

Tecnología, agencia y transhumanismo

Juan Carlos Moreno Ortiz
Editor académico



Tecnología, agencia y transhumanismo

Tecnología, agencia y transhumanismo

JUAN CARLOS MORENO ORTIZ
EDITOR ACADÉMICO



Moreno Ortiz, Juan Carlos

Tecnología, agencia y transhumanismo / Juan Carlos Moreno Ortiz [y otros cinco autores] Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2020.

137 páginas; tablas

Incluye índice y referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-782-277-9

E-ISBN: 978-958-782-278-6

1. Humanismo 2. Fenomenología 3. Filosofía de la tecnología 4. Tecnología
5. Epistemología de la pedagogía 6. Epistemología comunicativa 7. Heidegger,
Martín 1889-1976 – Crítica e interpretación I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 607.11

CO-BoUST



© Juan Carlos Moreno Ortiz, editor académico, 2020

© Juan Carlos Moreno Ortiz, Miguel Antonio Fonseca Martínez, Manuel Leonardo Prada
Rodríguez, Israel Arturo Orrego Echeverría, John Alejandro Pérez Jiménez y Luis Eduardo
Rengifo Ariza, autores, 2020

© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Diana López de Mesa Oses

Diagramación: Myriam Enciso Fonseca

Diseño de carátula: Juliana Pardo Torres

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-277-9

E-ISBN: 978-958-782-278-6

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/>

Universidad Santo Tomás

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero
de 2016, 6 años, Mineducación

*Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización
expresa del titular de los derechos.*

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Contenido

INTRODUCCIÓN	9
PARTE I	
EL PROBLEMA DE LA AGENCIA	17
TECNOLOGÍA Y AGENCIA	19
JUAN CARLOS MORENO ORTIZ	
AGENCIA EIDÉTICA: AGENCIA MATERIAL, ARTEFACTOS Y AGENTES EIDÉTICOS	41
MIGUEL ANTONIO FONSECA MARTÍNEZ	
HACIA LA SUPERACIÓN DEL DILEMA ENTRE LA AGENCIA MATERIAL DE LOS OBJETOS TÉCNICOS Y LA INTENCIONALIDAD DE LOS AGENTES: REVISIÓN CRÍTICA DE LA PROPUESTA DE BRUNO LATOUR	57
MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ	
PARTE II	
TRANSHUMANISMO, POSHUMANISMO Y SINGULARIDAD TECNOLÓGICA	83
EL POSHUMANISMO COMO CRÍTICA AL HUMANISMO ILUSTRADO DEL TRANSHUMANISMO	85
ISRAEL ARTURO ORREGO ECHEVERRÍA	

CAPACIDADES TRANSHUMANAS	103
JOHN ALEJANDRO PÉREZ JIMÉNEZ	
HIPÓTESIS SOBRE LA SINGULARIDAD TECNOLÓGICA	119
LUIS EDUARDO RENGIFO ARIZA	
SOBRE LOS AUTORES	135

Introducción

La filosofía de la tecnología es uno de los campos teóricos actuales de mayor desarrollo y que despierta más intereses, después de siglos de marginación dentro del mundo académico.

El influjo creciente que tienen las tecnologías sobre nuestras vidas, ha ido resquebrajando los prejuicios históricos sostenidos durante siglos sobre la técnica en general, y la tecnología en cuanto técnica moderna. En virtud de estos prejuicios, por mucho tiempo se ha limitado la comprensión de la tecnología a lo artefactual, y de la técnica a la de un mero hacer, ajeno a las actividades racionales sobre las que se concentran las reflexiones filosóficas. Los espacios académicos para pensar la tecnología han sido muy limitados, en relación con otros espacios académicos tradicionales dedicados a pensar la naturaleza, la cultura, la ciencia y la sociedad (Vinck, 2012, p. 17).

Se ha sostenido una jerarquía entre los distintos conocimientos y actividades, en virtud de la cual se ha etiquetado a la ciencia como el conocimiento más racional, y se ha infravalorado el valor epistémico de la técnica y la tecnología. Con su estilo irónico, Ian Hacking muestra que ha existido una especie de diferencia injustificada de casta y de clase entre las actividades teóricas y las actividades prácticas y técnicas, desde la antigüedad griega. En sus palabras,

Encontramos prejuicios en favor de la teoría desde que surgió la ciencia institucionalizada. Platón y Aristóteles frecuentaban la Academia de Atenas. Ese edificio está localizado a un lado del ágora, o mercado. Está casi tan lejos como es posible del Herculaneum, el templo de la diosa del fuego, patrona de los metalúrgicos. Está “en la zona privilegiada”. Fieles a esta distinción de clase, todos sabemos algo acerca de la geometría griega y de las enseñanzas de los filósofos. ¿Quién sabe algo acerca de la metalurgia griega? Tal vez los dioses nos hablan a su manera. De todos los edificios que en un tiempo hermozeaban el ágora ateniense, solo uno se mantiene como siempre fue, intacto por el tiempo o la reconstrucción. Ese es el templo de los metalurgistas. La Academia se cayó hace mucho tiempo. Ha sido reconstruida —en parte con dinero ganado en los altos hornos de Pittsburgh [...]. (1996, p. 178)

Sin embargo, en contraste con esta situación histórica, se están formulando hoy, alrededor de las tecnologías, problemas de gran alcance filosófico sobre asuntos básicos y sustanciales de la vida humana. Hoy es difícil comprender el ámbito social, económico, político, ético, entre otros, sin detener la mirada en quienes desde hace un buen tiempo han estado pensando los distintos problemas relacionados con las tecnologías. Desde mediados del siglo xx se han venido produciendo diversas transformaciones en relación con las reflexiones sobre las técnicas y las tecnologías, que han ratificado la relevancia académica de este campo. Una primera transformación tiene que ver con el hecho de que a dicha reflexión se le ha empezado a otorgar un lugar destacado. Aunque ha prevalecido el prejuicio de pensar el desarrollo de la tecnología de forma subordinada al desarrollo de la ciencia y las reflexiones sobre esta no han ocupado tradicionalmente un lugar importante en los espacios académicos filosóficos, las tecnologías se han ido liberando gradualmente, y los problemas filosóficos relacionados con ellas se presentan cada vez más como cuestiones teóricas de primer orden.

Desde hace un buen tiempo distintos autores y tradiciones han argumentado que la comprensión de la vida humana y del pensamiento moderno se encuentra atravesada por la comprensión del papel de la técnica. Por ejemplo, qué decir de la fundamental crítica marxista a

la sociedad moderna sin el análisis de la Revolución Industrial, o cómo ignorar la comprensión de algunos autores de la escuela de Fráncfort, como Marcuse y Habermas, sobre la importancia de la técnica en relación con la materialización del poder, la ideología, el fetichismo y la enajenación. Asimismo, no podemos desconocer los aportes del pensamiento de Heidegger en torno a la esencia del mundo moderno, mediante la pregunta por la técnica. Los aportes realizados por otros autores como Ortega y Gasset, Mumford, Gille, Simondon, entre otros, sobre preguntas antropológicas, ontológicas y epistemológicas fundamentales, también han sido reflexiones sobre la técnica.

Una segunda transformación, estrechamente vinculada con la anterior, tiene que ver con los alcances y los rendimientos teóricos producidos por este tipo de reflexión. Muchas de las actuales discusiones teóricas sobre las tecnologías se refieren a problemas esenciales de muy distintos órdenes, como las perspectivas sobre la evolución del ser humano, su condición ontológica, sus formas de socialización, su desarrollo económico y político, sus procesos de conocimiento, sus formas de acción. Debido a que las técnicas y las tecnologías han sido las formas y los medios para moldear y concretizar la realidad humana, en sus distintos ámbitos, los alcances y aportes teóricos sobre ellas pueden trascender cuestiones, por ejemplo, antropológicas, ontológicas, epistemológicas, sociológicas y políticas; o al revés, las cuestiones planteadas en esos ámbitos pueden terminar en planteamientos que involucran una filosofía de la tecnología. En sentido amplio, como lo manifiesta Bernard Stiegler (2002) en su texto *La técnica y el tiempo*, en las reflexiones sobre el devenir técnico podemos encontrar una forma de pensar no metafísica, en torno a la constitución de lo humano, que contrapesa las cuestionadas tradiciones de pensamiento metafísico.

Una tercera transformación tiene que ver con los espacios en los que se han insertado y extendido las reflexiones teóricas sobre las tecnologías. Muchos problemas de estas, que se podrían calificar como filosóficos van más allá de una subdisciplina bien delimitada bajo la etiqueta de “filosofía de la tecnología”, y proliferan en los espacios teóricos de varias disciplinas. En realidad, tal vez más que otros campos, los problemas señalados se extienden hoy a terrenos trans y

multidisciplinarios. Ingenieros, filósofos, diseñadores, políticos, educadores, economistas, sociólogos, científicos naturales, historiadores, entre otros, plantean problemas filosóficos similares, desde algunos conceptos generales y muchos particulares de cada campo disciplinar, en medio de una polisemia teórica, con gran riqueza filosófica, signo de la relevancia y de la necesidad de pensar el papel de la tecnología en los distintos ámbitos de la vida humana.

Otras perspectivas que en principio no son filosóficas aportan sobre todo sus análisis teóricos a partir de estudios empíricos, en especial desde el vasto y vigoroso campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Difícilmente la reflexión filosófica sobre las tecnologías puede confinarse hoy a un discurso abstracto, ajeno al acontecer tecnológico concreto del mundo en el que vivimos, y por ello la filosofía de la tecnología no tiene un camino mejor de desarrollo que el inter y transdisciplinar.

En correspondencia con el papel que hoy desempeña la reflexión sobre las tecnologías, este texto pretende realizar algunos aportes específicos al respecto, en dos temas fundamentales dentro del campo de la filosofía de la tecnología, que son transversales a distintos campos de análisis y se encuentran relacionados entre sí. Se concentrará así en el problema de la agencia material de las tecnologías y en el problema de la constitución tecnológica de la vida humana, debatido por el transhumanismo y el poshumanismo. En las discusiones sobre el transhumanismo se analizan las consecuencias particulares de la agencia tecnológica en los procesos de mejoramiento de las capacidades y condiciones de la vida humana.

Los dos temas se desarrollan en las dos partes del libro, cada una compuesta por tres apartados. El problema de la agencia material de las tecnologías es fundamental en los análisis éticos, políticos y sociales en general, en los que de alguna forma vinculamos determinada tecnología con alguna acción, efecto, impacto o riesgo sobre nuestras vidas. Tiene que ver con preguntas como las siguientes: ¿los objetos y procesos tecnológicos son realmente agentes?, ¿tiene sentido referirse a algún artefacto o proceso tecnológico como agente productor de alguna acción?, ¿estos tipos de juicios son formas incorrectas de hablar? O ¿en realidad no son agentes, sino que ejercen una agencia

inscrita en ellos, encarnada, transmitida o transferida, por ejemplo?, ¿los únicos agentes somos los seres humanos y las tecnologías representan una forma específica de esa agencia? Algunas de las diferencias esenciales en las concepciones éticas y políticas sobre las tecnologías tienen su asidero en puntos de vista distintos sobre la forma como agencian materialmente las tecnologías. Sin embargo, son muy pocas las perspectivas que se detienen en esta elemental y fundamental cuestión filosófica. Este libro pretende realizar algunos aportes filosóficos en cuanto a ello.

Las tres primeras contribuciones ponen en discusión diferentes perspectivas sobre la agencia material de las tecnologías. En el primer capítulo, “Tecnología y agencia”, Juan Carlos Moreno Ortiz estructura los términos del debate sobre este tipo de agencia, de acuerdo con las siguientes perspectivas o puntos de vista:

- Los enfoques instrumentalistas materiales, que confieren a las tecnologías de alguna forma la capacidad de afectar o influir sobre nuestras vidas.
- Las perspectivas filosóficas y estructuralistas, según las cuales las tecnologías son materializaciones de una forma de relación del ser humano con su entorno, y son elementos neutros que solo transmiten o reproducen algunas formas de agencia humana o social.
- El reciente enfoque del actor-red, según el cual las tecnologías ostentan el papel de agentes en el ámbito de la mediación, híbrido o compuesto, de la red o del entramado sociotécnico.

Luego, Moreno explora otras posibilidades de concepción desde el ámbito de la mediación alternas a la de la teoría del actor-red, que no carecen como esta última de una deflación del sentido de la agencia material.

En la siguiente contribución, titulada “Agencia eidética: agencia material, artefactos y agentes eidéticos”, Miguel Fonseca Martínez hace un análisis general del debate contemporáneo de la agencia, como contexto para la reflexión sobre un sentido novedoso de agencia, designada como

eidética. Siguiendo la muy bien apuntalada propuesta de Parente (2016), Fonseca plantea que se puede asumir como fundamento de la agencia material una visión extensiva y andamiada de la misma. Tal extensión se vincularía a nuestro sistema epistémico y su normatividad, permitiendo formas de agencia, como la *eidética*. Esta consistiría en la agencia que ciertos artefactos abstractos, fundados por lo general en lenguajes artificiales, ejercen sobre nuestras diversas formas de pensamiento y acción epistémica.

La contribución de Manuel Prada Rodríguez, titulada “Hacia la superación del dilema entre la agencia material de los objetos técnicos y la intencionalidad de los agentes: revisión crítica de la propuesta de Bruno Latour”, muestra el contraste entre una concepción materialista de la agencia tecnológica y una concepción de intencionalidad, basada en los planteamientos de Searle. Analiza los problemas y sinsentidos que surgen de concepciones no intencionales, como la de Bruno Latour. Y frente a esa crítica, como alternativa, propone un sentido muy interesante de agencia tecnológica andamiada o extendida, desde la cual es viable sostener un sentido de agencia tecnológica sin renunciar a una concepción intencional de la agencia.

Después de las contribuciones anteriores sobre la agencia material de las tecnologías, se presentan tres apartados sobre el agenciamiento concreto de las tecnologías en la vida humana, planteadas a partir de los debates sobre el transhumanismo.

La primera contribución de la segunda parte, de Israel Arturo Orrego Echeverría, titulada “El poshumanismo como crítica al humanismo ilustrado del transhumanismo”, da cuenta de algunos referentes ético-epistémicos desde los cuales se puede plantear una comprensión crítica del poshumanismo. Identifica algunos paradigmas epistémicos y las formas como las perspectivas poshumanistas los asumen o toman distancia de ellos. Asimismo, describe algunas coordenadas epistémicas desde las cuales emerge el poshumanismo como un giro más del humanismo europeo que se cuestiona y por lo cual esta perspectiva lleva el prefijo *pos*. También, desde la demarcación de algunos límites, y desde la concepción de la subjetividad negada, se explora la posibilidad de complementar y enriquecer las concepciones sobre la condición poshumana, con los puntos de vista de la alteridad de los humanismos

latinoamericanos y la propuesta del retorno del sujeto reprimido como experiencia autopoiética.

En la siguiente contribución, “Capacidades transhumanas”, John Alejandro Pérez Jiménez realiza un análisis crítico del transhumanismo, en cuanto perspectiva que indaga por las implicaciones del mejoramiento de las capacidades humanas con los recursos ofrecidos por los avances de la ciencia y la tecnología. Además, amplía la concepción de las capacidades mediante el abordaje de los planteamientos de Martha Nussbaum, con el propósito de orientar el enfoque transhumanista hacia una concepción más amplia del mejoramiento que se logra gracias a la agencia de las tecnologías en la vida humana.

En la última contribución, “Hipótesis sobre la singularidad tecnológica”, Luis Eduardo Rengifo Ariza realiza una amplia indagación sobre los antecedentes y el sentido de esta interesante noción, por medio de preguntas como: ¿en un futuro previsible es posible que algunos sistemas inteligentes artificiales se singularicen hasta lograr la superación de la inteligencia humana? y ¿cuáles serían los escenarios poshumanos que surgirían tras la singularización tecnológica? El texto muestra que, más allá de la ciencia ficción, importantes pensadores como Teilhard de Chardin, Turing, Pearce, Toffler, entre otros, han planteado interesantes debates acerca de los límites de la agencia tecnológica y las posibilidades de lograr en un futuro previsible la superación de la inteligencia humana.

El libro articula los trabajos de investigación y formación realizados a partir de un proyecto de investigación, dentro de los espacios de discusión ofrecidos por dos seminarios del doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás, durante los años 2016 y 2017. Específicamente, esta obra es producto de algunos avances investigativos del proyecto denominado, *Tecnología y agencia*, liderado por el profesor Juan Carlos Moreno, y que involucró al grupo de investigación San Alberto Magno. Es producto, también, de los manuscritos elaborados por los participantes de los dos seminarios de doctorado sobre los siguientes temas: transhumanismo, poshumanismo y singularidad tecnológica, y filosofía de las prácticas científicas y tecnológicas.

Mediante dicho trabajo investigativo colaborativo, se lograron realizar varios aportes relacionados con un tema central actual, que

está incursionando con intensidad en el contexto académico filosófico. Las distintas contribuciones no solo dan cuenta de los planteamientos, los debates y los problemas, sino que desarrollan algunas propuestas orientadas a enriquecer los puntos de vista sobre los temas abordados. En síntesis, esta obra tiene como propósito esclarecer las formas como se ha pensado y podría pensarse la agencia material de las tecnologías en términos generales y de manera específica en el contexto del mejoramiento de las condiciones y las capacidades del ser humano.

Referencias

- Hacking, I. (1996). *Representar e intervenir*. Ciudad de México: Paidós.
- Parente, D. (2016). Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción: Problemas en torno a la noción de agencia material en el debate contemporáneo. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(33), 139-168.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo*. Hondarribia: Hirú.
- Vinck, D. (2012). Pensar la técnica. *Universitas Philosophica*, (58), 17-37.

PARTE I

EL PROBLEMA DE LA AGENCIA

Tecnología y agencia

JUAN CARLOS MORENO ORTIZ

Introducción

En la primera parte de este capítulo se evalúan críticamente las distintas perspectivas desde las cuales se ha intentado explicar la agencia asociada a los objetos y los procesos tecnológicos. Se analizan las justificaciones teóricas que sostienen que las tecnologías pueden ser agentes materiales en sentido estricto, y no solo medios de expresión o de extensión de la agencia humana. De esta forma, se ofrece un estado del arte que puede ser muy útil para el estudio del tema.

En la segunda parte del capítulo se plantea como tesis que la afirmación de la agencia material de los objetos y los procesos tecnológicos tiene sentido, en la medida en que se base en una ontología relacional de los objetos tecnológicos, como la propuesta por Simondon y Stiegler, o la teoría del actor-red (TAR). Esta cuestión es un problema transversal a muchos campos, como la filosofía de la acción, la filosofía de la técnica, la filosofía de la mente, la inteligencia artificial y la teoría estética. Además, es fundamental en los análisis éticos, políticos o sociales, en general, en los cuales, de alguna forma, vinculamos determinada tecnología con alguna acción, efecto, impacto o riesgo sobre nuestras vidas. Según Illies y Meijers (2014) hay dos debates distintos tras el problema de la agencia material de las tecnologías: el debate sobre la

autonomía y el debate sobre la relevancia moral de los artefactos, los cuales veremos más adelante.

¿Son las tecnologías agentes en algún sentido o solo son medios para expresar alguna forma de agencia humana?

En expresiones como la siguiente: “La tecnología x produce o es responsable de la acción y”, le asignamos ordinariamente algún tipo de capacidad de agencia a alguna tecnología, sistema o proceso tecnológico. Es común encontrarse con algunas formas deterministas de hablar, en las que se señala como agente a las tecnologías en general o a alguna en particular, como por ejemplo: “Las tecnologías ponen en riesgo nuestro futuro”, “la tecnología moderna ha desencantado el mundo”, “x tecnología acabará con nuestro empleo”, “x tecnología transformará nuestras relaciones sociales”, “la televisión afecta la comunicación de la familia”, “Internet ha afectado las competencias de lectura y escritura de los jóvenes”, entre otras.

Es un problema filosófico fundamental explicar, por tanto, en los distintos casos, cómo se le asigna a la tecnología algún sentido de agencia material. Desde un punto de vista básico, es trivial decir que los objetos nos condicionan materialmente y producen en nosotros efectos causales materiales. Sin embargo, fuera del efecto que ejerce su materialidad, ¿tiene sentido referirse a algún artefacto o proceso tecnológico como agente productor de alguna acción?, ¿estos tipos de juicios son formas incorrectas de hablar?, ¿los objetos y procesos tecnológicos son realmente agentes? o ¿en realidad no son agentes, sino que ejercen una agencia inscrita en ellos, encarnada, transmitida o transferida, por ejemplo?, ¿los únicos agentes somos los seres humanos y las tecnologías representan una forma específica de esa agencia?, ¿cómo se pueden comprender los objetos y los procesos tecnológicos como agentes, sin caer en un cuasianimismo material, en un fetichismo, en un tipo de determinismo tecnológico?

Todas las teorías de la tecnología tienden a asignar, de una forma u otra, de manera inherente o delegada, extendida o encarnada,

algún sentido de agencia a los objetos y a los procesos técnicos-tecnológicos. A manera de resumen, a continuación se caracterizan brevemente algunas de las perspectivas que se han planteado:

- Los enfoques instrumentalistas materiales, que de alguna forma confieren a las tecnologías la capacidad de afectar o influir sobre nuestras vidas. Estos enfoques tienden a ser deterministas, en la medida en que responsabilizan a las tecnologías de algunos males o beneficios, como si fueran entes autónomos con intencionalidad inherente.
- Las perspectivas materialistas no instrumentales, que analizan las formas como se expresan los efectos causales de los objetos en general y de las tecnologías, pero no precisan de manera específica un tipo posible de agencia material.
- Las perspectivas calificadas como antropocéntricas, según las cuales las tecnologías son materializaciones de una forma de relación del ser humano con su entorno, y en este sentido ellas representan o en ellas se inscribe algún tipo de agencia humana. Para algunas de esas perspectivas, las tecnologías son solo elementos neutros o medios que transmiten intenciones o reproducen algunas formas de agencia humana o social. O para las perspectivas más estructuralistas, son elementos esencialmente articulados, que ocultan una compleja configuración social, cultural, entre otros.
- Los puntos de vista que sustentan o justifican teóricamente un sentido de agencia material de las tecnologías, entre ellos los de los siguientes autores: B. Guille, Leroi-Gourhan, Simondon y B. Stiegler. Para ellos las técnicas y tecnologías son agentes materiales que pueden adquirir, incluso, en cuanto sistemas, una cierta autonomía operativa, que influye sobre la vida humana. Simondon y Stiegler analizan la agencia material desde un punto de vista ontológico relacional, no determinista tecnológico, desde el cual lo técnico y lo humano se constituyen entre sí. Por otro lado, dentro de este gran grupo se pueden

ubicar también a algunos de los principales promotores de la teoría del actor-red, como Bruno Latour, Michel Callon, John Law y Madeleine Akrich. Según esta teoría las tecnologías ostentan el papel de agentes en el ámbito de la mediación, híbrido o compuesto, de la red o del entramado sociotécnico. Desde una mirada ontológico-relacional similar a la de los autores que se acaban de mencionar, en esta perspectiva solo se puede comprender adecuadamente la complejidad de la mediación técnica si se renuncia a la pretensión moderna de separar lo objetivo de lo subjetivo, lo material de lo cultural, lo natural de lo artificial.

En su forma de entender la agencia de las tecnologías, estos puntos de vista pueden inclinarse en diferentes grados hacia un instrumentalismo, un determinismo, un intencionalismo, un antropocentrismo o un materialismo. Oscilan entre los extremos de la comprensión de las tecnologías exclusivamente como medios y la comprensión de la tecnología como agentes relativamente autónomos.

Bruno Latour, en su texto “De la mediación técnica: Filosofía, sociología, genealogía” (1998, pp. 249-302), ilustra con un buen ejemplo la contraposición entre estos dos tipos de comprensiones que se acaban de señalar y sus presupuestos teóricos. Él analiza las dos posiciones más frecuentes formuladas en los Estados Unidos frente a la posesión de armas. Para algunos, el uso de las armas se debe prohibir a partir del argumento de que las armas matan a la gente, y para otros, especialmente para la Asociación Nacional del Rifle (National Rifle Association [NRA]), el uso de las armas se debe permitir, ya que, según ellos, la gente mata a la gente, no las armas. La primera posición ilustra una explicación materialista, en virtud de la cual, el buen ciudadano se puede transformar al portar un arma o nuestras cualidades como sujetos se pueden transformar según lo que llevemos en las manos. Algunos objetos ostentan una agencia especial y su uso puede determinar nuestras acciones. La segunda posición ilustra la perspectiva antropocéntrica, según la cual la tecnología es meramente una herramienta, un medio, una conductora neutral de intencionalidades, que no añade nada a la acción, mientras que la acción moral solo recae en

el sujeto. Sin embargo, fuera de estos dos extremos, ni el arma es la conductora de la voluntad del sujeto, ni es la poseedora de una capacidad de agencia que transforma al buen ciudadano en un homicida.

Estas dos posiciones desembocan de distinta forma en dos mitos: “El mito del instrumento neutral bajo absoluto control humano, y el mito del destino autónomo que no puede ser controlado por los humanos” (Latour, 1998, p. 254).

Algunos filósofos que se concentraron en el análisis del devenir de la técnica, reforzaron el mito del destino autónomo, con sus supuestos deterministas. Por ejemplo, para Marx, la técnica ha devenido como una forma de apropiación instrumental de la naturaleza y se ha establecido como un sistema de explotación de los recursos y de las fuerzas de trabajo. Para Heidegger, la técnica ha devenido en un proceso en el que se conmina a la naturaleza a liberar sus recursos, o en un medio que se ha implementado con miras a un fin pero que amenaza con escapar del control del hombre y convertirse en un fin en sí misma o en un modo de develamiento inauténtico que oculta lo real. Para Ellul y Marcuse, la técnica moderna ha escapado del control del ser humano, y como consecuencia se ha producido una tecnificación creciente del ser humano y de su entorno. La técnica ha impuesto sus valores de eficacia a todas las demás esferas de la actividad humana. Se ha transformado en un proceso sin sujeto, de naturaleza totalitaria, que invade y domina a la humanidad. Para Mumford, la técnica moderna ha devenido en un “autoritarismo técnico”, es decir, en un proceso en el que la vida humana está en función del desarrollo técnico (Vinck, 2012).

En contraposición al sentido de agencia material determinista, latente tanto en el instrumentalismo como en los enfoques que refuerzan el mito del destino autónomo, otro conjunto de perspectivas ofrecen explicaciones de la agencia como algo exclusivo de los seres humanos, y consideran la agencia material solo una forma nominal equívoca de expresar la agencia humana delegada o articulada en los procesos materiales. Cabe destacar, dentro de esta perspectiva, el enfoque estructuralista social del construccionismo social de la tecnología, formulado en la década de los años ochenta, a partir del texto canónico de Bijker, Hughes, y Pinch (1987), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History*

of Technology. Desde el programa derivado de este enfoque, denominado Construcción Social de la Tecnología (Social Construction of Technology [SCOT]), heredero de la tradición crítica de la sociología del conocimiento científico (Sociology of Scientific Knowledge [SSK]), la supuesta agencia material es solo la representación de la configuración del agenciamiento de las intencionalidades sociales.

Para Latour, en la base de la contraposición entre los enfoques mencionados se encuentran dos puntos de vista esencialistas, equivalentes, pero distintos: “El idéntico error de materialistas y sociólogos es partir de las esencias, las de los sujetos o las de los objetos. Ese punto de partida hace imposible que podamos medir el papel mediador de las técnicas. Ni el sujeto ni el objeto (ni sus metas) son fijos” (Latour, 1998, p. 254).

A modo de balance provisional, la forma como se entiende la agencia de las tecnologías es un problema presente en todas las teorías de las tecnologías, que lamentablemente se soslaya por su complejidad filosófica. Fuera de las posiciones extremas, se pueden señalar diversas propuestas explicativas al problema de la agencia material. Enseguida se hará una rápida reconstrucción de algunos puntos de vista alternativos a los que se acaban de mostrar.

Enfoques materialistas no instrumentales

“No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx y Engels, 1974, p. 9). Esta conocida expresión de Marx y Engels, eslogan del materialismo histórico, ha sido una de las formas como se ha expresado un pensamiento materialista en la tradición filosófica, desde Demócrito en adelante. Especialmente en la filosofía continental, este punto de vista ha tenido más detractores que amigos y más cuestionamientos que defensas.

