso paradigmático de ecologista profundo es el multimillonario estadounidense Douglas Tompkins (Dilitio, 2006), quien al frente de la organización Conservation Land Trust ha adquirido enormes extensiones de tierra en Argentina y Chile como parte de su proyecto personal de conservación de la naturaleza. Esto ha suscitado agrias polémicas en ambos países porque el nuevo propietario no solo desplaza a los habitantes autóctonos cuando viven sobre recursos ricos en biodiversidad, sino porque además se dice que la organización que lidera es el “caballo de Troya” del Banco Mundial con el objeto de controlar los abundantes recursos hídricos, minerales y naturales de la zona. Lo peor es que sus compras se hicieron bajo legislación estadounidense y patrocinadas por la Unesco por su finalidad y carácter ecológico.

20 En 1973, el filósofo y montañista noruego Naess, A. introdujo el término movimiento de ecología profunda en la literatura ecológica. Para conocer las discusiones sobre las raíces del movimiento de ecología profunda también puede verse el capítulo de libro de Sessions, G. publicado en 1981.

tados de recursos naturales, pero en realidad los desplazados son los pueblos que habitan el territorio en cuestión o los miembros de las clases sociales inferiores, es decir, los campesinos y los indígenas, ya que el proyecto de conservación de estos ecologistas profundos defiende la existencia de los ricos y los terratenientes que puedan dedicarse a la ecología y a la preservación de los “paraísos terrenales” para quienes puedan comprarlos y, por ende, disfrutarlos (Dilitio, 2006).

El modelo de áreas naturales protegidas, creado en Estados Unidos a mediados del siglo XIX, es una de las políticas conservacionistas más utilizada por los países subdesarrollados. Los conservacionistas norteamericanos, partiendo del contexto de la rápida expansión urbana e industrial de Estados Unidos, proponían la creación de “islas” de conservación biológica, de gran belleza escénica, donde el habitante urbano pudiese apreciar y reverenciar la naturaleza salvaje y disponer de lugares en los que poder satisfacer su necesidad de recreación y renovación espiritual. De este modo, las áreas naturales protegidas se convirtieron en propiedad o espacios públicos (Diegues, 2005).

La ideología que subyace en este modelo se basa en la visión de los seres humanos como entes necesariamente destructores de la naturaleza. Así se puede comprobar en los ocho principios de la plataforma que impulsa el movimiento de la ecología profunda, recogidos por Devall y Sessions (1985). Estos principios, que Arness y el propio Sessions crearon en 1984, son los siguientes:

1. El bienestar y florecimiento de la Vida humana y no humana en la Tierra tiene valor en sí misma. Este valor es independiente de la utilidad que tenga el mundo no humano para los propósitos de los humanos.
2. La riqueza y diversidad de las formas humanas contribuyen a la realización de estos valores, siendo también valores en sí mismos.
3. Los humanos no tienen derecho a reducir la riqueza y diversidad, excepto en casos de satisfacer necesidades humanas vitales.
4. El florecimiento de la vida humana y de las culturas es compatible con una disminución sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere tal disminución.
5. La interferencia humana actual con el mundo no humano es excesiva, y esa situación está empeorando rápidamente.

6. Por lo tanto, las políticas tienen que cambiar. Estas políticas afectan a la economía básica y a las estructuras tecnológicas e ideológicas. El resultado será profundamente diferente de lo que sucede en el presente.
7. El cambio ideológico se refiere más bien a una apreciación de la calidad de vida (relacionado con situaciones de valores inherentes) más que con la adhesión a un estándar de vida cada vez más superior. Existirá una gran conciencia sobre la diferencia entre grande y gran.
8. Quienes suscriben los puntos precedentes tienen la obligación de tratar de implementar, directa o indirectamente, los cambios necesarios.

Como puede comprobarse, se aboga de forma clara y sin eufemismos por la conservación de la naturaleza y la biodiversidad, pero sin la presencia humana porque para estos ecólogos profundos y conservacionistas la vida silvestre y las comunidades humanas son incompatibles. Cuando los conservacionistas internacionales tienen suficiente poder y capacidad de persuasión sobre algunos de los gobiernos que dirigen los países subdesarrollados, pueden acontecer catástrofes culturales y humanas como la que sufrió el pueblo batwa en Uganda durante la década de los años noventa del siglo XX, que fue expulsado de sus tierras ancestrales cuando fueron designadas formalmente como parques nacionales (Dowie, 2007)²¹.