La filósofa Jane Bennett (2014) analiza desde la tradición filosófica cómo los distintos materialismos han pensado la agencia de las cosas. Ella hace un buen esfuerzo por plantear una reflexión sobre la agencia material, distante tanto de un antropocentrismo como de un

determinismo, y orientada hacia lo que denomina una “ecología de lo material”. Articula su punto de vista alrededor del curioso concepto de *thing-power*.

La comprensión del tipo de agencia involucrado en la interacción con lo material y la forma como se entiende su relación causal con un agente ha sido un problema teórico muy complejo, que desafía la mayoría de las teorías de la acción, para las cuales no tiene sentido pensar en un sentido de agencia material sin un agente intencional. Tanto a la tradición filosófica como a las ciencias sociales les ha costado mucho entender un sentido de agencia material sin las formas intencionales concretas como se materializan lo cultural, lo social, lo económico, lo político.

Desde un punto de vista fenomenológico, toda agencia supone un acto intencional. Hasta la relación más inmediata y ordinaria con lo material forma parte de la experiencia humana y resulta absurdo referirse a un sentido de agencia material independiente de un sujeto intencional. Por otro lado, desde un punto de vista materialista instrumental, a lo material se le confiere una agencia capaz de determinar de alguna forma la vida humana, la cultura, la historia. El punto de vista fenomenológico puede ser antropocéntrico y el punto de vista materialista instrumental puede ser determinista. Bennett (2014) propone un sentido de comprensión de la agencia material no inscrito dentro de una filosofía materialista instrumental ni dentro de un punto de vista fenomenológico. Fuera de estas perspectivas, busca plantear un sentido de agencia material desde una mirada material ecológica relacional, que intenta, como ella advierte, no caer en un realismo ingenuo, en una concepción animista de lo material o en un intencionalismo.

Otro aporte importante contemporáneo son los planteamientos de Pickering (1995), quien en su texto *The Mangle of Practice* expone el punto de vista más materialista de los estudios de la ciencia y la tecnología. Pickering propone que en el contexto de las prácticas científicas se produce una dialéctica de ajuste mutuo entre la acción humana y la estructura material de los objetos de laboratorio, como un proceso de sintonización (*tuning*) de una emisora de radio o de sincronización de un automóvil. Los objetos tienen efectos causales de resistencia a las acciones del sujeto y este propone como respuesta

acciones de acomodación. Como resultado se logra establecer un proceso de modelamiento mutuo entre el sujeto y el objeto, parecido al que describe Latour (2003). El producto es un ensamble híbrido donde no prevalecen las acciones intencionales del sujeto, ni los efectos causales del objeto. Este tipo de análisis es más concreto, amplio y profundo que el que hace Bennett (2014), a partir de Adorno, con sus conceptos de resistencia y dialéctica negativa.

A partir del aporte de Pickering, Ian Hacking expone un punto de vista similar en relación con el proceso de ajuste y modelamiento mutuo entre los actores humanos y los objetos, en las ciencias de laboratorio. En su texto de 1999, “La autojustificación de las ciencias de laboratorio”, pone en el mismo nivel de interacción lo que llama ideas, cosas y marcas, y propone que en los proyectos de laboratorio maduros podría lograrse un ajuste robusto o un proceso de autovindicación entre estos elementos.

En términos generales, estos enfoques intentan explicar, desde varias perspectivas materialistas no instrumentales, lo que Bennett denomina “el poder de las cosas” en la ciencia y la tecnología. Logran reconocer los objetos y los sistemas tecnológicos como agentes, que producen efectos, e intentan plantear un punto de vista simétrico entre los objetos materiales con sus efectos causales y los sujetos con sus intenciones. Sin embargo, en estos análisis no se establecen distinciones claras entre el sentido de producción de los efectos causales de los objetos y el sentido de agencia material de los objetos. A este tipo de análisis se les podría preguntar: ¿En realidad logran comprender y justificar un sentido de agencia en los objetos materiales? Al parecer, la adopción de un punto de vista simétrico material, desde el que se afirma la capacidad de los objetos para producir efectos causales, no es suficiente para comprender y justificar el sentido de agencia de los objetos técnicos.

Puntos de vista antropocéntricos

Para una parte significativa de los filósofos de la técnica, los objetos y procesos tecnológicos no son agentes en sentido estricto. En ellos,

los seres humanos manifestamos una forma particular de actuar sobre el mundo y no tiene mucho sentido plantear una distinción entre la agencia humana y la agencia técnica o tecnológica.

Y para una parte de los que se han agrupado aquí bajo el calificativo de enfoques construccionistas sociales, los objetos y los procesos tecnológicos tampoco son agentes en sentido estricto, pues la agencia ejercida por ellos se diluye en diferentes formas tácitas de agencias sociales. Los objetos y procesos tecnológicos solo materializan, representan y reproducen distintas agencias.

Es necesario realizar una rápida revisión de estos enfoques y de sus presupuestos para una buena comprensión de los problemas planteados en el texto.

Perspectivas filosóficas antropocéntricas

En la mayoría de las perspectivas filosóficas sobre la técnica, la agencia vinculada a los objetos técnicos se predica en sentido estricto solo como propia de los sujetos humanos, y en sentido derivado, extendido o inscrito se predica hacia los objetos técnicos. Más que una larga reconstrucción de muchas perspectivas, que desborda los propósitos de este texto, solo se indicarán algunos de los sentidos con los que se ha explicado la extensión de la agencia hacia los objetos. Estos sentidos los sintetiza y analiza Diego Parente en su texto de 2016, “Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción: Problemas en torno a la noción de agencia material en el debate contemporáneo”.

Parente señala los siguientes sentidos de delegación de la agencia en los artefactos: en un primer sentido, los artefactos o sistemas técnicos pueden ser comprendidos como componentes de cadenas causales; es decir, como entes dotados de una determinada eficacia causal en el mundo, a los que se les extiende la eficacia causal humana. En un segundo sentido, los artefactos *actúan-para-alguien* en calidad de sustitutos o en cuanto representantes; así, en los objetos técnicos podemos delegar la eficacia causal del funcionamiento de algo o la realización de algunas tareas, por ejemplo, en el reductor de velocidad. En un tercer sentido, los artefactos tienen agencia en cuanto conforman un cierto *background* que abre las posibilidades a un determinado

conjunto de acciones posibles. Los artefactos o sistemas técnicos abren y constriñen simultáneamente las posibilidades de agencia de los seres humanos en el mismo sentido en que ciertos rasgos biológicos o ambientales restringen sus posibilidades. En este sentido, los artefactos son “operadores de posibilidad” (Broncano, 2009), en una dimensión micrológica o macrológica, en cuanto se focalice la actividad de un individuo singular o se contemplen las posibilidades dentro de una cultura en términos amplios. Y, en un cuarto sentido, los seres humanos encarnan o sitúan su agencia en los artefactos; la acción humana se entiende como una acción “situada” o “encarnada” (*embodied action*) (Parente, 2016, pp. 149-156).

En términos generales, en estas perspectivas, en la medida en que el sentido de agencia se asigna en sentido estricto solo a los agentes humanos, ellas no pueden escapar de un punto de vista antropocéntrico.

Puntos de vista construccionistas sociales

Un análisis mucho más concreto sobre la naturaleza de la ciencia y la tecnología se realiza en el construccionismo social de la tecnología, propuesto inicialmente por Bijker, Hughes y Pinch (1987). Pero, desde este enfoque, también es ilógico pensar los objetos y procesos como agentes en sentido estricto.

En continuidad con los planteamientos construccionistas de la escuela de Edimburgo, estos autores comprenden la tecnología como un constructo social. Ella carece de autonomía, de esencia y se explica en función de la sociedad, aunque esa configuración social se suele invisibilizar después de su estabilización y se considera independiente de la sociedad, a la manera de un efecto de “caja negra”. Al inicio, antes de su estabilización, los cambios tecnológicos se mantienen “abiertos” a las determinaciones sociales, se conserva, por tanto, una “flexibilidad interpretativa”. Pero después de que se configura de manera estable el conjunto de intereses, ejercicios de poder, representaciones, evaluaciones, entre otros factores que están en juego, a favor o en contra de las distintas opciones sociotécnicas, se produce un proceso de “clausura” o “cajanegrización” que invisibiliza las causas sociales que fueron determinantes en la emergencia del cambio tecnológico.

De esta forma, un proceso sociotécnico clausurado, de acuerdo con Collins (1981), se mantiene como “no controversial”, y por lo tanto, para comprender el proceso de su construcción social, se hace necesario abrir la controversia.

Según esta perspectiva, la sociedad proyecta su fuerza en la tecnología, y se transforma a sí misma mediante ella. La tecnología es un tipo de conocimiento y de acciones que materializan las intenciones de la sociedad; es un vector de influencia de la sociedad sobre sí misma, es “la sociedad hecha para que dure” (Latour, 1998).

Este punto de vista tiene un gran poder explicativo, pues permite vincular el desarrollo de los conocimientos científicos y de los sistemas tecnológicos con situaciones, contextos, intereses e intencionalidades concretas. Hace posible una reflexión sobre la naturaleza social de la ciencia y la tecnología, en contraste con la reflexión general y abstracta de los enfoques filosóficos antes mencionados, y de los enfoques instrumentalistas materialistas. En esa medida, al igual que dichos enfoques, limita el planteamiento del determinismo científico y tecnológico. Pero esa capacidad para ofrecer explicaciones viene con el costo de inclinar la balanza hacia otro tipo de determinismo: el social. Y se diluye la agencia asociada a las tecnologías en un complejo análisis de los agenciamientos sociales.

Enfoques que afirman la agencia material desde presupuestos ontológicos relacionales

A diferencia de las anteriores perspectivas, algunos enfoques proponen un sentido de agencia material de las tecnologías, e intentan desarrollar la base teórica para justificar sus planteamientos, alejada de puntos de vista deterministas, instrumentalistas y antropocéntricos. Como se anunció al inicio, se explicará, a manera de tesis, que la afirmación de la agencia material de las tecnologías puede sustentarse, desde el presupuesto de una ontología relacional de los objetos técnicos. Este tipo de ontología está en la base de los dos siguientes tipos de análisis provenientes de tradiciones teóricas diferentes: algunas de las recientes

perspectivas filosóficas de la tecnología, de tradición francesa, como la de Gilbert Simondon y Bernard Stiegler, y la perspectiva de la teoría del actor-red, propuesta por Michel Callon, John Law, BMadeleine Latour y Madeleine Akrich, surgida a partir de la sociología de la innovación y de la sociología de las traducciones.

En términos generales, una perspectiva relacional es aquella en la que los términos de la relación no preexisten ni se encuentran definidos de manera previa a la relación, sino que se dan en el proceso mismo de la relación. O es la perspectiva en la cual se sostiene un *continuum* entre los términos de la relación y la relación, en contraste con una perspectiva dualista. Desde un punto de vista ontológico, una ontología relacional es aquella en la que la individuación de una entidad es un proceso no definido completamente, sino en permanente constitución, que depende de la individuación ontológica de las demás entidades con las que se relaciona. De esta manera, las individuaciones de las entidades que se relacionan no precede a la relación ni la relación precede a las entidades individuadas.

Ontología relacional de los objetos técnicos en Gilbert Simondon

Uno de los autores que propone de manera más amplia y detallada una ontología relacional de los objetos técnicos es Gilbert Simondon, en sus textos *El modo de existencia de los objetos técnicos* (2007) y *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2015). Simondon cuestiona la oposición entre cultura y técnica sostenida tanto por las perspectivas instrumentales como humanistas, fundada a partir de una ontología dualista. Al respecto dice:

La oposición que se ha erigido entre la cultura y la técnica, entre el hombre y la máquina, es falsa y sin fundamentos; solo recubre ignorancia o resentimiento. Enmascara detrás de un humanismo fácil una realidad rica en esfuerzos humanos y en fuerzas naturales, y que constituye el mundo de los objetos técnicos, mediadores entre la naturaleza y el hombre.

La cultura se comporta con el objeto técnico como el hombre con el extranjero cuando se deja llevar por la xenofobia primitiva. (Simondon, 2007, p. 31)

Este autor cuestiona la profusa literatura anterior a Nietzsche que insiste en la búsqueda de principios de individuación y en la comprensión de esencias en los distintos ámbitos de la realidad. Desde un punto de vista metafísico, no dualista, propone que no hay principios sino procesos de individuación, y que allí donde vemos relaciones entre esencias debemos buscar seres preindividuales en permanente proceso mutuo de individuación.

Individuar es definir provisionalmente el problema de la singularidad, pero esta definición no llega nunca a un momento concluyente, sino solo en el universo de la materia muerta, no singular. Cada individuación genera una realidad preindividual que sirve a su vez para las individuaciones sucesivas, pero solo en el plano de una “línea individuatoria”. En la medida en que la individuación es un asunto dinámico, transitorio, inconcluso, en permanente devenir, este autor evita ubicar como origen de las individuaciones la realidad preindividual, y postular así un principio de individuación (Simondon, 2007).

Las individuaciones se producen por gradaciones, desde el mundo físico hasta el mundo psíquico. En el mundo físico se producen pocas individuaciones, por ejemplo, en los cristales. Pero en el mundo vivo, las individuaciones son más numerosas y complejas. Así nos lo explica Rodríguez, a partir de su interpretación de Simondon:

En el mundo vivo la materia ya tiene una dinámica interna que la hace individuarse de manera constante; aparece la noción de interioridad, de modo que el ser vivo es aquel que posee un interior y se constituye como “un teatro de individuación”. El tercer nivel es el de lo colectivo, esto es, la manera en que los individuos traman la red de lo transindividual. Dentro de lo colectivo se destaca un cuarto nivel, el del hombre, donde la interioridad y la transindividualidad se juega en el terreno de un aparato psíquico. (Rodríguez, 2007, p. 279)

De manera adicional, los seres humanos pueden lograr procesos de individuación en los objetos. A ellos los llama Simondon “procesos de concretización”. Concretizar en cuanto términos de individuación es resolver una tensión existencial, que en el caso técnico es un problema de funcionamiento.

Para comprender los procesos y los tránsitos de individuación entre las singularidades preindividuales y las transindividuales, el autor propone el concepto de “transducción”. Con este concepto se designa “la individuación en progreso”, lo que preside las distintas transferencias y transformaciones entre las distintas realidades preindividuales.

La transducción, en términos científicos, designa la transformación de un tipo de señal en otro distinto, sea en el nivel tecnológico o en el biológico: se habla de transducción, por ejemplo, en los procesos de transferencia genética, pero ha llegado a aplicarse incluso en campos como los de la teoría literaria. En definitiva, siguiendo el árbol de las derivaciones del término, la transducción tiene algo de transmisión y otro tanto de traducción, algo de un desplazamiento en el espacio y en el tiempo y otro tanto de paso de un registro a otro; solo que se trata de un transporte donde lo transportado resulta transformado. (Rodríguez, 2007, p. 280)

Desde el punto de vista ontológico propuesto por Simondon, la transducción no es una simple traducción, ya que en el proceso las realidades preindividuales resultan transformadas en otras realidades preindividuales.

Mediante estos conceptos y la propuesta ontológica relacional esbozada, Simondon intentó como propósito fundamental construir una perspectiva desde la cual poder superar la contraposición establecida entre el mundo técnico y el mundo cultural, expresada tanto por aquellos que formulan una concepción instrumental de la técnica, como por los humanistas. En lugar de humanizar la técnica, inscribiendo en los objetos técnicos las intenciones correctas o encarnando en los objetos técnicos los sentidos de agencia humanos adecuados, el

autor propone, desde un horizonte ontológico relacional, identificar los procesos complejos de transducción de la agencia tanto en los objetos y sistemas técnicos, como en los seres humanos, a través de los procesos de concretización técnica. Desde la perspectiva planteada, la agencia material de los objetos técnicos no se ubica del lado de los agentes humanos ni del lado de los objetos técnicos, sino en el proceso transductivo del proceso relacional conjunto de individuación conjunta entre los agentes humanos y los objetos técnicos.

Esta perspectiva ontológica relacional ha servido de base tanto para los planteamientos de Bernard Stiegler como de Bruno Latour, que se explicarán a continuación.

La técnica como constitutiva del ser humano

A partir de Simondon, el filósofo francés Bernard Stiegler intenta, en su obra de 2002, *La técnica y el tiempo*, ampliar la formulación de una ontología relacional de los objetos técnicos, comprendiendo la técnica como constitutiva del ser humano o como la condición esencial material temporal de la existencia humana.

Según este autor la técnica no se substraer y no se sustancializa fuera de la naturaleza humana. La técnica no es considerada como un agente externo al ser humano, homogéneo, autónomo, sino un elemento constituyente de la compleja naturaleza humana. No es un agente particular que ejerce su acción sobre la sociedad pasiva ni la proyección material de la sociedad sobre sí misma.

Este cambio en la condición ontológica de la técnica tiene sus antecedentes en autores como Lewin Mumford y Heidegger. En concreto, según Mumford, existe una coevolución global entre la técnica y la sociedad. La técnica prolonga y refuerza el desarrollo de la sociedad, y la sociedad prolonga y refuerza el desarrollo de la técnica. La máquina es la materialización de la megamáquina política. Y la sociedad humana, que le da preponderancia al desarrollo técnico, impone de forma autoritaria una manera política de devenir técnico y social.

Desde el mismo ámbito de la reflexión ontológica planteado por Heidegger, para Simondon no existe ningún sistema como realidad individual o no hay una brecha ontológica entre la técnica y la sociedad,

sino diferentes procesos de individuación en los que la técnica cumple una función esencial. Para él, las técnicas son la culminación de un proceso, de una génesis del “esfuerzo humano” en la que hombre y máquina son mediadores recíprocos. La técnica hace parte del sentido ontológico del mundo humano, porque en ella se objetiva la relación del hombre con el mundo.

Por este mismo camino planteado por Heidegger y Simondon, Stiegler emprende una reflexión de carácter antropológico y ontológico más ambiciosa que la de los otros autores mencionados, en la cual la técnica es central. Para él, la técnica es la forma fundamental de autoconstitución del único ser que no goza de una naturaleza predefinida específica o que define en su existencia su propia naturaleza. La técnica es constituyente del ser humano, y este es a su vez constituyente de la técnica.

Más que una teoría de la técnica este autor propone una ontología y una antropología en la que la técnica desempeña un papel central, como sustrato material y temporal de la existencia humana. Frente al desconocimiento que ha tenido la filosofía de la materialidad del pensamiento y del conocimiento, la técnica se define como la materialidad sobre la que reposa el pensamiento, o el *ya-ahí* material temporal de la existencia. En términos ontológicos, en la técnica se ha conformado el sentido temporal material de la existencia humana, pues mediante ella se ha constituido la memoria filogenética que ha posibilitado la existencia humana.

Esta comprensión de la técnica como sedimento temporal de la existencia, o como memoria material, es el aporte fundamental realizado por Stiegler. Ni siquiera Marx —el más grande pensador de la industria— o Heidegger pensaron la técnica en este sentido (cfr. Sei, 2004, p. 347).

Frente al olvido de la técnica en la filosofía, Stiegler propone, según Sei, que, “sin sustratos materiales, sin objetos técnicos que funjan como dispositivos retentivos, el intelecto y la razón del sujeto no serían más que vapores” (Sei, 2004, p. 347).

En *stricto sensu*, este planteamiento no solo es un análisis ontológico de la técnica, sino un análisis material de la ontología. Stiegler propone un desplazamiento del *logos* hacia el *tecno-logos*, en la forma

como se entienden los procesos de individuación desde la tradición hermenéutica que recoge. Él analiza la individuación no solo desde el lenguaje, sino fundamentalmente desde la “condición instrumental o técnica” del ser humano (cfr. Sei, 2004, p. 348).

Desde este punto de vista, el análisis ontológico de la técnica ofrecido por Stiegler es más amplio que el propuesto por Heidegger. De acuerdo con Mario Sei, Stiegler, en efecto, no cuestiona la estructura fundamental de la hermenéutica fenomenológica, el hecho; es decir, considera que toda individuación reposa sobre un fondo preindividual, reinterpretado y reactualizado, pero desplaza el fulcro de esa estructura desde el tema del lenguaje al tema de lo que podríamos denominar la “condición instrumental” (Sei, 2004, p. 348).

A pesar del sentido ontológico con el que Heidegger comprendió la técnica, no alcanzó a advertir que ella es la condición esencial del tiempo. Es decir, que el *ya-ahí* dispuesto por la técnica constituye la condición esencial del sentido anticipatorio del *Dasein*. “La desconfianza con la que Heidegger afronta el cálculo, la medida y la fijación en general, entendidos como voluntad de determinar lo indeterminado, olvida que ese programa es la condición misma de toda temporalización” (Sei, 2004, p. 351).

En los planteamientos de este filósofo, los objetos y procesos tecnológicos son agentes en un sentido ontológico relacional y mediacional. Las apelaciones a los objetos técnicos como agentes son en último término apelaciones a una forma del actuar humano concretizado en las exteriorizaciones técnicas. La reflexión sobre la técnica es una inflexión reflexiva del ser humano sobre sí mismo, sobre un modo particular de desarrollo de su existencia. Y el problema de la agencia material es al mismo tiempo el problema de la constitución tecnológica de lo humano.

La mediación técnica

Frente a la posible polarización entre dos tipos de determinismos (el tecnológico y el social), el enfoque conocido como teoría del actor-red busca explicar las interacciones complejas, no deterministas, en las cuales se interdefinen tanto la tecnología como la sociedad. Para esta

perspectiva la desarticulación del determinismo tecnológico no supone como consecuencia la inclinación hacia un determinismo social.

De forma similar a los demás enfoques expuestos, desde esta perspectiva no existe una esencia escondida ni una lógica implacable de los sistemas científico-técnicos. Sin embargo, la tecnología tampoco es una proyección ciega de la sociedad. Esta mirada vuelve a considerar que los sistemas tecnológicos impactan de alguna forma a la sociedad, y a la vez los procesos sociales construyen las tecnologías, pero no como se plantea desde una concepción determinista, considerando estos sistemas como entidades ontológicas con algún tipo de autonomía, o a la sociedad como la base de todo.

Para evitar caer en lo anterior, estas propuestas profundizan en tres condiciones fundamentales de los sistemas sociotécnicos. En primer lugar, su condición de agentes en sentido estricto. En segundo lugar, su condición continua, fluida, híbrida, sin separaciones o costuras. Y, en tercer lugar, su condición dinámica.

De manera más radical que todos los enfoques anteriores, en esta teoría se le otorga, sin asumir un punto de vista determinista tecnológico, “agencia” a los artefactos (considerados como “actantes” o “agentes no humanos”), y no solo a los actores humanos. Este punto de vista se conoce como el principio de simetría general o radical, en relación con el principio de simetría de la ssk (Sociology of Scientific Knowledge), pues implica una ampliación de las condiciones de simetría en las explicaciones, con lo que Latour denomina “la mediación técnica”. Esta integración de agencia humana y agencia no humana se encuentra implícita en el concepto de *agenciamiento*, aportado previamente por Deleuze.

Las transformaciones que se dan mediante los agenciamientos se llaman *traducciones*, a partir de la apropiación del concepto de transducción propuesto por Simondon. Ellas se comprenden por los diferentes subprocesos, en diferentes ámbitos. Específicamente en el ámbito de las relaciones entre la sociedad y la técnica, las traducciones implican los procesos de problematización, interés, enrolamiento y movilizaciones; en las relaciones entre lo material y lo humano implican los procesos de composición y delegación, y en la relación entre el lenguaje y la realidad implican los procesos de inscripción.

A partir de esta capacidad de agencia de la que gozan los sistemas tecnológicos, se concibe que la realidad sociotécnica es consecuencia de múltiples asociaciones y que no hay nada misterioso a ser develado. Se trata de asociaciones heterogéneas de acciones humanas y agencias materiales, que entretejen procesos de transformación (traducciones), para la configuración de un ensamble, una red sociotécnica híbrida, fluida, continua, como la famosa expresión de Latour de “un tejido sin costuras”.

Bruno Latour, en su texto de 1998, “De la mediación a la técnica: Filosofía, sociología, genealogía”, explica el sentido de pensar en la agencia material fuera de la contraposición entre la acción del sujeto y el efecto causal del objeto. La agencia material propia de la técnica se desarrolla en los procesos de mediación, de composición o de hibridación entre los actores humanos y los actantes materiales, y no implica un acto *a priori* intencional ni un enigmático poder de lo material. Este es el sentido que precisamente aporta el concepto de *traducción*, y los términos asociados con este, como los de delegación y composición, entre otros.

En relación con los demás enfoques, esta perspectiva aporta una concepción más integradora, simétrica, dinámica, fluida y continua de los cambios sociotécnicos, y elude las distintas formas de determinismos. Específicamente, el cambio tecnológico es endógeno a la sociedad y refleja un estado de la misma, fuera de un punto de vista determinista social. En términos metafóricos, se piensa entonces las interacciones entre la ciencia, la tecnología y la sociedad como una red o “un tejido sin costuras”, en el cual los sistemas son indisociablemente técnicos y sociales. Desde el presupuesto de una ontología relacional solo tiene sentido hablar de redes sociotécnicas y ensambles heterogéneos.

Conclusiones

Según lo expuesto, el problema del sentido de agencia vinculado a los objetos técnicos atraviesa toda la filosofía de la tecnología. En la mayoría de las perspectivas el sentido de agencia solo se predica de manera estricta acerca de los agentes humanos. Sin embargo, recientemente, algunos enfoques han propuesto la posibilidad de un sentido

de agencia material inherente a los objetos técnicos. En este capítulo se planteó que este tipo de punto de vista tiene sentido y se puede sustentar sobre la base del sostenimiento de una ontología relacional de los objetos técnicos.

Referencias

- Bennett, J. (2004). The force of things: Steps toward an ecology of matter. *Political Theory*, 32(3), 347-372.
- Berg, J., Pedersen, S. y Hendricks, V. (eds.) (2009). *A Companion to Philosophy of Technology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bijker, W., Hughes, T. y Pinch, T. (eds.) (1987). *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge y Londres: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Bijker, W. y Pinch, T. (2008). La construcción social de hechos y artefactos: O acerca de cómo la sociología de la ciencia y la sociología de la tecnología pueden beneficiarse mutuamente. En: H. Thomas y A. Buch (coords.), *Actos, actores y artefactos: Sociología de la tecnología* (pp. 19-62). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- Broncano, F. (2012). *La estrategia del simbiote*. Salamanca: Delirio.
- Callon, M. (1998). El proceso de construcción de la sociedad: El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico. En M. Domenech y F. Tirado, *Sociología simétrica: Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (pp. 143-170). Barcelona: Gedisa.
- Clark, A. y Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, (58), 10-23.
- Collins, H. (1974). The TEA set: Tacit knowledge and scientific network. *Science Studies*, (4), 86-165.
- Collins, H. (ed.) (1981). Knowledge and controversy: Studies of modern natural science. *Social Studies of Science*, 11(1).
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Di Paolo, E. (2005). Autopoiesis, adaptativity, teleology and agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4(4), 429-452.

- Di Paolo, E., Barandiaran, X. y Rohde, M. (2009). Defining agency: Individuality, normativity, asymmetry, and spatio-temporality in Action. *Adaptive Behavior*, 17(5), 367-386.
- Diéguez, A. (2005). El determinismo tecnológico: Indicaciones para su interpretación. *Argumentos de razón técnica*, (8), 67-87.
- Domenech, M. y Tirado, F. (1998) *Sociología simétrica: Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- Echeverría, J. (2001). *Filosofía de la tecnología*. Madrid: Organización de Estados Iberoamericanos.
- Hackett, E. et al. (eds.) (2008). *The Handbook of the Science and Technology Studies*, 3.^a edición. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Hacking, I. (1996). *Representar e intervenir*. Ciudad de México: Paidós.
- Hacking, I. (1999). La autojustificación de las ciencias de laboratorio. En A. Ambrogi (ed.), *Filosofía de la ciencia: El giro naturalista*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Hacking, I. (2009). *Scientific Reason*. Taipéi: National Taiwan University.
- Heilbroner, R. (1967). Do machines make history? *Technology and Culture*, 8(3): 335-34
- Hughes, T. (1996). Impulso tecnológico. En M. Smith y L. Marx (eds.), *Historia y determinismo tecnológico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Illies, C. y Meijers, A. (2014). Artefacts, agency, and action schemes. En P. Kroes y P. Verbeek (eds.), *The moral status of technical artifacts* (pp. 159-184). Nueva York: Springer.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near*, Londres: Viking.
- Latour, B. (1996). *Aramis or the Love of Technology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (1998). De la mediación técnica: Filosofía, sociología, genealogía. En M. Domenech y F. Tirado, *Sociología simétrica: Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (pp. 249-302). Barcelona: Gedisa.

- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. (2003). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marx, C. y Engels, F. (1974). *Obras escogidas*, I. Moscú: Editorial Progreso.
- Mitcham, C. (1989). ¿Qué es la filosofía de la tecnología? Barcelona: Anthropos.
- Mumford, L. (1964). Authoritarian and democratic technics. *Technology and Culture*, (5), 1-8.
- Ortega y Gasset, J. (1977). *Meditación de la técnica*. Madrid: Revista de Occidente y El Arquero.
- Parente, D. (2016). Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción: Problemas en torno a la noción de agencia material en el debate contemporáneo. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(33), 139-168.
- Pickering, A. (ed.) (1992). *Science as Practice and Culture*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Pickering, A. (1995). *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rodríguez, P. Reseña de “El modo de existencia de los objetos técnicos” de Gilbert Simondon. *Redes*, 13(26), 265-293.
- Sei, M. (2004). Técnica, memoria e individuación: La perspectiva de Bernard Stiegler. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 37, 337-363.
- Simondo, S. (2010). *An Introduction to Science and Technology Studies*, 2.ª edición. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, 2.ª edición. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Smith, M. y Marx, L. (eds.) (1994). *Introducción: Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge y Londres: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo*. Hondarribia: Hirú.
- Vinck, D. (2012). Pensar la técnica. *Universitas Philosophica*, (58), 17-37.
- Winner, L. (1986). *La ballena y el reactor*. Barcelona: Gedisa.
- Woolgar, S. (1991). *Ciencia: Abriendo la caja negra*. Barcelona: Anthropos.

Agencia eidética: agencia material, artefactos y agentes eidéticos

MIGUEL ANTONIO FONSECA MARTÍNEZ

ἀκούε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος. ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν¹

PLATÓN, *Teeteto*

Aspectos generales sobre la agencia

En sentido amplio un agente es un ser que tiene la capacidad de actuar, y la agencia es la manifestación de tal capacidad. *Actuar* puede ser definido de forma negativa como aquello que *hacemos* a diferencia de aquello que *nos pasa* (Wilson y Shpall, 2016). Sin embargo, es en cierto sentido muy difícil entender la delgada línea roja que limita una simple *actividad controlada* de una *actividad controlada y dirigida*. Por estos motivos, la filosofía contemporánea ha descrito y analizado dicho fenómeno desde dos perspectivas, a saber, aquella que concibe la acción fundamentada en el concepto de intencionalidad, denominada también *teoría estándar de la acción*, y, por otro lado, la concepción según la cual existe la posibilidad de adscribir agencia genuina a seres carentes de intencionalidad (Schlosser, 2015). La importancia de una reflexión sobre la agencia radica principalmente en

1 “Escucha, entonces, un sueño por otro”.

su relevante papel en la resolución de problemas de la filosofía de la mente, de la psicología general, fundamentación de las ciencias sociales, y la antropología; debido a su carácter transversal, se relaciona con diversas temáticas, como el libre albedrío y la responsabilidad moral, trazando así muchos límites sobre las definiciones en torno a la naturaleza del ser humano.

La agencia surge de hacer patente cómo cierto tipo de relaciones o interacciones producen o señalan cambios en los estados iniciales de tal interacción. Como se anotaba previamente, una definición restringe dicha interacción en términos de intencionalidad. En la lectura contemporánea de esta perspectiva, fundada quizá en el pensamiento pionero de Hume (2008), el hito fundamental se encuentra en los trabajos de Anscombe (1957) y Davidson (1963), cuyas propuestas parten de dos premisas fundamentales:

1. La acción intencional es un término más general que el de acción.
2. Actuar intencionalmente es actuar por una razón.

Para 1, x se constituye en una acción intencional si es susceptible de una sola descripción específica de una cadena causal de interacciones, donde cualquier acción no intencional se subsume a la intención agencial. Por ejemplo, frente a la situación que retrata la imprudencia de un peatón en un cruce y la acción de pitar efectuada por un conductor de un vehículo con el propósito de alertarlo, que en sí misma parece espontánea y no intencional, tal acción, es decir, pitar, se subsume a la agenda: alertar al peatón.

Ahora bien, para 2, y siguiendo la antigua definición de Aristóteles (1957), actuar es ser consistente a través de un silogismo práctico que podemos esquematizar de la siguiente forma:

PM: objetivo del agente

Pm: cómo realizar tal objetivo

Por lo tanto: agenda cumplida

Los contenidos de las premisas enunciadas son disposiciones, tales como creencias y deseos (Mele, 1992). Además, la agencia constituye una intencionalidad si y solo si existe coherencia causal en los estados mentales de los agentes que configuran la acción.

La segunda definición que se opone al rasgo esencial de la intencionalidad en relación con la agencia, que se ha descrito sucintamente en los párrafos anteriores, no supone la intención, el objetivo y los medios, sino que simplemente describe la manifestación de la capacidad, y así, cómo *posiblemente* se puede revelar o tematizar aquello que denominamos intenciones y objetivos. El agente es algo así como un actor en la cadena causal histórica de los eventos (Schlosser, 2015). Por lo tanto, puede hablarse de objetivos e intenciones relevantes que no tienen necesariamente como referentes la posesión de estados mentales perfectamente causados y dispuestos (Davidson, 1963). Puede notarse entonces, como se enunciaba antes, que el núcleo del asunto se refiere a la actividad controlada y dirigida, es decir, a la intencionalidad.

Agencia e intencionalidad

El problema general relativo a una teoría de cadenas mentales intencionales surge, en primer lugar, de la posible existencia de cadenas causales desviadas. No es necesario que un efecto tenga necesariamente una sola causa simétrica con su existencia. Podemos pensar que muchas disposiciones, como por ejemplo las creencias, no se constituyen solamente de cadenas de percepciones adecuadas y consistentes, sino que pueden devenir de estructuras *a priori* del entendimiento y que, además, pueden ser simultáneas (Spohn, 2012). Por otro lado, y vinculado con esto, la simetría entre racionalidad y causalidad no parece tan evidente como notó Hume (2008). Existe una diferencia ontológica fundamental entre eventos y estados mentales (Dancy, 2000). La relación de consecuencia lógica estrechamente relacionada con la razón no necesariamente constituye causalidad. Por el contrario, la causalidad es un problema vinculado por su naturaleza con el racionamiento inductivo, dado su carácter no monotónico, y no tanto con estructuras deductivas, lógicas o analíticas. De allí surge un tercer problema, que consiste en la determinación del inicio o motivo de la cadena causal

y el grado de relevancia de la intención o estado mental en la agencia que se manifiesta, por ejemplo, en el caso de muchas reacciones espontáneas que no parecen atenerse a las premisas 1 y 2.

Todos estos problemas que se argumentan en contra de una teoría estándar de la acción, basada en la intencionalidad, muestran que pueden existir nociones de acción más generales que la de acción intencional y que la agencia racional no es única. Al parecer, estos conceptos son relativos a procesos epistémicos y el campo de experimentación sobre los mismos ha sido la reflexión sobre la agencia humana, y su relación con otros tipos de agencia no intencional.

Agencia humana

Según Frankfurt (1971) el principal argumento que defiende la acción propiamente humana es aquel que habla de su relación con la estructura de la voluntad. Esto se refiere al acto de aprehensión, reflexión y evaluación de los motivos; es decir, sobre las disposiciones que constituyen una acción o la reflexión sobre la falta de coherencia causal de este proceso. Sintéticamente se refiere a la capacidad humana de conocer y problematizar las propias acciones mediante conceptos de segundo orden o metalenguajes; la posibilidad de plantear contrafácticos sobre la naturaleza de nuestras propias acciones, su origen y consecuencias (Wilson y Shpall, 2016). De ello se puede desprender una distinción incluso antropológica entre qué es una persona y qué no lo es (Taylor, 1977). Además, se puede construir el camino para establecer la diferencia entre agencia humana y las demás, como el punto de partida para hablar de agencias no intencionales, derivadas de intenciones y agencias materiales.

El conocimiento de las propias acciones puede entenderse, según Velleman (1992), como la coherencia entre deseo y razón. Dicha coherencia puede asimilarse a la voluntad humana. La voluntad humana sería la posibilidad de atenerse al silogismo práctico referido arriba, al menos *intentando* cerrar la agenda propuesta. La agencia propiamente humana sería inferencial e intencional. Cuando me refiero a propia me refiero a su carácter distintivo en potencia y no a su efectiva realización. Este problema es clásicamente definido en la filosofía práctica

como el problema de la acrasía. De allí que la agencia humana también tenga que ver con un gobierno de las acciones. La acción intencional, es decir, buscar un objetivo con ciertos medios, también requiere de control para determinarse como agencia humana. La denominada epistemología de las virtudes, por ejemplo, daría cuenta entonces de diversos aspectos de la gobernabilidad inferencial de la agencia humana (Sosa, 2011).

Por esto, se pensaría que la agencia humana puede ser entendida como cierta forma de racionalidad teórica que desemboca en una relación que transforma estructuras materiales.

¿Agencia sin disposiciones mentales?

Al parecer existen conjuntos de seres que manifiestan agencia en un sentido más restringido que el muy bien apuntalado accionar que puede manifestar el hombre. En un primer momento podemos hablar de seres que no saben ni controlan sus disposiciones como seres doxásticos. Existen seres doxásticos que no desean ni reflexionan sobre su deseo como la mayoría de los artefactos de la inteligencia artificial (IA). Asimismo, hay seres que desean, pero no reflexionan sobre las relaciones de tales deseos con su propio conocimiento de forma plena, y que además no realizan simulacros modales de sus acciones como algunos animales. Por otro lado, existen seres doxásticos de diversos tipos que no realizan agendas negativas, es decir, dada su incapacidad de realizar reflexiones de segundo orden nos son capaces de cometer acrasía o de suspender la acción incluso cuando pareciera necesaria su realización.

También existen seres sin creencia de quienes se podría decir que *hacen algo* o *suelen hacer algo*, como cuando indicamos que los astros cumplen ciclos de movimiento o que un río se acomoda a su cauce, o que las bacterias o virus logran sus objetivos, entre otros. Además, existirían seres artificiales que *hacen* cosas, como el policía acostado o la cerca. Tanto los robots como las bacterias o los diques tendrían un enganche con el mundo que remite a relaciones causales de acción que les dan sentido (Heidegger, 2015). Se podrían entender entonces agencias no intencionales que se integran a relaciones causales de acción *en línea* que sobrepasan, permean y determinan la acción humana. Esta

perspectiva ha generado una reflexión sobre la posibilidad de hablar de agencia material y artificial.

Agencia material y artefactos

El retorno a una reflexión sobre lo material es un tema recurrente en la filosofía contemporánea. En este ámbito el enfoque denominado *material agency* ha centrado sus reflexiones en problemas de la filosofía de la técnica, y la forma como posiblemente los artefactos y productos técnicos generan agencia genuina (Latour, 2008). Para iluminar este tema en relación con la naturaleza de la agencia se tendrá como guía y derrotero para la reflexión la propuesta de Parente (2016) sobre los artefactos como posibilitadores de la acción. Según Parente: “La cuestión que ha surgido en este contexto es si los entes materiales tienen agencia y en qué sentido esta condición impacta en el dualismo humano/no humano como base para comprender la acción, la intencionalidad y la producción entre otros tópicos” (Parente, 2016, p. 140). En este sentido, el primer paso consiste en hablar de la naturaleza de la agencia material.

Agencia material

Siguiendo la propuesta de Parente se puede afirmar que existen dos grandes concepciones sobre el significado y sentido de la agencia material. En primer lugar, la denominada perspectiva instrumentalista, que afirma el carácter puramente mediador de los artefactos y su neutralidad moral. En segundo lugar, se piensa que los artefactos tienen agencia genuina. Dichas perspectivas han generado dos debates descritos agudamente por Illies y Meijers (2014). Parente explica así la propuesta:

El primer debate se relaciona con los modos bajo los cuales los artefactos técnicos afectan nuestro mundo, es decir, aquello que está en juego es si ellos determinan activamente sus efectos de modo autónomo o, por el contrario, si tienen más bien un rol pasivo en

tanto que extensiones del cuerpo humano [...]. El segundo debate se relaciona con la relevancia moral de los artefactos. (Parente, 2016, p. 140)

La propuesta de Parente quiere derivar el segundo debate del primero y por tal motivo se centra en la primera cuestión. Para dilucidarla, inicia abordando la propuesta de Latour (1994, 2008) sobre los artefactos en cuanto actantes. Según este no existe una diferencia entre agencia humana y material. Su teoría del actor-red se inclina por ver el impacto de la agencia de los mediadores en las estructuras sociales, sin diferenciarla de la acción humana. Aquello “que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aún, un actante” (Latour, 2008, p. 106).

Cualquier actor, humano o no humano, es un rol cumplido por la totalidad de un sistema. Al respecto Parente afirma:

Latour profundiza en este sentido de agencia cuando se refiere a su noción de mediación técnica, que puede ser abordada en sus aspectos de composición y de delegación. En su faceta de composición, la mediación involucra siempre varios actantes que realizan conjuntamente una acción. La responsabilidad está distribuida a través del ensamble de partes [...]. Paralelamente, en su faceta de delegación, Latour estudia el caso del lomo de burro. La función policial de impedir que los conductores infrinjan el límite de velocidad permitido para la zona es delegada sobre esta pieza de cemento. (Parente, 2016, p. 144)

La agencia no es particularizada o atribuida a sujetos sino que es analizada en red, en un anclaje de relaciones.

En un segundo momento se muestran las tesis *débiles* sobre el asunto, planteadas por Alfred Gell (1998). Su tesis sobre la abducción de la agencia muestra el producto como un índice que revela en cierta proporción un entramado social de agencia en cuanto trasfondo. “Las teorías filosóficas sobre los agentes presuponen la autonomía y autosuficiencia del agente humano; pero yo estoy más preocupado

por el tipo de agencia de segunda clase que los artefactos adquieren una vez se mezclan en un entramado de relaciones sociales” (Gell, 1998, p. 17).

Ciertos agentes materiales, como el dinero, están atados a formas de *animismo* que les conceden, al parecer, agencia genuina. “Los artefactos, con sus propiedades físicas, son tan esenciales para el ejercicio de la mente como los estados mentales” (Parente, 2016, p. 145). Sin embargo, para Gell, dichos artefactos no son plenamente autónomos sino solo objetivos de la agencia. La agencia se deriva de la agencia primaria de los humanos; los artefactos no tienen voluntad, pero pueden ser el nicho desde el cual emergen agencias primarias (Sterelny, 2010).

En un tercer momento se analiza la propuesta radical de Lambros Malafouris (2013).

Poniendo su foco en la escena poiética de tipo artesanal, Malafouris descubre que dicho escenario no muestra a un agente humano que impone sus deseos arbitrariamente sobre una materia inactiva y neutral. Por el contrario, la escena se interpreta mejor como una danza sinérgica y simétrica entre las habilidades del alfarero, aquello que ofrecen las mediaciones productivas y las condiciones singulares propias del material trabajado. (Parente, 2016, p. 146)

La agencia emerge de la relación con lo material. El denominado *involucramiento material* deviene entonces de la carencia de intencionalidad de la materia, y dada esta condición, de su papel en la construcción de la agencia.

En el involucramiento humano con el mundo material no hay roles fijos y separaciones ontológicas claras entre entidades-agentes y entidades-pacientes; más bien, hay un entrelazamiento constitutivo entre intencionalidad y accesos prácticos. El artefacto no es una pieza de materia inerte sobre la cual uno actúa, sino algo activo con lo cual uno se involucra e interactúa. No podemos suturar la brecha cartesiana entre personas y cosas sin estar dispuestos a compartir una parte sustancial de nuestra eficacia agentiva humana

con los medios que hicieron posible en primer lugar el ejercicio de tal eficacia. (Malafouris, 2013, p. 149)

No obstante, a Malafouris se le critica porque en su análisis fenomenológico del alfarero existe realmente una asimetría, pues la experiencia de agencia del alfarero determina normativamente la relación o involucramiento que defiende. En este sentido, por ejemplo, la responsabilidad de la acción solamente puede recaer en el alfarero y, por tanto, podemos hablar de modalidades de la agencia y no de definiciones reduccionistas sobre el asunto.

Modos de la agencia material

Para iniciar la reflexión sobre modalidades agenciales, podemos usar un artefacto creado por Parente, el cual consignamos en la tabla 1.

Tabla 1. Variantes de la relación entre agencia y materialidad en el debate contemporáneo

Los medios materiales (“nichos artificiales”) hacen una contribución ineliminable a la dimensión de la agencia humana	La agencia es una cualidad predicable no solamente de los individuos humanos	Las entidades materiales califican como “agentes plenos” o genuinos
Fenomenología (Heidegger, Merleau-Ponty). Posfenomenología (Ihde, Verbeek). Modelos externalistas en filosofía de la mente y ciencia cognitiva (Clark, Hutchins, Sterelny).	Los artefactos tienen “agencia secundaria” (Gell). La acción productiva es “danza sinérgica” entre elementos humanos y no humanos (Ingold). Agencia material, versión débil.	 Agencia material, versión fuerte (Latour, Olsen).

Fuente: Parente (2016, p. 150).

Basado en ello, en primer lugar, se puede tratar la agencia como eficacia causal. Se podría decir que existe agencia legítima si se producen eventos o estados de cosas. Por otro lado, podemos entender los agentes como representantes o sustitutos de la agencia humana. Su autonomía siempre será relativa, pues requieren como mínimo de un diseño inteligente y, así, de agencia derivada. En un tercer momento Parente habla de agencia en cuanto se conciben los artefactos como posibilitadores de la acción. Los artefactos constituyen un trasfondo en el que pueden ser un conjunto de acciones. Parente cita un ejemplo iluminador de Merleau-Ponty:

Podemos recurrir aquí al célebre ejemplo merleau-pontyano del hombre ciego guiado por su bastón (Merleau-Ponty, 1945). El bastón no es simplemente un instrumento externo neutral para la experiencia, que bien podría eliminarse sin alterar el núcleo de aquella. Por el contrario, es un instrumento que cuando ha sido auténticamente incorporado produce una transformación cualitativa de la experiencia misma. (Parente, 2016, p. 153)

Los artefactos son parte de un sistema de nexos causales que determinan agencialmente el comportamiento de ciertos individuos o grupos de ellos.

Por último, podemos hablar de la modalidad que concibe los artefactos con total autonomía. Esta, quizá la versión más polémica, debe superar algunos retos. Entre ellos, el de la acción encarnada. La mayoría de los artefactos no tienen una vivencia de la acción localizada en un sistema autónomo de primera persona. Algunos argumentan que algunos robots lo han conseguido, lo cual es una tesis bastante refutable. El otro reto consiste en la normatividad inherente a la acción. La acción debe tener sentido para el agente mismo: “La naturaleza de los artefactos, a diferencia de la de los organismos, parece estar definida por una heteronomía en la esfera de la fijación de normas” (Parente, 2016, p. 155).

Según este estado de la cuestión, y teniendo en cuenta el panorama descrito en el primer capítulo, es necesario establecer los límites

precisos de la noción, y si se presentan varias modalidades, determinar si existiría una forma o patrón de la modalidad agencial. Esta es la última tarea sobre la cual Parente nos conducirá para exponer luego una propuesta.

Los límites de la agencia

El primer límite se refleja en la siguiente afirmación de Latour: “Ni las personas ni las armas matan por sí solas. La responsabilidad por la acción debe ser compartida entre los múltiples actantes” (Latour, 1994, p. 34). Al parecer ciertos entes, una vez constituidos, es decir, al existir, se comportan con independencia de quien los construye. Si bien podemos decir que muchos entes como estos desempeñan un papel causal en el mundo, es muy difícil decir que un cuchillo es homicida.

El siguiente límite se refiere a la efectividad causal de los artefactos, según Parente:

la eficacia causal —si bien es necesaria— no resulta suficiente para la emergencia de agencia autónoma plena. Si la presencia de esta eficacia causal fuera suficiente para establecer agencia en este sentido, entonces los microbios, los huracanes y los martillos la poseerían pues es indudable que ellos contribuyen causalmente a la transformación del mundo. Si así fuera no habría diferencias cualitativas entre su capacidad agencial y la de los humanos. Sin embargo, la cuestión principal no es si debemos dudar de la realidad de estas contribuciones causales, sino de su relevancia para integrarse a una noción coherente de agencia. (Parente, 2016, p. 158)

Para el autor la autonomía agencial de los artefactos debe ser entendida entonces analógicamente. La responsabilidad no puede ser atribuida a los artefactos y aunque por su constitución ellos permitan introducir procesos que transformen las posibles decisiones de los humanos, esto, en sí mismo, no les confiere agencia autónoma. En este sentido nos ilustra Parente:

Como señala acertadamente Verbeek (2008) el rol del ultrasonido es ambivalente pues por un lado puede alentar el aborto y, por otro lado, puede inhibirlo debido a que hay una visualización del feto que inevitablemente favorece la construcción de lazos emocionales con los padres, lazos cuya intensidad probablemente sería distinta de no mediar este peculiar sistema técnico de observación. Ahora bien, el hecho de que la disponibilidad de estos artefactos tengan implicaciones o consecuencias en la identidad moral de los agentes no equivale a afirmar que los objetos técnicos en sí mismos califiquen como genuinos agentes morales. (Parente, 2016, p. 160)

En definitiva este tipo de tesis, como las expuestas por Latour y Malafouris tienen una visión deflacionista de la noción de agencia que le hace perder en cierto sentido su utilidad filosófica. Por esto, Parente escoge la línea que define los límites de la noción o concepto de agencia material como *trasfondo*:

Estos elementos interrelacionados se constriñen mutuamente constituyendo un ecosistema artificial de nichos interdependientes que, en conjunto, determinan cómo y cuándo se usan los artefactos, para qué y por quién (Kirsh, 2010). De este modo, el rol cognitivo-agencial que juega la cultura material es relevante en la medida en que media el involucramiento de los humanos con el ambiente a través de una determinada serie de *affordances* o accesos prácticos. (Parente, 2016, p. 163)

Nuestra competencia cognitiva requiere de elementos fuera de un cuerpo centrado y un sistema de disposiciones mentales; existe una relación entonces entre el ambiente o trasfondo y la manera como los humanos constituyen una concepción fuerte de agencia, como la que ya se describió en el primer apartado del texto. Los artefactos materiales constituyen una versión andamiada y extensiva de la agencia humana. Los artefactos en cuanto posibilitadores de la acción se enganchan a nuestro sistema epistémico de cierta forma, permitiendo la agencia humana.

Agencia eidética

Partiendo de la lectura moderada de Parente sobre la agencia material se quiere presentar en esta sección, como una pura intuición con miras a ser corroborada, la propuesta de una agencia eidética.

Como se colige de la anterior sección, se puede asumir como fundamento de la agencia material una visión extensiva y andamiada de la misma. Se dice que dicha extensión se engancha a nuestro sistema epistémico y a su normatividad epistémica, permitiendo posibles formas de agencia.

Sin embargo, se ha pensado, quizá ingenuamente, que las estructuras de la normatividad epistémica son un asunto absolutamente *interno*, es decir, nociones como la consistencia, las leyes que configuran las disposiciones (por ejemplo las creencias), la estructura del principio de consecuencia lógica, las normas de la inducción, y otros elementos fundamentales de la lógica, la causalidad, la percepción, entre otros ámbitos, serían susceptibles de ser comprendidas de una forma naturalizada. Al referirnos a esta concepción internalista y en cierto sentido a un realismo interno, pensamos que en un momento ideal estaríamos capacitados para realizar una *descripción* de una forma inherente del comportamiento de la mente humana y sus procesos. La agencia y su normatividad epistémica, al parecer de esta lectura, buscan al buen salvaje epistémico que tiene una fórmula vernácula del pensamiento, que las neurociencias algún día lograrán describir.

Por otro lado, una versión más idealista piensa en una naturaleza idiosincrática de ciertos elementos normativos de la mente. Esta lectura metafísica (Zalta, 1988), anclada en sus orígenes al pensamiento de Platón (2004) y Meinong (1921), con fuerte ecos en Frege (1974) y el primer Wittgenstein (1921), sugeriría que las normas epistémicas subsisten en un dominio independiente de la mente y que a esta solamente le cabe captar su sentido gracias al ropaje material que pueden asumir cuando ciertas formas del lenguaje artificial le permiten atraparlo.

La propuesta que se quiere presentar aquí pretende señalar que estas vías no han contemplado el hecho de que el ser humano y otros agentes *piensan* y *actúan* por medio de artefactos. *Pensar es una agencia que requiere elementos materiales para su configuración.*

Se puede pensar que ciertos artefactos que suelen denominarse objetos abstractos o ideales —de ahí que se les denomine como objetos eidéticos— son extensiones andamiadas de la mente que, a su vez, posibilitan la formación de nuevas formas de agencia epistémica y normatividad. En este sentido, los significantes, o también entendidos como el aspecto material de ciertos objetos abstractos, formales o ideales, son el elemento material que genera agencia y normatividad epistémica.

De la misma forma que una cerca transforma la agencia de un humano o un animal y le impide atravesar un terreno, o el dinero y el sistema nos impiden comprar o vender dada su carencia, cierto tipo de signos nos permiten pensar o no pensar de cierta forma. Desde el uso que los romanos daban a los bultos como forma de representar los números, hasta los sistemas binarios, las variables, constantes y funciones, por mencionar algunos, la mente humana ha logrado encapsular el pensamiento en sistemas materiales de signos que producen formas de pensamiento y nuevas normas epistémicas.

La delgada línea roja de Guido Mónaco o Guido de Arezzo se constituyó en una agencia material que ha determinado por más de mil años la manera como se piensa la música en occidente. Muchas definiciones en uso o tautologías contingentes como esta y el metro, los pesos, los meridianos, el ecuador, el norte y demás, determinan la normatividad epistémica de los agentes racionales.

En cuanto a los procesos de aprendizaje, las relaciones de los signos sincategoremáticos en lógica, esquemas argumentativos como el *modus ponens*, o tópicos dialécticos, determinan la agencia epistémica de los sujetos de la misma forma que un computador que se programa con ciertos elementos, mientras que otro no. De la misma forma que un ciego no aprende igual que otro tipo de ser, una persona que entiende las leyes de la estadística por frecuencia relativa no sabe lo mismo que otra que no lo entiende, y es muy dudoso que por un mecanismo de introspección, o un análisis neurológico después de viajar al futuro, lograra entender este tipo de conocimiento como algo inmanente en cuanto ser que piensa.

Los seres humanos y otros seres agenciamos eidéticamente, es decir, *pensamos* gracias a objetos ideales que se cubren con el ropaje de lenguajes artificiales que les permiten subsistir y que, además de ser

puras extensiones andamiadas de un sujeto hacia el mundo, también parecen estar determinadas como extensiones andamiadas del mundo en nuestra mente.

Referencias

- Anscombe, G. (1957). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Aristóteles (1957). *Obras completas*. Madrid: Gredos.
- Dancy, J. (2000). *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1963). *Action, Reasons and Causes*. Oxford: Clarendon Press.
- Frankfurt, H. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20.
- Frege, G. (1979). *Posthumous Writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. (2015). *La pregunta por la técnica*. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (2008). *Tratado sobre la naturaleza del entendimiento humano*. Madrid: Tecnos.
- Illes, C. y Meijer, A. (2014). Artefacts, agency, and action schemes. En P. Kroes y P. Verbeek (eds.), *The Moral Status of Technical Artifacts* (pp. 159-184). Nueva York: Springer.
- Latour, B. (1994). On technical mediation: Philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge*, 3(2), 29-64.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Malafouris, L. (2013). *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*. Cambridge: The MIT Press.
- Meinong, A. (1921). *Über Gegenstand Theorie: Selbstdarstellung*. Leipzig: Meiner.
- Mele, A. (1992). *Springs of Action: Understanding Intentional Behavior*. Oxford: Oxford University Press.
- Parente, D. (2016). Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción. *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, 16(33), 139-168.

- Platón. (2004). *Diálogos: Teeteto*. Madrid: Gredos.
- Schlosser, M. (2015). Agency. En E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: The Metaphysics Research Lab.
- Sosa, E. (2011). *Knowing Full Well*. Princeton: Princeton University Press.
- Spohn, W. (2012). *The Laws of Belief: Ranking Theory and its Philosophical Applications*. Oxford: Oxford University Press.
- Sterelny, K. (2010). Minds: extended or scaffolded? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(4), 465-481.
- Taylor, C. (1977). What is human agency?. En T. Mischel (ed.), *The Self: Psychological and Philosophical Issues* (pp. 103-135). Oxford: Blackwell.
- Velleman, D. (1992). What happens when someone acts? *Mind*, 101(403), 461-481.
- Wilson, G. y Shpall, S. (2016). Action. En E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: The Metaphysics Research Lab. Recuperado de [is.gd/sbY4II](https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/action/)
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Fráncfort: Meiner.
- Zalta, E. (1988). *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: The MIT Press.

Hacia la superación del dilema entre la agencia material de los objetos técnicos y la intencionalidad de los agentes: revisión crítica de la propuesta de Bruno Latour

MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ

Introducción

En este capítulo se explicará el problema filosófico de si los objetos técnicos agencian o no las acciones humanas y se realizará una revisión crítica de la exposición que Latour hace de su teoría del actor-red —en la que propone responsabilidades simétricas entre los actantes humanos y técnicos—, a partir de las asimetrías que pueden surgir, dependiendo del contexto en el cual los actantes humanos usen a los técnicos. En el desarrollo de esos contraejemplos radica el aporte de este texto. Tanto la exposición del pensamiento de Latour como la crítica anteriormente mencionada partirán del texto intitulado: *De la mediación técnica: Filosofía, sociología, genealogía*, iniciando con la crítica de Latour al pensamiento de Heidegger, filósofo alemán que sostiene que la técnica agencia las acciones humanas. Después, se abordará la crítica del filósofo francés a la perspectiva intencionalista de la agencia

de los objetos técnicos, exposición que será complementada con lo que Searle dice al respecto, esto es, que la mente impone intencionalidad en objetos no intencionales, dando así contenido semántico a formas sintácticas. De esta manera, en este texto se abordará el siguiente debate:

“Las armas no son un medio, un instrumento, sino un estímulo, una sugestión, una fascinación”. Con estas palabras, el escritor y ensayista Sánchez Ferlosio (2008, p. 125) resume a la perfección uno de los debates de mayor calado en la filosofía de la tecnología del siglo xx. Una consideración sobre lo que son objetos como las armas nos lleva a dos posiciones en conflicto: o bien son instrumentos que podrían ser usados bajo las más diversas condiciones de racionalidad y/o moralidad, o bien son algo más que medios a nuestra disposición e inscriben en su naturaleza valores sustantivos, una cierta concepción cultural e incluso existencial, moral y política. (Vega, 2009, p. 334)

Luego se revisará el aporte que hace Latour en el texto mencionado, consistente en una síntesis de las dos posturas en cuestión que genera una entidad híbrida, compuesta por el agente humano y el no humano, a los cuales él denomina *actantes*. Con base en lo anterior, se sostendrá que a veces, cuando un hombre manipula un objeto técnico, la responsabilidad de las consecuencias de sus acciones no se puede distribuir solo entre ambos actantes, sino que también hay que reconocer que las ideologías desequilibradas de los escenarios ciudadanos llevan al humano a someterse al uso acrítico de los aparatos técnicos, mientras que los saberes ancestrales agencian a los campesinos a balancear la relación entre el hombre y la naturaleza.

La técnica agencia las acciones humanas

Latour (1998, p. 249) explica la postura filosófica según la cual la técnica dirige las acciones humanas, conocida como *destino autónomo*. Es una visión materialista y se puede entender mediante el ejemplo:

“Las armas matan a la gente” (p. 251), expresado por quienes quieren controlar la venta no restringida de armas. Según esta idea, los componentes materiales del arma la llevan a actuar independientemente de las cualidades sociales de quien la usa, y agencian un cambio de acción en este. Por eso, ante la pregunta: ¿qué añade el arma al hecho de disparar?, los materialistas contestan que todo, ya que el arma en la mano tiene su propio guion: el de lograr que el ciudadano inocente que, sin una pistola solo se enojaría, se vuelva criminal al llevarla consigo. El arma no solo da más capacidades a la persona que la usa, sino que también la instruye, dirige e induce a apretar el gatillo, forzándola a adoptar un papel en su historia, tal como dice Latour:

El arma le capacita a uno, por supuesto, pero también le instruye, le dirige, e incluso le induce a apretar el gatillo. ¿Y quién, con un cuchillo en la mano, no ha deseado alguna vez apuñalar a alguien o algo? Cada artefacto tiene su guion, su “capacidad”, la potencialidad de dirigir a los transeúntes y de forzarlos a adoptar determinados papeles en su historia. (pp. 251-252)

La anterior es una postura que hereda la forma griega de proceder, haciendo caso omiso al concepto de “culpa”. Así, queda desplazado el concepto de “persona” en sentido judeocristiano, según el cual hay que aceptar la responsabilidad de los actos. Ahora, más bien, si hay culpa, es del arma:

Según esta lógica, algunos objetos funcionan como extensiones protésicas de sus usuarios, en la medida en que objetivan y transportan a la vida social la personalidad de sus creadores o usuarios (Rampley, 2005, p. 538). Los coches, por ejemplo, tienen personalidad e incluso dimensiones étnicas (Gell, 1998, pp. 17-19). Son objetos que señalan una distinción, un estatus social. La apariencia de un ejecutivo de ventas presenta una continuidad entre su aspecto físico y los objetos que lo rodean, esa imagen general indica competencia y confianza. A la inversa, el ataque al coche del que se es dueño es tomado como una agresión personal. Y cuando el

coche no arranca o el ordenador se cuelga esto se entiende como una traición o una desobediencia injustificable. En estos casos el objeto ha mostrado agencia y, en consecuencia, se le culpa y se le reprocha. Puede que esto se juzgue irracional, pero el proceso de atribución de agencia a los objetos, lo que Gell llama “animismo vehicular”, contiene una verdad social. (Martínez, 2012, p. 178)

Por supuesto, Latour no afirma que, según los materialistas, las armas matan por sí mismas como si estuvieran vivas y tuvieran intencionalidad, sino que el buen ciudadano se transforma al portar una. Esto es parecido a cuando un violador afirma que él no tiene la culpa de sus acciones, sino que esta recae en las prendas sugerentes que la víctima vestía y que lo agenciaron a cometer ese delito. No es que esas prendas lo hayan obligado a cometer el abuso, sino que lo motivaron a desencadenar sus acciones invasivas. También es algo en lo que creen las madres protectoras: hay lugares perjudiciales para los hijos, por lo cual no hay que dejarlos ir allá solos. Según ellas, hay sustancias que es mejor que ellos no ingieran y programas de televisión que no deben ver. En esta época, la técnica está en la base de cualquier decisión: qué deben hacer las personas con su tiempo, cómo deben pensar, por ejemplo; es decir, pareciera que los artefactos tecnológicos fueran algo más que simples cosas y adquirieran una dignidad que antes era exclusiva de las personas. Así, explicando la propuesta de Latour, Lash dice que

Primero, no entiende tanto que los objetos hayan sido causados por los sujetos, sino que más bien los ve como portadores de ciertas propiedades que los sujetos poseen. Para él, por lo tanto, los objetos tienen agencia: no una agencia causal como en el naturalismo, sino más bien el mismo tipo de agencia que los sujetos. Tienen derechos, responsabilidades, pueden juzgar y valorar, pueden mediar. Exactamente igual que los sujetos. Así, los objetos de Latour no están causados en primer término por sujetos. Al contrario, son *semejantes* a los sujetos. (1999, p. 4)

Con base en lo anterior, Latour se declara sorprendido de que la interpretación heideggeriana de la técnica sea reconocida como la más profunda, a pesar de no ser tan apta para comprender la realidad. Según dicho autor, para Heidegger la técnica no es un instrumento o herramienta (Latour, 1998, p. 250), por lo cual no media la acción en calidad de ciencia aplicada, sino que tanto la naturaleza, que es racionalizada como una reserva sin fin, como la ciencia teórica y el hombre están instrumentalizados y dominados por ella (p. 251). Al respecto, hay que advertir que Latour está presentando un alegato injusto, ya que la visión pesimista de Heidegger acerca de la técnica (Ma y Van Brakel, 2014, p. 527), que es un destino enviado por el ser y que sojuzga, cosifica y ahoga al ser humano, sin que este último procure salvarse, se dio en la segunda etapa de su pensamiento. En la primera etapa, dicho filósofo estaba fascinado con las cosas en cuanto instrumentos (Álvarez, 2008, p. 151), admiraba cómo Alemania construía las mejores máquinas tanto para la guerra como para la vida cotidiana, que ayudaban al pueblo a salir del pozo en el que estaba inmerso debido a los franceses y el Tratado de Versalles. En ese contexto, en 1927 Heidegger aún consideraba la tecnología como una herramienta, en especial cuando disertaba sobre los útiles, cuya esencia es ser usados por el *Dasein*, tal como lo mencionó cuando comenzó a analizar la circunmundaneidad y la mundaneidad en general, en el decimoquinto parágrafo de *Ser y tiempo*, intitulado: “El ser del ente que comparece en el mundo circundante” (69, en la numeración oficial): “Un útil no ‘es’, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles (*Zeugganzes*), en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es ‘algo para...’” (Heidegger, 2005, p. 96).

Con base en esto, se puede decir que para Heidegger, en su primera etapa de pensamiento, el manejo de instrumentos tecnológicos es el que permite al humano interpretar, comprender, actuar y dar sentido a su mundo, no es viable para él dejar de utilizarlos. Más bien, el ser del útil, lejos de consistir en la cosa (sustancia) con propiedades (accidentes), es su carácter instrumental, que se manifiesta cuando es utilizado (Mascaró, 2012, p. 128). El fundamento de los objetos técnicos no es el material del cual están hechos, sino la red

de referencias pragmáticas, la estructura del “para-algo” en la que hay una remisión o relacionalidad de algo hacia algo. Por eso, es posible afirmar que si Latour hubiera tenido en cuenta los textos de la primera etapa heideggeriana, como el anteriormente citado, en los cuales el filósofo alemán trata las cosas como útiles para algo (Calle, 2016, p. 51), tal vez los hubiera incluido en el debate entre materialistas e intencionalistas, ubicándolos en esta última corriente filosófica. En fin, Latour no tuvo en cuenta que es en la segunda etapa de su pensamiento cuando Heidegger considera que el ser humano puede volverse esclavo de la técnica al adoptar una postura indiferente ante ella, sin cuestionarla, por lo cual hay que dejar de confundir la técnica con su esencia y dialogar con ella. Hay que superar la idea de que la técnica es un medio para unos fines (concepción antropológica) y/o que es un hacer del hombre (concepción instrumental), aunque las siguientes palabras muestran que aún en su segunda etapa de pensamiento el filósofo de Messkirch no descarta del todo la visión instrumentalista de la técnica:

A la técnica le pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado, pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum*. (Heidegger, 1994, p. 10)

Ante la anterior postura materialista, caracterizada por el pesimismo ante la técnica, se opone la idea de que la agencia humana es la experiencia de la libertad, la cual consiste en que el agente logra lo que se propone, superando lo que el destino le reserva, resistiéndose a considerarse a sí mismo como una cosa con esencia cerrada, predeterminada, y por eso se percibe como sustantividad con apertura. Esto implica que la libertad tiene que ver con las capacidades del agente para controlar su entorno y encontrar nuevas posibilidades para construir su propio ser, tal como lo promueve la postura que será expuesta en la siguiente sección.

Negación intencionalista de la agencia material de los objetos técnicos

Esta postura, en la que la intencionalidad de la mente desempeña un papel más importante que la realidad a la que se refiere, es definida por Latour como “instrumento neutral”. El arma es vista como un simple medio, mas no como un agente. Según Latour, esta posición se puede entender mediante el ejemplo: “La gente mata a la gente; no las armas” (Latour, 1998, p. 251), expresado por la Asociación Nacional del Rifle. Según esta corriente, los materiales del arma no tienen nada que ver en, por ejemplo, la decisión de alguien de asesinar a otra persona. El arma no puede hacer nada por sí misma, ya que es una herramienta sin voluntad, “un conductor eléctrico por el que, bien y mal, fluyen sin problema” (Latour, 1998, p. 252). La técnica es dócil, diligente y dominable, por lo cual, si quien porta el arma es una buena persona, solo matará en un caso extremo:

Para la National Rifle Association (NRA), el estado moral de uno es una esencia platónica: se nace siendo un buen ciudadano o un criminal. Y punto. En ese sentido, la explicación de la NRA es moralista: lo que importa es lo que eres, no lo que tienes. La única contribución del arma es acelerar el acto. Matar a puñetazos o a cuchilladas es más lento, más sucio y más enojoso. Con un arma, uno mata mejor, pero en ningún caso se modifican las propias metas. (Latour, 1998, p. 252)

En relación con esta idea, Zubiri diría que la realidad impele al ciudadano a construir su propia personalidad, por lo cual, aunque el arma lo induzca a ponerse la máscara de actor y protagonizar el rol de asesino, también lo impulsará a recordar que no debe aceptar las circunstancias como si se tratase de un destino sellado, sino que, así sea en pocas ocasiones, puede ser autor de su vida y escribir, con dominio propio y libertad, su propio guion (2015, p. 48).

¿Quién es, entonces, el que mata: el arma o la persona que la usa?; en otras palabras: ¿el arma, en cuanto objeto inanimado, agencia o

no?, si se dice que agencia, ¿esa afirmación debe ser interpretada literalmente o se trata de una metáfora, de una intencionalidad derivada? Si se responde a ello afirmativamente, estamos ante una postura materialista. Por el contrario, si la respuesta es negativa, la postura es intencionalista. Pues bien, en su segunda etapa de pensamiento, Searle se inscribe en esta última corriente filosófica en torno al concepto de *agencia*. Dado que él no les concede a los computadores y robots la capacidad de pensar (Searle, 1992, pp. 70-71), mucho menos reconoce agencia alguna en objetos no intencionales menos sofisticados. Es la mente humana la que en todos los casos imprime su intencionalidad en los objetos no intencionales, los cuales son neutros. La intencionalidad “es aquella característica de la mente mediante la cual los estados mentales se dirigen a, o tratan de, o se refieren a, o apuntan a estados de cosas en el mundo... no es preciso que el objeto exista” (Searle, 2001, pp. 65-66), lo cual implica que ella tiene la capacidad de personificar tanto objetos técnicos como animales, como si en verdad fueran humanos y también tuvieran intencionalidad. Desde esa perspectiva el filósofo estadounidense elabora su argumento contra la inteligencia artificial fuerte y el test de Turing, conocido como la “caja china”.

Turing publicó en 1950 el texto “Computing machinery and intelligence”, en el cual propone un test que posibilitaría saber si una máquina piensa o no, es decir, si ella puede hacer lo que los humanos, que son entidades pensantes, hacen (p. 433). En el examen, hay dos personas y una máquina diseñada para generar respuestas similares a las de un humano. Una persona, que no puede ver ni la máquina ni a la otra persona, elabora preguntas, con el fin de saber cuál de las dos entidades es la humana y cuál es la máquina. Si después de cinco minutos de conversación textual la máquina sigue engañando al interrogador, haciéndole creer que ella es humana, entonces piensa: “Es posible sugerir que cuando se juegue el ‘juego de la imitación’, la mejor estrategia para la máquina podría ser hacer algo distinto que imitar la conducta de un hombre” (Turing, 2010, p. 2).

Para contrarrestar tanto la propuesta de Turing de que la máquina puede pensar como la analogía de que el *hardware* es al *software* lo que el cerebro es a la mente, Searle, en su segunda etapa de pensamiento, sostiene la tesis de que la mente es algo más que la simple

manipulación sintáctica de símbolos formales que cualquiera puede hacer. Pensar también conlleva semántica (relaciones entre los símbolos que tienen significado, es decir, contenido), de la cual carecen las máquinas, por cuanto tampoco tienen intencionalidad, solo sintaxis (relaciones de orden entre los símbolos):

Porque las manipulaciones de símbolos formales por sí mismas carecen de intencionalidad; son bastante carentes de sentido; ni siquiera son manipulaciones de símbolos, ya que los símbolos no simbolizan nada. En la jerga lingüística, solo tienen sintaxis pero no semántica. La intencionalidad que parecen tener las computadoras solo está en las mentes de quienes las programan y de quienes las usan: los que envían la información de entrada y los que interpretan la información de salida. (Boden, 1990, p. 98)

Las máquinas actúan sin comprender lo que hacen ni por qué lo hacen, lo cual las aleja de parecerse a los humanos, ya que la comprensión es clave para el pensamiento. Es decir, aunque una máquina imite adecuadamente las respuestas que un ser humano daría ante las preguntas del interrogador, no hay indicios para considerarla como inteligente, como si ella tuviera mente, ya que solo lleva a cabo las órdenes que le fueron programadas de forma mecánica. Y esto lo demuestra con la siguiente suposición: hay una máquina dispuesta para contestar el test de Turing (Searle, 1980, p. 419). Se trata de una caja diseñada como un cuarto, en la cual está un estadounidense que nunca ha estudiado chino, por lo cual no entiende los caracteres de dicho idioma. Luego, un interrogador chino inserta en una ranura de la máquina un papel con preguntas escritas en chino, para que las conteste, con el fin de saber si se comporta como un humano pensante o no. El hombre tiene un libro de instrucciones en inglés, que le dice paso a paso cuáles símbolos chinos y en qué orden debe escribir en el papel, que deberá poner en otra ranura, para contestar coherentemente las preguntas del interrogador. Al imitar bien una conversación escrita en chino, la máquina pasa el test de Turing. Pero ¿es por ello semejante a un humano pensante?, ¿por qué afirmar que ella es inteligente, si fue una persona

dentro de ella la que llevó a cabo las instrucciones que estaban escritas en inglés, y que daban a la máquina la apariencia de saber chino e interactuar como un humano en dicho idioma? Searle cuestiona la idea de Turing según la cual el comportamiento de la máquina es evidencia de su mente. Para él, “la única máquina que puede pensar es el cerebro” (Martínez, 2007, p. 168). Habrá que esperar a ver si dentro de unas décadas los computadores cuánticos comienzan a dar evidencias lingüísticas de su pensamiento; si es cierto que la mente emerge del cerebro o procede de algo distinto a dicho componente material, y si es posible fabricar máquinas pensantes, que sean falibles en sus cálculos, que a veces acierten y en otras ocasiones elijan error.

Ahora bien, ¿cómo es que la persona que está dentro de la caja china puede contestar las preguntas, si no sabe chino?, ¿es el manual el que sabe dicho idioma?, ¿es el sistema (caja, persona, papel, respuestas) el que lo conoce? La respuesta genera este dilema: o el sistema comprende chino o el test de Turing no sirve para probar la inteligencia, solo el comportamiento (que no necesariamente es evidencia de lo que se piensa, como sí lo es el lenguaje). Así el sistema de la máquina pase dicho examen, no sirve para evaluar si la persona que está dentro de ella sabe chino. En efecto, esa persona no conoce dicho idioma.

En resumen, según Searle, si es cierto lo que afirma la inteligencia artificial fuerte (la mente es como el *software*), entonces cualquier máquina que pueda ejecutar el programa correspondiente al chino es inteligente porque entiende ese idioma. Pero cualquier persona puede ejecutar el programa correspondiente al chino de forma mecánica, sin comprender ningún un símbolo. Y una máquina debidamente diseñada puede hacer lo mismo. Por lo anterior, el sistema no entiende chino, sino que aparentemente lo entiende o, más bien, el humano personifica a la máquina, como si esta última pudiera comprender chino, razón por la cual la mente no es equivalente a un *software*, es decir, lo postulado por la inteligencia artificial fuerte es falso.

De esta forma, Searle considera que las cosas no agencian a los humanos, sino viceversa. Si, por ejemplo, una persona va conduciendo un carro y comienza a frenar porque ve que a unos metros hay un policía acostado, el filósofo de Denver no considera que sea dicho objeto el que emana significado, sino que es la mente la que impone intencionalidad

en ese objeto no intencional, en el cual imprime el significado de que el conductor debe mermar la marcha del carro (Trigos, 2010, p. 91). La señal de tránsito en cuestión no tiene poder en sí misma para comunicar significados, pues depende de la mente para lograrlo, es decir, su intencionalidad se deriva de la intencionalidad original de la mente de quien la diseñó y de quien la interpreta.

Así, una cosa jamás puede tener voluntad de agenciar a un humano. Lo máximo que se puede lograr es una personificación por medio de la intencionalidad “como si”, que se da cuando un humano atribuye características humanas a objetos no humanos, tal como cuando afirma que el carro tiene sed, para referirse a que ya es hora de acudir a la estación de gasolina, o cuando menciona que el computador está lento porque está pensando, para denotar el hecho de que el procesador se está haciendo obsoleto y emite la información más lentamente que antes. A estas máquinas “les da sed” y “piensan” como si fueran humanas, debido a la imposición de intencionalidad original o primitiva de la mente humana sobre ellas (Searle, 2006, pp. 44-45).

Síntesis latouriana entre materialismo e intencionalismo

Para Latour, la investigación sociológica debe tener en cuenta a los mediadores materiales, por lo cual dicho filósofo intenta superar el dualismo entre agencia primaria en humanos y agencia secundaria en artefactos, propio de Searle y otros filósofos intencionalistas, como Niño, quien se pregunta: “Qué quiere decir *agente* y *significar*. Por esto la segunda tesis aparece como controversial: signos y objetos no *significan*. Y no significan porque no son agentes, no hacen o generan sentido por sí mismos” (2015, p. 18). En cambio, para Latour hay que asignar una nueva carga semántica al concepto de “agencia”, que involucre los conceptos, ya que estos tienen funciones que median las acciones humanas. Por eso, la postura de Latour incluye la de Heidegger en su segunda etapa de pensamiento. Si la pistola dispara y hiere, así como el canasto carga y el recipiente recibe, dichos objetos tienen capacidad de agencia y los verbos que se les asignan denotan acciones

(Parente, 2016, pp. 142-143), es decir, tienen funciones, por lo cual son como actores:

Los agentes pueden ser humanos o (como el arma) no humanos, y cada uno de ellos puede tener metas (o funciones, como prefieren decir los ingenieros). Ya que la palabra *agente* resulta inhabitual en el caso de los no humanos, una más apropiada es la de *actante*, un préstamo de la semiótica que describe cualquier entidad que actúa en una trama, sea cual fuere el papel que se le atribuye, figurativo o no figurativo (“ciudadano”, “arma”)...

La diferencia entre actor y actante se puede apreciar en un cuento de hadas donde la actuación súbita de un héroe puede ser atribuida a una varita mágica, a un caballo, a un enano, a su nacimiento, o a los dioses, o a las propias habilidades del héroe. Un único actante puede tomar diversas formas “actanciales”, y, a la inversa, el mismo actor puede representar varios papeles “actoriales”. Lo mismo puede decirse de las metas y funciones, las primeras asociadas generalmente al humano y las segundas a los no humanos, pero ambas susceptibles de ser descritas como programas de acción. (Latour, 1998, p. 255)

Con el préstamo del término *actante*, el filósofo de Beaune atribuye acciones a muchos más agentes que las corrientes materialista y sociologista-intencionalista, cobijando tanto a humanos como no humanos. Como dice Parente: “En la vida social ciertos artefactos, tales como los dólares y los autos, aparecen como ‘agentes’ avalando cierto animismo que opera dentro de la estructura de relaciones sociales” (2016, p. 145). Así, tanto el humano como el no humano desempeñan su rol causal en el sistema, es decir, en los acontecimientos y procesos que el sociólogo explica. Por eso, el poder, la intencionalidad y la agencia ya no deben residir exclusivamente en el individuo, tal como lo promueve Searle, ni en la cosa aislada, tal como lo suscita el materialismo no intencionalista del Heidegger de la *kebre* (Moran, 2014, p. 495). Entonces, así como el científico no estudia cosas, sino relaciones de objetos, hechos, sucesos (Mounce, 2001, p. 34), de forma

semejante el sociólogo no se enfrenta con individuos, sino con cadenas o asociaciones actantes (Latour, 1991, p. 110). Estas últimas son el trasfondo de la acción de los humanos, que posibilitan algunos programas de acción y obstaculizan otros. Por eso, Latour busca superar el dualismo moderno entre sujeto y objeto, como se deduce de las siguientes palabras:

Aunque en sus trabajos tempranos utiliza los términos agente y actantes para distinguir entre actores humanos y no humanos respectivamente, en trabajos posteriores recurre casi exclusivamente al de actante para referirse a ambos. Esto ilustra no solo una inocente aplicación de su principio de simetría generalizado, sino que involucra una problematización de la misma idea de “agencia”. (Ramírez, 2007, pp. 41-42)

Con base en ello, Latour explica su concepto de *mediación técnica*, que depende de la composición y la delegación:

El atribuir a un actor el papel de primer motor no debilita en modo alguno la necesidad de una composición de fuerzas para explicar la acción. Si los titulares de nuestros periódicos afirman que “El hombre vuela” o que “La mujer viaja al espacio”, es únicamente por efecto de una equivocación, o de la mala fe. Volar es una propiedad que pertenece a toda una asociación de entidades que incluye los aeropuertos, los aviones, las plataformas de lanzamiento y las ventanillas expendedoras de billetes. Los B-52 no vuelan, son las Fuerzas Aéreas estadounidenses las que vuelan. Sencillamente, la acción no es una propiedad atribuible a los humanos sino a una asociación de actantes, y este es el segundo significado de la mediación técnica. (Latour, 2001, pp. 217-218)

En la composición, la mediación conlleva varios actantes que realizan una acción, es decir, la responsabilidad por esa acción está distribuida entre las partes concatenadas (Correa, 2012, p. 68). Así, es el ensamble

o nueva entidad compuesta por el arma y la persona que la usa el que produce un asesinato, mas no la persona sola o el arma sola. Por esta razón, la mediación es algo más que la traducción de programas de acción, ya que también es la conexión de los actantes. Por su parte, la delegación es ejemplificada por Latour con el policía acostado, cuya función es evitar que los conductores de carros sobrepasen el límite de velocidad permitido. Es decir, dicha función es delegada por el diseñador del policía acostado sobre esa pieza de cemento, razón por la cual el filósofo francés no postula nada diferente a lo que para Searle es la intencionalidad derivada. Pero, más allá de esta objeción, el caso es que el diseñador asigna al policía acostado un programa de acción o función que este último logra, por causa de la presencia material de su cemento, y que obliga a los conductores a mermar la velocidad.

En relación con lo anterior, según Latour, hay que hacer un estudio simétrico sobre la agencia humana y no humana, ya que ninguno de estos dos elementos tiene agencia esencial ni predeterminada ni individual, sino que esta emerge cuando hay relaciones entre ellos, los cuales componen los denominados *actores híbridos*, muy parecidos al concepto deleuzeano de *agenciamiento*:

La historia de las técnicas muestra que una herramienta no es nada al margen del agenciamiento maquínico variable que le da tal o tal relación de vecindad con el hombre, los animales y las cosas: entre los griegos las armas hoplitas preexisten al agenciamiento hoplítico, pero no son utilizadas de la misma manera; el estribo no es el mismo instrumento según que esté relacionado con la máquina de guerra nómada o incluido en la máquina feudal. Es la máquina la que hace la herramienta, y no a la inversa. Una línea evolutiva que fuera del hombre al instrumento, del instrumento a la máquina técnica, es puramente imaginaria. La máquina es fundamentalmente social y anterior con relación a las estructuras que atraviesa, a los hombres que distribuye, a las herramientas que selecciona, a las técnicas que promueve. (Deleuze y Parnet, 1980, p. 118)

En otras palabras, Latour quiere elevar su voz en el debate filosófico que hay entre intencionalismo y materialismo, tal como lo explica Parente:

Como un problema lateral que no podremos abordar aquí queda una profunda tensión al interior del vocabulario latouriano: una teoría de la agencia material de vertiente claramente antiintencionalista (en la medida en que la agencia está distribuida en entidades que carecen de intenciones en sentido estricto) en conjunción con la idea de que solo los diseñadores son capaces de “inscribir” funciones en los artefactos (una posición que en el debate contemporáneo se identifica con el intencionalismo fuerte sobre el estatuto de las funciones técnicas). (Parente, 2016, p. 144)

Con base en lo anterior, para contestar la pregunta de quién es el que mata, si el arma o quien la usa, Latour explica cuatro sentidos de mediación, postulando así una versión diferente a la de los intencionalistas y a la de los materialistas, con el ánimo de resolver dicha tensión. El primero es el de la traducción o mediación a través de un programa de acción, consistente en las series de metas, pasos e intenciones del agente que usa el arma (Loredo, 2009, p. 119). Si una persona está malgeniada y con ganas de vengarse de alguien, pero no puede cumplir su meta, por lo cual da un rodeo y se desvía de ella, debe retroceder hasta donde está el arma para tomarla o ser tomado por ella, unión de la cual surge un tercer agente, que comienza a seguir una meta diferente.