Si se tiene en cuenta que las primeras interesadas en mantener un ambiente óptimo, pues en él se encuentra su medio de vida y supervivencia, son las propias comunidades humanas, es ilógico e hipócrita acusarlas de degradar los ecosistemas y perjudicar a la biodiversidad con sus actividades (agricultura, caza, pesca, recolección...) con el fin de que dicha acusación sirva de excusa para desalojarlas de su hábitat en contra de su voluntad y que formen parte de esa nueva masa

21 Como señala Dowie (2007), estos bosques donde habitaban los batwa son tan densos que cuando los indígenas salieron de ellos por primera vez incluso algunos individuos se daban de bruces con los automóviles en movimiento. Ahora están viviendo en lastimosos campos de ocupantes muy precarios en el perímetro del parque natural, sin agua corriente ni saneamientos. En una generación, su cultura del bosque, cantos rituales, tradiciones e historias se perderán sin remisión.

humana que se podría denominar “refugiados ambientales”, pues muchas veces se les recluye en campamentos precarios y siempre se les impide regresar a esos territorios en los que durante generaciones desarrollaron sus vidas y que ahora los conservacionistas quieren preservar, aunque aislando la vida silvestre y dejándola sin pobladores.

Todo ello significa que cuando se han trasplantado los modelos estadounidenses a las realidades de los países tropicales han surgido conflictos de difícil solución. Hay que tener en cuenta que los bosques y selvas de estos países han estado habitados por poblaciones indígenas y otros grupos tradicionales, que desarrollaron formas de apropiación comunal de los espacios y recursos naturales. Por medio de un gran conocimiento de la naturaleza, esas comunidades pudieron crear ingeniosos sistemas para integrar la fauna y la flora y al mismo tiempo proteger, conservar e incluso potenciar la diversidad biológica. Con el establecimiento de los parques naturales se imponen los mitos recientes (como el de la naturaleza salvaje prístina, intocada) sobre los mitos ancestrales (el ser humano como ente que forma parte de la naturaleza), lo que agudiza los conflictos por el control del espacio y la preservación de ciertos modos de vida. Además, resulta difícil de entender que la vida humana y sus actividades sobren en los espacios naturales preservados y se expulse a los habitantes tradicionales y, sin embargo, se permitan ciertas facilidades turísticas y se construyan hoteles y albergues para alojar a los usuarios de las reservas naturales.

En el caso brasileño, la mayor parte de las áreas protegidas se crearon durante la etapa dictatorial, trasplantando los métodos estadounidenses sin tener en cuenta que la situación social, cultural y ecológica era completamente distinta. Hasta en las selvas más recónditas y aparentemente vacías, moran comunidades indígenas que poseen una mitología que nada tiene que ver con la existente en las sociedades urbano-industriales. Incluso cada vez se generaliza más la idea de que muchas áreas naturales que se desea preservar son ricas en biodiversidad precisamente porque sus moradores ancestrales comprendieron el valor y los mecanismos de la diversidad biológica. La expulsión de los indígenas de sus territorios no solo es una injusticia social y una iniquidad moral, sino también una tropelía ecológica muy alejada de la pretendida y demandada sostenibilidad.

Conclusiones

Desde la elaboración del célebre Informe Brundtland (*Nuestro futuro común*, 1987) y su difusión en la Cumbre de la Tierra (Río de Janeiro, 1992) se repite, y casi todo el mundo asume, que la ecología es un valor fundamental para la vida humana y que el desarrollo sostenible consiste en poner en marcha tres tipos de solidaridad de forma simultánea: dentro de la propia comunidad, con el resto de los habitantes del mundo y con las generaciones venideras. Este barniz solidario hace que los conceptos ecología y desarrollo sostenible resulten atractivos para los medios de comunicación de masas y para el conjunto de la sociedad, ya que albergan ideas aceptables para todos los agentes socioeconómicos, políticos, culturales, religiosos y ambientales.