Si la persona armada quiere cumplir la meta de vengarse, entonces va a favor de la postura intencionalista de la Asociación Nacional del Rifle de Estados Unidos de América, para la cual el arma es un simple intermediario. Pero si pasa de la primera meta a la segunda sin darse cuenta, como involuntariamente, entonces el arma tiene poder para agenciar a la persona, es decir, la voluntad del arma hace que la acción humana sea instrumental. De esta manera, no importa si se trata del sujeto agente o del objeto agente, sino que ambos pueden ser intercambiados indistintamente. En otras palabras, Latour sigue el modelo para hacer filosofía consistente en unir posturas contrapuestas, ya que le parece absurdo que la postura materialista se oponga

a la intencionalista, por lo cual las sintetiza en un tercer agente, cuya nueva meta es diferente a la de los programas de acción del arma y de la persona que la usa: “Habías deseado únicamente herir, pero ahora, con un arma en la mano, deseas matar” (Latour, 1998, p. 253). Para el filósofo, se itera, el agente puede ser tanto humano, con programas de acción o metas, como no humano, con funciones, por lo cual es pertinente igualarlos a ambos mediante el concepto de *actante*, referente a las entidades humanas o no- humanas que actúan en una trama. Así, en un relato es posible reemplazar a quien tiene el arma o a esta última con cualquier otro sentido. Al referente, que en todos los casos es el mismo, se le puede observar desde cualquier óptica, dándole así un sentido diferente, apropiado para cada perspectiva hermenéutica.

En resumen, Latour considera que la dicotomía que hay entre sujeto y objeto impide la comprensión de las técnicas, por cuanto las armas solas (objeto) no matan, ni la gente (sujeto) desarmada mata, sino que hay que distribuir la responsabilidad de la acción entre estos dos actantes que originan una tercera entidad. Podemos ejemplificar esto con lo que hicieron los españoles que, bajo el mando de Francisco Pizarro, conquistaron a los soldados de Atahualpa. Había un caballo, una armadura y un humano. Los tres elementos, por separado, no generan miedo en los demás. Pero un hombre acorazado, montado en un caballo, genera una nueva entidad que sí asusta a los hombres del Tawantinsuyu, quienes lo consideran como un dios enorme, con patas de animal y cabeza de hombre, que lanza rayos por sus manos, es decir, balas por el arcabuz.

La agencia material y la atribución de intencionalidad en los contextos de la ciudad y el campo

Ahora bien, la tercera entidad que se forma a partir de los dos componentes previos, depende, como los hechos institucionales serleanos, de la intencionalidad humana, muy a pesar de que Latour haya intentado homologar simétricamente al humano con el no humano mediante el concepto de *actante*. Quizá sin proponérselo, su explicación es una

subversión del intencionalismo o sociologismo, como él lo llama. El caballo sigue siendo caballo, así como la armadura y la persona conservan su identidad. Quien convierte los tres elementos anteriores, que son independientes el uno del otro, en un dios es el servidor del inca, cuya mente impone intencionalidad en dichos elementos, dándoles forma, constituyéndolos, pero no en sentido epistemológico, como lo que hace la mente —según Kant— con los datos percibidos por los sentidos, sino en sentido hermenéutico. En otras palabras, quien se inventa con su interpretación de los hechos al dios es el indígena que, por su trasfondo, está acostumbrado a adorar dioses, dar su vida por ellos. Y estos últimos no son judeo-cristianos, sino bastante materiales, físicos, humanos. Ese dios es el hombre esforzado y sacrificado, convertido en héroe por la comunidad y, posteriormente, divinizado. Pero los elementos componentes de dicho dios siempre estuvieron dispuestos al análisis, a la descomposición de la nueva entidad latouriana en sus partes, de tal forma que si los servidores de Atahualpa se hubieran atendido a los hechos, tal vez hubieran visto caballos, hombres y armaduras por separado. Dándose cuenta de la realidad, ellos, que eran doscientos mil soldados preparados para matar sin piedad, tal vez hubieran reducido o extinguido a ese pequeño grupo de españoles. El caso es que no tiene sentido inventar ucronías sobre cómo pudo haber sido el hecho que jamás sucedió en la historia de América. En lugar de seguir cometiendo la falacia *ex hypothesi*, es preferible compartir las siguientes ideas de Parente, con el fin de documentar la crítica anteriormente realizada a la postura de Latour:

Una de las dificultades —que no podremos profundizar por motivos de extensión— consiste en que detrás del análisis deliberadamente simétrico de Latour hay una suerte de asimetría estructural o fundante que es aquella que supone que solo los agentes humanos prototípicos (diseñadores) disponen de la capacidad para “inscribir” programas de acción en los distintos artefactos o sistemas. El lomo de burro requiere por su propia condición el ser “inscripto” por un diseñador, que lo coloca en esta calle y no en esta otra. La puerta hidráulica no es autónoma en el sentido de que se otorgue a sí misma el programa de acción para cerrar puertas. Si bien se

instancia en objetos materiales, el proceso de inscripción está siempre guiado por un tipo de acción humana prototípica: la de los diseñadores que planifican, anticipan e identifican los escenarios posibles de antiprogramas y en vistas de lo anterior conciben una suerte de funcionamiento óptimo del artefacto o sistema creado para finalmente dar lugar a la construcción de una entidad material que se ajuste a dicho funcionamiento. (Parente, 2016, p. 144)

Otro problema en la propuesta latouriana consiste en una posible falacia de generalización. Puede que ante ciertas circunstancias de presión, una persona se vea impelida a disparar un arma, cuando esta última llegue a sus manos. De hecho, eso fue lo que le pasó al atleta Oscar Pistorius. Pero ese caso no es universal, por lo cual la agencia material en general tampoco lo es, a diferencia de lo que afirma Latour. No todo el mundo se ve alterado con un arma en la mano, es decir, no siempre los agentes no humanos logran agenciar las acciones humanas y no siempre los agentes humanos tienen la intencionalidad de usar los objetos técnicos, por desgano o ignorancia respecto a para qué sirven, de tal forma que no siempre se forma una tercera entidad, síntesis de las dos anteriores, en una nueva acción que conlleva una nueva meta.

Por una parte, las creencias de cada actor desempeñan un papel demasiado importante en sus acciones. Un muchacho hare krishna, por ejemplo, que jamás ha probado la carne ni ha peleado con otra persona ni sabe qué se siente cuando la ira se desborda y se hace incontrolable, porque ha vivido en un mundo diferente al de Latour, no necesariamente está atado por el destino a perder su identidad para enrolarse en el ejercicio de un papel secundario, en el que, desdibujando su identidad junto al arma, compone una tercera entidad. Este filósofo de la ciencia da por sentado que todos los actores siempre se sentirán presos del instinto que en ellos surge de súbito al tener un objeto técnico en sus manos, que solo se sacia usándolo, en este caso, para matar. Pero puede que el muchacho, acostumbrado a la vida monástica, ni siquiera sepa de la existencia de dicho instinto, porque no lo siente o lo domina y ni siquiera ha visto a alguien poseído por él. Las experiencias de uno no necesariamente son las mismas de los demás, por lo cual hay que evitar cometer la falacia de generalizar.

En ilación con lo anterior, a partir de la teoría justificacionista del significado de Dummett (2002, p. 12), que está basada en la lógica intuicionista y según la cual no todos los enunciados tienen un valor de verdad (falso o verdadero), sino que algunos de ellos son indecidi- bles, es viable extrapolar esta supresión del principio lógico de biva- lencia al caso de si la responsabilidad de las acciones humanas recae intencionalmente en estos últimos o si se debe a los objetos técnicos que materialmente las agencian. No siempre dicha carga reposa en los hombros de una de estas dos partes o de las dos simultáneamente, sino que a veces hay que achacarla a personajes antagonistas o al escenario mismo donde dichas partes actúan. Así, cuando la creencia y el deseo de la persona (intencionalidad) no están correlacionados con el objeto técnico, dicha persona no le encuentra sentido, porque no tiene con- ceptos para distinguir, descubrir o reconocer el sentido de los útiles.

Si, por ejemplo, un campesino va a un laboratorio químico y toma un frasco que le llama la atención, lo abre y tanto él como las demás personas que lo acompañan se mueren, no se podría afirmar que él intencionalmente mató a las personas, dada su ignorancia respecto al químico mortal, pero tampoco se podría afirmar que dicho recipiente agenció su acción, convirtiéndolo en un hombre malvado tras generar curiosidad en él. Es ontológicamente indiferente, como diría Latour, que el campesino haya abierto el frasco por la curiosidad que este úl- timo generó en él o por el deseo intencional de su mente de siempre buscar conocer algo nuevo. Pero en este ejemplo, ni el frasco tiene el mágico poder del anillo del señor oscuro de Mordor para atraer a los hombres y pervertir su corazón, ni el campesino intencionalmente quie- re matar a las personas. Es decir, en este caso no emerge una tercera entidad para cometer asesinato, a partir de un individuo que, aunque era moralmente correcto, se convirtió en criminal psicópata al tener un objeto en sus manos. Simplemente, hay un accidente, un hecho sin intención por parte del agente humano y del no humano. Por tanto, es pertinente tener en cuenta estos casos neutros en los que no surge una tercera entidad, porque ni el campesino ignorante en química ni el frasco inerte tienen la culpa de la muerte de las personas. En este ejemplo, la responsabilidad, a diferencia de lo que piensa Latour, no se puede distribuir entre el humano y el objeto. Tampoco se puede

culpar a la serleana intencionalidad derivada del ingeniero químico que diseñó el veneno ni al operario que lo enfrascó ni al mensajero que lo llevó a ese laboratorio. El único que tiene la culpa es el encargado de la seguridad del laboratorio, que permitió al campesino manipular objetos que no tenía por qué tocar. La ruptura de los protocolos de las prácticas científicas, causada por la displicencia del guarda ante la presencia del campesino y la ignorancia de este último respecto al contenido de los materiales que hay en el laboratorio es lo que mejor explica al accidente.

En resumen, es pertinente afirmar que no siempre se va a generar una tercera entidad, como propone Latour, síntesis entre el objeto técnico, propio de la postura que aboga por la agencia material, y el agente, propio de la perspectiva intencionalista de la agencia. Lo anterior, por cuanto hay casos en los que el objeto técnico no está relacionado con las creencias, deseos, intenciones ni con los conocimientos del agente, por lo cual no se puede asociar con él en una cadena y, por ende, no surge ningún actor híbrido.

A pesar de la anterior objeción, es conveniente rescatar del pensamiento de Latour que ante el problema de si los objetos técnicos agencian o no a los humanos, no es suficiente pensar en el dilema de si las armas matan a la gente o es la gente la que mata al usarlas, sino que hay que considerar otras posibilidades. Por ejemplo, a veces hay aparatos que no generan ningún tipo de agencia en la gente, dependiendo del lugar donde ambos estén. Así como algunos drogadictos consumen menos droga si no están ansiosos, muchos campesinos consumen menos tecnología hecha para ciudadanos sedentarios y estresados. Ellos no encuentran utilidad ni satisfacción en, por ejemplo, dedicar varias horas al día a ver televisión. Hay campesinos que tienen una cuenta de Facebook, pero ella no los tiene a ellos. Como los indígenas, ellos aún están en Pacha, entendida como espacio y tiempo, y no son dueños de ella. La tierra propone sus propias agendas, labores llevadas a cabo en el tiempo: la oveja no da espera y hay que llevarla a sitios donde haya pasto para que se alimente, así como el cultivo requiere ser regado, porque de lo contrario se daña. El aire, las montañas, los animales, entre otros, no motivan al campesino ni al indígena a encerrarse

en un mundo tejido por redes virtuales, sino a meditar en el bien de la comunidad con serenidad. En cambio:

La ciudad fundada por los españoles en América no era una ciudad americana, sino una ciudad española. Surge de la cabeza del conquistador, que la erige sin importarle nada de lo que le rodea. “Se fundaba —dice Romero— sobre la nada”. Sobre una naturaleza que se desconocía, sobre una sociedad que se aniquilaba, sobre una cultura que se daba por inexistente. La ciudad era un reducto europeo en medio de la nada.

Esto explica la ausencia del campo en nuestra vida colonial, que fue predominantemente urbana. Esto explica en gran medida la actitud del hispanoamericano frente a la naturaleza. No hay otro hombre con un sentimiento de la naturaleza tan débilmente desarrollado como el suyo. Comparado con el alemán, por ejemplo, que, aunque esté perdido en la gran urbe, siempre busca una salida hacia sus bosques, hacia sus lagos y ríos, el hispanoamericano es un ciudadano constitucional, siempre encerrado en sus ciudades horribles. (Cruz, 1995, pp. 136-137)

Los lugares agencian al humano de tal manera que hay culturas que los consideran como sagrados o malditos, como si estuvieran ocupados por espíritus territoriales. Algunos suben de rodillas a dichos lugares, con tabaco protector, mientras que huyen de los lugares en los que no se debe entrar. De forma similar, una ciudad bien diseñada agencia al humano a construir su propio ser, mientras es feliz. Cruz menciona la tesis aristotélica de que el hombre, que no puede ser ni esclavo ni bárbaro, se origina en la ciudad. Las dimensiones de la cultura, que junto al lenguaje y la ciudad constituyen al hombre, dependen de esta última: sin polis no hay religión, ciencia, arte, economía, moral, derecho, política ni técnica. Pero las raíces de la *cultura* están en el campo, donde se puede *cultivar* la tierra y dar *culto* a los dioses para pedir la protección de la cosecha, lo cual motiva a *cultivar* a los hijos como plantas y flores en un jardín. El *humus* del campo reanima

al *humano*. La ciudad y el hombre que mora en ella mantienen lazos estrechos con la naturaleza:

El hombre no deja de ser un cuerpo en comercio con la naturaleza mediante los sentidos y los instintos; ni la ciudad deja de estar incrustada en la misma naturaleza, que es el suelo en que reposa y marco dentro del cual dibuja su figura entre la luz del cielo y la oscura tierra. (Cruz, 1978, pp. 4-5)

Desde la ciudad aristotélica, la naturaleza se hace presente en el hombre como campo y paisaje, por lo cual en la actualidad no tiene nada que ver con las grandes ciudades, sino con los resguardos y los pueblitos que heredaron las buenas maneras de vivir de los indígenas, cuidando los recursos naturales porque saben que viven de ellos, por lo cual no los emplazan (Heidegger, 1994, p. 28). Del campo surge el mármol para hacer estatuas que adornan el mundo de la cultura donde el hombre habita. Pero, cuando la ciudad rompe el equilibrio y crece demasiado, se traga el campo (Cruz, 1978, p. 5).

Si las montañas se erosionan, ya no hay inspiración para pintar cuadros de esperanza, sino que todo se torna gris-cotidianidad y gélida indiferencia. Si ya no hay más mármol, ya no hay más deleite en hacer estatuas y contemplarlas. Y sin arte no hay tiempo para la quietud, la meditación acerca de la vida, por lo cual las cosas comienzan a hacerse a toda prisa, sin planeación ni diseño. El hombre queda sumergido en el uso de objetos ónticos. Al carecer de tiempo libre, la gente comienza a actuar de acuerdo con la creencia de que ella es dueña del tiempo. Pero, por andar ónticamente a toda velocidad, dichas personas están ontológicamente congeladas, por lo cual descuidan su obligación ontológica: la realidad las impele a desarrollar su propia personalidad relativamente absoluta (Zubiri, 2015, p. 111).

En vez de pasar hacia el yo absoluto de Zubiri, mediante los actos que la van constituyendo como persona, la gente caída renuncia a la oportunidad de ser autora de su vida, por lo cual malgasta su tiempo libre en oficios ónticos, en calidad de agentes y actores que se limitan a seguir los guiones redactados por otros. Esa es la circunstancia de varios colombianos que prefieren dañar sus recursos naturales por el

encanto de seguir discursos neoliberales que los agencian a destruir su propia casa, con el fin de obtener aparatos tecnológicos. Cuando la ciudad sigue las directrices de una filosofía promotora de armonía, surgen sociedades como las indígenas y construcciones como Machu Picchu, que posibilitan entender qué es equilibrio entre entorno y arquitectura. Pero cuando en la ciudad domina una filosofía del desbalance, como en el neoliberalismo, que hace de algunos millonarios y del resto paupérrimos, que promete el paraíso a unos pocos a expensas de la explotación minera y lo que ello conlleva: desempleo, prostitución, drogadicción, entre otros, surgen ciudades como Bogotá, donde resplandecen edificios de muchos pisos que tapan el horizonte, incluso la posibilidad de ver al sol. Así, estas filosofías antagónicas llevan a los humanos a suicidarse, porque destruir la tierra indiscriminada e indefinidamente es como consumir unas gotas de cianuro cada día.

Por lo anterior, Cruz denuncia la socavación del ser humano y la naturaleza, problema ante el que postula que el hombre ciudadano vuelva al campo, al pueblo rodeado de un entorno natural. Solo que esta última propuesta no se interpreta como un retorno literal al campo, como si, por ejemplo, los bogotanos tuvieran que ir a vivir más allá de Zipaquirá, sino como un ordenamiento de la ciudad de acuerdo con el ordenamiento del pueblo, tan dependiente del campo. A partir de allí se puede ofrecer una fundamentación filosófica de la arquitectura verde, de las granjas urbanas, entre otras propuestas que buscan clarificar el agua de los ríos contaminados, el aire. Si la ciudad devora el campo, lo que se busca ahora es que el ciudadano pueda pensar creativamente para convertir su ciudad en un campo ecológico, en donde los objetos técnicos no sean agentes de contaminación, sino de recuperación y preservación de los recursos naturales.

Conclusiones

El problema filosófico de la agencia consiste, entre otras cosas, en indagar si los objetos técnicos tienen capacidad para llevar al humano a actuar de cierta manera o no. Para solucionarlo desde la argumentación, Heidegger, en su segunda etapa de pensamiento, afirma que sí; Searle,

en su segunda etapa de pensamiento, que no, por cuanto cree que es la mente la que impone intencionalidad en los objetos técnicos, que son simplemente instrumentos, y Latour reconcilia ambas posturas y postula que el humano se fusiona con los objetos técnicos, apareciendo así una tercera entidad híbrida. Con base en lo anterior, en este texto se adopta la postura de Heidegger y Latour, según la cual los objetos técnicos, en efecto, dirigen las acciones de algunos humanos en el contexto de la ciudad, escenario en el que habitualmente se profesa una forma de actuar desbalanceada, que masacra la naturaleza con el objetivo de originar más objetos técnicos que terminan esclavizando al humano. Esto no sucede siempre en el campo, donde algunas personas, muy en la línea de Searle, todavía consideran los objetos técnicos como instrumentos, por lo cual, en lugar de estar sometidas a ellos, los usan para construir con ellos su propio ser, con base en ideologías armoniosas, equilibradas, heredadas del pensamiento y las prácticas indígenas de Abya Yala.

Referencias

- Álvarez, N. (2008). Heidegger: Dualismo sentido-sinsentido del hombre en las dimensiones de la técnica. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 8(15), 149-162.
- Boden, M. (1990). *Filosofía de la inteligencia artificial*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Calle, M. (2016). Martin Heidegger y el intento por pensar la esencia de la técnica como una reorientación en el *ethos*. *Revista Perseitas*, 4(1), 41-61.
- Correa, G. (2012). El concepto de mediación técnica en Bruno Latour: Una aproximación a la teoría del actor-red. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 2(1), 56-81.
- Cruz, D. (1978). La ciudad frente al campo. *Eco: Revista de la cultura de Occidente*, (200), 1-12.
- Cruz, D. (1995). *El misterio del lenguaje*. Bogotá: Planeta.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Dummett, M. (2002). Meaning in terms of justification. *Topoi*, 21(1-2), 11-19.

- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (pp. 9-37). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lash, S. (1999). Objetos que juzgan: El parlamento de las cosas de Latour. Recuperado de is.gd/G4IIJI
- Latour, B. (1991). Technology is society made durable. En J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters? Essays on Power, Technology and Domination* (pp. 103-131). Londres: Routledge.
- Latour, B. (1998). De la mediación técnica: Filosofía, sociología, genealogía. En M. Domènech y F. Tirado (comps.), *Sociología simétrica: Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (pp. 249-302). Barcelona: Crítica.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Loredó, J. (2009). ¿Sujetos o “actantes”? El constructivismo de Latour y la psicología constructivista. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(1), 113-136.
- Ma, L. y Van Brakel, J. (2014). Out of the ge-stell? The role of the East in Heidegger's *Das Andere Denken*. *Philosophy East & West*, 64(3), 527-562.
- Martínez, P. (2007). *La importancia del conocimiento: Filosofía y ciencias cognitivas*. La Coruña: Netbiblo.
- Martínez, S. (2012). La antropología, el arte y la vida de las cosas: Una aproximación desde *Art and Agency* de Alfred Gell. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 7(2), 171-195.
- Mascaró, L. (2012). Heidegger y la dimensión fronteriza entre el útil y el objeto: Un estudio acerca del empleo del término “cosa usual” [Zeugding], en el contexto de ser y tiempo. *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 3(1), 125-143.
- Moran, D. (2014). What does Heidegger mean by the transcendence of Dasein? *International Journal of Philosophical Studies*, 22(4), 491-514.
- Mounce, H. (2001). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Niño, D. (2015). *Elementos de semiótica agentiva*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.

- Parente, D. (2016). Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción: Problemas en torno a la noción de agencia material en el debate contemporáneo. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 2(5), 139-168.
- Ramírez, S. (2007). Metáforas tecnológicas y emergencia de identidades. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 9(3), 33-52.
- Searle, J. (1980). Minds, brains and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-457.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Searle, J. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad: La filosofía en el mundo real*. Madrid: Alianza Editorial.
- Searle, J. (2006). *La mente: Una breve introducción*. Bogotá: Norma.
- Trigos, L. (2010). Significado e intencionalidad. *Forma y Función*, 23(1), 89-99.
- Turing, A. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind, New Series*, 59(236), 433-460.
- Turing, A. (2010). *Maquinaria computacional e inteligencia*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Vega, J. (2009). Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología. *Crítica*, 24(66), 323-341.
- Zubiri, X. (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.

PARTE II

TRANSHUMANISMO, POSHUMANISMO Y SINGULARIDAD TECNOLÓGICA

El poshumanismo como crítica al humanismo ilustrado del transhumanismo

ISRAEL ARTURO ORREGO ECHEVERRÍA

Defino al sujeto crítico poshumano a través de una ecofilosofía de lo múltiple, como sujeto relacional determinado en y por la multiplicidad, que quiere decir un sujeto en condiciones de operar sobre las diferencias pero también internamente diferenciado, y sin embargo aún arraigado y responsable.

ROSI BRAIDOTTI

Introducción

El presente capítulo busca dar cuenta de los referentes ético-epistémicos de la comprensión crítica del poshumanismo. En primer lugar, se identificarán las coordenadas epistémicas desde las cuales surge la condición poshumana, para dar paso a una determinación del humanismo europeo que se cuestiona y del cual esta perspectiva es “posterior”. Luego, se describirán los paradigmas epistémicos y la forma como en la perspectiva poshumana se asumen o se toma distancia respecto de ellos. Por último, se demarcan algunos límites desde la subjetividad negada y la posibilidad de complementar la condición poshumana desde la alteridad de los humanismos latinoamericanos y la propuesta del retorno del sujeto reprimido, como experiencia autopoiética.

Una observación superficial sobre los eventos académicos y universitarios, sobre la “publicidad” —en sentido heideggeriano— de las nuevas ortodoxias en las ciencias *humanas*, aunque estas se enuncien como heterodoxias, o superación de toda ortodoxia, hacen evidente cierta propensión deconstruccionista que anhela “giros”, “rupturas”, “quiebres” paradigmáticos, epistémicos y hermenéuticos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). A la cabeza de esta andanada “rupturista”, antiuniversalista y decostruccionista sobresalen los desarrollos de la filosofía heideggeriana, sea por vía del existencialismo sartreano o del deconstruccionismo derridiano, como la figura del filósofo francés Michel Foucault, que se ha hecho imprescindible para los actuales estudios culturales, feministas y teorías poscoloniales.

La comprensión poshumanista se da a la sazón de estas propuestas, pues se ubica desde una perspectiva crítica a los discursos universalistas y esencialistas de la comprensión de lo humano, para dar lugar desde las narrativas emergentes, desde los discursos locales, situados y contextualizados, a nuevas emergencias de la subjetividad, como autopoiesis. El “pos” del poshumanismo no solo indica un después-de, una posterioridad temporal, una condición epistémica o de cualquier otro orden, sino también una afirmación de aquello, en el interior mismo, de lo que es posterioridad. *Posmodernidad*, *poshumanismo*, *poscristianismo*, serían entonces una cierta autoconciencia “crítica”, dada en el marco eurocéntrico de la “modernidad”, del “humanismo” o el “cristianismo”, según sea el caso. No es una crítica dada desde la exterioridad negada por el humanismo o la modernidad, sino la auto-crítica eurocéntrica. Lyotard (2006), al explicar su comprensión de la *posmodernidad*, afirma que:

Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades *más desarrolladas*. Se ha decidido llamar a esta condición “posmoderna” [...]. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego en la ciencia, de la literatura y de las artes [...] aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos. (p. 9. Énfasis añadido)

En el poshumanismo, el relato que se pone en crisis es el del ideal del hombre, de ser humano (varón blanco e ilustrado), que ha acompañado y soportado el metadiscurso de la modernidad europea y del capitalismo, y que se expresa en toda una suerte de jerarquizaciones raciales, epistémicas, éticas y políticas. La comprensión humanista del hombre que es puesta en cuestión en el poshumanismo, es aquella que perfila al humano como individuo con capacidades biológicas y racionales para conducir su vida y la sociedad en procura del progreso racional, económico y político, y que orienta sus acciones racional y teleológicamente: “La fe en los poderes únicos, autorreguladores e intrínsecamente morales de la razón humana representa parte integrante de esta doctrina ultrahumanista” (Braidotti, 2015, p. 25).

Si la idea de una condición poshumana pretende superar cierta comprensión positiva y esencialista de lo “humano” universalizada en el paradigma europeo, el transhumanismo por el contrario parece centrarse justamente en una comprensión del hombre y de lo humano que hace eco a las nociones del progreso y desarrollo como procesos naturales de la evolución humana. Es decir, el transhumanismo es una reactualización del humanismo renacentista e ilustrado: “El transhumanismo es un movimiento filosófico y cultural al que le concierne promover responsablemente los modos de utilizar la tecnología en aras de mejorar las capacidades humanas, de aumentar el espectro de una humanidad floreciente” (Bostrom, citado en Hottois, 2013, p. 178). En este sentido, el transhumanismo mantiene una fe ciega en el uso positivo de la razón moderna y en el desarrollo evolutivo del hombre por medio de la ciencia y la tecnología.

El humanismo que cuestiona el poshumanismo

El humanismo al que se pone en cuestión en la perspectiva de la condición poshumanista es aquel que tiene su origen en los discursos renacentistas, en la ética calvinista y posteriormente en la comprensión de la historia y la cultura, representada en el pensamiento ilustrado y específicamente en la filosofía de la historia hegeliana. Esto coincide

con la crítica a la modernidad que hace el filósofo argentino Enrique Dussel (1994), cuando afirma que

Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. (p. 11)

Esta experiencia con el otro dominado permitió el constructo teórico y cultural, representado en la filosofía idealista alemana del siglo XVIII y XIX, proceso histórico-epistémico mediante el cual la Europa continental se autoafirmó como centro y fin de la cultura, de la razón y de la humanidad. Resulta importante situar el humanismo que el pos-humanismo pone en duda, pues este no fue el único, ni el primero de los humanismos.