Dichas nociones se han magnificado de forma interesada al mismo tiempo que se integran en la engrasada maquinaria de la mercadotecnia y la publicidad. Por lo tanto, se convierte en algo de buen tono, propio de ciudadanos comprometidos y progresistas hablar de ecología, desarrollo sostenible, desarrollo rural integral, desarrollo local endógeno, crecimiento sustentable, ecoturismo o recursos ambientales en cuanto surge la mínima ocasión, sin pensar que estos conceptos encierran en sí mismos una contradicción insalvable con la esencia inmanente del modo de producción capitalista, pues este genera antagonismos que lo hacen insostenible.

Incluso el Informe Brundtland hace eco de la visión interesada de los países ricos por la cual se alimenta la ilusión de que el crecimiento económico y la preservación de la naturaleza son compatibles, cuando lo correcto sería, como sostiene Martínez Alier (2005), insistir en la idea de que el crecimiento ascendente y constante de la economía conduce a un agotamiento claro de los recursos y al deterioro de los ecosistemas mediante la contaminación de tierras, aguas y aire, lo que en realidad perjudica a los más pobres del mundo. El aumento del turismo durante las últimas décadas y las previsiones al alza para los próximos años constituyen un excelente ejemplo de esta situación tan preocupante.

La integridad de los ecosistemas y el desarrollo sostenible implican la existencia de limitaciones en la capacidad de la Tierra para

asimilar la utilización que los grupos sociales hacen de los recursos naturales. Son precisamente estos límites al crecimiento económico, ya anticipados en 1972 por Meadows et al., lo que el capitalismo no puede aceptar porque este modo de producción se presenta ante la sociedad como la culminación de la idea de progreso, donde la expresión de la voluntad humana no tiene límites. La única limitación que es posible reconocer es la que el sistema podría imponerse a sí mismo por cuestiones políticas o morales. Cualquier otro límite social, económico, físico, cultural o ambiental es susceptible de ser superado con la ayuda del principal instrumento con el que se ha dotado el ser humano: su tecnología. Esta forma de observar, comprender y mostrar el mundo representa una contradicción profunda con lo que enseñan las ciencias naturales, es decir, que en el Universo todo tiene límites. Por lo tanto, resulta evidente que la economía de mercado y cualesquiera de los conceptos mencionados arriba se niegan mutuamente.

Los programas de ajuste estructural, la disminución de las inversiones sociales y el fomento de las economías exportadoras que el neoliberalismo exige a los países subdesarrollados mediante sus instrumentos legales auspiciados por el FMI, el BM o la OMC, constituyen una herramienta de primer orden para agotar sus recursos naturales y degradar el ambiente. Y todo con el objeto de obtener divisas en el comercio exterior para poder satisfacer así los intereses de sus abultadas deudas externas, que también son consecuencia directa de las estrategias del mundo desarrollado y de sus empresas transnacionales para seguir manteniendo a la mayor parte de los países del planeta en la dependencia económica, financiera, tecnológica y cultural.

En el caso concreto de la OMC, y respecto a la cuestión aquí tratada, esta organización comercial lleva algún tiempo intentando crear un anexo específico sobre turismo en el ya existente Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios, cuyas disposiciones chocan frontalmente con cualquier pretensión de fomentar el ecoturismo cumpliendo con los requisitos de sostenibilidad y respeto ambiental que en teoría son consustanciales a esta modalidad turística, según las definiciones de la OMT, de la UICN y de diversos autores ya citados.

La OMC pretende que los proveedores extranjeros de servicios turísticos sean tratados igual que los proveedores nacionales, hecho

que debilitaría la idea de que las comunidades locales se beneficien del ecoturismo. Es imposible que una pequeña empresa local pueda competir con el poder tecnológico, financiero, de mercado y de utilización de recursos que exhibe una gran corporación transnacional. Por otro lado, el impulso para ampliar el acceso al mercado puede significar que en un sector tan delicado como el turismo ello desemboque en un intento de satisfacer la totalidad de la demanda de ese mercado con la consiguiente e inevitable transgresión social y ambiental. Asimismo, la imposición por parte de la OMC de un reglamento general que condicione cualquier regulación local o regional, y que por propia definición se ejecuta de arriba hacia abajo (*top down*), aleja el respeto por las condiciones y singularidades locales, que tan fundamentales resultan para la implementación de un ecoturismo responsable. Un reglamento general ignoraría las diversidades culturales y ecológicas y el derecho de cada comunidad de elegir sus propias iniciativas en una clara dirección desde abajo hacia arriba (*bottom up*).