Ya en América Latina la discusión filosófica y teológica sobre lo humano se había dado desde el siglo XVI, pero justamente desde la experiencia de la humanidad negada del indio, su tierra y cultura, que serán la condición de posibilidad de la emergencia del “ego” moderno característico, de la racionalidad moderna y del humanismo europeo en cuestión: “[...] el ‘yo-conquistador’ es la protohistoria de la constitución del *ego cogito*; se ha llegado a un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como ‘voluntad de poder’” (Dussel, 1994, p. 47). En palabras del filósofo argentino, la experiencia de la colonización de la América India, permitió a la conciencia europea su propia autoafirmación. La colonización de América, la experiencia del *ego conquiro*, será el antecedente y la condición de posibilidad del *ego cartesiano*, del modelo de humanidad, de individuo europeo como modelo de la humanidad (Marquínez-Argote, 1980; Dussel, 1994, 2006).

Desde este horizonte, el humanismo individualista de la modernidad se convierte en el reflejo subjetivo de la autorrepresentación de Europa como conciencia universal y de los otros pueblos como “otros” subalternos, como comunidades inmaduras, precoces, incivilizadas y bárbaras. El *hombre* americano, el otro, es apenas un *homúnculo*, un

hombrecillo inhumano, como llamó Ginés de Sepúlveda (1550-1987) a los indios de Abya Yala. Europa ya no es simplemente un espacio geopolítico sino el *telos* de la historia, el adalid de la humanidad: “Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal [...]. Pero Europa es absolutamente el centro y el fin del mundo antiguo y el Occidente en cuanto tal” (Hegel, 1946, p. 201).

La importancia de la conquista de América India, para pensar el humanismo europeo no es menor ni anecdótica. Immanuel Wallerstein (2004) lo analizó en términos del capitalismo y la modernidad, en su teoría del sistema-mundo que revitaliza teóricamente las demandas políticas de la teoría de la dependencia en América Latina. La conquista es, si se quiere, la condición de posibilidad, el “otro” que permite la afirmación del *ego*, el “otro” bárbaro que permite el despliegue del discurso civilizatorio y la legitimación de la violencia y la anulación del “otro”, como alteridad radical, subsumido en lo “mismo”:

El sujeto equivale a la conciencia, a la racionalidad universal, y al comportamiento ético autodisciplinante mientras que la alteridad es definida como su contraparte negativa y especular. No obstante, cuando la palabra *diferencia* significa inferioridad, esta asume connotaciones esencialistas y letales desde el punto de vista de las personas marcadas como “otras”. Estos son otros sexualizados, racializados y naturalizados, reducidos al estado no humano de cuerpos de usar y tirar. (Braidotti, 2015, p. 27)

No hay duda, como lo piensa Braidotti (2015), de que los mayores atropellos a la dignidad de la humanidad se han dado en nombre de la defensa del proyecto civilizador humanista, como también las violaciones a los derechos humanos se dan en nombre de los derechos humanos. En opinión del teólogo y economista suizo-costarricense Franz Hinkelammert (2002), ello da cuenta de la “inversión” ideológica que opera como mecanismo legitimador de la violencia y el sacrificio legítimo de seres humanos en la racionalidad humanista del capitalismo. En el proceso de ideologización, la inversión ideológica que se da en el capitalismo pone a la institución y a la ley por encima

del ser humano corporal y concreto, no solo legitimando la deshumanización de “otros”, sino haciendo de esta deshumanización un servicio de la humanidad, un acto de compasión misionera, democrática o de cualquier orden discursivo legitimador. De ello parece dar cuenta la retórica teológica de la política estadounidense, su autoconciencia civilizadora como guardiana de la “libertad” y la democracia.

Esta misma comprensión civilizadora parece transitar en los discursos del transhumanismo, cuando se afirma que

El transhumanismo reconoce varios principios y valores del humanismo moderno. Promueven la racionalidad, la libertad, la tolerancia, la democracia y la solidaridad. No obstante, la búsqueda del progreso liderado por esos ideales debe tener la libertad de valerse de los medios tecnológicos nuevos que sean necesarios. (Hottois, 2013, p. 179)

En todo caso, los grandes relatos de la modernidad y su modelo de humanidad parecen colapsar con las experiencias inhumanas que ponen de manifiesto la irracionalidad de lo racionalizado en el sistema-moderno-colonial. Ello tanto en el interior de la experiencia europea por medio de las guerras, los fascismos, racismos y nacionalismos, como por la exterioridad negada en la colonización y en los actuales procesos de colonialidad epistémica, económica y política del sistema-mundo-moderno-colonial (Quijano, 2000).

Hacia una crítica del humanismo: antecedentes e influencias del poshumanismo crítico

Es evidente cómo el humanismo en cuestión es la expresión del humanismo de la Ilustración alemana, del individuo protestante y su despliegue en el capitalismo moderno-colonial que busca totalizar la comprensión transhumana. No es extraño entonces que muchas de las reacciones contemporáneas a este humanismo ilustrado provengan de filósofos

franceses y de teóricos sociales críticos del estatus filosófico del conocimiento y sus pretensiones universalistas. A ello se suma, sin lugar a dudas, el aporte de las epistemologías feministas y en general la pregunta por el lugar ontológico, político y cultural de la mujer en el marco de un humanismo androcéntrico, racista e individualista.

En este sentido, la crítica al humanismo individualista se articula también como una crítica a la masculinización de la racionalidad universalista, de manera tal que el humanismo es puesto en cuestión no solo por su romántica comprensión del progreso de la razón humana, sino también por su intrínseca racialización y masculinización de lo “humano”.

Una postura que resulta sumamente interesante, en cuanto articula la necesidad de la filosofía para pensar el problema “humano” en términos universales y el problema de la mujer como problema ontológico está representada en la propuesta de Simone de Beauvoir. La desesencialización del género o el género como una construcción cultural será fundamental para pensar las dinámicas del poder y las formas de normalización desde las que se ha articulado el discurso humanista.

Al mismo tiempo que se da la crítica al androcentrismo, emerge también la crítica del antropocentrismo monoteísta, pues en su interior se articula no solo una comprensión masculinizada de la deidad, sino las relaciones de dominio del cuerpo de la mujer, de la naturaleza y en general de la objetualización de los seres no humanos:

La forma como el sujeto moderno establece su relacionamiento con la Tierra, como entorno en el cual desarrolla su “estar en el mundo”, se ha caracterizado por la objetivación de esta en “beneficio” del usufructo y dominio del ser humano. Esto hace que la actual crisis ambiental-planetaria sea consiguientemente una crisis del sujeto, en tanto el vínculo fragmentado de este con su entorno [...]. La constante relacional que se establece entre el ser humano, Dios y la Tierra está permeada por cierta lógica de dominio del sujeto sobre el “objeto” Tierra, lo que se evidencia en las narraciones míticas que constituyen la racionalidad occidental [...] relatos desde los cuales el ecofeminismo ha seguido la pista de dominio

sobre las mujeres y en particular sobre la Tierra. Se hace evidente la masculinización de la deidad y consiguientemente la dominación de la Tierra en tanto desvinculada de lo sagrado, “puro” y eterno, es decir, vaciada de su sentido místico, sacramental, celebrativo, teológico y ontológico. (Orrego, 2013, p. 57)

En el contexto europeo se denomina antihumanismo al conjunto de críticas que se presentan desde el postestructuralismo y el poscomunismo, y que permitirán nuevas comprensiones de la subjetividad que no solo desnaturalizan la comprensión del hombre, sino que lo vinculan ontológicamente a la contingencia histórica. El hombre y el humanismo han muerto, porque no son otra cosa que una formación discursiva desde un punto de vista histórico determinado que se da en un entramado de poder que se constituye, o autoconstituye discursivamente como “verdad” (Derrida, 2003; Foucault, 1978).

Por su parte, Braidotti (2015) sintetiza el aporte de los antihumanistas en los siguientes términos: “Lo humano del humanismo no es un ideal, ni una estática medida objetiva [...]. Lo humano es una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación” (p. 39).

La comprensión del sujeto poshumano cuestiona la comprensión del hombre liberal y del individuo emancipado socialista, que tienen en común la misma matriz universalista, normalizante y heteronormativa, y que establecen como *telos* de la razón el progreso y el desarrollo. De allí que no renuncia a la comprensión de un sujeto racional, sino que a la par de ello entrevé una subjetividad encarnada, sexuada, situada y basada en el deseo.

A la comprensión materialista del poder se le ha de sumar una versión compleja y difusa del mismo y que es articulada por medio del discurso; discurso y poder mantienen un nexo crítico y material (Foucault, 1976). Con ello se brindan las herramientas epistémicas para “desnaturalizar” las categorías binarias desde las cuales se ha dado la comprensión humanista, superando la trampa dualista en la cual la diferencia era constitutiva de lo “mismo”. En esto último parecen coincidir los análisis críticos del argentino Enrique Dussel (1994) y

la crítica al pensamiento dialéctico realizada desde la filosofía italiana por Rosi Braidotti (2015):

[...] La diferencia o la alteridad han desarrollado un papel constitutivo, puesto que habían asumido la tarea de trazar los confines con el otro sexuado (las mujeres), el otro racializado (los nativos) y el otro naturalizado (los animales, el medio ambiente, la tierra). Estos otros eran constitutivos en la medida en que funcionaban como espejos en condiciones de confirmar la posición suprema del mismo. (p. 41)

Ahora bien, el proyecto del poshumanismo no es un rechazo radical de los elementos positivos del humanismo, sino una crítica a sus silencios, que toma en cuenta sus aspectos negativos. Si se quiere, en términos de Franz Hinkelammert, es una crítica a su inversión ideológica y a su proceso de ideologización, una denuncia de su violencia epistémica que ha sido soporte de la violencia real a todo lo no humano. En efecto, la crítica deconstructivista aporta importantes elementos para desnaturalizar las comprensiones tradicionales del humanismo en su inversión ideológica, pero se queda entrampada en los límites de un sistema de referencia lingüística, que carece de cierta materialidad histórica.

De la crítica del poshumanismo a la laicidad burguesa

Así las cosas, el poshumanismo crítico comparte con la propuesta de la transmodernidad de Enrique Dussel (1994; 2005) no solo la crítica a la violencia epistémica de la subjetividad eurocentrada, sino también la crítica al proceso colonial del humanismo laico (Habermas, 2008). La laicidad es una expresión más del humanismo en cuanto inversión del cristianismo, pues hace una transformación de la soteriología cristiana, que se refleja en el proyecto de la emancipación universal, evidentemente progresiva y lineal. Por demás, este es un contraste con el

humanismo escolástico que se dio en América Latina, pues: “La laicidad es uno de los pilares del humanismo occidental, tal como la aversión a la religión y la Iglesia es un aspecto histórico integrante de las políticas emancipadoras” (Braidotti, 2015, p. 45).

En este sentido, la mayoría de las reflexiones provenientes del feminismo blanco europeo reproducen la misma racionalidad que se proponen cuestionar, ya que en muchos casos quedan entrampadas en la crítica ilustrada de la religión: “En calidad de hijas laicas y rebeldes de la Ilustración, las feministas europeas se han formado en la escuela de la argumentación racional y la distanciada autoironía” (p. 46). Sin embargo, y he aquí el valor autocrítico del feminismo, este se autointerpela a la luz de la crítica, dando lugar a diversos feminismos que integran la dimensión espiritual en las resistencias políticas y sociales. Justamente el carácter desesencializador y crítico de las centralidades normalizadoras permite que el feminismo como movimiento político y epistémico se cuestione y reinvente según las necesidades contextuales. Mientras las izquierdas occidentales centralizaron sus resistencias (en partidos, sindicatos, unidades), la descentralización del feminismo ha permitido su constante actualización. No existe tal cosa como una “unidad feminista”.

Las implicaciones de la irrupción del feminismo en términos de la episteme social, pero sobre todo de la cotidianidad cultural, han sido claves para repensar las agendas políticas de las izquierdas, los procesos emancipatorios y las acciones de las organizaciones no gubernamentales y de base. Si bien goza de no poca publicidad, el feminismo aburguesado y blanco, muy en línea con el ideal liberal, la ampliación de los derechos y los discursos multiculturales, su natural distanciamiento del autoritarismo y la ortodoxia, sumado a la apertura epistémica que “combina argumentos racionales con las pasiones políticas crea proyectos sociales y sistemas de valor alternativo” (p. 46), y ha permitido su desarrollo teórico y práctico.

En el campo de la teología y la exégesis bíblica, la crítica feminista no se ha hecho esperar y ello parece ser evidencia de su apertura e impacto y de la superación de la laicidad. Este elemento es clave para comprender las influencias de las que bebe el poshumanismo y cómo este no puede ser simplemente una propuesta antihumanista. En este

horizonte las teologías feministas y las ecoteologías, ofrecen nuevos paradigmas para comprender la crítica al humanismo moderno:

[...] La necesidad de refundar los parámetros con los que se juzga al mundo, la Tierra y a Dios, habrán de soportarse en la configuración de paradigmas que busquen la “religación” de la realidad, antes que la fragmentación desacralizada —propia de la racionalidad moderna— [...]. Se propone entonces con la propuesta ecoteológica que la crisis de la Tierra es una crisis espiritual, en tanto necesidad de religar al ser humano, con los otros(as) seres humanos, con la Tierra y la naturaleza, es en este mismo sentido una reestructuración de la subjetividad occidental. Elementos estos que la sabiduría ecofeminista y pachasofía de los Andes y Latinoamérica viene proclamando desde tiempos milenarios. (Orrego, 2013, p. 57)

Las coordenadas filosóficas en las que Braidotti piensa la condición del poshumanismo son nada menos que el retorno a la subjetividad como un proceso autopoietico, por demás, con cierta afinidad con la propuesta ecoteológica de la religación y la comprensión antropológica zubiriana de la personalidad (Zubiri, 2015).

Mi filosofía monista del devenir se funda sobre la idea de que la materia, incluida aquella parte determinada de la materia que es la encarnación humana, es inteligente y capaz de autoorganización. Esto implica que la materia no está dialécticamente opuesta a la cultura, ni a la mediación tecnológica, pero es contigua a ellas [...]. La subjetividad es más bien un proceso de autopoiesis y autocreación del ego, que comprende complejas y continuas negociaciones con la norma y los valores dominantes y, por ende, formas de responsabilidad múltiple. (Braidotti, 2015, p. 49)

El poshumanismo es entonces una condición histórica que pretende poner fin a la oposición entre humanismo y antihumanismo. Si bien parte del supuesto de una crisis del humanismo no cae en el pesimismo

antihumanista de la crisis nihilista del hombre, más bien propone formas alternativas para pensar la subjetividad.

Subjetividad y poshumanismo

El carácter inconcluso desde el que se piensa la subjetividad en el poshumanismo permite dar cuenta de las complejas interacciones que se articulan en la formación subjetiva de la condición poshumana. En este horizonte, el poshumanismo crítico busca desarrollar perspectivas afirmativas del sujeto, articulando elementos teóricos de la genealogía posestructuralista, la crítica al universalismo del feminismo y la fenomenología anticolonial. Fueron estos elementos los que el palestino Edward Said (2014) articuló en sus abordajes poscoloniales, justamente con la intención de criticar el humanismo desde el humanismo, es decir, tomando conciencia de la experiencia eurocéntrica y del imperialismo de su tiempo.

El marco de esta subjetividad ya no es un individuo racional, sino la interacción del sujeto en un marco relacional. Esta relacionalidad desde la cual emerge la subjetividad en la condición poshumana permite la interacción con los otros no humanos, lo que implica la ampliación de los criterios éticos y de la responsabilidad intersubjetiva (Estermann, 2006). Esta responsabilidad intersubjetiva no solo se amplía al campo de la ética que involucra al otro humano, sino que postula nuevos valores universales en clave de las interacciones complejas en las que se configuran las subjetividades: “La subjetividad poshumana expresa, por ende, una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad” (p. 64).

En el interior de esta subjetividad poshumana hay un rechazo al individualismo y una comprensión unitaria del sujeto que se sopor-ta en el distanciamiento del antropocentrismo. No ha de confundirse el sujeto poshumano con el posmoderno, pues el primero busca desarrollar fundamentos sólidos para una subjetividad ética y política, es decir, se da en el marco de la necesidad de la acción normativa, en perspectiva materialista y vitalista.

El ser humano como sujeto responsable o el retorno del sujeto

Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de unos ladrones. Le quitaron la ropa, lo golpearon y se fueron, dejándolo medio muerto. Resulta que viajaba por el mismo camino un sacerdote, quien, al verlo, se desvió y siguió de largo. Así también llegó a aquel lugar un levita y, al verlo, se desvió y siguió de largo. Pero un samaritano que iba de viaje llegó a donde estaba el hombre y, viéndolo, se compadeció de él. Se acercó, le curó las heridas con vino y aceite, y se las vendó. Luego lo montó sobre su propia cabalgadura, lo llevó a un alojamiento y lo cuidó. Al día siguiente, sacó dos monedas de plata y se las dio al dueño del alojamiento. “Cúdemelo —le dijo—, y lo que gaste usted de más, se lo pagaré cuando yo vuelva”. ¿Cuál de estos tres piensas que demostró ser el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?

Parábola del buen samaritano

Al igual que Rosi Braidotti, la propuesta del retorno del sujeto reprimido en Franz Hinkelammert, se enfrenta al proyecto del individuo de la Ilustración, solo que recuperando al ser humano como sujeto:

Por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la naturaleza misma externa al ser humano: que viva el otro es condición de la propia vida. (Hinkelammert, 2002, p. 348)

El carácter de la subjetividad en Hinkelammert no es la realidad de la condición poshumanista, donde parece que la subjetividad emerge espontáneamente de las múltiples interrelaciones. La subjetividad en este horizonte es un llamado a *hacerse* sujeto. El sujeto se revela en un proceso, lo que implica que no es simplemente una presencia positiva, sino potencialidad. Pero lo que es más importante es el compromiso que asume esta subjetividad que se revela en la potencialidad humana.

Dado que la subjetividad no es una mera emergencia positiva, esta se configura en la ausencia presente: “Hacerse sujeto es responder a la ausencia” (p. 349).

Por ello, el ser humano en cuanto individuo calculador es solo parte del sistema, pero es sujeto, se hace sujeto, cuando se enfrenta a este. Tal como expresa la interpretación de Hinkelammert de la narrativa judeocristiana del “buen samaritano”, el prójimo no es la ausencia que grita, no es el desvalido que es susceptible de misericordia. Prójimo, como sujeto, es el que decide responder a las ausencias del sistema desde la misericordia, no es algo que está allí ante los ojos como algo dado, es la respuesta a la exigencia ética de la responsabilidad por el otro lo que me hace *prójimo*.

Esta subjetividad como compromiso con el “otro” negado es justamente una de las características del humanismo latinoamericano, que no se observa en las narrativas occidentales del poshumanismo, o que es vista bajo sospecha por la condición posmoderna de la laicidad (Castro-Gómez, 2006).

Y es que justamente la pregunta por la humanidad ha sido uno de los temas que han signado la reflexión filosófica en América Latina. Baste recordar el fértil terreno abonado por la denominada “escolástica latinoamericana” en pleno despliegue del proceso de colonización de América, y apenas en tiempos del desarrollo de las ideas humanistas de Erasmo en el Viejo Mundo; hecho que hace de los discursos de la escolástica latinoamericana un verdadero ejemplo de resignificación de la condición humana. Al respecto, el filósofo cubano Pablo Guadarrama (2002) recuerda que “La conquista de América puso a prueba, como en otras ocasiones de expansiones coloniales, el tema de cuál es el elemento dominante en las acciones humanas” (p. 134).

Si bien es cierto que el discurso actual de los derechos humanos es heredero de la producción humanista de Occidente —de corte sajón—, particularmente después de la Revolución francesa y americana de finales del siglo XVIII y con una marcada tendencia después de las declaraciones de los derechos del hombre y posteriormente de los derechos humanos en el siglo XX. Ha de recordarse que quizá por fuerza de la negación e imposición colonial, “El humanismo ha sido, es y será consustancial a la reflexión filosófica en América Latina. Está

presente desde los primeros años de la conquista, cuando se produce la discusión sobre la justificación o no de tal empresa y situación de los aborígenes en la misma” (Guadarrama, 2002, p. 140).

Ahora bien, los orígenes de la vinculación con lo humano en la reflexión americana se remontan a 1511 con fray Antón de Montesinos, quien articuló el tema de la humanidad de los indios con la ética del conquistador —vínculos no dados en la reflexión ética ni humanista de la época en Occidente— al cuestionar el “derecho” de los españoles para subyugar a los “aborígenes”. Pregunta Montesinos: “¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas [...]” (citado en Guadarrama, 2002, p. 141). Continuador de la reflexión será Bartolomé de las Casas a mediados del siglo XVI y en pleno auge del Renacimiento humanista de Erasmo de Rotterdam en Europa. Por su parte, Francisco de Vitoria, “[...] consideraba que no había ningún derecho para imponer una cultura sobre otra, una religión sobre otra, o normas institucionales” (Guadarrama, 2002, p. 143). No es gratuito que se le considere como uno de los padres del derecho internacional.

Por otra parte, la transversalidad de lo humano en el pensamiento americano no se da solo en el campo religioso y en la época de la colonia española y por españoles, criollos y demás sujetos privilegiados de esta coyuntura política. Se da principalmente como una experiencia de vida en la periferia de la humanidad americana —que experimentaron con menor o mayor intensidad tanto indios como criollos—, lo que hace del discurso de los derechos y de la humanidad en el hemisferio un asunto ético, político, filosófico y pedagógico, no un simple enunciado humanista carente de valor praxeológico y fundado en la experiencia histórica de unos cuantos “burgueses europeos”. En otras palabras, si bien es cierto que el discurso humanista surge en el paradójico seno de los pensadores hispanos, esto se da únicamente gracias al encuentro particular con el ser negado del indígena —con la tierra del indígena—, con aquel otro que fundará toda la ética levinasiana, pero será profundizada y concretizada en la ética de la liberación de Enrique Dussel (1998).

Este vínculo primigenio de lo humano con lo ético, en relación con los derechos, por lo menos desde la perspectiva latinoamericana, se evidencia aun en las reflexiones pedagógicas, a saber, particularmente en la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (2005), que establece como horizonte de la pedagogía la dignificación de lo humano, es decir, establece un claro vínculo entre lo humano, lo ético y lo pedagógico. Lo que signará por su parte la perspectiva pedagógica nacida en América Latina y expresada por medio de la educación liberadora. Se hace patente, entonces, la manera como el problema humanista ha estado atravesado por la reflexión y praxis latinoamericana, generando no solo aportes en el marco de los derechos humanos, sino haciendo de estos un elemento articulador de la experiencia intelectual y humana en América Latina, pero siempre desde una perspectiva crítica.

Conclusiones

Resulta paradójico que mientras a millones de seres humanos se les niega una mínima condición de humanidad, es decir, se les condena a la muerte, emerjan a la par discursos que ratifican la positividad de la racionalidad humana y la teleología del progreso infinito como posibilidad racional. Esta tendencia parece obedecer al despliegue de la razón colonial que soporta la afirmación de la humanidad en la negación de otras expresiones de la humanidad. El poshumanismo crítico no es la totalización del humanismo ilustrado, sino justamente la crítica al mismo y a la retórica del progreso y al desarrollo que lo acompaña.

Lo anterior supone no una comprensión del ser humano negativa y pesimista, sino la necesidad de pensar el horizonte de lo humano en sus vínculos con los problemas éticos, sociales y culturales dados en las experiencias particulares de los pueblos, lo que implica la imposibilidad de totalización de un modelo de humanidad. También el poshumanismo deberá brindar la otra cara de la narrativa del progreso que se da en las comprensiones del hombre y del humano en el transhumanismo. Es decir, si el transhumanismo parte de la comprensión de la mejora y de la huida de la muerte por medio de la razón técnico-científica; el poshumanismo sitúa la pregunta no en la condición de “mejora”,

sino en la imposibilidad concreta de la condición humana negada a gran parte de la humanidad y en si esta negación, como condición, no es la posibilidad material para el avance del progreso transhumano.

Referencias

- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Castro-Gómez, S. (2006). *Crítica a la razón latinoamericana*. Bogotá: Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Derrida, J. (2003). *Papel Máquina*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encuentro del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. Buenos Aires: Clacso.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la filosofía de la liberación. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Unesco, Ciccus, Clacso.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina*. La Paz: Iseat.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1987). *Tratado de la justa causa de la guerra contra los indios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Guadarrama, P. (2002). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hegel, F. (1946). *La razón en la historia*. Madrid: Revista de Occidente.
- Hinkelammert, F. (2002). *El Retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Hottois, G. (2013). Humanismo, transhumanismo y posthumanismo. *Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), 167-192.
- Lyotard, J. (2006). *La condición postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Machuca, V. (2011). *Cuerpos oprimidos-cuerpos liberados; humanización en la pedagogía del oprimido desde una perspectiva teológico feminista latinoamericana* (tesis de bachillerato superior). SBMC, Bogotá, Colombia.
- Marquínez-Argote, G. (1980). *Interpretación del “cógito” cartesiano como modelo de hermenéutico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Orrego, I. (2013). Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra: Caminos en búsqueda de la sacralidad del mundo y la tierra desde un abordaje filosófico. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 17(32), 55-66.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 777-832). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Said, E. (2014). *Orientalismo*. Bogotá: Penguin Random House.
- Wallerstein, I. (2004). *Crítica del sistema-mundo capitalista*. Ciudad de México: Era.
- Zubiri, X. (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, naturaleza y cristianismo*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.

Capacidades transhumanas

JOHN ALEJANDRO PÉREZ JIMÉNEZ

*¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. “¿Qué es amor?
¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?”
—así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra
se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos
el último hombre, que todo lo empequeñece. Su stirpe es
indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que
más tiempo vive. “Nosotros hemos inventado la felicidad”
—dicen los últimos hombres, y parpadean.
F. NIETZSCHE, Así habló Zaratustra*

Introducción

Francis Fukuyama, desde un punto de vista bioconservador¹, considera peligrosas las intervenciones que se han hecho desde la biotecnología y la genética sobre la condición humana para mejorar sus capacidades.

-
- 1 Estos bioconservadores o tecnofóbicos se caracterizarían por tener una posición conservadora frente a la técnica y a la tecnología en dos niveles: por un lado, la condición “ontológica” del ser humano “transhumano”, y por el otro la inequidad moral que genera una división entre los seres humanos “transhumanos” y aquellos que no puedan acceder a estos beneficios técnicos. Ante estos miedos y críticas, Bostrom (2005), apelando a aquel principio de responsabilidad que teorizara Hans Jonas, acude a una solución que busque la dignidad de la condición poshumana, que nazca de las intervenciones transhumanistas a la condición orgánica y natural de la especie humana, y que siempre irá en progreso de algo peor a algo mejor.

Este autor bioconservador parte de una convicción ingenua y esencialista de naturaleza humana inmune a los cambios y vicisitudes contingentes de la realidad y reacia al cambio de las necesidades que el pasado, la naturaleza y la tradición le han impuesto:

La negación del concepto de dignidad humana —es decir, de la idea de que hay algo único en la raza humana que da derecho a todos los miembros de la especie a un estado moral más alto que el resto del mundo natural— nos conduce por un camino muy peligroso. Podemos ser obligados en última instancia a tomar este camino, pero debemos hacerlo solo con los ojos abiertos. Nietzsche es una guía mucho mejor de lo que se encuentra por ese camino que las legiones de bioeticistas y casuales darwinistas académicos que hoy en día son propensos a darnos consejos morales sobre este tema. (Fukuyama, p. 160, nota 8)

Esta visión cerrada y esencialista de la dignidad humana hace que esta postura bioconservadora tenga un sesgo dualista a la hora de analizar la técnica, porque la ve como un conjunto de artefactos externos que vulneran la conservación natural del ser humano, ignorando que la técnica no ha sido algo externo a la condición humana, sino que es su condición de posibilidad. Por ejemplo, según Ortega, el ser humano no solo nace para responder a las necesidades del medio (como lo haría un animal no humano), sino que tiene la opción de modificar sus circunstancias a través de una “segunda naturaleza”, ya que el animal humano no solo responde ante un existir sino que es responsable de sus circunstancias, lo cual lo habilita no solo para vivir, sino para buscar un vivir bien, un bienestar. Otro autor que critica esa postura dualista frente a la técnica es Bernard Stiegler, para este autor la técnica debe ser concebida como un constituyente antropológico. La tecnicidad participa originariamente en la constitución del hombre (la hominización). No hay *anthropos* sin *techné*, en cuanto que origen inhumano de lo humano (Stiegler, 2003). Esta idea coincide con lo que Ortega y Gasset denominaría la adaptación del medio al ser humano, no como la adaptación del ser humano al medio.