Para Cabrera (2002), el discurso del desarrollo sostenible, que se puede aplicar perfectamente al ecoturismo y a la ecología profunda, parte de una idea errónea, pues la mayor parte de las políticas ecológicas y de desarrollo sostenible pretenden conseguir el equilibrio y la armonía entre el proceso económico y la preservación de la naturaleza, favoreciendo un balance entre la satisfacción de las necesidades actuales y las de las generaciones futuras. Además, busca la realización de sus objetivos revitalizando el viejo mito desarrollista, al mismo tiempo que promueve la falacia de un crecimiento económico sostenible sobre la disponibilidad natural de la Tierra. Este mismo autor señala que los graves problemas ambientales que presenta el mundo actual generarán en el futuro realineaciones de fuerzas que buscarán una modernidad alternativa frente al modelo capitalista en vigor. Se necesita, por lo tanto, un modelo de acción humana que armonice los aspectos éticos, económicos y ecológicos, así como nuevas formas de hacer política centradas en el socialismo. No obstante, como ya se ha manifestado en otros trabajos (Segrelles, 2001, 2002, 2004), la consecución de un equilibrio duradero entre las necesidades de la población, los recursos consumidos y las consecuencias ambientales de todo ello no es solo un problema científico-técnico, sino también so-

ciopolítico y ético. La utilización que se hace de las riquezas naturales debería estar sometida a exigencias morales y de justicia social²². El Premio Nobel de Economía de 1998, Amartya Sen, defendía que las políticas orientadas hacia el logro de un desarrollo sostenible capaz de garantizar un equilibrio ecológico y el bienestar de las sociedades actual y futura no deberían de estar diseñadas por los mercados, como suele suceder en la mayoría de los casos, sino que el papel de los poderes públicos en esta cuestión debería de ser decisivo. Dado que desarrollo (mejor, crecimiento) y sostenibilidad son incompatibles en un sistema capitalista y que el propio Estado corporativo se encuentra impregnado por los intereses del capital, el debate debería de ser mucho más amplio e ir más allá del que plantea este economista indio y cuestionar el modo de producción imperante y su lógica inmanente.

Por ello es inútil, por ineficaz, hablar, escribir, dictar clases y conferencias y preocuparse por la destrucción de los ecosistemas, la creciente contaminación ambiental, la contumaz pobreza de los países subdesarrollados o el desarraigo cultural de los pueblos si no se critica la lógica inmanente que alienta la totalidad del sistema capitalista, como modo de producción y como cultura.

22 Martínez Alier (1992, 2005) propone un ecologismo popular o ecosocialismo frente al ecologismo “tecnocrático” de los países desarrollados, que promueve el Banco Mundial. El modelo propuesto tendría relevancia local e internacional y estaría enraizado en la práctica diaria de multitud de movimientos de base, como sucede ya en América Latina, con el objeto de favorecer una utilización racional y prudente de los recursos naturales, dentro de una estrategia guiada por las necesidades vitales de las personas en vez de tener como norte la racionalidad crematística del mercado, que no da valor a los costes ambientales. Esta estrategia debe atender, por supuesto, a las necesidades del presente sin sacrificar el bienestar de las generaciones futuras.