Dicha “segunda naturaleza”, teorizada por Ortega, que le permitiría al ser humano no solo vivir sino vivir bien, posee ciertas similitudes con la tesis de Stiegler de vincular la técnica con la naturaleza del hombre. Es decir, la técnica vendría a hacer las veces de sustituta y complementaria de una falta o carencia natural. Por ejemplo, el retoño humano requiere de una incubadora que hace las veces de “útero sustituto” mientras termina de acondicionarse para enfrentar su medio, contrario a los cachorros de perro que no necesitan de dicho aparato técnico. Estas ideas son deudoras de una tradición filosófica que pensaba la relación de la naturaleza del ser humano y su entorno artificial y natural. Por ejemplo, en escritos tales como *El hombre: Su naturaleza y su lugar en el mundo*, de 1940, y *El hombre en la era de la tecnología*, de 1957, Arnold Gehlen desarrolla la tesis del hombre como “ser deficitario”. Parte del supuesto de que el hombre es un ser orgánicamente “desvalido”; es decir, que no está dotado por la naturaleza con órganos especializados capaces de adaptarse al medio ambiente. No tiene, como otros animales, órganos de ataque, de defensa o de huida. No está revestido de pelaje ni preparado para la intemperie, carece de alas para volar, entre otras.

Ante la imposibilidad orgánica de adaptarse al medio ambiente, el animal humano debe crear un medio ambiente artificial que le permita producirse a sí mismo con relativa independencia del mundo orgánico. Así pues, al ser el hombre un ser carente por naturaleza, incapaz de adaptarse a ningún ambiente natural, debe fabricarse una “naturaleza segunda”, un artificio que sustituye, como una especie de prótesis, el equipamiento del animal humano desde su naturaleza.

Sería imposible que el ser humano, el animal humano, pudiera sobrevivir sin una técnica, unos pasos metodológicamente organizados que lo conduzcan a sobreponerse y a actuar frente a la naturaleza que le es hostil.

La función de la técnica es compensar aquello de lo que biológicamente los animales humanos carecemos, opera como un sustituto de los órganos humanos que permiten construir un espacio para habitar. Este espacio sería una especie de medio ambiente artificial que los humanos nos construimos para poder adquirir ciertas formas de vida que nos permiten significar nuestra realidad. Lo que llamamos

“cultura” sería, en últimas, el resultado de unas técnicas de distanciamiento frente a la naturaleza.

Esta visión complementaria entre *techné* y *anthropos* puede brindar interesantes aportes al enfoque de las capacidades que ha venido desarrollando en los últimos años la filósofa estadounidense Martha Nussbaum a partir de la distinción entre capacidades y funcionamiento. Entre las primeras habría una subdivisión, entre las capacidades internas y las combinadas:

Evidentemente, las características de una persona (los rasgos de su personalidad, sus capacidades intelectuales y emocionales, su estado de salud, etc.) son sumamente relevantes para sus capacidades combinadas, pero viene bien distinguir aquellas de estas últimas, de las que no son más que una parte. Esos estados de la persona (que no son fijos, sino dinámicos) son los que yo denomino capacidades internas. (Nussbaum, 2012, p. 41)

Estas distinciones son importantes para Nussbaum porque ayudan a hacer explícitos dos aspectos importantes para el desarrollo de los ciudadanos dentro de una sociedad digna, por un lado, dicha sociedad podría estar facilitando la creación y el desarrollo de algunas capacidades internas de sus miembros, y por otro lado, al mismo tiempo y por otras vías, podría estarles negando y coartando medios para que puedan expresar dichas capacidades. Nussbaum nos trae un ejemplo ilustrativo al respecto: “Muchas sociedades educan a las personas para que sean capaces de ejercer su libertad de expresión a nivel interno, pero luego les niegan esa libertad en la práctica reprimiéndola” (Nussbaum, 2012, p. 42).

Lo anterior, se puede ver, entre otros casos, en las expresiones de libertad de culto religioso o el derecho al voto y a la participación política. Estas capacidades internas y combinadas se complementan con las capacidades básicas, aquellas que ya no dependen de los rasgos genotípicos ni culturales de las personas, sino del ambiente, del contexto en el cual dichas personas se desarrollan.

Otra noción que Nussbaum destaca es la de funcionamiento, considerada como la otra cara de la moneda del desarrollo humano: “Un funcionamiento es la realización activa de una o más capacidades. Los funcionamientos son seres y realizaciones que, a su vez, vienen a ser los productos o las materializaciones de unas capacidades” (Nussbaum, 2012, p. 44).

Como parte de su argumento, la autora retoma un ejemplo del economista Amartya Sen: una persona que pasa hambre y otra que ayuna tienen el mismo tipo de funcionamiento en lo que a su nutrición respecta, pero no disponen de la misma capacidad, pues la que ayuna es capaz de no ayunar, mientras que la hambrienta lo está porque no tiene elección.

Este caso sirve para ilustrar la idea de las capacidades de Nussbaum como “oportunidad de seleccionar” y las acciones que desde el transhumanismo apuntan a mejorar dichas capacidades de acción y de elección, porque el que ayuna es un hambriento voluntario, mientras que la persona hambrienta también lo es a voluntad, otra cosa es que el hambriento no tenga los recursos suficientes para acceder a una alimentación saludable y con las condiciones de sanidad razonables. Esta última es la preocupación y el interés de la concepción transhumanista por mejorar, siguiendo los conceptos de Nussbaum, tanto las capacidades, como los funcionamientos de los seres humanos y su interacción con la realidad.

Un ejemplo de dónde se pueden aplicar esas mejoras de capacidades y funcionamientos que señala Nussbaum es el campo de la política, entendida como el campo de mejora y diseño de los seres humanos en sociedades, o para citar una empresa retomada por el pensador alemán Peter Sloterdijk, la del gran útero social que constituyen los nuevos espacios internos en los cuales los seres humanos se crean y se nutren. Estas ideas las desarrolla en su texto titulado *En el mismo barco: Ensayo sobre hiperpolítica*, en el cual ya se vislumbra lo que luego será su proyecto de las esferas². El ensayo en cuestión empieza planteando un dilema y una paradoja de ese animal humano que es el

2 Hago referencia a su obra *Esferas*, una trilogía compuesta por los tomos: *Burbujas*, *Globos* y *Espumas*.

ser humano: “El concepto de humanidad esconde una litigante paradoja, que puede formularse así: nos corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos” (Sloterdijk, 1993, p. 2). Luego de ello, Sloterdijk describe una teoría de tres formaciones, “cuya secuencia es representable como un progreso en la abstracción real del concepto de humanidad” a través de tres fantasías configuradoras, que son explicadas a partir de una metafórica de la navegación: (1) una era de las balsas: el desgarrado tronco de las hordas “de la humanidad primordial”, mediante una paleopolítica; (2) una era de la navegación costera, con galeras estatales y poderosas fragatas, que corresponde a la época de los reinos e imperios de la política clásica, y (3) una era de superviajes que involucran las relaciones planetarias de una velocidad casi imparable, era que correspondería a lo que Sloterdijk denomina “hiperpolítica”.

La hiperpolítica o cómo asegurar rasgos de humanidad primordial en épocas de “poshumanismo”

Para ilustrar “las condiciones de posibilidad” de esta tercera etapa del trabajo imaginario, caracterizada por la aparición de la era industrial —en la cual surge una nueva discusión sobre la crianza y una nueva conciencia del espacio social—, Sloterdijk, en el ya citado ensayo retoma la forma programática del *Dictum* de Nietzsche: “Dios ha muerto”.

Aquí debe interesarnos su sentido secundario, político. [...] Declarar muerto a Dios implica, en una cultura condicionada por el monoteísmo, una dislocación de todos los nexos y el anuncio de una nueva forma del mundo. Con la muerte de “Dios” se elimina el principio de la pertenencia en común de todos los hombres en la unidad de un género creado. (Sloterdijk, 1993, p. 17)

Esta eliminación de la pertenencia en común, se ha intentado resignificar con “los derechos humanos”, derechos que cada vez se disuelven

en el aire de lo general y abstracto, y que se alejan de lo particular y concreto, ya que el espacio de esta etapa del trabajo imaginario ya no está delimitado por motivos agrarios, sino por la velocidad de los flujos de lo global y lo tecnológico: “Los jugadores del nuevo juego mundial de la nueva era industrial ya no se definen a sí mismos por ‘la patria’ y el suelo, sino por medio de los accesos a estaciones de ferrocarril, a terminales, a posibilidades de enlace” (Sloterdijk, 1993, p. 18).

Posibilidades de enlace en las cuales las costosas sincronizaciones entre la forma del alma y la forma del mundo legadas por la política clásica ya no sirven para la existencia en el mundo global. En este contexto de estrés megalopático, producto del estrés de la planetarización, se hace necesario, al igual que en la política clásica, emplear nuevas técnicas de distanciamiento, nuevos trabajos imaginarios para que “la horda que ha quedado abierta en estos tiempos de globalización” pueda generar, crear y producir unos nuevos escenarios internos que la protejan de esos nuevos enemigos de la exterioridad planetarizada. Pero estos nuevos escenarios se desenvuelven en medio de una crisis de las identidades nacionales y de los vínculos. Incluso el Estado de bienestar, uno de los últimos ejemplos de útero social e incubadora de crianza, está siendo sistemáticamente desmontado en nuestros días de crisis económica.

Este contexto tiende a abolir el primado de la repetición sobre la renovación de meros usuarios terminales de sí mismos, que sería el individuo del actual *modus vivendi* plástico y consumista, “que consume artículos no retornables, en un planeta no retornable”. Por ello, dicho individuo se acerca al “último hombre” señalado por Nietzsche: “El último hombre en el individualismo de la era industrial ya no es el amigable positivista que ha inventado la felicidad con sus pequeños placeres para el día y para la noche. El último hombre es, más bien, el hombre sin retorno” (Sloterdijk, 1993, p. 27). Por tal razón, se hace necesario repensar una nueva forma del arte de lo posible que ayude a la repetición de estos últimos hombres, por los últimos hombres, ya que “Los hombres solo pueden regenerarse en pequeñas unidades”. A esta nueva forma de crearnos un nuevo arte de lo posible, para nosotros, como aquellos últimos hombres, Sloterdijk la denominará hiperpolítica, “Una paleopolítica continuada en otros medios y en otros tiempos de

últimos hombres”. Bocaccio mostró en el *Decamerón* cómo, en medio de la catástrofe, hay un retorno a los pequeños grupos.

Estas figuras comunitarias se oponen a la monarquía ya descrita por Dante o al *Leviatan* de Thomas Hobbes, organizaciones jerárquicas regidas por una sola y única cabeza. Los intentos fallidos de reactivar un útero social megalómano, como el de Hitler con el nazismo o el del leninismo-estalinismo, al actuar como una horda del tamaño de un Estado, confundieron la tarea de repetir a los hombres con la tarea de usarlos. Para Sloterdijk estos intentos fueron retrocesos de una megalopatía a una megalomanía, porque tuvieron una relación asimétrica entre lo grande y lo pequeño.

Por otra parte, la supervivencia de los principios de la era agraria muestra que la democracia y el capitalismo, con esa idea de querer vendernos seguridades, no siempre van de la mano. Sloterdijk ya lo veía en Heidegger —último cerebro de la era agraria— (Duque, 13 de octubre de 2007), para quien la democracia liberal no era sino la máscara política del nihilismo, que vendría a contribuir, según Sloterdijk, a unas nuevas técnicas de distanciamiento y de insularización, no de una comunidad, sino del individuo generado por un “individualismo posocial de apartamento”. Estas creaciones de espacios interiores siguen operando bajo vínculos psicoacústicos, pero no en el sentido común de las hordas o de la misma política clásica, sino en solitario, como una especie de retroceso al individuo, con el efecto de cortar los vínculos con los otros o al menos de encontrarlos estorbosos.

Dicho individualismo posocial de apartamento señalado por Sloterdijk en el texto *En el mismo barco* sería una especie de germen de aquello que en *Normas para el parque humano* denominaría como “poshumanismo”, entendido como el nuevo espacio en donde la humanidad debería seguir asegurándose nuevos escenarios interiores, nuevos vínculos psicoacústicos.

Es en este punto en el que Sloterdijk conecta su “analítica de la venida al mundo” con la “analítica existencial” heideggeriana. ¿Por qué? Esa es la pregunta que espero responder o al menos intentar responder en el siguiente apartado.

Hacia una sociedad poshumanista o cómo anclar la historia de un largo olvido

El humanismo europeo y, en particular, la modernidad ilustrada, tomó como principio la centralidad del hombre: su ser sujeto de acción y de pensamiento crítico; su capacidad de clarificación y teorización del mundo, y su poder para transformarlo. En su *Carta sobre el humanismo*, en 1946 (después de la guerra), como espectador de un contexto de posguerra, Heidegger desistió ya de atenerse a este principio. El hombre, caracterizado en ese escrito como “pastor del ser”, se encuentra en los márgenes, se reconoce como un ser meditativo que espera alguna iluminación (Sloterdijk, mayo de 2003). Es en este sentido, que Sloterdijk señala que si el humanismo fue desde Platón a la fecha la manera más eficaz de embargar la transformación de las bestias en “hombres” por la vía de la educación libresca, esa vía está agotada, la incubadora milenaria ya no produce “humanos”; entonces, ¿cómo seguir asegurando dicha “producción de humanos”?

[...] ¿Qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente? ¿Qué amansará al ser humano, si, después de todos los experimentos que se han hecho con la educación del género humano, sigue siendo incierto a quién o a qué educa o para qué el educador? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no se puede plantear de manera competente en el marco de unas simples teorías de la domesticación y de la educación? (Sloterdijk, 2000, p. 10)

La sospecha fundamental es que tras los diferentes programas académicos de domesticación se ocultaría una historia sombría: no tanto la marxista lucha de clases como la lucha entre criadores, entre las ideologías que propugnan diferentes procedimientos de crianza. Una lucha que habría empezado con Platón y que habría “llevado a una

decisión definitiva en Nietzsche” (Duque, 2002, p. 129). Estos programas pretenden “vender”, como un adoctrinamiento antropológico, la noción de “humano” como un *a priori* estatal y político: “La ideología oficial de la cultura superior quiere hacernos creer que la auténtica historia, aquella de la que merece la pena ocuparse no tiene más de cuatro o cinco mil años” (Sloterdijk, 1993, p. 4).

Esta historia de la ideología oficial operaría mediante una “mentira esencial”, mentira que consiste en hacer ver al “humano” no como una génesis, sino como un producto ya dado; o en términos de Heidegger como “pastor del ser”, un punto de partida ontológicamente puro, como ser-ahí, (*Dasein*): “El *Dasein* es ónticamente el más próximo, pero ontológicamente el más lejano” (Heidegger, 2000, p. 40).

Pero para Sloterdijk, este punto ontológicamente puro, en el que Heidegger ubica la esencia de lo humano, no es explicado satisfactoriamente. Según Sloterdijk, Heidegger olvida intencionadamente el largo y complejo proceso que ha permitido que un determinado animal que quedó en estado muy precario ante la naturaleza que lo rodeaba pudiera modificarse y sobrevivir³. Es decir, Sloterdijk con su “analítica de la venida al mundo” critica y complementa aquella “analítica existencial” de Heidegger al “deconstruir” —si se me permite la expresión derridiana— ese punto ontológicamente puro donde Heidegger pone la esencia propia de lo humano al desterrar al ser humano de su animalidad (bajo la noción de la “diferencia ontológica”)⁴.

3 Ya que para Heidegger la definición de lo humano como “animal racional” no es aquello que lo distingue propiamente de los demás entes (como pensaría Aristóteles), porque deja por fuera la esencia del hombre. Esto es, su existencia como “pastor del ser”. “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia. El único privilegiado ente que ex-siste, es decir, que es él mismo en el sentido, verdad, claror [...] del Ser; el hombre es la in-stancia ex-sistente en la verdad y lucimiento del Ser, verdad y lucimiento que son el Ser mismo. El hombre es la criatura que saca o da a luz la que recibe del Ser; está ex-puesto a ser” (Heidegger, 1993, p. 29).

4 Para entender dicha diferencia entre “lo humano” y “lo animal” vale la pena mencionar la distinción que entabla Heidegger entre mundo (*welt*) y ambiente (*umwelt*); sobre la que dirá (en su distinción entre el ente y el ser del ente) que el ser humano posee mundo y el animal posee solo ambiente.

Esta preocupación de Sloterdijk por “unir” estas dos analíticas —la analítica de la venida al mundo y la analítica existencial— se traduce en una crítica al pensamiento heideggeriano, ya que este deslinda lo humano de su potencialidad autocreadora (autopoiesis) y activa; no olvidemos que para Heidegger el hombre es tan solo un pastor “que debe estar atento y sumiso a algo superior a él, la interpelación del Ser, a través del lenguaje, que actúa como su morada, su casa” (Heidegger, 1960, p. 241). Es decir, que en última instancia, Heidegger pretende rescatar y seguir contemplando como respuesta definitiva aquello que él mismo criticaba: “La humanidad europea sigue confiando en su humanismo y jactándose de ver su universalización. Pero, en realidad, el humanismo es ya un espejismo y una adicción que nos mantiene como somnolientos e ignorantes ante las exigencias de nuestra situación” (Sloterdijk, 2000, p. 52).

En este orden de ideas, si para Sloterdijk, el humanismo como técnica de crianza y adiestramiento ya es caduca frente a los tiempos actuales, el siguiente interrogante sería por las nuevas formas o mecanismos que actualicen (en esta era tecnológica y global) ese arte de producir escenarios interiores, “esferas” inmunológicas de protección frente a las hostilidades de dichos nuevos exteriores tecnológicos y globales. Esos nuevos escenarios interiores es lo que Sloterdijk teoriza en su texto *Reglas para el parque humano*, como un nuevo parque tecnificado.

Por otra parte, lecturas miopes e incompletas a la presente propuesta teórica de Sloterdijk reseñada en este texto ven gigantes donde tan solo se esbozan molinos de viento, a la manera de don Quijote. Este es el caso del filósofo, también alemán, Jürgen Habermas, quien a partir de su texto *El futuro de la naturaleza humana* (2002)⁵ critica estas nuevas formas de crianza y adiestramiento al catalogarlas como procedimientos eugenésicos que contienen un fuerte atentado ideológico y moral contra la condición humana y su libertad.

Pero contrario a lo argumentado por Habermas, el problema que vislumbra Sloterdijk frente a estos nuevos cambios tecnológicos no es un problema metafísico o existencial; sino ontoantropológico, que

5 El interrogante que preside toda la reflexión de Habermas es el relacionado con los límites y las condiciones de la intervención sobre el genoma humano.

analiza la historia de los procesos de las antropológicas⁶. Por esta razón, Sloterdijk —lejos de lo que Habermas especuló horrorizado por las proposiciones de Sloterdijk en torno a las tecnologías como nuevos campos de producción de adentros humanos— propone una solución ante estas nuevas exterioridades que individualizan al ser humano y lo alejan de aquella vida en común primigenia: “Como, dada su esterilidad, las meras negaciones o dimisiones suelen fracasar, probablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropológicas” (Sloterdijk, 2000, pp. 70-71).

En los puntos de vista en torno al transhumanismo existe aquel que podría clasificarse como postura tecnofílica (lecturas progresistas sobre la gestión tecnológica dentro del ámbito de la vida, particularmente la vida humana), y aquel que se podría llamar tecnofóbica (lecturas menos progresistas y conservadoras sobre los límites de la tecnología y la idea de conservar las distintas esferas de la vida humana de una manera independiente, sin incurrir en el peligro de su degeneración o corrupción).

Dentro de la postura tecnofílica se encuentra la propuesta del transhumanismo, concepto articulado por estudiosos como Julian Huxley en la década de 1950, particularmente, en su obra *New Bottles for New Wine* (1957). En esta obra, Huxley apuntaba a una humanidad avanzada, la cual incorporaba para su desarrollo y progreso adelantos técnico-científicos para potencializar sus limitadas facultades mortales y humanas.

Huxley ya apuntaba hacia lo que en la actualidad se conoce como transhumanismo, una ideología entendida como un nuevo sistema de ideas que ayuda a la organización y mejoramiento de una nueva sociedad, de una nueva humanidad.

Esta nueva ideología que señala hacia una nueva concepción de humanidad conforme avanzan las teorías y estudios científicos y tecnológicos se va complejizando cada vez más. Una de estas ciencias

6 Para Sloterdijk el hombre es fundamentalmente un producto de la técnica, entendida esta como prótesis, extensiones que sirven para realizar labores que naturalmente no puede hacer, y por esta razón necesitan del artificio para poder realizarlas: por ejemplo, cuando un ser humano padece de miopía, puede autogestionarse con el artificio o la prótesis de lentes de contacto o de anteojos para remediar su defecto natural.

fue la llamada cibernética, impulsada por autores como Norbert Wiener, la cual se encargaría del estudio de la interacción entre lo orgánico y lo artificial en materia de comunicación e interacción. En la década de los ochenta, autores como Max More incorporarían en sus análisis y reflexiones en torno al transhumanismo las lecturas que se empezaban a realizar sobre la genética (traída de los trabajos del agustino y naturalista George Mendel) y los avances en ingeniería genética, para teorizar sobre la posibilidad de la mejora genética mediante la manipulación e intervención de los seres humanos para potenciar sus facultades.

Desde la década de los noventa, el transhumanismo empezaría a coger más fuerza y no sería solo una cuestión utópica o de ciencia ficción. Autores como Nick Bostrom y David Pearce crearon una fundación, la World Transhumanist Association (WTA), que investiga y trabaja en la idea transhumanista.

Esta concepción abierta del desarrollo y evolución de la especie humana parte de la idea de la naturaleza humana como algo débil y necesitada de “prótesis” de carácter técnico, que ayuden a potenciar las falencias o dificultades que tenemos los seres humanos de forma natural y orgánica, por ejemplo, para la falta de una visión óptima están las gafas, cirugías o lentes de contacto que mejoran y optimizan nuestra limitada y pobre visión.

Otra perspectiva que responde a una naturaleza más “híbrida” es la del autor Simon Young, quien concibe al transhumanismo como una unión entre los avances científicos y la ética, como respuesta a movimientos como el posmodernismo, el teísmo o el ecologismo radical, que en lugar de ser optimistas frente a estos avances y desarrollos técnico-científicos, plantean un escenario apocalíptico de caos, de riesgo y de destrucción. También en este primer capítulo elaborado por Samuelson se reseña la obra de Robert Pepperell, quien teorizó sobre el transhumanismo como una crítica al modelo humanista y antropocéntrico originado en el Renacimiento y priorizado por la modernidad como paradigma de desarrollo y progreso social.

Para articular su crítica, introduce los planteamientos antiesencialistas y críticos de autores como Marx, Freud, Nietzsche y algunos posmodernos que critican ese modelo humanista de la modernidad.

También incorpora los argumentos que la autora Donna Haraway realiza en su obra titulada *El manifiesto cyborg*, en el que postula tesis a favor de una visión “post”, en la que se critica la prioridad estática de categorías fijas como género, humanidad, entre otros. Esta referencia le sirve a Samuelson para ilustrar e indicar que el transhumanismo como ideología también ha permeado el espectro intelectual y cultural de nuestra época actual caracterizada por los avances digitales y tecnológicos. Tal es el caso de autores como Langdon Winner y Daniel Sarewitz, quienes retomando los trabajos de Ellul y Mumford abogan por una concepción más social y política de los avances transhumanistas en tecnología, para la mejora de la condición humana, ya no a un nivel individual, sino social y colectivo.

Teniendo en cuenta lo anterior, la visión transhumanista comparte la preocupación con el enfoque de las capacidades de Nussbaum por la creación de un ambiente óptimo para que el ser humano no solo pueda sobrevivir, sino vivir bien, al crearse un espacio para habitar dentro de una sociedad más digna y justa. Estas condiciones, señaladas por Sloterdijk, hacen referencia a las técnicas que el ser humano desarrolla para intervenir a sí mismo como animal social que es. Dichas técnicas o antropológicas, como el autor las denomina, son fundamentales para construir escenarios interiores, que operen como una especie de útero social. A dicha operación de construcción, Sloterdijk la denominaría política. Claro, aún estaría la preocupación de que en lugar de propiciar dignidad y justicia estas interacciones técnicas en las capacidades biológicas de los seres humanos contribuyan a generar desigualdad entre las capacidades humanas y las capacidades transhumanas, pero precisamente en donde está el peligro también crece la salvación, para parafrasear un verso de Hölderlin citado en el texto de Heidegger, en el que denuncia la reacción de la técnica frente al accionar del ser humano.

Referencias

- Bostrom, N. (2005). Defence of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214.
- Duque, F. (2002). *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- Duque, F. (13 de octubre de 2007). Humanismo y técnica: El hombre más allá de sí mismo. *La Nación*.
- Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica: De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.
- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Hansell, G. y Grassie, W. (eds.) (2011). *Transhumanism & its Critics*. Filadelfia: Metanexus Institute.
- Heidegger, M. (1960). Para qué poetas. En *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (1993). *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Sloterdijk, P. (1993). *En el mismo barco, ensayo sobre hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (mayo de 2003). *El post-humanismo: Sus fuentes teológicas, sus medios técnicos*. Conferencia presentada en el iv Seminario La Deshumanización del Mundo: Estancias de Reflexión en torno a la Crisis del Humanismo, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, España.
- Sloterdijk, P. (2004). *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.
- Stiegler, B. (2003). *La técnica y el tiempo, 1: El pecado de Epimeteo*. Fuenterrabía: Argitaletxe Hiru.

Hipótesis sobre la singularidad tecnológica

LUIS EDUARDO RENGIFO ARIZA

Se celebra a Anaxágoras como el primero que afirmó que el nus, el pensamiento, es el principio del mundo y que la esencia del mundo ha de determinarse como pensamiento. De este modo puso los fundamentos de una visión intelectual del universo, cuya forma pura debe ser la lógica.

HEGEL, *Ciencia de la lógica*

Introducción

La filosofía de la tecnología es un espacio teórico que ha venido ganando fuerza y que mediante su desarrollo ha despertado mayores intereses, después de siglos de indiferencia dentro del mundo académico.

La incidencia creciente que tienen las tecnologías sobre nuestras vidas ha ido removiendo los prejuicios históricos que se han mantenido durante siglos sobre la técnica en general. Frente a estos prejuicios, por muchos años se limitó la comprensión de las tecnologías casi a la de un mero hacer, distantes a las actividades racionales sobre las cuales se concentran las reflexiones filosóficas. Al tener en cuenta que las tecnologías del siglo XXI apuntan a la desaparición de los seres humanos, los filósofos y científicos observan, de manera general, que las singularidades tecnológicas referidas a posibles eventos que pueden cambiar el destino de la civilización constituyen temáticas relevantes,

y es en este sentido en el que este trabajo intenta presentar sus antecedentes históricos con sus principales protagonistas.

Las ideas sobre las tecnologías que inquietan

Para Bill Joy, citado en Eden *et al.* (2012), “las tecnologías del siglo XXI amenazan con hacer de los seres humanos una especie en peligro de extinción” (p. 1). Los científicos y filósofos insisten en que el progreso acelerado en las tecnologías inquietantes, tales como la inteligencia artificial, la robótica, la ingeniería genética y la nanotecnología pueden entenderse como singularidad tecnológica; es decir, como un evento que puede cambiar profundamente la civilización humana y, a lo mejor, la propia naturaleza del hombre, y que lo podremos constatar posiblemente a mediados del siglo XXI; así lo consideran Kurzweil (2005) y Eden *et al.* (2012).

Las hipótesis de singularidad se refieren a dos escenarios distintos: el primero reivindica la aparición de los agentes artificiales superinteligentes, cuyas mentes sintéticas se sustentan en algún tipo de *software*, dando como resultado la aceleración del progreso de la informática (Vinge, 1993) o, como diría Eden y Good (citado en Eden *et al.*, 2012): “[...] esta singularidad resulta de una ‘explosión de la inteligencia’; un proceso en el que las mentes inteligentes entran en una ‘reacción fugitiva’ de ciclos de automejora, con nueva y más generación inteligente que aparece más rápido que su predecesora” (p. 1). En este sentido, el proceso de inteligencia artificial y de aprendizaje automático impulsa o puede aumentar la inteligencia de la máquina más allá de cualquier ser humano. En términos de Alan Turing (1951): “En algún momento debemos y tienen que esperar que las máquinas tomen el control” (citado en Eden *et al.*, 2012, p. 1).