Referencias

- Acerenza, M. A. (2005). *Turismo: conceptualización, orígenes y evolución*. México DF: Trillas.
- Brown, K., Turner, R. K., Hameed, H. & Baterman, I. (1997). Environmental Carrying Capacity and Tourism Development in the Maldives and Nepal. *Environmental Conservation*, 24(4), 316-325.
- Cabrera Díaz, J. J. (2002). Capitalismo o desarrollo sustentable: la disyuntiva de América Latina y el Caribe después de otra década perdida. *Cuadernos de Nuestra América*, 15(30), 7-29.
- Carballo Sandoval, A. (1998). Concepción y perspectivas del ecoturismo en México. *Planeta.com Eco Travels in Latin America*. Recuperado de <http://www.planeta.com/planeta/98/0898ecotur.html>.
- Centro Nuevo Modelo de Desarrollo. (1997). *Norte-Sur: la fábrica de la pobreza*. Madrid: Editorial Popular.
- Devall, B. & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith.
- Diegues, A. (2005) *O mito moderno da natureza intocada*. Sao Paulo: Hucitec
- Dilitio, C. (2006). Quién y qué es Douglas Tompkins. *Ecoportal.net. El directorio ecológico y natural*. Recuperado de www.ecoportal.net.
- Dowie, M. (2007). Los refugiados del conservacionismo. Cuando la conservación implica desterrar a la gente. *Ecoportal.net. El directorio ecológico y natural*. Recuperado de www.ecoportal.net.
- Fennell, D. A. (1999). *Ecotourism: An Introduction*. New York: Routledge.
- George, S. (2001). *Informe Lugano*. Barcelona: Icaria.
- Hickman, L. (2007). El turista contaminante. *Foreign Policy* (edición española), 22, 28-37.
- Honey, M. (1999). *Ecotourism and Sustainable Development: Who Owns Paradise?* Washington D.C.: Island Press.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- Lindberg, K. (1997). Economic Aspects of Ecotourism. En K. Lindberg, M. Epler Wood & D. Engeldrum (eds.). *Ecotourism: A Guide for Plan-*

- ners and Managers*, vol. 2. (pp. 87-117). North Benington, VT: The Ecotourism Society,
- López Gómez, M. D. (2007). *Turismo sin desarrollo. Los intereses creados como amenaza al sector turístico de República Dominicana*. Santo Domingo: Departamento de Campañas y Estudios de Intermón Oxfam.
- Maçano Fernandes, B. (2000). *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Martínez Alier, J. (1992). *De la ecología política al ecologismo popular*. Barcelona: Icaria.
- Martínez Alier, J. (2005). *El ecologismo de los pobres*. Barcelona: Icaria.
- Masera, D. (2005). Turismo y ambiente. Acuerdos regionales. *Coloquio Internacional sobre Desarrollo Sustentable del Turismo*, México.
- Meadows, D. H. Meadows, D. L. Randers, J. Beherens III, W. (1972). *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's. Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.
- Ouriques, H. R. (2007). Um breve panorama sobre o desenvolvimento do turismo nas periferias do capitalismo. *Caderno Prudentino de Geografia*, 29, 55-67.
- Segrelles Serrano, J. A. (2001). Problemas ambientales, agricultura y globalización en América Latina. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 5(92), 32, 79-104. Recuperado de <http://www.ub.es/geocrit/sn-92.htm>
- Segrelles Serrano, J. A. (2002). Repercusiones ambientales del acuerdo económico y comercial MERCOSUR-Unión Europea en la agricultura latinoamericana. En D. Brandis & E. Muscar (coord. y comp.). *MERCOSUR/MEDIOAMBIENTE: algunos problemas/algunas propuestas* (pp. 135-142). Madrid: TIB y MA.
- Segrelles Serrano, J. A. (2004). *Agricultura y territorio en el MERCOSUR*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Segrelles Serrano, J. A. (2007). Una reflexión sobre la reciente reorganización de los usos agropecuarios en América Latina. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 27(1), 125-147.
- Sessions, G. (1981). Shallow and Deep Ecology: A Review of the Philosophical Literature. En J.D. Hughes & R. Schultz (eds.). *Ecological Cons-*

ciousness: Essays from the Earthday X Colloquium (pp. 391- 462).
Washington DC: University Press of America.

Stevens, S. F. (1993). *Claiming the High Ground. Sherpas, Subsistence and Environmental Change in the Highest Himalaya*. Berkeley: University of California Press.

Vigna, A. (2006). Los falsarios del 'ecoturismo' en América Central. *Le Monde Diplomatique* (edición española), 129, 17-19.

Worldwatch Institute (2007). *The State of the World*. New York: W. W. Norton.



Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás,
sede Villavicencio.

Se usó papel propalcote de 300 gramos para la carátula y papel
bond beige de 75 gramos para las páginas internas.

Tipografía de la familia Sabon.

Septiembre de 2020.