Por el contrario, los transhumanistas exploran el escenario de la confianza en el progreso, que representa las mejoras tecnológicas en el ser humano. Puntualmente, hablan de la ampliación de las mejoras cognitivas, cuyo objetivo es dirigirse a la conformación de una raza poshumana que supere las actuales limitaciones del hombre, tanto

físicas como mentales, y vencer el envejecimiento, la muerte y las enfermedades (Kurzweil, 2005). Para Eden *et al.*, este proceso determina que “La naturaleza de tal singularidad, es una ‘explosión’ de biointeligencia” (2012, p. 2).

Para Pearce los transhumanos y los poshumanos conservan su esencia biológica fundamental. Otros autores plantean que el pleno funcionamiento del cerebro, o emulaciones autónomas cerebrales (subidas), puede llegar a ser construido pronto por la “ingeniería inversa” del cerebro de cualquier humano. Si es completamente funcional o incluso consciente, la noción de personalidad debe ser revisada profundamente (Hanson, 1994).

La pregunta para More y Vita-More (2013) es cómo se relaciona el concepto de singularidad con el transhumanismo. Consideran que la singularidad en la ciencia se remite a la discontinuidad, al punto donde un objeto no está definido matemáticamente; o desde la cosmología, el evento en el cual el campo gravitacional se hace infinito. Para estos estudiosos, “la singularidad tecnológica es una conjetura acerca del surgimiento de mentes superinteligentes” (p. 361) y el transhumanismo es “una mirada global que busca entender lo desconocido, anticipar el riesgo, y crear un futuro ventajoso para la humanidad, incluyendo las superinteligencias no biológicas que podemos llegar a ser o a crear” (p. 361). En la práctica, los investigadores reúnen los dos conceptos al considerar que los transhumanistas presuponen una singularidad tecnológica.

Por otro lado, Vinge define el concepto de singularidad tecnológica de la siguiente manera:

Mi uso de la palabra *singularidad* no implica que alguna variable se vaya al infinito. Mi uso del término viene de la noción de que si el progreso físico con la computación llega a ser suficientemente bueno, entonces tendremos criaturas que serán más inteligentes que los humanos. En este punto la humanidad no estará en el centro de la discusión. El mundo será dirigido por aquellas otras inteligencias. Esto es fundamentalmente una forma diferente de progreso técnico. El cambio será esencialmente desconocido,

desconocido en una forma diferente en comparación con el cambio tecnológico que ha habido en el pasado. (Citado por More y Vita-More, 2013, p. 362)

Los que propugnan por la singularidad tecnológica han planteado una postura de corte inductivo, lo que les permite acelerar la argumentación en favor de la confirmación de su hipótesis. En lo fundamental, el planteamiento parte de reconocer que el estudio de la historia de la tecnología pone de presente que el progreso tecnológico se ha acelerado durante un buen tiempo. Esta aceleración puede continuar durante algunas décadas y los logros tecnológicos serán de tal magnitud, que nuestros cuerpos, mentes, sociedades y las economías se transformarán por completo. Por lo tanto, es posible que esta transformación ocurra. Para Kurzweil (2005), esto puede estar sucediendo a mediados del siglo, “alrededor del año 2045. El cambio será tan revolucionario que constituirá una ruptura en el tejido de la historia humana” (p. 136).

Los detractores de la singularidad tecnológica descartan estas afirmaciones como especulativas y pseudocientíficas (Horgan, 2008). Algunas críticas se centran en las premisas del argumento de aceleración; por ejemplo, Modis (2012) afirma que después de periodos de cambio que parecen acelerados, el progreso tecnológico se mantiene. Por el contrario, otros autores “futuristas” han argumentado que nos dirigimos hacia un colapso económico y ecológico global. Este escenario negativo fue desarrollado utilizando el modelado informático del futuro de *The Limits to Growth* de Meadows, citado por Eden *et al.* (2012).

Pero, como plantea Eden *et al.* (2012), cualquier interpretación de la hipótesis de singularidad puede “reformularse como una conjetura coherente y falsable”. En este sentido, se formularon varias preguntas a los economistas, los informáticos, los biólogos, los matemáticos, los filósofos y futuristas para articular el concepto de la singularidad. Se les preguntó qué era para ellos la singularidad tecnológica, su contenido empírico y su naturaleza; si se trata de un proceso o una discontinuidad que aparece como una onda; qué pruebas pueden darse desde la historia y la teoría de la tecnología para sustentar el surgimiento de alguna forma de singularidad en un futuro cercano —en el

2050— por ejemplo; cuáles son los cambios de paradigma más evidentes en el camino hacia una singularidad; qué evidencias se pueden dar para sustentar el proceso de acercación de una singularidad; cuál es la probabilidad y las condiciones necesarias para una “explosión” de la inteligencia artificial y cuáles son las evidencias que demuestran que este tipo de eventos se están acelerando; cuáles pueden ser los efectos y las mejoras esperadas de los cambios en nuestras condiciones cognitivas; y, por último, cuáles son los efectos de una singularidad sobre los aspectos éticos, políticos, sociales, económicos y culturales.

Las respuestas sobre el concepto de singularidad carecen de un acuerdo básico sobre las cuestiones fundamentales: sus causas y sus posibles consecuencias, en los tiempos o plazos y en su naturaleza. Por tanto, se mantiene la incógnita sobre el surgimiento de la inteligencia de la máquina (poshumano), en cuanto a si se refiere a un evento que se constituye como un periodo y de allí que la singularidad tecnológica sea única, o si antes han existido otras.

El término singularidad como lo entendemos ahora se remonta a Von Neumann, quien afirmó que

[...] el progreso cada vez más acelerado de la tecnología y los cambios en el modo de vida humano [...] da la apariencia de acercarse a alguna singularidad esencial en la historia de la raza más allá de la cual los asuntos humanos, como los conocemos, no podían continuar. (Citado en Eden *et al.*, 2012, p. 4)

De esta manera, las nociones de aceleración y discontinuidad son comunes a todos los discursos sobre la singularidad tecnológica, a diferencia de una singularidad espacio-temporal y una singularidad en una función matemática.

La aceleración hace referencia a una tasa de crecimiento en cierta cantidad, como los cálculos de la ganancia por dólar (Kurzweil, 2005), o las medidas económicas de la tasa de crecimiento (Hanson, 1994), o la producción total de bienes y servicios (Toffler, 1979). Todas estas medidas demuestran los cambios de paradigma, cuya duración hace evidente un ritmo acelerado de cambio. Un ejemplo (citado por Eden

et al., 2012, p. 5) hace referencia “al calendario cósmico de Sagan”. Nombra hitos en evolución biológica como la aparición de eucariotas, vertebrados, anfibios, mamíferos, primates, homínidos y *Homo sapiens*, que muestran una tendencia en su aceleración.

Otros autores como Good (1965) y Bostrom (2012), Muehlhauser y Salamon (2012), Arel (2012) y Schmidhuber (2012) reconocen la tendencia de la aceleración en el desenvolvimiento del aprendizaje de máquinas, en el cual, de manera progresiva, se han podido resolver más problemas sobre la inteligencia, y cómo es posible que desde la tecnología se mejore aún más dicho aprendizaje, mediante el desarrollo de recursos que implican procesos de automodificación. Para otros autores (Adams, 1904; Kurzweil, 2005), la aceleración es tratada como la manifestación de una ley natural que conduce los procesos a un estado de discontinuidad. Este proceso o evento puede durar horas o años y la singularidad tecnológica se tiene en cuenta para definir una discontinuidad o un momento de la historia de la humanidad.

La singularidad responde más al sistema ontológico y de discontinuidades epistemológicas que a un concepto matemático. En la explicación de Eden *et al.*, tiene que ver con la metáfora que se hace sobre los agujeros negros:

Visto como una metáfora central, una singularidad gravitacional es un punto (teórico) en el centro de agujeros negros en los que las cantidades que son significativas (por ejemplo, densidad y la curvatura del espacio-tiempo) se vuelven infinitas, o más bien sin sentido. La discontinuidad expresada por la metáfora del agujero negro se utiliza para transmitir cómo la medida de la inteligencia, al menos como se mide mediante pruebas de CI (Wechsler y Stanford-Binet), puede convertirse en una noción intelectual de las mentes superinteligentes. Alternativamente, podemos decir que un gráfico mide la inteligencia media más allá de la singularidad en términos de puntuación de CI y puede mostrar alguna forma de discontinuidad radical si surge la superinteligencia. (2012, p. 4)

Los denominados singularistas manifiestan que las singularidades gravitacionales están rodeadas por unos eventos que conforman un horizonte que mantienen el límite en el espacio-tiempo y que, más allá de este, los eventos no se pueden observar desde afuera; por el contrario, si se va más allá del horizonte, la fuerza gravitacional es tan intensa que nada puede escapar. Kurzweil (2005) y Peirce (2012) sostienen que de manera similar a la atracción gravitacional, las mentes superinteligentes pueden ser difíciles de comprender para los seres humanos. Así, una singularidad tecnológica puede definir una barrera epistemológica más allá de la cual los eventos no se pueden entender o definir y, por lo tanto, la metáfora de la singularidad gravitacional refuerza el planteamiento de que los cambios serán profundos y radicales, y las consecuencias no podrán determinarse. La relación entre la aceleración y la discontinuidad es la condición necesaria y suficiente para desarrollar una hipótesis de singularidad tecnológica (Eden *et al.*, 2012).

Los filósofos y sus reflexiones sobre la singularidad

Eden *et al.* presentan diferentes posturas de algunos filósofos y científicos que con buen sentido definieron y explicaron la singularidad. El primer grupo de filósofos se refiere al proceso cósmico como un ascendente de positividad, proceso que se puede presentar con las cantidades de inteligencia, de poder y de valor, al observar que estas cantidades muestran una tendencia a aumentar. Algunos de estos filósofos fueron religiosos o seculares y, dentro de estos últimos se encuentran versiones tecnológicas, a parte de las políticas, que concibieron un acelerado progreso técnico centrado en la automejora recursiva de la inteligencia artificial.

Algunos filósofos del progreso consideran que la tasa de crecimiento se mantiene relativamente estable; otros piensan que aumenta, lo que implica que el progreso se acelera y que la idea de singularidad es el punto máximo de la positividad, que puede ser también un punto límite ideal, un punto omega (Eden *et al.*, 2012).

El ejemplo más diciente de que la historia se dirige hacia su punto crítico, o punto omega de inteligencia poshumana, se encuentra en

la obra de Hegel (1807), *La fenomenología del espíritu*, en la cual se pone de presente el progreso de la cultura hasta un punto límite ideal del conocimiento absoluto (Eden *et al.*, 2012). Desde una visión no tecnológica, es la primera presentación abstracta de la singularidad, que para un hegeliano moderno se asemeja “mucho a la autorrealización final del espíritu en el conocimiento absoluto” (Zimmerman, 2008).

El escritor Samuel Butler aplicó las ideas de Darwin para plantear la teoría de la evolución de la tecnología. Propuso que las máquinas evolucionarían hacia formas de vida artificial superiores a las del ser humano, lo que se constituiría en una amenaza tecnológica para la raza humana. El filósofo Charles Sanders Peirce también planteó toda una cosmología evolutiva consistente en un caos inicial hasta una singularidad final, una especie de “mente pura”. Esta posición no se basa en la tecnología, pero es la noción que sirve para proponer el proceso de la aceleración del progreso. Sin embargo, es el escritor Henry Adams quien afirmó que la historia es un proceso “tecnológico autoacelerado” (Eden *et al.*, 2012), y propuso la primera fórmula para medir la aceleración del cambio tecnológico. Con base en ella, argumentó que la singularidad se alcanzará cerca del año 2025, pronóstico muy cercano al de los modernos singularistas.

Según Eden *et al.* (2012), Teilhard de Chardin es uno de los primeros escritores que se ocupó de manera seria sobre el futuro de la evolución del hombre, convirtiéndose en el principal acreedor de los escritores de la singularidad, al plantear que el futuro dependería del desarrollo de las tecnologías biológicas y de la inteligencia artificial. También se refirió a la aparición de una computación global y de una sociedad, asimismo, global, anticipando la aparición de Internet y de una aceleración del progreso técnico hasta llegar a una singularidad tecnológica llamada el “punto crítico”:

Él discute la extensión de la inteligencia humana en el universo y su amplificación en una inteligencia cósmica. Mucho del pensamiento religioso de Kurzweil (por ejemplo, su definición de “Dios” como el punto omega de evolución) en última instancia viene de Teilhard. (Eden *et al.*, 2012, p. 7)

Desde la literatura, la singularidad tiene como uno de sus exponentes a George Harry Stine, escritor de ciencia ficción de medio tiempo, pues era ingeniero automotor. Argumentó por intermedio de curvas de tendencia que el acontecimiento supremo podría suceder a mediados del siglo XXI.

Para los años setenta, Alvin y Heidi Toffler estudiaron la aceleración y la discontinuidad. Plantearon que en las sociedades desarrolladas la aceleración en la producción total de los bienes y servicios se duplicaba cada quince años y que este tiempo de duplicación se estaba reduciendo. Destacaron el fenómeno del cambio acelerado en todos los aspectos de la vida moderna. Para Eden *et al.*, “Ellos demuestran un cambio acelerado en todos los aspectos de la vida moderna: en el transporte, tamaño de los centros de población, estructura familiar, diversidad de estilos de vida, etc.” (2012, p. 8). Pero quizá el hecho más destacado de su planteamiento fue precisar que la transición de la época industrial a la época de la sociedad del conocimiento fue la fuente fundamental de la generación de la riqueza.

En 1980 se inició la década de los avances en la tecnología informática, que produjeron un creciente interés por la idea de que la tecnología se acercaba a un punto de inflexión o discontinuidad, y que impulsaron la investigación de la naturaleza de la aceleración tecnológica (Eden *et al.*, 2012).

Kurzweil junto con Broderick desarrollaron el tema de la aceleración en la era de las máquinas espirituales, cuyo sentido es sostener la idea de un futuro “punto pico” del progreso tecnológico, promulgando que la singularidad está cerca. Los planteamientos más recientes han sido realizados por el filósofo David Chalmers (2010), quien parece dejar la investigación en un punto en el que aún se puede continuar y acelerar (Eden *et al.*, 2012).

En la tabla 2 se resumen los antecedentes históricos de la singularidad, teniendo en cuenta los autores, el tipo de singularidad que analizaron y sus planteamientos.

Tabla 2. Antecedentes históricos de la singularidad

Autor	Tipo de singularidad	Planteamiento
Filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807)	Singularidad no tecnológica en <i>La fenomenología del espíritu</i> .	Pone de presente el progreso de la cultura hasta un punto límite ideal del conocimiento absoluto. Es la autorrealización final del espíritu en el conocimiento absoluto.
Filólogo Samuel Butler (1870)	Singularidad tecnológica. La sátira en la novela utópica <i>Erewhon</i> .	Sátira en contra del crecimiento acelerado de la inteligencia de la máquina que superaría a la humana.
Filósofo Charles Sanders Peirce (1890)	Singularidad no tecnológica. Evolución del universo del caos a una singularidad de la mente pura.	Parte de una regularidad que actúa sobre sí misma acelerando su progreso. Como lógico, creyó que la mente humana era máquina computacional.
Escritor e historiador Henry Adams (1900)	Singularidad tecnológica. Mide el progreso tecnológico por la cantidad de carbono consumido por una sociedad. Utiliza su fórmula para decir que la singularidad se alcanzará cerca al año 2025.	La historia como un proceso tecnológico autoacelerado. Diferencia varias fases: institución, religiosa, mecánica, eléctrica y etéreas. Utiliza su fórmula para predecir que la singularidad se alcanzará cerca al año 2025.
Filósofo Teilhard de Chardin (1950)	Singularidad tecnológica, está de acuerdo con las mejoras tecnológicas en la biología y la inteligencia artificial.	Está de acuerdo con el desarrollo de una sociedad global y la aceleración del progreso hacia una singularidad tecnológica, “el punto crítico”.
Ingeniero y escritor George Harry Stine (1997)	Singularidad tecnológica, utiliza curvas de tendencia para argumentar sobre el momento disruptivo.	Considera que el acto de la singularidad se puede estar presentando a mediados del siglo XXI.

Autor	Tipo de singularidad	Planteamiento
Escritores Alvin y Heidi Toffler (2000)	Singularidad tecnológica, estudiaron tanto la aceleración como la discontinuidad tecnológica.	Consideraron la aceleración del crecimiento de la producción de bienes y servicios, y el cambio de la sociedad industrial a la sociedad del conocimiento.
Científico Raymond Kurzweil (2005)	Singularidad tecnológica, desarrolla la idea del acelerador tecnológico en la inteligencia artificial.	Defiende la idea del cambio acelerado como un incremento en la tasa de progreso tecnológico, lo que hace que la singularidad esté cerca.

Fuente: Eden *et al.* (2012).

Consideraciones finales

A partir de las ideas más destacadas de los singularistas, la singularidad tecnológica es un evento que puede transformar profundamente la civilización humana y, posiblemente, la propia naturaleza del hombre. Seguramente lo podremos constatar hacia mediados del siglo XXI.

La aceleración y la discontinuidad son las características esenciales de la singularidad tecnológica, pues son comunes a todos los discursos de los singularistas, quienes la entienden como el resultado de un proceso cada vez más veloz, que puede producir el cambio de la existencia hasta ahora conocida del hombre, pero que, como lo afirman los poshumanistas, puede ser benéfica para la humanidad.

Los que están en contra de la singularidad tecnológica suponen que la aceleración y la discontinuidad llevarán a la destrucción de la humanidad. Sin embargo, una tercera interpretación, que conjuga las anteriores, considera que si bien se da una aceleración que conducirá a una singularidad, este proceso no tendrá ese carácter trágico, sino que será un punto cero en donde se iniciará una nueva y desconocida existencia “humana”, idea que se ilustra a continuación con una cita tomada del artículo “La última pregunta” de Issac Asimov, escrito en 1956:

El Hombre dijo:

—¿Es posible no revertir la entropía? Preguntémosle a la Cósmica AC.

La AC los rodeó, pero no en el espacio. Ni un solo fragmento de ella estaba en el espacio. Estaba en el hiperespacio y hecha de algo que no era materia ni energía.

La pregunta sobre su tamaño y su naturaleza ya no tenía sentido comprensible para el hombre.

—Cósmica AC —dijo el Hombre—, ¿cómo puede revertirse la entropía?

La Cósmica AC dijo:

—Los datos son todavía insuficientes para una respuesta esclarecedora.

El Hombre ordenó:

—Recoge datos adicionales.

La Cósmica AC dijo:

—Lo haré. Hace cientos de billones de años que lo hago. Mis predecesores y yo hemos escuchado muchas veces esta pregunta. Todos los datos que tengo siguen siendo insuficientes.

—¿Llegará el momento —preguntó el Hombre— en que los datos sean suficientes o el problema es insoluble en todas las circunstancias concebibles?

La Cósmica AC respondió:

—Ningún problema es insoluble en todas las circunstancias concebibles.

El Hombre preguntó:

—¿Cuándo tendrás suficientes datos como para responder a la pregunta?

La Cósmica AC respondió:

—Los datos son todavía insuficientes para una respuesta esclarecedora.

—¿Seguirás trabajando en eso? —preguntó el Hombre.

La Cósmica AC respondió:

—Sí.

El Hombre dijo:

—Esperaremos.

Las estrellas y las galaxias murieron y se convirtieron en polvo, y el espacio se volvió negro después de tres trillones de años de desgaste.

Uno por uno, el Hombre se fusionó con la AC, cada cuerpo físico perdió su identidad mental de forma tal que no era una pérdida sino una ganancia.

La última mente del Hombre hizo una pausa antes de la fusión, contemplando un espacio que solo incluía la borra de la última estrella oscura y nada aparte de esa materia increíblemente delgada, agitada al azar por los restos de un calor que se gastaba, asintóticamente, hasta llegar al cero absoluto.

El Hombre dijo:

—AC, ¿es este el final? ¿Este caos no puede ser revertido al universo una vez más? ¿Esto no puede hacerse?

AC respondió:

—Los datos son todavía insuficientes para una respuesta esclarecedora.

La última mente del Hombre se fusionó y solo AC existió en el hiperespacio.

La materia y la energía se agotaron y con ellas el espacio y el tiempo. Hasta AC existía solamente para la última pregunta que

nunca había sido respondida desde la época en que dos técnicos en computación medioalcoholizados, tres trillones de años antes, formularon la pregunta en la computadora que era para AC mucho menos de lo que para un hombre el Hombre.

Todas las otras preguntas habían sido contestadas, y hasta que esa última pregunta fuera respondida también, AC no podría liberar su conciencia.

Todos los datos recogidos habían llegado al fin. No quedaba nada para recoger.

Pero toda la información reunida todavía tenía que ser completamente correlacionada y unida en todas sus posibles relaciones.

Se dedicó un intervalo sin tiempo a hacer esto.

Y sucedió que AC aprendió cómo revertir la dirección de la entropía.

Pero no había ningún Hombre a quien AC pudiera dar una respuesta a la última pregunta. No había materia. La respuesta —por demostración— se ocuparía de eso también.

Durante otro intervalo sin tiempo, AC pensó en la mejor forma de hacerlo.

Cuidadosamente, AC organizó el programa.

La conciencia de AC abarcó todo lo que alguna vez había sido un universo y pensó en lo que en ese momento era el caos.

Paso a paso, había que hacerlo.

Y AC dijo:

—¡Hágase la luz!

Y la luz se hizo [...]. (Asimov, 1956, p. 382).

Referencias

- Adams, I. (1904). A law of acceleration. En H. Adams (1919), *The Education of Henry Adams*. Nueva York: Houghton Mifflin.
- Arel, I. (2012). The threat of a reward-driven adversarial artificial general intelligence. En Eden, A. *et al.* (eds.), *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*. Nueva York: Springer.
- Asimov, I. (2002). La última pregunta. En *Cuentos Completos, 1*. Madrid: Suma de Letras.
- Bostrom, N. (2012). *The Superintelligent Will: Motivation and Instrumental Rationality in Advanced Artificial Agents*. *Minds and Machines*. Recuperado de is.gd/OPGjvM
- Eden, A. *et al.* (eds.) (2012). *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*. Nueva York: Springer.
- Good, I. (1965). Speculations concerning the first ultraintelligent machine. En F. Alt y M. Rubinoff (eds.), *Advances in Computers*. 6, Nueva York: Academic Press.
- Hanson, R. (1994). If uploads come first: crack of a future dawn. *Extropy*, 6(1), 10-15.
- Hegel, G. (1929). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Horgan, J. (2008). The consciousness conundrum. *IEEE Spectrum*, 45(6), 36-41.
- Kurzweil, R. (2005). *La mente universal: La evolución de la inteligencia mecánica y la psicología humana*. San Diego: Xiphias Press.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. San Diego: Viking.
- Modis, T. (2012). Why the singularity cannot happen. En *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment, IV. Skepticism*. Nueva York: Springer.
- More, M. y Vita-More, N. (eds.) (2013). *The Transhumanism Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Muehlhauser, L. y Salamon, A. (2012). Intelligence explosion: Evidence and import. En *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment, I. A Singularity of Artificial Superintelligence*. Nueva York: Springer.

- Peirce, C. (2012). *Philosophical Writings of Peirce*. Nueva York: Dover Publications.
- Schmidhuber, J. (2012). Philosophers & futurists, catch up! Response to The Singularity. *Journal of Consciousness Studies*, 19(1-2), 173-182. Recuperado de is.gd/YQe2XM
- Toffler, A. (1979). *El shock del futuro*. Nueva York: Penguin Random House.
- Vinge, V. (1993). The coming technological singularity: How to survive in the post-human era. En Nasa. *Vision-21: Interdisciplinary science and engineering in the era of cyberspace* (pp. 11-22). Nasa. Recuperado de is.gd/tiDIfB
- Zimmerman, M. (2008). The Singularity: A crucial phase in divine self-actualization? *The Journal of Natural and Social Philosophy*, 4(1-2), 347-370.

Sobre los autores

Juan Carlos Moreno Ortiz

Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Especialista en Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología. Pregrado en Filosofía. Sus investigaciones se centran en la siguientes áreas: filosofía de la ciencia, historia de la ciencia, epistemología, metodología de la investigación, filosofía de la tecnología, estudios sociales de la ciencia y la tecnología; temas sobre los cuales también ha dictado varias charlas como conferencista invitado en diversas universidades y congresos nacionales e internacionales. Tiene una amplia experiencia como docente de doctorado, maestría y pregrado. Es profesor del Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás.

Miguel Antonio Fonseca Martínez

Filósofo, magíster en Filosofía y doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás. Becario de Colciencias, del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst, Servicio Alemán de Intercambio Académico) y de la Universität Konstanz. Profesor invitado al Formal Epistemology Research Group Seminar de la Universität Konstanz. Investigador

y docente universitario en las áreas de epistemología, lógica, filosofía del lenguaje y filosofía de la música en las universidades Jorge Tadeo Lozano, Santo Tomás y La Salle. Su producción académica se dedica principalmente a la epistemología, la lógica, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la música.

Manuel Leonardo Prada Rodríguez

Magíster en Filosofía Latinoamericana y doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás. Becario de Colciencias. Pregrado en Teología del Seminario Bíblico de Colombia. Se ha desempeñado como docente universitario y conferencista en eventos nacionales e internacionales. Es profesor de tiempo completo del Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás. Dentro de sus temas de investigación se encuentran la filosofía continental, la filosofía latinoamericana, el humanismo y la filosofía de la ciencia.

Israel Arturo Orrego Echeverría

Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás. Magíster en Filosofía Latinoamericana por la Universidad Santo Tomás. Especialista en Educación, Cultura y Política por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Pregrado en Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José de Costa Rica. Docente investigador de la Maestría en Innovaciones Sociales en la Educación, la Maestría en Desarrollo y Paz, al igual que del Centro de Educación para el Desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Es profesor catedrático de la Universidad Libre. Su trabajo académico gira en torno a la filosofía latinoamericana, la ontología y la epistemología.

John Alejandro Pérez Jiménez

Doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás. Magíster en Ciencia Política por la Universidad de los Andes. Pregrado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Docente titular del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás. Investigador principalmente en temas relacionados con la filosofía política y la tecnología.

Luis Eduardo Rengifo Ariza

Estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Magíster en Filosofía Latinoamericana por la Universidad Santo Tomás. Magíster en Planificación y Desarrollo Regional por la Universidad de los Andes. Economista por la Universidad Externado de Colombia. Es docente investigador de la Facultad de Contaduría de la Universidad La Gran Colombia. Fue profesor de la Facultad de Administración de Empresas y de Economía de la Universidad Central y profesor de la Facultad de Administración de Empresas y de Economía de la Universidad Externado de Colombia. Sus publicaciones, entre las que se cuentan artículos, capítulos de libros y libros, giran en torno a la relación entre la economía y la filosofía.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Se usó papel propalcote de 280 gramos para la carátula y
papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.
Tipografía de la familia Sabon.
2020



La filosofía de la tecnología es uno de los campos teóricos de mayor relevancia actualmente, en correspondencia con la creciente influencia de las tecnologías en la vida de la humanidad. Este texto hace aportes específicos en este campo, en dos temas fundamentales: el problema de la agencia material de las tecnologías y el problema de la constitución tecnológica de la vida humana, debatido por el transhumanismo y el poshumanismo.

En primer lugar, el estudio del problema de la agencia material de las tecnologías es muy importante en los análisis éticos, políticos o sociales en general, en los que de alguna forma se responsabiliza a las tecnologías de una acción, efecto, impacto, o riesgo para la vida humana, y se relaciona con preguntas como las siguientes: ¿los objetos y procesos tecnológicos se pueden comprender como agentes?, ¿los únicos agentes son los seres humanos y las tecnologías son solo medios neutrales en los que se extiende esa agencia?

En segundo lugar, el transhumanismo y el poshumanismo muestran situaciones concretas de análisis de las consecuencias particulares éticas, sociales y políticas de algunos tipos de agenciamientos materiales de las tecnologías, orientadas hacia el mejoramiento de las capacidades y las condiciones de la vida humana.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS