

Cuestiones de filosofía

Revista de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Vol. 10 No. 35-2024
Tunja, Boyacá-Colombia

ISSN 0123-5095

E-ISSN 2389-9441

Cuestiones de Filosofía es una revista institucional de la Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Fundada en el año 1998, está dirigida a lectores interesados en reflexiones e investigaciones en el ámbito de la filosofía y sus relaciones con otros campos del saber. Publica artículos de investigación originales, teorizaciones y reflexiones de carácter conceptual que indagan sobre diferentes corrientes de pensamiento en el ámbito de la filosofía y su conexión con otras áreas. Con el objetivo de mejorar la calidad científica y editorial de la revista, los artículos son evaluados en la modalidad de doble ciego. Cuestiones de Filosofía acoge los parámetros que consagran la ley y la Universidad sobre derechos de autor.



Publicación continua

Escuela de Filosofía
Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Vol. 10. N° 35, julio-diciembre de 2024.

Publicación financiada por:

Vicerrectoría de Investigación y Extensión
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Editor

David Hernando Balbuena
Jhon Lavacude Poblador
Jorge Alberto Valcárcel Guzmán
Juan Daniel Reyes Guaman
Julián Ramiro Numpaque García
María Juliana Pérez Solano
Yefer Alberto Hurtado Suárez
Asistentes Editoriales

Jorge Alberto Valcárcel Guzmán
Fotografía

Editorial Jotamar S.A.S.
editorialjotamar@yahoo.com
Diseño

Suscripción, adquisición y canje

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Biblioteca Central Jorge Palacios Preciado
Escuela de Filosofía
cuestiones.filosofia@uptc.edu.co
Oficina C- 325 Edificio Central,
Avenida Central del Norte 39-115 - Tunja
Tel: 57-8-7405626. Ext. 2491
https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia

Diagramación e impresión:

EDITORIAL JOTAMAR S.A.S.
Calle 57 No. 3 - 39
Tunja - Boyacá - Colombia.

ISSN 0123-5095 E – ISSN 2389-9441

Revista indizada en:

Índices: Index Copernicus, Redalyc, Scopus, Web of Science (WoS), **Agregadores:** CLASE, Dialnet, EBSCO, Journal TOCS, Latindex 2.0, REDIB, Ulrich's, **Directorios:** DOAJ, ERIH PLUS, EuroPub, JournalsPedia, LATINDEX, The Philosopher's Index, Vlex, **Registro DOI y Autoarchivo:** Sherpa/Romeo

*Cuestiones de filosofía / Escuela de Filosofía.
Facultad Ciencias de la Educación. N° 1 (1993). UPTC
Tunja, Boyacá – Colombia
Periodicidad: CONTINUA
ISSN: 0123- 5095 / E-ISSN 2389-9441*

1. Filosofía – Publicaciones Periódicas
2. Humanidades – Publicaciones Periódicas.

Aspecto físico: tamaño 17 x 24 papel propalibros 70 gramos a (1) tinta, (1) separador papel propalcote de 150 gramos policromía, carátula propalcote de 240 gramos en policromía plastificada al mate con parciales UV.



La revista está autorizada por una licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Editor

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Directivos UPTC

Rector

Dr. Enrique Vera López

Vicerrectora Académica

Dra. Ruth Maribel Forero Castro

Vicerrector de Investigación y Extensión

Dr. Carlos Mauricio Moreno Téllez

Vicerrectoría Administrativa y Financiera

Dr. Luis Ángel Lara González

Directora de Investigaciones

Dra. Yolanda Torres Pérez

Editora en Jefe

Dra. Bertha Ramos Holguín

Decano Facultad Ciencias de la Educación

Dr. Óscar Pulido Cortés

Directora CIEFED

Dra. Claudia Liliana Sánchez Sáenz

Director Escuela de Filosofía

Mg. Martín Emilio Camargo Palencia

Editores Asociados

Prof. Dr. Adriano Fabris

Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Raúl Fonet Betancourt

Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

Prof. Dr. Roberto Esposito

Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia

Prof. Dr. Steven Crowell

Rice University, USA

Comité Científico

Prof. Dr. Alberto Constante

Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Claudio Viale
Universidad Católica de Córdoba / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dr. Costantino Esposito
Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia

Prof. Dr. Damir Barbaric
University of Zagreb, Croacia

Prof. Dr. Dean Komel
University of Ljubljana, Eslovenia

Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi
Università degli Studi di Torino, Italia

Prof. Dr. Josep Esquirol
Universitat de Barcelona, España

Prof. Dr. Óscar Pulido Cortés
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Peter Trawny
Bergische Universität Wuppertal, Alemania

Prof. Dra. Remedios Ávila
Universidad de Granada, España

Prof. Dr. Stefano Bancalari
Sapienza. Università di Roma, Italia

Prof. Dra. Teresa Oñate y Zubía
Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED, España

Prof. Dr. Tsunafumi Takeuchi
Ryukoku University, Japón

Prof. Dr. Werner Stegmaier
Greifswald Universität, Alemania

Prof. Dr. Žarko Paić
University of Zagreb, Croacia

Comité Editorial

Prof. Dr. Alberto Frago Gistau
Universidad Autónoma Metropolitana, México

Prof. Dr. Dune Valle Jiménez
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

Prof. Dr. Edgardo Castro
Universidad de San Martín / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dr. Félix García Moriyón
Universidad Autónoma de Madrid, España

Prof. Dr. Francisco Manuel López García
Universidad de Guanajuato, México

Prof. Dr. François Gabriel Antoine Gagin
Universidad del Valle, Colombia

Prof. Dr. Gilvan Fogel
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales +
Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED, España

Prof. Dra. Marcela Lisseth Brito
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Prof. Dr. Mario Adrián Bertorello
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Prof. Dr. Miguel Gómez Mendoza
Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

Prof. Dra. Olga Grau Duhart
Universidad de Chile

Prof. Dra. Rebeca Maldonado
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo
Universidad Estadual de Campinas, Brasil

Comité de arbitraje

ÁRBITROS EVALUADORES CUESTIONES DE FILOSOFÍA VOL. 10 N° 35

Prof. Dr. Alan Germán Regueiro
Universidad Francisco de Vitoria, Madrid

Prof. Dr. Caleb Olvera Romero
Universidad Autónoma de Zacateca, México

Prof. Dr. Celso Sánchez Capdequí
Universidad Pública de Navarra, España

Prof. Dr. César Augusto Sánchez Taborda
Universidad de Antioquia, Colombia

Prof. Dra. Claudia Pontón Ramos
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dra. Emilia Marra
Università del Salento, Italia

Prof. Dr. Fernando Fragozo
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. Dr. Francesco Vitale
Università degli Studi di Salerno, Italia

Prof. Dr. Francisco Pérez Fernández
Universidad Camilo José Cela, España

Prof. cand. Dr. Giacomo Gilmozzi
Institut de recherche et d'innovation du Centre Pompidou, Francia

Prof. Dr. Gonzalo Patricio Montenegro Vargas
Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Prof. Dr. Javier Luis Cristiano
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dr. Jorge Alberto Prendas Solano
Instituto Tecnológico de Costa Rica

Prof. Dr. Juan de Dios Escalante Rodríguez
Instituto Politécnico Nacional IPN, México

Prof. Dra. Karla Castillo Villapudua
Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Prof. Dr. Léo Spagnolo
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Prof. Dra. Lorena Acosta Iglesias
Universidad Complutense de Madrid, España

Prof. Dr. Lucas Rimoldi
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dra. Luz Gloria Cardenas Mejia
Universidad de Antioquia, Colombia

Prof. Dr. Marco Antonio Jiménez
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. cand. Dr. Marco Pavanini
Università degli Studi di Torino, Italia

Prof. Dr. Manuel Leonardo Prada Rodríguez
Universidad Manuela Beltrán, Colombia

Prof. Dra. María Angulo Egea
Universidad de Zaragoza, España

Prof. Dra. Mercedes Ruvituso
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET /
Universidad Pedagógica Nacional UNIPE, Argentina

Prof. Dr. Niklas Bornhauser
Universidad Andrés Bello, Chile

Prof. Dr. Rogério José Schuck
Universidade do Vale do Taquari, Brasil

Prof. Dra. Roxana Nayeli Guerrero Sotelo
Universidad de la Sierra Sur UNSIS, México

Prof. Dr. Tassio Acosta
Instituto Federal de São Paulo, Brasil

CONTENIDO

Editorial <i>Cand Mg. Julián Ramiro Numpaue García</i> Asistente Editorial	p. 11
Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di una eterogenesi concettuale <i>Prof. Dr. Paolo Vignola</i>	p. 17
El encuentro y la realidad virtual <i>Prof. Dr. Daniel H. Cabrera Altieri</i>	p. 39
Anticipo e ritardo. Le epoche della tecnica nella filosofia di Bernard Stiegler <i>Prof. Dra. Sara Baranzoni</i>	p. 59
Pensamiento Técnico y Diferenciación Ética. Una conexión entre Simondon y Foucault <i>Prof. Dra. Ana María Valle Vázquez</i>	p. 81
Megamáquina e condição humana: urgências éticas no mundo da técnica <i>Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho</i>	p. 101
Del Totalitarismo de Mercado al Totalitarismo Digital <i>Prof. Mg. Jesús Ayala-Colqui</i>	p. 123
Técnica, comunicación y subjetividad. A propósito de Marshall McLuhan y Régis Debray <i>Prof. Dr. Guillermo Nelson Guzmán Robledo</i>	p. 145
Gilbert Simondon y Paulo Freire: lo humano, la técnica y la cultura. Por una pedagogía de la técnica <i>Prof. cand. Dr. Miguel Ángel Pérez Sevilla</i>	p. 167
Capitalismo, Tecnociencia y Contemporaneidad <i>Prof. Dr. Sigifredo Esquivel Marin</i>	p. 187

CONTENIDO

Traducciones

Manca Erzetič (2023). Vulnerabilidad y testimonio en la experiencia nihilista y la atestación existencial p. 207
Yefer Alberto Hurtado Suárez

Reseñas

Wald Lasowski, A. (2024). Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues. Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes p. 235
Prof. Dr. Eguzki Urteaga

CONTENT

Editorial <i>Cand Mg. Julián Ramiro Numpaque García</i> Editorial Assistant	p. 11
From the Pharmakon to Technodiversity. A Brief Genealogy of a Conceptual Heterogenesis <i>Prof. Dr. Paolo Vignola</i>	p. 17
Algorithmic as a theotechnique <i>Prof. Dr. Daniel H. Cabrera Altieri</i>	p. 39
Anticipation and Delay. The Epochs of Technics in Bernard Stiegler's Philosophy <i>Prof. Dra. Sara Baranzoni</i>	p. 59
Technical thought and ethical differentiation. A connection between Simondon and Foucault <i>Prof. Dra. Ana María Valle Vázquez</i>	p. 81
Megamachine and human condition: ethical urgent issues in the technics' world <i>Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho</i>	p. 101
From Market Totalitarianism to Digital Totalitarianism <i>Prof. Mg. Jesús Ayala-Colqui</i>	p. 123
Technique, communication and subjectivity. On Marshall McLuhan and Régis Debray <i>Prof. Dr. Guillermo Nelson Guzmán Robledo</i>	p. 145
Gilbert Simondon and Paulo Freire: The human, the technique and the culture. For a pedagogy of technique <i>Prof. cand. Dr. Miguel Ángel Pérez Sevilla</i>	p. 167
Capitalism, Technoscience and Contemporaneity <i>Prof. Dr. Sigifredo Esquivel Marin</i>	p. 187

CONTENT

Translations

Manca Erzetič (2023). Vulnerability and Testimony within the Nihilistic Experience and Existential Attestation p. 207
Yefer Alberto Hurtado Suárez

Reviews

Wald Lasowski, A. (2024). Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues. Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes p. 235
Prof. Dr. Eguzki Urteaga

El presente volumen de *Cuestiones de Filosofía* se compone de una serie de reflexiones en torno a la filosofía de la técnica. Cuenta con contribuciones de académicos provenientes de Italia, España, México, Brasil y Perú, que a partir del pensamiento de Bernard Stiegler, Gilbert Simondon, Régis Debray, entre otros, analizan la concepción de la “técnica” desde diferentes perspectivas. Alrededor de este concepto tan vigente en nuestros días, se exploran, por ejemplo, la relación de la técnica con la condición humana, las implicaciones éticas de su desarrollo, su vínculo con la economía, la cultura, los medios de comunicación, la extracción de datos o la subjetividad del hombre. A continuación, se ofrece una presentación general de cada uno de los artículos que integran este número.

En primer lugar, se encuentra el artículo del Prof. Dr. Paolo Vignola (Universidad de las Artes del Ecuador), *Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di una eterogenesi concettuale*, en el que se analiza la concepción de la “farmacología” en el contexto de la filosofía de la técnica de Stiegler. El autor estructura este análisis en dos momentos: en primer lugar, propone una comparación conceptual entre Stiegler y Jacques Derrida, enfocada en el modo en que los dos filósofos franceses comprenden la noción de *phármakon*. En segundo lugar, se comparan las propuestas de Stiegler y de Yuk Hui (discípulo de Stiegler), enfocándose en las nociones de “farmacología de lo digital” y “tecnodiversidad”.

En su contribución *Lo algorítmico como teotécnica*, El Prof. Dr. Daniel Cabrera Altieri (Universidad de Zaragoza, España) analiza el papel que desempeñan los algoritmos en la sociedad contemporánea a partir de la noción de “teotécnica”. Más allá de ser simples herramientas tecnológicas, los algoritmos operan de modo teotécnico, es decir, como un *theologêion* (mecanismo que introducía en escena al actor que interpretaba a una deidad en el teatro griego). De este modo, los algoritmos son capaces de poner en la escena del mundo contemporáneo una serie de narrativas que influyen en las decisiones

complejas de la sociedad y la vida humana. El enorme influjo que adquieren los algoritmos y la posibilidad de responder a intereses y sesgos empresariales hacen necesario reflexionar en torno a ellos.

Anticipo e ritardo. Le epoche della tecnica nella filosofia di Bernard Stiegler es el título de la investigación de la Prof. Dra. Sara Baranzoni (Pontificia Università Antonianum, Italia / Universidad de las Artes del Ecuador). En este escrito, la autora explora la teorización de la técnica a partir del pensamiento de Bernard Stiegler, esbozando, en primer lugar, las transiciones en la noción de “tecnicidad originaria” propuesta por Stiegler y, en segundo lugar, planteando una propuesta “farmacológica” para tratar los síntomas del malestar colectivo, mostrando cómo es posible superar el letargo que caracteriza nuestro presente al poner el pensamiento técnico al servicio de la distribución del tiempo.

La Prof. Dra. Ana María Valle (Universidad Nacional Autónoma de México) analiza en su artículo las nociones de “pensamiento técnico” y “diferenciación ética”, planteadas por Simondon y Foucault, respectivamente. Con este marco de referencia, se plantea, por un lado, que el pensamiento técnico es un paradigma del pensamiento inductivo y una fuerza que conforma un *ethos* y, por otro lado, que la diferenciación ética constituye el fundamento sobre el cual opera la tendencia a la unidad que, justamente, es una característica del pensamiento técnico. Así pues, el artículo busca analizar el modo en que las operaciones del pensamiento técnico y de la diferenciación ética son análogas.

El artículo *Megamáquina e condição humana: urgências éticas no mundo da técnica*, del Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho (Universidad Federal de Lavras, Brasil), analiza las implicaciones éticas del vínculo entre la condición humana y lo denominado por Lewis Mumford como “megamáquina”. El autor no sólo señala que la dimensión ética ha estado entrelazada con la historia de la técnica, sino que afirma también que la condición humana es en sí misma maquinica y, por tanto, requiere de una ética abierta.

La conexión entre economía y tecnología es el tema abordado por el Prof. Mg. Jesús Ayala-Colqui (Universidad Científica del Sur, Perú)

en *Del Totalitarismo de Mercado al Totalitarismo Digital*. El autor parte de la idea de que si bien los algoritmos y la IA aportan múltiples beneficios, su uso por parte de los grandes monopolios de gestión de datos implica un tipo de “totalitarismo digital” que permea todos los aspectos de la vida del hombre.

En el escrito *Técnica, comunicación y subjetividad. A propósito de Marshall McLuhan y Régis Debray*, el Prof. Dr. Guillermo Nelson Guzmán Robledo (Universidad Autónoma de Zacatecas, México) analiza la relación entre técnica y subjetividad a partir de la obra de estos dos filósofos. Teniendo en cuenta que ambos pensadores resaltan los procesos de comunicación en dicha relación, en el artículo se exponen los siguientes puntos: a) el concepto de “medio” de Marshall McLuhan, b) la “mediología” de Régis Debray, y c) las críticas que este último dirige al filósofo canadiense a partir de la noción de “transmisión”.

El Prof. cand. Dr. Miguel Ángel Pérez Sevilla (Universidad Nacional Autónoma de México) propone una convergencia entre el pensamiento de Gilbert Simondon y el de Paulo Freire, específicamente en torno a tres elementos: lo humano, la técnica y la cultura. El autor señala los planteamientos de ambos pensadores respecto a los tres elementos mencionados y explora las implicaciones pedagógicas que se pueden derivar de estos. De este modo, se busca emplear categorías del pensamiento de Freire y Simondon para plantear la posibilidad de una “pedagogía de la técnica”.

Capitalismo, Tecnociencia y Contemporaneidad es la contribución del Prof. Dr. Sigifredo Esquivel (Universidad Autónoma de Zacatecas, México). En este escrito se esboza una serie de reflexiones en torno a la condición actual del capitalismo y su relación con las crisis sociales, la tecnociencia y los desafíos ecológicos. El punto de partida es la concepción del capitalismo como un sistema destructivo que aprovecha los conflictos y las crisis para perpetuar su funcionamiento. A partir de esta noción se exploran al menos tres aspectos: a) la posición de la tecnociencia al servicio del capitalismo (lo que perpetúa los delirios de dominación global), b) el surgimiento de una “industria de muerte” como rasgo esencial del sistema

capitalista, que conduce al vaciamiento de sentido en la vida del hombre y, c) la crisis del sujeto, en la medida en que el capitalismo transforma a los hombres en empresarios de sí mismos y los hace interiorizar principios de auto-vigilancia y auto-explotación.

El presente número culmina con la traducción del texto de la Prof. Dra. Manca Erzetič (Nova Univerza, Eslovenia), titulado *Vulnerabilidad y testimonio en la experiencia nihilista y la atestación existencial*, realizada por Yefer Hurtado (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia), y con la reseña del libro de Aliocha Wald Lasowski *Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues*, realizada por el Prof. Dr. Eguzki Urteaga (Universidad del País Vasco, España).

Finalmente, en nombre del equipo editorial de *Cuestiones de Filosofía*, y del editor de la misma, deseamos expresar nuestro más sincero agradecimiento a Jorge Alberto Valcárcel Guzmán, que se ha desempeñado como asistente editorial de nuestra revista desde el año 2020 y ha decidido culminar dicha etapa para emprender nuevos y mejores proyectos académicos. Deseamos reconocer su inmensa labor durante estos cuatro años, que resultó indispensable para la publicación continua de la revista, así como para la construcción de un ámbito de trabajo signado por la confianza y la amistad.

Cand. Mg. Julián Ramiro Numpaque García
Universidad Nacional de Colombia



Monguí, Colombia

Autor: Jorge Alberto Valcárcel Guzmán

From the Pharmakon to Technodiversity. A Brief Genealogy of a Conceptual Heterogenesis

Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di una eterogenesi concettuale

Paolo Vignola

University of the Arts of Ecuador
Universidad de las Artes del Ecuador

Artículo de Reflexión

Resumen

La intención de este breve ensayo es proporcionar una serie de coordenadas conceptuales que puedan delinear los contornos del legado filosófico de la farmacología de Bernard Stiegler, indicando así un lugar de trabajo de la filosofía de la técnica que, al tiempo que se abre a nuevas preguntas, adquiere su sentido teórico y político. Para describir la perspectiva stiegleriana, su producción teórica y su maduración a lo largo de casi tres décadas, incluso en sentido cronológico y genealógico, el método asumido es el de una doble comparación conceptual, por un

lado, entre un predecesor, a saber, Jacques Derrida, y Stiegler, a través de la cual se analizará la variación conceptual del pharmakon del primer al segundo autor, así como los elementos de desencuentro entre ambos, con especial referencia a la retención terciaria y al alejamiento stiegleriano del marco deconstructivo; por otro, entre Stiegler y uno de sus continuadores, Yuk Hui, donde el enfoque se desplazará hacia la farmacología de lo digital y, por último, hacia el concepto de tecnodiversidad elaborado inicialmente por el filósofo chino.

Palabras clave: *pharmakon*, *différance*, retención terciaria, deconstrucción, tecnodiversidad.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 16 de enero del 2024
Evaluado / Evaluated: 13 de febrero del 2024
Aprobado / Accepted: 17 de mayo del 2024



Correspondencia / Correspondence: Paolo Vignola. Universidad de las Artes del Ecuador, Diez de agosto 601, Guayaquil, Ecuador. (Código Postal: 090312). Correo-e: paolo.vignola@uartes.edu.ec

Citación / Citation: Vignola, P. (2024). Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di una eterogenesi concettuale. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 17-37.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17089>

Abstract

The paper aims to provide a set of conceptual coordinates that can delineate the contours of the philosophical legacy of Bernard Stiegler's pharmacology, thus indicating a working place for the philosophy of technology which, while opening up to new questions, also acquires its theoretical and political meaning. In order to describe the Stieglerian perspective, its theoretical production and its maturation over almost three decades, even in a chronological and genealogical sense, the method adopted is that of a double conceptual comparison, on the one hand, between a predecessor, namely Jacques Derrida, and Stiegler, through which the conceptual variation of the pharmakon from the first to the second author will be analysed, as well as the elements of disagreement between both of them, with particular reference to tertiary retention and the Stieglerian delinking from the deconstructive framework; on the other hand, between Stiegler and one of his continuators, Yuk Hui, where the focus will shift towards the pharmacology of the digital and, finally, towards the concept of technodiversity initially developed by the Chinese philosopher.

Keywords: *pharmakon*, *différance*, tertiary retention, deconstruction, technodiversity.

Introduzione

La colpa di Epimeteo (2023), primo tomo della serie *La tecnica e il tempo*, pur rappresentando un'apertura teoretica inedita nel campo della filosofia della tecnica, è il frutto di un complesso intreccio di prospettive eterogenee che avevano occupato la scena filosofica nei decenni precedenti, come quella derridiana in merito alla traccia, al gramma e all'archiscrittura o, ancora prima, quella heideggeriana concernente la *techne* in generale. In tal senso, l'originalità del punto di vista sulla tecnica di Bernard Stiegler risiede nella combinazione di tre operazioni: spingere fino alle estreme conseguenze i lavori paleoantropologici di André Leroi-Gourhan e quelli tecnologici di Gilbert Simondon; rimodulare in parte il senso della decostruzione inaugurata dal suo maestro Derrida; decostruire l'analitica esistenziale di Heidegger, mostrando come la temporalità autentica sia in realtà sempre il risultato di un rapporto con la tecnica sotto forma di memoria esteriorizzata.

Rispetto a Derrida, i cui "concetti" di *différance*, di traccia e di grammatologia vengono applicati nel testo in modo sistematico ma anche eterodosso, occorre dire che la scena originaria del divorzio tra episteme e *techne* come punto d'avvio di *La colpa di Epimeteo* proviene dalla descrizione delle poste in gioco del *Fedro* segnalate nel suo *La farmacia di Platone* (Derrida, 1978). Se, per Stiegler, "la filosofia ha rimosso la tecnica come oggetto di pensiero", e se "la tecnica è l'impensato" della filosofia, è perché sin dal dialogo di Platone la *techne* viene separata dall'episteme al fine di screditare la strumentazione sofisticata del *logos* (2023, p. 45). Conoscendo la fase successiva della filosofia stiegleriana, ossia quella "farmacologica"¹ che pensa la tecnica come un *pharmakon* dal potere al tempo stesso costituente e destituente nei confronti dell'essere umano, colpisce l'assenza del termine *pharmakon* nell'intera trattazione presente in *La colpa di Epimeteo*, quando rappresenta invece il cuore decostruttivo di *La farmacia di Platone*. Ora, al fine di preparare il terreno per comprendere il senso dell'appropriazione differenziante del *pharmakon* derridiano da parte di Stiegler, si propone una rapida ricognizione di *La colpa di Epimeteo*.

¹ Per una ricostruzione delle tappe della filosofia stiegleriana (teco-logica, farmacologica e negantropologica), cfr. Buseyne, Tsagdis and Willemarck (2023); Ross (2018).

La *différance* tra uomo e tecnica

Per dare conto della rimozione della tecnica da parte della filosofia, Stiegler combina la separazione platonica di *techne* ed episteme con la visione strumentale della *techne* propiziata da Aristotele (*Physica* II, 192b-193a), in cui la tecnica viene ridotta a semplice mezzo in vista di fini prestabiliti in quanto sprovvista di una causalità interna, che invece risiederebbe nell'individuo che esegue e non nell'opera realizzata. Tale impostazione strumentale della tecnica è sopravvissuta, pur attraverso un'ampia gamma di variazioni, fino alla filosofia contemporanea, trovando però in Heidegger il critico più profondo. In *La questione della tecnica*, il filosofo tedesco afferma infatti che pensare la tecnica sotto la categoria del mezzo impedisce di coglierne l'essenza, che risiede invece nel "disvelamento". Per Heidegger, la tecnica in quanto *poiesis* è una forma della produzione che fa passare l'Essere dal suo quotidiano nascondimento allo stato manifesto, dunque è anche una modalità del conoscere e dell'accedere alla verità come *aletheia* (1976, p. 10). Il fatto che nel corso della storia della metafisica occidentale si sia realizzata una concezione della tecnica come espressione di una "ragione calcolante in vista del dominio e del possesso della natura", per cui essa diviene *Gestell*, è per Heidegger un motivo sufficiente per ripensarne l'essenza evadendo le categorie metafisiche occidentali, da lui reputate incapaci di andare oltre una "concezione strumentale e antropologica della tecnica" (p. 5).

Per proseguire l'operazione di destrumentalizzazione della tecnica, Simondon è sicuramente l'autore che può venire incontro a Stiegler, dal momento che, per quest'ultimo, una delle tesi fondanti di *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (Simondon, 2021) afferma che occorre "comprendere la genesi degli oggetti tecnici e delle loro funzioni indipendentemente dalle funzioni umane che [ne] stabiliscono il comportamento d'uso" (Stiegler, 2023, p. 115). Tuttavia, se Simondon diventerà sempre più importante nelle fasi successive del pensiero stiegleriano, l'autore che più di ogni altro offre a Stiegler un punto di vista radicalmente alternativo sulla tecnica è André Leroi-Gourhan. Le analisi paleoantropologiche di quest'ultimo sul rapporto tra zooantropologia e sviluppo tecnologico e, dunque, su corticalizzazione ed evoluzione dell'industria litica anteriori alla comparsa di *Homo sapiens* quali fattori congiunti di costituzione di una memoria propriamente umana, conducono Stiegler a individuare nella tecnica un campo di studi non riducibile né alla fisica meccanica, né alla biologia, né tantomeno all'antropologia.

Il gesto e la parola, così come *Ambiente e tecniche* (Leroi-Gourhan, 1977, 1994), indicano la necessità di individuare negli oggetti tecnici uno stato della materia altro rispetto a quello inorganico, oggetto delle scienze fisiche, e a quello organizzato, oggetto delle scienze della vita, ossia uno stato inorganico organizzato:

La materia inerte ma organizzata che è l'oggetto tecnico evolve nella sua organizzazione: non è quindi più semplicemente una materia inerte, eppure non è nemmeno una materia vivente. È una materia inorganica organizzata che si trasforma nel tempo, proprio come la materia vivente si trasforma nella sua interazione con l'ambiente (Stiegler, 2023, p. 95).

Ciò significa che tale stato della materia, invece di essere pensato ilomorficamente come qualcosa che riceve in modo passivo la forza organizzatrice dell'uomo, rende conto di una tendenza tecnica universale “attraverso la selezione di forme in una relazione tra l'essere umano vivente e la materia che egli organizza e attraverso la quale egli stesso si organizza, laddove nessuno dei due termini della relazione possiede il segreto dell'altro” (p. 96).

Quel che descrive Leroi-Gourhan, e che permette di “pensare in un unico movimento (l'‘origine’ della) tecnica e (l'‘origine’ dell’) uomo” (p. 175), è il rapporto tra l'evoluzione corticale a partire dallo Zinjanthropo e l'interazione tecnica con la selce, fino al termine di questa evoluzione che si dà con il Neantropo, in cui, se a continuare a evolvere è solo più l'industria litica, tale evoluzione rappresenta il volano del sociale e delle sue trasformazioni. Ora, quello che avviene durante questo processo di corticalizzazione è niente di meno che “l'invenzione dell'uomo”, da intendersi nell'ambiguità del doppio genitivo: “Leroi-Gourhan dice in effetti che è lo strumento, cioè la *techne*, che inventa l'uomo, e non l'uomo che inventa la tecnica. O ancora: l'uomo inventa sé stesso nella tecnica inventando lo strumento –‘esteriorizzandosi’ tecno-logicamente” (p. 175).

Riprendendo la prospettiva generale derridiana di smontaggio delle opposizioni dicotomiche, Stiegler pensa il rapporto tra la materia inorganica organizzata –la tecnica, che viene chiamata il “cosa”– e l'uomo –che sarebbe il “chi”– come una relazione di reciproca costituzione secondo la logica della *différance*: “Chi non è nulla senza cosa –e viceversa. La *différance*, essendo al di qua e al di là del chi e del cosa, li pone insieme, dando l'illusione di un'opposizione” (p. 184), quando invece la comparsa dell'uomo coincide

con la comparsa della tecnica. La conseguenza è paradossale, nella misura in cui, se il *chi* è inventato dal *cosa*, l'interiorità che lo definisce precisamente come un chi (memoria, riflessività, anticipazione, ecc.) può costituirsi solo dopo il processo di esteriorizzazione di contenuti cognitivi sul supporto materiale, sul *cosa*: "L'interno è inventato da questo movimento: non può quindi precederlo. Interno ed esterno si costituiscono quindi in un movimento che li inventa entrambi" (p. 184).

In tal senso, la selce rappresenta il primo supporto di memoria e di registrazione dell'esperienza, configurandosi così come condizione materiale di possibilità per la costituzione del passato e per l'anticipazione, quindi, per la costituzione del futuro. Questo è anche il senso del titolo *La tecnica e il tempo*, dove la prima è condizione per l'apertura della temporalità umana, ma è anche quello del sottotitolo, relativo al mito di Prometeo ed Epimeteo, dato che l'esteriorizzazione tecnica sulla materia inorganica è il paradosso di un ritardo (dell'interno che ancora non è definito), rappresentato da Epimeteo, che è al tempo stesso un anticipo (sull'esterno), la cui figura è quella di Prometeo. Nel mito, secondo la versione riportata nel *Protagora*, la dimenticanza di Epimeteo nel fornire qualità agli umani, che è una colpa e un ritardo, anticipa la colpa di Prometeo, quella di rimediare a tale difetto con il furto del fuoco, ossia l'invenzione della tecnica. Il mito serve a Stiegler da supporto per raffigurare anche l'impossibilità di stabilire un'origine piena dell'uomo, quando invece l'opzione di una tecnicità originaria che accompagna l'evoluzione mostra un difetto d'origine costitutivo: "All'origine ci sarà stato solo il difetto, che è appunto il difetto d'origine o l'origine come difetto" (p. 228).

Ma ancora più importante per quello che seguirà nel presente saggio, è che per Stiegler, che qui radicalizza la prospettiva di Leroi-Gourhan, attraverso l'accoppiamento riflessivo si genera una forma di memoria artificiale, dunque né propriamente filogenetica, né semplicemente epigenetica. Coniando un neologismo, Stiegler pensa a una memoria epifilogenetica, nel senso della sedimentazione di epigenesi successive, conservate dal supporto inorganico, che essa rende trasmissibile filogeneticamente, attraverso le generazioni, sebbene al di fuori del programma genetico. Se l'esteriorizzazione tecnica è "la continuazione della vita con altri mezzi rispetto alla vita", essa, in quanto vettore dell'epifilogenesi, produce non di meno "una rottura con la vita pura, nel senso che nella vita pura l'epigenesi è precisamente ciò che

non si conserva” (p. 183). Il fatto che per Derrida la *différance* sia la “storia della vita in generale”, spinge Stiegler a pensare che una rottura in questa storia sia necessariamente una rottura nella *différance* che consisterebbe nel “passaggio da una *différance* genetica a una *différance* non genetica, una ‘*physis* differita”” (p. 216). Rispetto alla declinazione derridiana, quella di Stiegler è una *différance* che si concretizza nel processo co-evolutivo dell’uomo e della tecnica.

Da sottolineare l’idea per cui l’esteriorizzazione tecnica, per quanto rappresenti una rottura con la vita puramente biologica, non implica una rottura con la natura nel senso di un’emancipazione da quest’ultima, ma un’inedita organizzazione della vita –la sua continuazione con altri mezzi– che inaugura il processo di organizzazione dell’inorganico, organizzandosi a sua volta attraverso di esso. In questo senso, difficile sarebbe trovare nella prospettiva stiegleriana una continuità con l’antropologia filosofica negativa, in particolare quella di Gehlen. A tal proposito, il concetto di “difetto d’origine” non si riferisce a una mancanza originaria nei termini di una carenza organica, per cui la funzione essenziale della tecnica risiederebbe in una compensazione mediante un esonero dall’ambiente. Piuttosto che emancipare dialetticamente l’uomo dalla Natura, la relazione epifilogenetica del *chi* e del *cosa* inserisce ancor più il primo nelle maglie della seconda. Il difetto d’origine è allora alla base di una genealogia differenziale, in cui *ánthropos* e *téchne* assumono i loro connotati ponendosi in *différance* reciproca. Inoltre, ritornando alla via tracciata da Heidegger, si può affermare che quella di Gehlen sia una definizione antropologica e strumentale della tecnica, mentre l’intenzione di Stiegler è quella di posizionarsi al di là di tale prospettiva.

Interessante è invece il fatto che, nella cosiddetta terza fase del suo pensiero, Stiegler getti le basi per estendere la sua farmacologia a quella che definisce una negantropologia. Quest’ultima è da intendersi sia come una sorta di disciplina applicata, consacrata allo sviluppo di saperi negantropici, cioè finalizzati a contrarrestare i tassi di entropia (ad ogni livello: fisico, informativo, sociale) prodotta dall’attività antropica su tutte le scale della realtà umana, sia nei termini di un questionamento radicale degli stessi fondamenti dell’antropologia filosofica, alla luce del processo di esosomatizzazione che permetterebbe il passaggio dalla sfera dell’entropia e dell’anti-entropia, o della neghentropia, propriamente biologica, alla sua forma umana, ossia artificiale, tecnica. È così che alla selezione naturale si somma la selezione artificiale, e perciò “il passaggio dall’organico all’organologico riposiziona

il gioco dell'entropia e della neghentropia" (Stiegler, 2019, p. 52). Da qui i significanti di antropia, anti-antropia e negantropia. Se, con Schrödinger, la vita è lotta costante contro l'entropia, e dunque neghentropia, quando la vita nell'uomo si fa tecnica, non più semplicemente organica ma organologica, e prosegue perciò "con altri mezzi rispetto alla vita", tale lotta si sdoppia: "La tecnica è un'accentuazione della neghentropia, è un fattore di differenziazione accresciuta (...) È però anche, allo stesso tempo, un'accelerazione dell'entropia" (p. 52). Oggi, in particolare, "la standardizzazione industriale sembra condurre l'Antropocene contemporaneo alla possibilità di una distruzione della vita come fiorire e proliferare delle differenze –in quanto biodiversità, sociodiversità ("diversità culturale"), e psicodiversità" (p. 52).

Stiegler insiste sulla comprensione dell'entropia in quanto fattore di riduzione delle diversità e, di converso, sulla neghentropia in quanto generatrice di quest'ultime. Il tema delle varie forme di diversità verrà affrontato nell'ultimo paragrafo di questo testo, dove ci si concentrerà sul concetto di tecnodiversità così come è sviluppato tra Stiegler e Yuk Hui. Ora è il momento di analizzare il concetto che, a posteriori, figura come il grande assente di *La colpa di Epimeteo*, ossia il *pharmakon*.

In cammino verso il pharmakon

L'ultima parte di *La colpa di Epimeteo* si concentra nel decostruire l'analitica esistenziale di Heidegger attraverso un concetto inedito, quello di ricordo terziario –in seguito diventerà la ritenzione terziaria– che Stiegler elabora a partire da *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* di Husserl (2016). Come noto, in questa analisi Husserl *differenzia* ricordo primario (ossia la ritenzione del presente che accompagna la sua percezione) e secondario (la ritenzione del passato che lo riproduce nel presente), ai quali *oppone* invece la "coscienza d'immagine", ossia la memoria esterna alla coscienza, esteriorizzata su supporti materiali. Il motivo dell'opposizione è che, mentre la memoria del ricordo secondario si costituisce sempre a partire da un'impressione originaria della coscienza nel suo presente, la memoria materiale esteriorizzata, quella che Stiegler chiama il "ricordo terziario", sarebbe sprovvista di tale impressione. Stiegler mostra invece come il ricordo terziario incida nella formazione delle altre due forme di ritenzione, primaria e secondaria, al punto che divenga impossibile opporle, precisamente sempre nei termini del *chi* e del *cosa*. E questo gesto decostruttivo si rivela strategico proprio per decostruire a sua volta la temporalità autentica del *Dasein*.

La posta in gioco è fare della materia inorganica organizzata, il *cosa*, il fondamento della temporalità autentica, ponendo il ricordo terziario al cuore dell'analitica esistenziale. In quest'ottica, se il *Dasein* è gettato nel mondo, tale mondo gli preesiste, è il suo "già-qui", come "storicità mondana" (*Weltgeschichtlichkeit*), sotto forma di linguaggi, vestigia, documenti e più in generale "epifilogenesi". Il *Dasein*, il chi, sarebbe sempre anticipato dal *cosa* attraverso la fatticità del ricordo terziario, ed esso può fare proprie, adottandole, le ritenzioni che eredita dal passato –un passato che non ha vissuto– solo perché inscritte nello spazio materiale e tecnico del mondo. Agli occhi di Stiegler, sebbene in *Il concetto di tempo* fossero presenti tutti gli elementi per un'analisi della co-costituzione temporale del *chi* e del *cosa*, la rinuncia da parte di Heidegger, verso la fine di *Essere e tempo*, ad approfondire il valore ontologico del ricordo terziario per l'accesso alla *Weltgeschichtlichkeit* rappresenta l'ennesima forma di rimozione della tecnica e, parallelamente, del ritardo epimeteico poiché la sua temporalità è unicamente orientata all'anticipazione prometeica dell'essere-per-la-fine. Il libro si avvia poi alla conclusione, anche se, trattandosi del primo tomo di una serie, piuttosto che chiudere il discorso apre la fase di elaborazione del concetto di ritenzione terziaria, che nei libri successivi finirà per indicare la forma esteriorizzata e pubblica della memoria. La maturazione di questo concetto permetterà a Stiegler di sviluppare "una politica della memoria, che non può che essere un pensiero della tecnica" (Stiegler, 2023, p. 312) e che in seguito coinciderà con la promozione concettuale del *pharmakon* e l'ideazione della farmacologia.

Come anticipato, colpisce il fatto che, sebbene si nutra anche delle analisi derridiane del *Fedro* presenti in *La farmacia di Platone*, in *La colpa di Epimeteo* Stiegler, in futuro riconosciuto per la sua prospettiva farmacologica, non menzioni mai il *pharmakon* –e questa mancanza si estende anche agli altri due tomi di *La tecnica e il tempo*. Una prima ragione risiede nello statuto del *pharmakon*, che in Stiegler sarà concettuale, dunque non squisitamente decostruttivo, nonché politicamente operativo, in quanto immerso nella storia sociale per costruirla e sovradeterminarla attraverso il processo di grammatizzazione. In Derrida, invece, il *pharmakon* della scrittura in quanto indecidibile tra il rimedio e il veleno per l'anamnesi nonché condizione di possibilità di quest'ultima, "supplemento d'origine" che apre la questione dell'archi-scrittura, è per queste stesse caratteristiche l'agente decostruttore del *Fedro* e, per effetto domino, dell'intera opera platonica, in quanto rivelatore della metafisica della

presenza che attraversa tutte le coppie oppositive del sistema. Nel quadro della decostruzione, il *pharmakon* è innanzitutto una parola sintomatica dell'impianto platonico, e la scrittura è un *pharmakon* sia per Platone che per Stiegler, mentre per Derrida, nel suo statuto più generale, il *pharmakon* è solo un significante che presta il nome alla *différance*, uno tra i vari:

Se il *pharmakon* è ambivalente lo è per il fatto di costituire il luogo dove si oppongono gli opposti, il movimento ed il gioco che li mette in rapporto l'uno con l'altro, che li inverte e li fa passare l'uno nell'altro (anima/corpo, bene/male, dentro/fuori, memoria/oblio, parola/scrittura, ecc.). E' a partire da questo gioco o da questo movimento che gli opposti o i differenti sono fermati da Platone. Il *pharmakon* è il movimento, il luogo e il gioco, (la produzione de) la differenza. È la *différance* della differenza. Tiene in riserva, nella sua ombra e nella sua veglia indecise, i differenti e le controversie che la discriminazione vi iscriverà (Derrida, 1978, p. 110).

Vi è poi una seconda possibile ragione, proveniente dalla stessa elaborazione stiegleriana. Quando Stiegler comincia a usare il concetto di ipomnesi e poi quello di *pharmakon*, da un lato li fa sostanzialmente coincidere con la ritenzione terziaria, ossia con l'oggetto del relativo *différend* tra quest'ultimo e Derrida, mentre dall'altro lato li innesta, precisamente quali altri nomi della ritenzione terziaria, nel processo di grammatizzazione² in quanto "storia tecnica della memoria". Riguardo al relativo dissidio tra Stiegler e Derrida, come riporta il primo, si è trattato innanzitutto di uno scambio nell'agosto del 2004, dunque pochi mesi prima della scomparsa del secondo. Nel saggio in cui menziona l'incontro, Stiegler offre la sua versione, che si prova qui a sintetizzare³.

In *La voce e il fenomeno*, Derrida intenderebbe "ridurre a nulla" la differenza tra ricordo primario e secondario, in quanto tra l'impressione-ritenzione del primario e la riproduzione di quello secondario non vi sarebbe "la differenza, che Husserl vorrebbe radicale", ossia "tra la percezione e la non-percezione, ma tra due modificazioni della non-percezione" (1968, p. 101). Ciò che Stiegler contesta è il fatto che, per quanto non sia radicale, una differenza esiste, non nei termini dell'opposizione bensì della composizione: "La ritenzione primaria si compone costantemente con la ritenzione secondaria, cioè nella misura in

2 Rifacendosi alle analisi e all'omonimo concetto di Sylvan Aurox (1993), Stiegler pensa la grammatizzazione come l'insieme delle azioni di discretizzazione e archiviazione dei flussi cognitivi, emotivi ed esperienziali che accompagna l'umanità in quanto fattore principale di costruzione e, al tempo stesso, controllo della psiche e del sociale.

3 La questione si trova espressa anche in Stiegler (2000, p. 199).

cui la percezione è sempre proiettata da, su e nell'immaginazione" (Stiegler, 2006, p. 109). E questa differenza come "trama del tempo", che distingue e compone al tempo stesso ritenzione e riproduzione (e la conseguente protensione), è possibile grazie alla ritenzione terziaria, ossia la memoria esteriorizzata la cui traccia sarebbe quella "*différance* della *différance*" (2023, p. 217) come rottura con la vita pura, e attraverso cui occorrerebbe fare la storia della memoria tecnica come storia del supplemento. Secondo l'allievo, quello che Derrida non intende riconoscere è la *necessità* materiale della ritenzione terziaria, ovvero il fatto che un elemento protesico, la *tecnica come memoria epifilogenetica*, finisca per essere la condizione di possibilità di un movimento, quello dell'archi-scrittura o del gramma in generale, che dovrebbe invece precedere ogni sua concretizzazione antropologica sotto forma di esteriorizzazione materiale (Stiegler, 2006).

La differenza tra Stiegler e Derrida, che è anche e precisamente la diversa *différance* in gioco (Vitale, 2020), risiede nel fatto che, se per il primo l'intera trama delle ritenzioni del tempo interno alla coscienza dipende in ultima analisi dalla protesicità della ritenzione terziaria, la traccia differenziale derridiana, che è scrittura come supplenza della presenza ma non è tecnica nel senso di materia organizzata, è già effettiva nella ritenzione primaria, impedendo così la possibilità di una pura presenza a sé della coscienza nel presente e non aspettando né la riproduzione di questa stessa traccia nella ritenzione secondaria, né tanto meno la sua oggettivazione materialmente esterna alla coscienza, ossia la ritenzione terziaria. Non è dunque, come in Stiegler, la tecnica nella sua materialità alla base della coscienza interna del tempo, bensì la scrittura, nel senso della traccia in generale come rapporto al non presente. Ciò poiché l'archi-scrittura di Derrida, come movimento "quasi trascendentale" della traccia che lega e differenzia il vivo e il non vivo, il medesimo e l'altro, *comprende* ogni materializzazione tecnica poiché la precede storicamente e logicamente, mentre "non avverrà mai che la nozione di tecnica illumini quella di scrittura" (Derrida, 1998, p. 26). A questo punto risulta evidente come la differenza fondamentale tra la prospettiva derridiana e quella stiegleriana risieda nello statuto filosofico della tecnica (Bennington, 1996; Roberts, 2005) e, di conseguenza, nel diverso grado di adesione al compito decostruttivo.

Inoltre, va tenuto conto del prendere sempre più piede, nei libri successivi ai tre volumi di *La tecnica e il tempo*, della teoria del processo d'individuazione

psichica e collettiva di Simondon (2020). Individuazioni che l'autore lega a quella che egli stesso definisce un'organologia generale, ossia il sistema processuale di relazioni, e più precisamente di coindividuazioni, tra i tre tipi di organi che definiscono la realtà sociale: psicofisiologici (individuazione psichica), artificiali (individuazione tecnica) e sociali (individuazione collettiva). L'elemento di novità rispetto a Simondon risiede nel fatto che, in quanto organo artificiale, il *pharmakon* della ritenzione terziaria è l'anello di congiunzione tra gli altri due, e in tal senso è sempre e sistematicamente una questione economica e politica –e ciò per Stiegler è vero sin dal *Fedro*:

Quel che descrive Socrate nel *Fedro*, ossia che l'esteriorizzazione della memoria è una perdita di memoria e di sapere, è ciò di cui facciamo quotidianamente esperienza oggi, in tutti gli aspetti delle nostre esistenze (...) nella nostra epoca (...) vediamo che i saperi sono distrutti, e attraverso essi la libido, da un'esteriorizzazione che permette un controllo e un'intensificazione dei processi pulsionali a detrimento dell'economia libidinale, vale a dire dell'anamnesi: il capitalismo consumistico, mimetico, gregario e pulsionale riattiva le tecniche sofisticate a un grado incomparabilmente più potente e pericoloso, quello di un'autentica grammatizzazione dello stesso desiderio (Stiegler, 2015, p. 58).

Stiegler non segue dunque più Derrida nella decostruzione della metafisica della presenza. Come affermerà in *Dans la disruption*, “si tratta di leggere Derrida al di fuori del quadro della decostruzione come da egli stesso definita” (2016, p. 239), e ciò consiste nel trasformare gli elementi derridiani del gramma, della traccia, del *pharmakon* e della *différance* in componenti funzionali alla costituzione di quella politica della memoria auspicata sin da *La colpa di Epimeteo*: “Di fronte a ciò, non basta decostruire la metafisica: bisogna combattere questa ideologia e sviluppare una nuova critica dell'economia politica” (2014, p. 182). In quest'ottica, si può affermare che Stiegler divenga post-decostruzionista: non decostruisce la decostruzione, ma nemmeno ricostruisce quello che Derrida ha decostruito, bensì usa in parte e strategicamente la metodologia e i termini derridiani per trasformarli in concetti e articularli con altri.

Dalla farmacologia del digitale alla tecnodiversità

La miseria simbolica, pubblicato poco prima del dilagare dei socialnetworks, usa l'allegoria del formicaio come immagine in grado di evidenziare l'automatizzazione delle relazioni sociali all'interno di una società in

corso di digitalizzazione, il cui effetto collaterale è una sorta di miseria non solo materiale, bensì anche affettiva e simbolica: gli individui tendono “a produrre, come le formiche, non più dei simboli, ma *feromoni digitali*” (2021, p. 114). Per Stiegler, in termini simondoniani, questa miseria è il risultato di una degradazione dell’individuazione psichica fino alla perdita di legami con l’individuazione collettiva e, di conseguenza, al rarefarsi della costituzione di significati, saperi, linguaggi e istituzioni –al cortocircuito della “transindividuazione”. Da ricordare che, per Simondon, l’*io*, l’individuo psichico, è un processo continuo di individuazione che si intreccia senza soluzione di continuità con il *noi* del processo d’individuazione collettiva, a sua volta formato dalle individuazioni degli *io* che lo compongono. Ne consegue che:

il mal-essere che colpisce l’epoca attuale è caratterizzato dal fatto che *io posso sempre meno (...)* se non addirittura non posso affatto proiettarci in un *noi (...)*. Il *noi* è *gravemente malato*: la subordinazione dei dispositivi ritenzionali, senza cui non c’è individuazione psichica e collettiva, a una criteriologia totalmente immanente al mercato, e ai suoi imperativi divenuti egemonici, rende praticamente *impossibile il processo di proiezione*, attraverso cui un *noi* si costituisce *individuandosi* (p. 98).

Ciò che spinge Stiegler a differenziarsi da Simondon è la natura tecno-logica del milieu in cui si genera la transindividuazione, poiché quest’ultima, per il filosofo del *pharmakon*, non può darsi senza tecniche o tecnologie finalizzate ad essa, ossia dei *pharmaka* (2014, p. 62). La transindividuazione è sempre cioè “sotto condizione farmacologica”, e dunque soggetta a essere limitata o corto-circuitata dalle stesse tecnologie che ne sono le condizioni di possibilità, in quanto il calcolo algoritmico dei comportamenti individuali e delle relazioni sociali riduce le singolarità individuali e collettive nella loro azione transindividuale di formazione e trasformazione dei saperi condivisi.

Se *La miseria simbolica* mostra l’aspetto tossico, destituente, dei dispositivi tecnologici contemporanei, non indica ancora il lato farmacologico di quest’ultima. Tuttavia, allestisce già tutti i concetti necessari per la svolta, appunto, farmacologica dei testi successivi. Tra questi ultimi, *Prendersi cura* è tra i più chiari nel mostrare sia le poste in gioco “psicopolitiche” del *pharmakon*, sia la postura etico politica della farmacologia positiva, ossia di una terapeutica sociale in grado di contrarrestare gli effetti tossici della grammatizzazione. L’effetto di quest’ultima consiste nell’orientare i comportamenti presenti e

futuri dei gruppi umani, determinando così anche le condizioni di possibilità o di impossibilità delle individuazioni psichiche e collettive: farmacologicamente, essa può funzionare come supporto dei processi d'individuazione, oppure come un elemento inibente o tossico per questi stessi processi, che genera cioè una perdita sistematica di sapere, ossia una proletarizzazione come esteriorizzazione dei contenuti di memoria senza ritorno, vale a dire senza reinteriorizzazione. In tal senso, “la questione non è, in fin dei conti, quella di opporsi alla grammatizzazione, (...) bensì di comprendere la misura delle nuove questioni farmacologiche che essa pone” (p. 182). Stiegler auspica perciò una “terapeutica”, al contempo politica, sociale ed economica, capace di “prendersi cura” dei *pharmaka* (degli oggetti tecnici), ossia di adottarli al fine di promuovere la transindividuazione, a sua volta foriera di un'intelligenza collettiva adeguata alla nuova epoca tecnologica: “Vivere intelligentemente in società è prendersi cura del sociale in modo tale che il sociale stesso sia anche una cura offerta all'individuo in quanto individuo. Ciò significa articolare il sociale e l'individuo e superare la loro contraddizione apparente attraverso una politica dei *pharmaka*” (p. 91). Prendersi cura dei *pharmaka* significa essenzialmente sviluppare i saperi necessari per adottare le innovazioni tecnologiche nelle diverse sfere della vita sociale: culturale, economica, politica, estetica, istituzionale, scientifica e pedagogica. Tuttavia, è proprio il sapere nelle sue diverse forme –saper vivere, saper fare, saper concettualizzare– “che le industrie di programmi distruggono mediante le psicotecnologie” (p. 141), generando un effetto di “proletarizzazione generalizzata”, ossia appunto di perdita dei saperi in tutti gli strati della popolazione. Qui si è vicini a toccare il fondo della critica farmacologica, o farmacologia negativa.

L'ultimo stadio della grammatizzazione è quello che Antoinette Rouvroy e Thomas Berns (2012) hanno definito nei termini di una governamentalità algoritmica all'interno di una società sempre più automatica, in cui essa si è fatta così pervasiva da apparire come una forma di potere totalizzante, in quanto può discretizzare qualsiasi aspetto della vita degli individui, e annichilente poiché tale governamentalità, anche se non agisce in primo luogo mediante le forme repressive dei totalitarismi novecenteschi, annichila i processi d'individuazione psichica e collettiva, fino a trasformarli in una dis-individuazione o dividuazione. Più in particolare, come espresso in *La società automatica I*, la “grammatizzazione delle relazioni” prodotta dal social networking attraverso la sottomissione delle caratteristiche e degli affetti singolari degli utenti alla loro calcolabilità algoritmica conduce alla

tendenziale disintegrazione del sociale, sia come economia libidinale delle relazioni, sia come socializzazione dei saperi (Stiegler, 2019, pp. 137-141).

Tuttavia, la prospettiva farmacologica non si arresta alla diagnosi dei social network e delle piattaforme digitali attuali, bensì auspica la sperimentazione di altre reti sociali possibili, basate su un'altra concezione del digitale, a sua volta ispirata al processo d'individuazione psichica e collettiva. È ciò che indicano Yuk Hui e Harry Halpin in un saggio che prende le mosse proprio dalla farmacologia di Stiegler per addentrarsi nella tecnologia algoritmica di Facebook, la quale, basandosi sui grafi psicosociali di Moreno, risulta essere agli occhi dei due studiosi la quintessenza dell'individualismo neoliberale. Invece però di arrestarsi alla critica, o farmacologia negativa, di Facebook, i due studiosi e programmatori hanno cercato di concepire un'alternativa concreta che, anziché copiarne le caratteristiche, partisse direttamente “dal collettivo per ridisegnare la relazione tra l'individuo e il collettivo” (Halpin and Hui, 2012, p. 115). Nel loro modello di rete sociale, evitando di basarsi sull'identità, la possibilità delle relazioni sociali si fonderebbe sul disegno di un progetto comune: “Un progetto è anche una proiezione, cioè l'anticipazione di un futuro comune dell'individuazione collettiva dei gruppi” (p. 115).

Stiegler ha tradotto la pista indicata da Halpin e Hui nell'idea del web ermeneutico, da intendersi come una nuova architettura del web, nel senso di un'inedita configurazione della tracciabilità digitale, atta a incentivare lo sviluppo di nuove forme attenzionali e di peer communities, dunque appunto di nuovi processi d'individuazione psichica e collettiva. Mediante l'invenzione, lo sviluppo e la sperimentazione di nuove architetture algoritmiche dedicate alla partecipazione e contribuzione collettiva nella ricerca, nella didattica, così come nella partecipazione sociale, civile e politica, l'obiettivo farmacologico è restituire alla “ritenzione terziaria” il suo “spessore polisemico e plurivoco” (Stiegler, 2019, p. 260) valorizzando le controversie, i conflitti d'interpretazione e la trasversalità della progettazione. Diversi sono i dispositivi e applicazioni alla cui progettazione ha collaborato lo stesso Stiegler, convinto della necessità di inventare strumenti digitali affini ai principi della farmacologia. È però precisamente in questo periodo di invenzione tecnologica che Stiegler elabora un'ulteriore variazione nella sua prospettiva, che implica perciò anche una nuova invenzione concettuale di fronte ai traguardi dell'automazione e all'automatizzazione sociale.

Così, se in *Prendersi cura*, la battaglia per l'intelligenza veniva condotta

sulla base dell'alternativa kantiana tra minorità e maggioranza, in *Qu'appelle-t-on panser?*, ultima serie pubblicata da Stiegler, e in *L'assoluta necessità* si mostra il conflitto delle facoltà tra l'intelletto e la ragione riprendendo e rielaborando così la distinzione operata da Kant: l'intelletto come facoltà della conoscenza, implementato dall'intelligenza artificiale, diviene totalmente automatizzato, mentre "la ragione si trova sostituita da una potenza analitica puramente calcolatrice che è un'ipertrofia dell'intelletto (...) che pone le condizioni per una concezione e gestione intrinsecamente e funzionalmente anti-democratiche dello spazio e del tempo comuni" (Stiegler e Collettivo Internation, 2020, p. 109). La soluzione a tale problema, per Stiegler, è allora incaricare la ragione di creare le condizioni farmacologiche per una disautomatizzazione della società.

Come anticipato, a definire l'ultima fase del pensiero stiegleriano è innanzitutto la contrapposizione e coimplicazione di entropia e neghentropia, che ha come correlato la questione della riduzione o viceversa della proliferazione di diversità, dalla biodiversità alla sociodiversità, dalla noodiversità alla tecnodiversità –ed è su questi ultimi due concetti, antitetici al calcolo e all'automatizzazione della società, che si concentra uno degli ultimi testi pubblicati da Stiegler. La noodiversità è pensata dal filosofo francese come il processo di differenziazione noetica indotto dalla produzione di sapere e dai suoi scambi in un ambiente che è sempre locale e tecnico. In tal senso, essa rende conto delle singolarità espressive, simboliche ed etiche degli individui che si sviluppano in località e culture diverse, attraverso tecnologie diverse. Se oggi "sentiamo e vediamo che è in corso un'eliminazione sistemica della diversità, che ha a che fare, da un lato, con la tecnologia e, dall'altro, con la calcolabilità" (Stiegler, 2020, p. 72), tale eliminazione è duplice: da un lato, la tecnologia occidentale basata sul calcolo, che funzionerebbe come un intelletto automatizzato, riduce drasticamente sia la biodiversità ambientale, sia la sociodiversità e la noodiversità; dall'altro, ciò è possibile nella misura in cui questa stessa tecnologia è diventata egemonica attraverso quella che Yuk Hui definisce la "cultura monotecnologica" (Hui, 2020, p. 12), i cui effetti consistono, a loro volta, nella tendenziale riduzione della tecnodiversità.

Riprendendo il suo già menzionato lavoro di critica di Facebook, è possibile inquadrarlo, *ante litteram*, in questa promozione ontologica e diagnosi sociale della diversità tecnologica. Se la diagnosi sociale coincide con quella sopra riportata di Stiegler, la promozione ontologica rinvia al concetto più generale di cosmotecnica. Per il filosofo cinese, infatti, dietro ogni sistema

tecnico, così come dietro a un'invenzione o una rivoluzione tecnologica, si può trovare la matrice di una cosmologia, specifica della cultura da cui emerge, che sviluppa una diversa tecnicità, o appunto una tecnodiversità, implicante relazioni specifiche e singolari tra esseri umani, materiali, territori e il cosmo in generale (2021). Storicamente, tale tecnodiversità sarebbe stata progressivamente annichilita dall'egemonia dell'episteme occidentale, dalle colonizzazioni della Modernità e, oggi, dal capitalismo computazionale di stampo cognitivista.

Il dialogo critico aperto da Stiegler con il suo allievo è appena schematizzato e si limita a richiedere un chiarimento da parte del secondo sulla questione relativa alla tendenza tecnica universale, vale a dire la nozione leroi-gourhiana che il primo pone proprio a fondamento del suo punto di vista generale (Stiegler, 2020, pp. 75-77). Stiegler accoglie perciò parzialmente il concetto di tecnodiversità sviluppato dal suo allievo, intendendolo essenzialmente come un modo di porre in questione l'egemonia entropica –in quanto riduttrice di differenze– della calcolabilità universale che prescrive e pro-gramma i rapporti tra il sistema tecnico e i sistemi sociali e biologici: “la questione della tecnodiversità sorge con l'obiettivo di controeffettuare lo stato di fatto che afferma una singola tendenza” e, perciò, essa mira a garantire “le condizioni per una variabilità in grado di ricostituire la noodiversità” (p. 76).

In conclusione, il concetto di tecnodiversità, che rimane comunque ancora da esplorare nelle sue problematicità –tanto in Yuk Hui quanto in Stiegler– per un verso, quello più vicino alla lettura stiegleriana, si inserisce nel quadro della rottura nella *différance*, annunciata già in *La colpa di Epimeteo*, e indica un compito strategico per continuare a sviluppare una politica della memoria nel XXI secolo; per l'altro, ossia sul versante “cosmotecnico”, esprime invece l'apertura della farmacologia a una tappa non pensata previamente, quella di un rovesciamento farmacologico decoloniale della stessa tecnologia, come suggerisce Yuk Hui: “Il modo in cui consideriamo la tecnologia come una mera forza produttiva e un meccanismo capitalistico per aumentare il plusvalore ci impedisce di vedere in essa il potenziale decolonizzante e la necessità di sviluppare e preservare una tecnodiversità” (2020, p. 13). È probabilmente tra queste due piste che si giocherà il futuro della farmacologia, dunque anche la sua *différance*.

Riferimenti

- Aristotele (1999). *Fisica* (M. Zanatta, Trad.). Torino: Utet.
- Auroux, S. (1993). *La Révolution technologique de la grammatisation*. Paris: Mardaga.
- Bennington, G. (1996). Emergencies. *Oxford Literary Review*, 18 (1), pp. 175-216. <https://doi.org/10.3366/olr.1996.009>
- Berns, T. et Rouvroy, A. (2012). Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. *Réseaux*, 177, pp. 163-196. <https://doi.org/10.3917/res.177.0163>
- Buseyne, B., Tsagdis, G. and Willemarck, P. (Eds.) (2023). *Memories of the Future. Thinking with Bernard Stiegler*. New York: Bloomberg.
- Derrida, J. (1968). *La voce e il fenomeno* (G. Dalmasso, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (1978). *La farmacia di Platone* (S. Petrosino, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (1998). *Della grammatologia* (G. Dalmasso, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Halpin, H. and Hui, Y. (2012). Collective individuation. The Future of the Social Web. *Unlike Us Reader*, 3, pp. 103-116. <https://www.researchgate.net/publication/277309659>
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi* (G. Vattimo, Trad.). Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (1998). *Il concetto di tempo* (F. Volpi, Trad.). Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo* (P. Chiodi, Trad.). Milano: Longanesi.
- Husserl, E. (2016). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (A. Marini, Trad.). Milano: Franco Angeli.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad* (T. Lima, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Hui, Y. (2021). *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina* (S. Baranzoni, Trad.). Roma: Nero.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *Il gesto e la parola. Volume I e II* (F. Zannino, Trad.). Einaudi: Torino.

- Leroi-Gourhan, A. (1994). *Ambiente e tecniche* (M. Fiorini, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Roberts, B. (2005). Stiegler Reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics. *Postmodern Culture*, 16 (1). <https://doi.org/10.1353/pmc.2006.0009>
- Ross, D. (2018). Introduction. B. Stiegler, *The Neganthropocene* (pp. 7-32). London: Open Humanities Press.
- Simondon, G. (2020). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione* (G. Carrozzini, Trad.). Milano-Udine: Mimesis.
- Simondon, G. (2021). *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (A. S. Caridi, Trad.). Nocera Inferiore: Orthotes.
- Stiegler B. (2000). La fidélité aux limites de la déconstruction et les prothèses de la foi. *Alter*, 8, pp. 237-263. <https://revue-alter.org/alt8.htm>.
- Stiegler, B. (2006). La peau du chagrin. Ou l'accident franco-européen de la philosophie d'après Jacques Derrida. *Rue Descartes*, 52, pp. 103-112. <https://doi.org/10.3917/rdes.052.0103>
- Stiegler, B. (2014). *Prendersi cura I. Della gioventù e delle generazioni* (P. Vignola, Trad.). Napoli-Salerno: Orthotes.
- Stiegler, B. (2015). *Platone digitale. Per una filosofia della rete* (P. Vignola e F. Vitale, Eds.). Milano-Udine: Mimesis.
- Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*. Paris: Les Lien qui Libèrent.
- Stiegler, B. (2018). *Qu'appelle-t-on panser? L'immense régression. Volume I*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Stiegler, B. (2019). *La società automatica. L'avvenire del lavoro. Volume I* (S. Baranzoni, I. Pelgreffi e P. Vignola, Trads.). Milano: Meltemi.
- Stiegler, B. (2020). Noodiversity, technodiversity. Elements of a New Economic Foundation Based on a New Foundation for Theoretical Computer Science. *Angleaki Journal of the Theoretical Humanities*, 25 (4), pp. 67-79. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2020.1790836>

- Stiegler B. e Collettivo Internation (Eds.) (2020). *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*. Milano: Meltemi.
- Stiegler, B. (2021). *La miseria simbolica I. L'epoca iperindustriale* (R. Corda, Trad.). Milano: Meltemi.
- Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo* (P. Vignola, Trad.). Roma: LUISS University Press.
- Vitale, F. (2020). Making the Différance: Between Derrida and Stiegler. *Derrida Today*, 13 (1), pp. 1-16. <https://doi.org/10.3366/drt.2020.0216>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Algorithmic as a theotechnique

Lo algorítmico como teotécnica

Daniel H. Cabrera Altieri

University of Zaragoza / Institute of Philosophy, CSIC, Spain.
Universidad de Zaragoza / Instituto de Filosofía, CSIC, España.

Artículo de Reflexión

Resumen

El algoritmo es un elemento central para pensar la sociedad actual. Más allá de su sentido técnico, destaca su lugar fantasmal en el discurso público, nombrando automatismos eficientes que refuerzan la desigualdad y la discriminación racial, de género y de clase social. Un juego ambivalente de eficiencia y refuerzo del orden social injusto, de transparencia y opacidad tecnológica, lo muestran como una teotécnica. Se trata de un dispositivo dramático de narrativas e imágenes justificadas por la efectividad de su acción técnica y, por lo tanto, objetiva y neutral.

Ese dispositivo implica un conjunto de estrategias que se analizan en el artículo: la promoción de una eficacia invisible, la instalación de interfaces que conectan con lo operativo, la tendencia extractivista de conductas y datos, los sesgos humanos y maquímicos. La teotécnica se refiere a lo algorítmico como sujeto de estas estrategias sociales para una apuesta política justa e igualitaria.

Palabras clave: algoritmo, creencias, imaginario, sesgos, extractivismo de datos.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 16 de enero del 2024
Evaluado / Evaluated: 12 de febrero del 2024
Aprobado / Accepted: 25 de mayo del 2024

* Financiamiento de Unión Europea-NextGenerationEU

Correspondencia / Correspondence: Daniel H. Cabrera Altieri. Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras, c/ Pedro Cerbuna 12, Zaragoza, España (Código Postal: 50009). Correo-e: danhcab@gmail.com

Citación / Citation: Cabrera, D. (2024). Algorithmic as a theotechnique. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 39-57.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17095>



Abstract

The algorithm is a central element for understanding contemporary society. Beyond its technical meaning, it highlights its ghostly place in public discourse, by naming efficient automatisms that reinforce inequality and discrimination based on race, gender and social class. An ambivalent interplay of efficiency and reinforcement of the unjust social order, of technological transparency and opacity, shows it as a theotechnique. It is a dramaturgical device of narratives and images that is justified by the effectiveness of its technical action and is therefore seen as objective and neutral. This device implies a series of strategies that are analyzed in the article: the promotion of an invisible efficiency, the installation of interfaces that connect with the operational; the extractivism of behaviors and data; human and machinic biases. Theotechnique refers to the algorithmic as the subject of these social strategies that name the epistemological difficulty for a fair and egalitarian political stance.

Keywords: Algorithm, beliefs, imaginary, biases, data extractivism.

Introducción

Los algoritmos se han convertido en un elemento estratégico para pensar la cultura y la sociedad digital: “Sin algoritmos, los ordenadores serían inútiles y no existiría ninguna tecnología moderna” (Louridas, 2023, p. 12). En el presente artículo lo algorítmico es analizado desde la convicción de que “no estamos a la altura de la perfección de nuestros productos” (Anders, 2011, p. 13). Paradójicamente, junto al crecimiento de su presencia ubicua e importancia social, crece también el desconocimiento ciudadano de su naturaleza, de sus diseños y de sus riesgos. El desconocimiento no se refiere solo a los usuarios. Ante algoritmos complejos los programadores pueden llegar a decir que “nunca sabremos cómo los algoritmos saben lo que saben” (Finn, 2018, p. 326). En el aprendizaje maquínico “no hay una teoría del aprendizaje que explique por qué funcionan tan bien y cómo es que fallan tan mal” (Pasquinelli y Joler, 2021, p. 2). El desconocimiento es una muestra de la especificidad de la cuestión de la transparencia/opacidad que muestra el desafío ante el que nos encontramos.

La *Teotécnica* es la dimensión dramática de lo algorítmico que busca comprender la lógica del sistema sociotecnológico. La *Teotécnica* describe la condición de posibilidad, de existencia social, de lo algorítmico. Condición dramática, más que mágica o religiosa, que funciona poniendo en escena un universo narrativo al que somos invitados a participar con la promesa de “experimentar” un mundo mejor. La contrapartida de esa promesa y experiencia muestra el juego de opacidad tecnológica y transparencia de uso y simplicidad para el usuario.

Para pensar la relación entre lo algorítmico y lo social es posible detenerse, en primer lugar, en la eficacia invisible propia de lo digital. En segundo lugar, se presentará la cuestión de la transparencia/opacidad algorítmica, y, finalmente, se postulará la opacidad algorítmica como un dispositivo social de legitimación de un orden social injusto y extractivista.

La eficacia visible de lo invisible digital: imágenes y narrativas

Toda tecnología tiene algo de magia, algo de efectividad sorpresiva e inexplicable que se fundamenta en una cierta desconexión entre lo que se hace visiblemente (deslizar el dedo sobre íconos de una pantalla) y el resultado obtenido por el usuario (la conectividad, la comunicación o el entretenimiento).

Las tecnologías digitales con sus brillantes pantallas se convierten en “espejos negros” de transparencia/opacidad. Los algoritmos¹ son una parte de ese invisible digital porque el usuario no sabe que interactúa directamente con ellos. Lo supone, se lo han dicho, pero no lo tiene en su rango de percepción. La interfaz se interpone haciendo fácil una interactividad sensitiva, visual, auditiva y/o táctil. Los dispositivos están allí para responder y fomentar la interactividad humana escondiendo la lógica que procesa y responde.

En la era mecánica, la automatización era visible (Giedion, 1978). Palancas, engranajes, motores, correas, cadenas mediaban, de modo más o menos visible, moviendo piezas que respondían a la acción humana. Botones, pedales o manijas eran una interfaz eficaz para conseguir el resultado esperado. Lo oculto era la energía, la electricidad, por ejemplo, que ayer como hoy, solo sigue presente para los especialistas. Aunque popularmente se hable de “luz” para nombrar a la electricidad, es de todo, menos visible. La infraestructura energética permanece oculta.

Cuando el *software* tomó el mando (Manovich, 2013), la mediatización tecnológica se invisibilizó aún más que la propia electricidad. Las pantallas e interfaces gráficas se interpusieron ocultando el “mecanismo”. Su apariencia visible, entretenida, brillante, luminosa se convirtió en un lugar en sí mismo. Como si el “detrás de la escena” no interesara o estuviera prohibido para el usuario, un lugar donde sólo el experto puede entrar. El desajuste y distancia entre usuario y experto aumentó paralelamente a la complejidad de la tecnología digital. Las dimensiones de esa opacidad son múltiples y pueden ser atribuidas a la complejidad general de la tecnología material, sin embargo, también se deben, y hay que destacarlo, a estrategias de ocultamiento como son las narrativas de la inmaterialidad y de lo intangible.

Tanto la invisibilidad de la eficacia como las estrategias narrativas del *marketing* facilitan mantenerse en la superficie, funcional y efectiva, de lo que nombran los procedimientos y aparatos. Ello permite esconder la infraestructura material como el consumo de energía, el gasto de agua para refrigerar, el uso de mano de obra barata e incluso esclava, la extracción de tierras raras (neodimio, praseodimio, etc.), las injerencias de los estados y de ejércitos en una lógica extractivista y explotadora de recursos y humanos (Parikka, 2021; Crawford, 2022).

¹ Para una definición de algoritmo puede consultarse: Goffey (2008), Gillespie (2016), Pasquinelli y Joler (2021), NIST (2023), Louridas (2023).

Esta opacidad constitutiva –invisibilidad de su eficacia, necesidad de un imaginario de esperanzas y ocultamiento de su infraestructura material– de la tecnología digital se presenta con características propias en relación con los algoritmos. Los sesgos de su diseño y de los datos de entrenamiento, los prejuicios de los programadores, la imposibilidad de controlar todas las fases del diseño y su funcionamiento automático, la escala de su trabajo, la injerencia de lógicas sociales no evaluadas, son algunos de los aspectos específicos de esa opacidad. Opacidad que no resulta problemática porque su eficacia es real y visible. Efectividad que reviste a los algoritmos de un halo técnico, es decir, exacto, imparcial, objetivo y, por tanto, incuestionable e inevitable.

Contrariamente a lo que podría sugerirse, la opacidad misma –el hecho de que exista de modo técnicamente tan evidente y en tantos niveles– se convierte en parte del argumento o pretensión de incuestionabilidad de los procedimientos y sus resultados. Las tecnologías algorítmicas toman el lugar de lo neutral, es decir, un puro procedimiento científico que, como tal, produce “resultados exactos” aplicados, por ejemplo, para conceder un crédito, para evaluar una situación, para predecir comportamientos de las personas, para clasificar usuarios y gustos (Striphos, 2015). Todo es resuelto, se dice y se cree, imparcialmente. Una decisión tomada algorítmicamente se presenta como lo contrario de una decisión ideológica basada en creencias y pasiones humanas. Esa creencia en la imparcialidad técnica funciona para suprimir la voluntad de resistencia y, en consecuencia, como estrategia para su aceptación y colaboración.

El algoritmo aparece como un aspecto privilegiado de lo digital para pensar el vínculo imaginario entre la dimensión estratégica de la tecnología y el funcionamiento de la sociedad. Este vínculo puede postularse como teotécnico en el sentido derivado del teatro clásico griego. *Theologeion*, en el siglo V a. C., en Atenas, significaba literalmente “plataforma de los dioses”, y hacía referencia a una grúa que bajaba un estrado al escenario desde el tejado, con el objetivo de exhibir actores como si de dioses sobrenaturales se tratara (*Perseus Encyclopedia*, 2023). Una grúa sujetaba una especie de púlpito que giraba por encima del escenario y desde allí el dios hablaba a la escena teatral de los humanos. Peter Sloterdijk (2022, p. 17) subraya el hecho de que el dios era un actor con una máscara especial, un actor, no un sacerdote ni un estudioso de la teología. El *theologeion* no era un púlpito, sino un dispositivo.

En el ámbito latino *deus ex machina* representa algo semejante: una figura que interviene desde afuera y que puede dar un giro liberador en un conflicto humano aparentemente irresoluble. Pero el *theologeion* era algo más que un giro en la trama. Se usaba “un dios para la disolución del nudo del drama”, lo que funcionaba como una prueba de que el dios realmente existía, convirtiendo al mecanismo, afirma Sloterdijk, en una “demostración dramática de la existencia de Dios” (2022, p. 21). La magia del espectáculo convertía un efecto teotécnico en una emoción compartida; era una integración simbólica y emocional de los espectadores. La puesta en escena dramática formó parte de los rituales y del culto religioso, y estaba en el centro de las justificaciones teológicas que muestran los diferentes modos de las apariciones que justifican la fe del creyente.

Los algoritmos, en muchos sentidos, funcionan socialmente como una teotécnica del sistema digital. Una tecnología que interviene teatralmente a través de los recursos narrativos de empresarios y promotores que los nombran, y cuya invisible existencia parece probada por la eficiencia de sus resultados. Los algoritmos son nombrados como presencias efectivas, como dispositivos que resuelven situaciones que humanamente aparecen como si estuvieran sin salida. Los algoritmos se presentan desde las alturas del saber tecnológico actuando efectivamente, haciendo muchas cosas, ante todo, lo más divino: predecir, presagiar la conducta humana. Así, con su acción resolutoria, rápida, exacta, sin esfuerzo, y prácticamente sin intervención del usuario, se hace “evidente” su existencia. Como en el *theologeion*, los algoritmos entran en escena desde un afuera del escenario donde se representa la comedia social. Hay humanos y hay ordenadores viviendo su interacción, siguiendo sus papeles, pero cuando llegan las bifurcaciones, los caminos inesperados y los problemas, se dice que son los algoritmos los que han actuado. Clasificados, capacitados, divertidos, traducidos y respondidos, los usuarios humanos poco tienen que decir ante semejante eficiencia y velocidad de actuación.

A diferencia del *theologeion*, el algoritmo no aparece en la escena de manera visible, sino a través de las narrativas que lo invocan y sobre todo de sus efectos en la resolución de problemas y conflictos de la vida humana. El secreto es una parte constitutiva del dispositivo, pues lo legitima frente a las acciones no maquínicas, es decir, ante las acciones humanas movidas por la pasión y la irracionalidad. El secreto tiene varias dimensiones de opacidad. La que es consecuencia del conocimiento experto alejado del saber de usuario;

la que deriva del oscurantismo técnico fruto de estrategias empresariales presentes en su diseño, implementación, promoción y circulación, en la división del trabajo del programador y en los automatismos; la opacidad social consecuencia de los sesgos de datos y procesamientos, de los secretos empresariales y políticos, de las retóricas de desinformación y, ante todo, de la “brecha” entre los procedimientos matemáticos y el lenguaje humano (Finn, 2018, p. 15).

Este artículo se centra en el algoritmo no tanto como procedimiento lógico informático, sino como el modo en que ese procedimiento se acepta, se promueve y encuentra un lugar en lo social. Es por esta razón que se hace referencia a *lo algorítmico* como el nombre que reúne un conjunto de razonamientos informáticos y automatismos maquínicos que se aducen para justificar acciones empresariales y estatales, supuestamente caracterizada por ser neutrales y exactas. Como ha sostenido Kate Crawford, se trata de un “determinismo encantado” (2022, p. 324). Determinismo porque se habla de probabilidades y patrones predictivos. Encantado porque se lo considera algo más allá del mundo conocido.

Opacidad/transparencia algorítmica

Jenna Burrell sostiene con toda claridad que “la opacidad parece estar en el corazón mismo de las nuevas preocupaciones sobre los ‘algoritmos’ entre los estudiosos del derecho y los científicos sociales” (2016, p. 1). Como se ha señalado, los algoritmos usan datos de entrada y producen una salida, una clasificación. En ese sentido, son opacos porque cuando el usuario recibe el resultado, no tiene modo de saber cómo o por qué el algoritmo ha llegado a esa clasificación.

La comprensión de los algoritmos de aprendizaje automático comienza por dimensionar su objetivo: que las máquinas aprendan y puedan funcionar de manera automática. A la máquina se le entrena para que su acción y efectividad mejore mediante el trabajo con grandes masas de datos y, de esta manera, pueda construir un modelo para caracterizar y predecir nuevos datos, en forma de, por ejemplo, interpretaciones y comportamientos. El aprendizaje maquínico busca compensar anomalías y excepciones a sus reglas, para lo que requiere una retroalimentación que le indique cuándo esas reglas se desvían de su curso preestablecido. Este paso genera bucles de retroalimentación en una versión informática del efecto Mateo, que premia al que tiene más

indicadores positivos y castiga al que tiene pocos. El problema social de los algoritmos se relaciona directamente con esos modelos estadísticos que, a partir de los datos preexistentes, actúan predictivamente de manera autónoma.

Algoritmos, datos y modelos existen conjuntamente en los procesos informatizados. Para generar esos modelos, la “realidad” (financiera, deportiva, afectiva, educativa, etc.) debe ser simplificada, y para ello se toman “decisiones sobre lo que es suficientemente importante como para incluirlo en el modelo y simplificarlo en una versión de juguete que pueda ser fácil de comprender y de la que se puedan deducir hechos y acciones importantes” (O’Neil, 2017, p. 30). Estos procesos de simplificación constituyen uno de los “puntos ciegos de un modelo [que] refleja las opiniones y prioridades de sus creadores”, porque “nuestros propios valores y deseos influyen en nuestras elecciones, desde los datos que decidimos recopilar hasta las preguntas que hacemos. Los modelos son opiniones integradas en matemáticas” (p. 31).

La simplificación para la construcción del modelo y para introducir datos sin contextos conduce al sesgo algorítmico y a clasificaciones arbitrarias, que con sus generalizaciones pueden contribuir a generar y a reforzar discriminación, estereotipos, prejuicios, creencias infundadas, opiniones polarizadas, desinformación, etc. Todas esas posibles consecuencias negativas que, sin embargo, pueden ser consideradas “objetivas” en tanto su resultado “no depende de los humanos”. Algunas de las dimensiones del problema de la opacidad/transparencia algorítmica pueden ejemplificarse con diferentes enfoques: la pantalla como interfaz que simultáneamente permite ver y ocultar; la doble dimensión del público como usuario y como contenido; la cuestión de los sesgos y las clasificaciones de individuos y regiones pobres.

Interfaz: lo visible y lo operativo

En 1984 se lanzó a la venta la computadora Mac de Apple. Este fue el primer ordenador personal que comercializó con éxito la interfaz gráfica de usuario (GUI) y el ratón en lugar del teclado. Tuvo un gran impacto y profundizó en el modelo de usabilidad: no importa cómo sea el sistema operativo ni cuántos cambios haya entre un modelo y otros, porque cualquier actividad del usuario consistirá en señalar dibujos intuitivos con el ratón o, más actualmente, con los dedos para activar las funciones deseadas. La “usabilidad” hizo el milagro de invisibilizar el medio, y su mediatización, a través del uso intuitivo. La actividad del usuario se alejó cada vez más de los procesos del sistema

operativo, dando inicio a la era en la que el uso efectivo permite ignorarlo todo por completo respecto de su funcionamiento.

La interfaz gráfica, paradójicamente, hace desaparecer la pantalla como interfaz del *software* y con ello, separa la interactividad en dos territorios. En uno, la interactividad óptica de los usuarios, en otro, la interoperatividad lógica codificada de los programadores. La caja negra se oscurece aún más. Detrás de ellos, la interoperatividad lógica de los informáticos diseña y programa caminos y modelos que son los que resuelven las cuestiones planteadas.

Contenidos de usuario y el usuario como contenido

Dominique Cardon interpreta la cuestión de los datos distinguiendo entre “señales” y “rastros”. Las señales son los contenidos explícitos (comentarios, tweets, compartir, etc.), y los rastros, los implícitos (*clicks*, geolocalización, navegación, etc.). Los primeros son visibles para los usuarios, los segundos para las empresas. De esta manera se valora que “los algoritmos de la web más ‘eficaces’ son los que emparejan más estrechamente *señales informativas* con *rastros de comportamiento*” (Cardon, 2018, p. 82). Los “rastros” de las acciones de los usuarios se convierten en datos para entender sus gustos, sus preferencias de diverso tipo, su orientación ideológica y un largo etcétera con los que las empresas dueñas de las aplicaciones, redes sociales y plataformas pueden comercializar al propio usuario prediciendo su comportamiento.

Shoshana Zuboff hace referencia al “problema de los dos textos”. El primero, el del usuario que es autor y lector, es lo que éste tiene ante sus ojos, en la pantalla. Ese texto, afirma Zuboff, arrastra “una especie de sombra” que muestra “la verdadera función del primer texto (...) servir de fuente de suministro” (2020, p. 256). Este “texto en la sombra” convierte todo lo que aporta el primero en material para la extracción de un excedente.

La cuestión de las señales y los rastros, o los dos textos, muestra lo idiosincrásico de la gran asimetría de conocimiento y poder sobre el que se construye el sistema sociotécnico actual: la extracción y acumulación de datos con acciones legalmente opacas sobre territorios desconocidos y con consecuencias inciertas. Por ello, sostiene Cardón, “cuánto más transparentes son los individuos, más opacos resultan quienes observan” (2018, p. 102).

Sucede lo mismo con el extractivismo de datos que afecta a los ciudadanos y colectivos de los países del Sur global, con el foco puesto en sus recursos naturales y sus posibilidades de mano de obra barata. La asimetría de poder y conocimiento de los ciudadanos respecto de las empresas y del hemisferio sur respecto del norte, basada en el extractivismo y expropiación de datos, generan nuevas formas de control social. La capacidad de predecir el futuro de los usuarios y de los recursos naturales y humanos de los países, en beneficio de unas empresas, implica “una nueva lógica general (que) consagra la vigilancia y la expropiación unilateral de datos conductuales como la base de una nueva forma de mercado” (Zuboff, 2020, p. 124). Esa lógica se basa en “la creencia inquebrantable de que cualquier cosa puede ser un dato y de que los datos están ahí para que los tome quién quiera” (Crawford, 2022, p. 147).

La lógica del extractivismo de conductas, semejante al extractivismo de recursos naturales, avanza a la par de la digitalización global y de la conversión de casi todas las cosas en un sensor. Tecnologías domésticas, tecnologías *wearables* o ponibles, las tecnologías móviles y “el internet de las cosas” implican la instalación de sensores que permiten capturar el excedente conductual en todos los ámbitos de la vida y, con todo ello, poder ofrecer productos predictivos, así como la posibilidad de dirigir mensajes (mercantiles, ideológicos, morales) personalizados.

De los sesgos a la clasificación

Cathy O’Neil (2017) alertó del daño y la desigualdad que fomenta el *big data* llamándola “armas de destrucción matemática”. En todos los casos que analiza la autora, afirma, “se golpea a los pobres” y se “socava la democracia” porque, concluye, “el éxito de un modelo suele medirse en términos de beneficio, eficiencia o tasas de morosidad” (p. 255), y eso ocupa el lugar de la “verdad” o la “realidad”. Virginia Eubanks, por su parte, analiza detalladamente el impacto de los sistemas tecnológicos de clasificación y monitorización sobre los pobres y la clase trabajadora de Estados Unidos. Concluye que los pobres y la clase obrera son el objetivo de las nuevas herramientas digitales de gestión: “la toma automatizada de decisiones hace añicos la red de seguridad social, criminaliza a los pobres, intensifica la discriminación” (2021, p. 25). El rastreo y la automatización ocultan y distancian la pobreza para poder tomar decisiones inhumanas protegidas por la “objetividad” de los datos.

La evaluación también es una prioridad en la implementación de políticas públicas en el Sur global. Payal Arora (2015) ha señalado que términos como “*big data*” son erróneos porque confunden el tamaño con su capacidad de representar un conjunto. Existen los ricos en datos, aquellas organizaciones que pueden generar, comprar y almacenar grandes conjuntos de datos. Existen también los pobres, que son aquellos excluidos del acceso a los datos, la experiencia y la capacidad de procesamiento. Velasco y Venturini encontraron que los sistemas controlados algorítmicamente para la toma de decisiones suponían una delegación de la acción política a un ente corporativo (2021, p. 5). En los casos analizados, los sistemas implementados dieron a empresas privadas, en particular Microsoft, “la labor de intermediación que vincula los dispositivos tecnológicos con los planes y políticas diseñadas por los gobiernos” (p. 30). Natalia Zuazo asegura que en Latinoamérica no se cuenta con “asesores tecnopolíticos capaces de considerar quiénes ganan y quiénes pierden” (2018, p. 5). Particularmente, sostiene que “es central preguntarnos cuánto sabemos los ciudadanos respecto de las decisiones que toman los algoritmos diariamente sobre nuestras vidas en América Latina” (p. 6).

Estas referencias muestran el problema político del sistema algorítmico y la posibilidad de reforzar y acrecentar la desigualdad social y geopolítica. La gobernanza algorítmica se basa en la opacidad, ante todo, de los datos. Como sostiene Crawford las clasificaciones están incrustadas, invisibles, en la estructura operativa. Por ello sostiene que “la tendencia a enfocarse en el asunto de los sesgos nos ha alejado de la tarea de evaluar las prácticas centrales de la clasificación en la IA, junto a las políticas que las acompañan” (2022, p. 195).

Las acusaciones de sesgo suelen tratarse como una enfermedad y su resolución como una medicina. No abundan los debates sobre por qué sigue produciéndose con tanta frecuencia la discriminación por género, raza (Silva, 2022) o clase social. No se discute si los datos de entrenamiento fueron/son inadecuados o si el algoritmo está mal diseñado. Como sostiene Crawford: “la industria del IA ha entendido el problema del sesgo típicamente como un error del sistema que se puede arreglar y no como una característica de la clasificación en sí” (2022, p. 200). El tema es cómo se construye el conocimiento: los datos que se extraen para clasificar y reconocer patrones de reconocimiento (Pasquinelli y Joler, 2021). El resultado: “una máquina de discriminación que se autoperpetúa amplificando las desigualdades sociales bajo el disfraz de una neutralidad técnica” (Crawford, 2022, p. 200).

Lo algorítmico y la teotécnica

El juego de transparencia/opacidad en los diferentes aspectos señalados (las creencias, el interfaz, el usuario como contenido, los sesgos y clasificaciones) muestran dimensiones del imaginario de lo algorítmico como sistema sociotecnológico. Los algoritmos se presentan como una cuestión técnica de modelos y datos, como algo independiente de los individuos, la sociedad y la cultura. Esa supuesta independencia del diseño de algoritmos y de la obtención y clasificación de datos con respecto a sus bases sociales y culturales, está en los fundamentos del optimismo tecnológico y del pesimismo cultural. Lo comentado hasta aquí muestra hasta qué punto hay una preocupación ética y política por una regulación y control del sistema algorítmico y la Inteligencia Artificial.

Este artículo se aproxima a una interpretación del conjunto de creencias sobre las tecnologías que facilitan su aceptación, promoción, adopción y apropiación social. Creencias que constituyen un conjunto de ideas que alientan afectos y deseos específicos que transforman el desconocimiento y la ignorancia en certezas de fe (Cabrera Altieri, 2021). De este modo, la opacidad técnica que podría paralizar la industria y el mercado se convierte en una pieza clave para la confianza en el funcionamiento del sistema algorítmico. Tal como se ha presentado en este escrito, es posible considerar la transparencia/opacidad del sistema algorítmico desde dos enfoques: el código y lo político.

Lo algorítmico: la opacidad del código

Allí donde se encuentra un proceso resuelto algorítmicamente se habla, como de todo procedimiento tecnológico, de su efectividad y velocidad, presentándolo como algo imparcial, exacto y, sobre todo, incuestionable. De esta manera, la opacidad derivada del desconocimiento, las regulaciones, los secretos, los sesgos, etc. se considera como un saber oculto, solo accesible para los sacerdotes de la programación y del mercado. La opacidad constituyente del sistema tecnológico abarca tanto el sistema experto (económico-ingenieril) como también el *marketing* y las estrategias de mercado que se construyen en y a través de los discursos públicos. El actual des/conocimiento acerca de la naturaleza y del funcionamiento de los distintos algoritmos alimenta un velo ignorante y mistificador para la mayoría de la población. Esta situación es semejante, tal vez, a aquella que rodeó a la escritura en sus comienzos en Sumeria (Ong, 2011), cuando la lectura daba vida a las marcas fantasmagóricas e incomprensibles en sus soportes. La magia aparecía como

contracara de la ignorancia y, por ello, como una técnica funcional a la estructura de poder que ostentaba el monopolio de la escritura.

Como entonces, el sistema de algoritmos y datos aparece como técnica viva y efectiva en el momento en que se perciben sus acciones: identificar, clasificar, relacionar, predecir. Acciones auráticas no sólo por sus efectos maravillosos (como fue la contabilidad y los ordenamientos jurídicos en la escritura del poder mesopotámico), sino también por la invisibilidad de su poder. En Mesopotamia había soportes materiales y marcas visibles a los ojos, hechas con las manos. Lo digital, por el contrario –aunque la pantalla es un soporte vidrioso y visual– encubre las “marcas” de sus “códigos” (*software*, metadatos, etc.). Jenna Burrell señala que, efectivamente, la escritura y lectura de códigos, y el diseño de algoritmos, son habilidades especializadas e, incluso, inaccesibles para la mayoría de la población porque los lenguajes de programación son diferentes a los lenguajes humanos (2016, p. 4).

En un primer enfoque, si se quiere “interno” al sistema, la transparencia/opacidad algorítmica podría ser afrontada con una educación digital algorítmica, basada en la posibilidad de vencer el prejuicio de la separación y oposición de la naturaleza humana y la maquínica. Se trataría tanto del aprendizaje de habilidades concretas (de programación, de diseño de modelos, etc.) como también del conocimiento, por parte de los ciudadanos, de los mecanismos que impactan en sus vidas. Ello permitiría estar en condiciones de considerar su existencia concreta, valorar los algoritmos críticamente y plantearse alternativas. El resultado de ese proceso podría ser semejante a la escritura.

Lo algorítmico: opacidad política

La teotécnica refiere al nivel en que lo algorítmico pretende convertirse en el mito y el símbolo que actúa de manera mágica sobre el presente histórico, y de modo adivinatorio sobre el futuro. En tanto mito y símbolo, lo algorítmico legitima y alienta el mantenimiento del rumbo político cultural actual, entre otros posibles caminos posibles y alternativos al presente mundo injusto y desigual. Esto es posible porque su estrategia consiste en identificar y confundir el rumbo social con el destino de la humanidad, y en ese proceso se presenta como una entidad necesaria y esencial en la institución de un nuevo mundo y una nueva humanidad. Esta tendencia legitimadora del presente participa de lo que podemos denominar el proyecto capitalista algorítmico

digital, que implica una tecnologización profunda y radical del pensamiento, la libertad, la palabra, la subjetividad y la vida de todo el sistema ecosocial. Todo esto es lo que hoy se promociona con el nombre de inteligencia artificial.

La teotécnica consiste en un conjunto de estrategias por las que la tecnología aparece como solución a los problemas del presente (Morozov, 2016), como motivo de esperanza para el futuro y como potenciadora del ser humano. Esas estrategias son, ante todo, discursivas, pero tienen su contraparte en las manipulaciones de las relaciones públicas y en los incentivos económicos de las plataformas (p. 183), entre muchas maniobras comerciales y legales (Srnicsek, 2018; Zuboff, 2020; Durand, 2021). Las estrategias discursivas anuncian la proximidad de “lo nuevo” que es necesario esperar, acompañan la promoción de los aparatos y alientan usos determinados, y valoran las oportunidades y ventajas de las personas y grupos sociales. Todas estas son estrategias narrativas acompañadas de estrategias de *marketing* y de acciones políticas que se viralizan, es decir, que se extienden capilarmente en la sociedad e infectan el conjunto de creencias que sostienen el orden social. Lo discursivo encuentra en el milagro del correcto funcionamiento de los aparatos la confirmación de su núcleo de fe (Cabrera Altieri, 2021).

‘Teotécnica’ es una palabra que implica la “técnica” como referencia a reglas de uso, recetas, procedimientos en general. ‘Teo’ por su intento de convertirse en una teología, es decir, en una explicación sobre lo divino, lo incognoscible del sistema tecnológico. Ese incognoscible se invoca para explicar otras palabras más famosas o de moda: hace años se llamaban “nuevas tecnologías”, luego “tecnologías digitales”, y hoy se denominan “Inteligencia Artificial”. Todas estas son palabras que se vacían de contenido para nombrar una realidad amigable con el usuario. Y cuando, frente a ese vacío, la sociedad requiere una explicación acerca de lo que significan, surge la teotécnica, el concepto técnico que parece explicarlo todo. Lo algorítmico, desde hace tiempo, nombra esa dimensión técnica, ingenieril, de las redes sociales, de las aplicaciones, del Internet, del comercio electrónico y de todo lo digital. ‘Teotécnica’ es el modo en que lo algorítmico se convierte en una entidad abstracta, invocada a través de un dispositivo narrativo ingenieril que transforma los procedimientos de uso en reglas de actuación. En tanto dispositivo, actúa de modo mágico en el sentido que hace percibir la dimensión misteriosa de la funcionalidad tecnológica como un símbolo del sistema tecnológico en su conjunto y, por ello, la necesidad de confiar en él.

Conclusión

Se ha planteado la cuestión de la transparencia/opacidad del sistema algorítmico desde varios puntos de vista. En ese sentido, la teotécnica busca dar cuenta de los conceptos clásicos del campo, como sesgo –humano y maquínico–, marcos, datos de entrenamiento, clasificación, modelos etc. Todos estos son conceptos provenientes –o al menos con una fuerte carga de enfoques– de la psicología cognitiva y la estadística. Las ciencias sociales, y ante todo las humanidades, necesitan conceptos que permitan enfrentar estos conceptos y enfoques dentro de su propia tradición epistemológica para enriquecer la comprensión y el diálogo interdisciplinar. La filosofía de la técnica es un lugar propicio para pensar en ello.

La lógica probabilística de lo algorítmico actúa y produce modelos de interpretación y actuación sobre la sociedad y el mundo. Hasta ahora las probabilidades, como se ha mencionado, refuerzan la estructura desigual y extractivista de la sociedad. Las elecciones de los individuos y las decisiones políticas basadas en algoritmos, aunque son rápidas y tienen muchos aciertos, dependen de unos datos y unas lógicas que profundizan una sociedad definida desde la asimetría del poder. A diferencia de la probabilidad, *lo posible* es el terreno propio de la condición humana. La innovación y la creación dependen de la imaginación que, asistida tecnológicamente o no, consiste en la capacidad de establecer *lo deseable*.

Con y contra la tecnología, la humanidad se hace a sí misma. Cultura, subjetividad y tecnología han caminado, y caminan, juntas. Lo tecnológico como dispositivo dramaturgico nos muestra que el lenguaje maquínico se impone sobre el lenguaje humano natural, que el conocimiento experto se aparta peligrosamente de su capacidad de diálogo con la acción política y que, como ha defendido Stiegler (2002), el constante crecimiento de la velocidad del sistema tecnológico se aleja de las capacidades humanas y de la organización social. ‘Teotécnica’ es el truco sistémico por el que se pretende solventar mágicamente estas distancias ante la impotencia para parar o ralentizar la máquina, la aparente incapacidad para esperar y reorganizar la vida humana en su conjunto.

Referencias

- AlgoRace (Des)Racializando la IA (2022). *Una Introducción a la IA y la discriminación algorítmica para movimientos sociales*. www.algorace.org
- Arora, P. (2016). The Bottom of the Data Pyramid: Big Data and the Global South. *International Journal of Communication*, 10, pp. 1681-1699. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/4297/1616>
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del Hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial. Vol. 1.* (J. Monter Pérez, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Bucher, T. (2016). The algorithmic imaginary: exploring the ordinary affects of Facebook algorithms. *Information, Communication & Society*, 20 (1), pp. 30-44. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2016.1154086>
- Burrell, J. (2016). How the machine ‘thinks’: Understanding opacity in machine learning algorithms. *Big Data & Society*, 3 (1). <https://doi.org/10.1177/2053951715622512>
- Cabrera, Altieri D. (2021). El algoritmo como imaginario social. *ZER: Revista de Estudios de Comunicación Komunikazio Ikasketen Aldizkaria*, 26 (50), pp. 125-145. <https://doi.org/10.1387/zer.22206>
- Cardon, D. (2018). *Con qué sueñan los algoritmos. Nuestras vidas en el tiempo de los big data* (A. Dávila, Trad.). Madrid: Dado Ediciones.
- Crawford, K. (2022). *Atlas de la inteligencia artificial. Poder política y costos planetarios* (F. Diaz Klaassen, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Durand, C. (2021). Tecnofeudalismo. *Crítica a la economía digital* (V. Goldstein, Trad.). Adrogué: La Cebra / Donostia: Kaxilda.
- Eubanks, V. (2021). *La automatización de la desigualdad. Herramientas de tecnología avanzadas para supervisar y castigar a los pobres* (G. Deza, Trad.). Madrid: Capitan Swing.
- Finn, E. (2018). *La búsqueda del algoritmo. Imaginación en la era de la informática* (H. Castells Albareda, Trad.). Barcelona: Alpha Decay.

- Fuller, M. (Ed.) (2008). *Software Studies. A Lexicon*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7725.003.0002>
- Giedion, S. (1978). *La mecanización toma el mando* (E. Riambau i Sauri, Trad.). Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Gillespie, T. (2016). Algorithm. P. Benjamin (Ed.), *Digital Keywords. A Vocabulary of Information, Society and Culture* (pp. 19-30). Princeton: University Press.
- Goffey, A. (2008). Algorithm. M. Fuller (Ed.), *Software Studies: A Lexicon* (pp.15-20). Cambridge (Massachusetts) / London: The MIT Press.
- Graeber D. (2005). Fetishism as social creativity: Or, Fetishes are gods in the process of construction. *Anthropological Theory*, 5 (4), pp. 407-438. <https://doi.org/10.1177/1463499605059230>
- Hill, R. K. (2016). What an Algorithm Is? *Philosophy and Technology*, 29, pp. 35-59. <https://doi.org/10.1007/s13347-014-0184-5>
- Louridas, P. (2023). *Algoritmos* (C. Gual Marquést, Trad.). Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Manovich, L. (2013). *El software toma el mando* (Y. García Porres, Trad.). Barcelona: UOC.
- Morozov, E. (2016). *La locura del solucionismo tecnológico* (N. Piñeiro, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- National Institute of Standards and Technology (25 de noviembre de 2023). *Dictionary of Algorithms and Data Structures*. <https://xlinux.nist.gov/dads/>
- O'Neil, C. (2017). *Armas de destrucción matemática. Cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia* (V. Arranz de la Torre, Trad.). Madrid: Capitán Swing.
- Ong, W. (2011). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (A. Scherp, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Parikka, J. (2021). *Una geología de los medios* (C. Kozak, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.

- Pasquinelli, M. y Joler, V. (2021). El Nooscopio de manifiesto. La inteligencia artificial como instrumento de extractivismo del conocimiento. *La Fuga*, 25, pp. 1-20. <http://lafuga.cl/el-nooscopio-de-manifiesto/1053>
- Perseus Encyclopedia (2023). G. R. Crane (Ed.), *Perseus Digital Library*. Tufts University. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Silva, T. (2022). *Racismo algorítmico: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais*. Sao Paulo: Edições Sesc.
- Sloterdijk, P. (2022). *Hacer hablar al cielo. La religión como teopoesía* (I. Reguera, Trad.). Madrid: Siruela.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas* (A. Giacometti, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo II. La desorientación* (B. Morales Bastos, Trad.). Hondarribia: Hiru.
- Striphas, T. (2015). Algorithmic culture. *European Journal of Cultural Studies*, 18 (4-5), pp. 395-412. <https://doi.org/10.1177/1367549415577392>
- Velasco Fuentes, P. y Venturini, J. (2021). *Decisiones automatizadas en la función pública en América Latina. Una aproximación comparada a su aplicación en Brasil, Chile, Colombia y Uruguay*. Derechos Digitales; Asociación para el progreso de las comunicaciones (APC). https://ia.derechosdigitales.org/wp-content/uploads/2021/03/CPC_informeComparado.pdf
- Zuazo, N. (2018). *Algoritmos y desigualdades. La responsabilidad de las empresas, los gobiernos y la sociedad civil para que las decisiones automatizadas no afecten a los derechos fundamentales de las personas en América Latina*. Derechos Digitales; Asociación para el progreso de las comunicaciones (APC). https://www.derechosdigitales.org/wp-content/uploads/algoritmo_desigualdad_cast.pdf
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia* (A. Santos, Trad.). Barcelona: Paidós.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Anticipation and Delay. The Epochs of Technics in Bernard Stiegler's Philosophy

Anticipo e ritardo. Le epoche della tecnica nella filosofia di Bernard Stiegler

Sara Baranzoni

Pontifical University of Saint Anthony, Italy / University of the Arts of Ecuador
Pontificia Università Antonianum, Italia / Universidad de las Artes del Ecuador

Artículo de Investigación

Resumen

Este escrito explora la teorización de la técnica propuesta por Bernard Stiegler (en particular en el primer volumen de *La técnica y el tiempo*), que permite repensarla a través de diversas figuras de anticipación y retraso, en relación con la temporalidad, el saber y sus épocas correspondientes. A una primera parte más teórica, destinada a ilustrar los distintos pasos de la concepción de una “tecnicidad originaria” y a la propuesta por Stiegler, le seguirá una breve mención de la “sintomatología”

de la sociedad contemporánea que él mismo propone, para luego concluir con una apertura “farmacológica”, orientada al tratamiento terapéutico de esos síntomas de malestar colectivos. De esta manera se verá cómo, según Stiegler, sólo poniendo el pensamiento técnico al servicio de la comprensión y de la distribución del tiempo, ante todo como tiempo de los saberes, es posible salir de la parálisis ensordecedora que caracteriza la dimensión contemporánea del pensamiento.

Palabras clave: innovación tecnológica, tiempo, saberes, farmacología, anticipación.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 29 de enero del 2024
Evaluado / Evaluated: 14 de marzo del 2024
Aprobado / Accepted: 25 de marzo del 2024



Correspondencia / Correspondence: Sara Baranzoni.
Universidad de las Artes del Ecuador, Diez de agosto 601,
Guayaquil, Ecuador. (Código Postal: 090312). Correo-e:
sara.baranzoni@uartes.edu.ec

Citación / Citation: Baranzoni, S. (2024). Anticipo e ritardo.
Le epoche della tecnica nella filosofia di Bernard Stiegler.
Cuestiones de Filosofía, 10 (35), 59-80.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17135>

Abstract

This paper explores Bernard Stiegler's theorization of technique (particularly in the first volume of *Technics and Time*), which allows us to rethink it through various figures of anticipation and delay, in relation to temporality, knowledge and its corresponding epochs. A first, more theoretical part, which aims to illustrate the various stages of the conception of an "original technicity" proposed by Stiegler, will be followed by a brief mention of the "symptomatology" of contemporary society that he himself proposes, and will conclude with a "pharmacological" opening, oriented towards the therapeutic treatment of these symptoms of collective malaise. In this way, it will be possible to see how, according to Stiegler, it is only by placing technical thinking at the service of understanding and the distribution of time, above all as the time of knowledge, that it is possible to escape from the deafening paralysis that characterizes the contemporary dimension of thinking.

Keywords: technological innovations, time, knowledge, pharmacology, forecasting.

Introduzione

Qualora dovessimo indicare un tratto distintivo della filosofia di Bernard Stiegler, spesso in modo limitativo etichettata come una filosofia della tecnica, porremmo l'accento sul gioco eterno e processuale, non dialettico né metaforico, tra tendenze contrapposte ma non oppostive. In questo senso, se la parte conclusiva e più politica del suo pensiero è evidentemente caratterizzata dalla continua negoziazione tra entropia e neghentropia (o anti-entropia), fin dall'inizio è la coppia ritardo ed anticipazione a costituirne il perno teoretico. Nei tre volumi pubblicati della serie *La tecnica e il tempo* (Stiegler, 2018), opera che a cominciare dal titolo, in un richiamo nemmeno troppo implicito ad Heidegger, conferisce alla tecnica una relazione essenziale con la temporalità, il ritardo appare allora innanzitutto come *la colpa di Epimeteo*, tema centrale del primo tomo, mentre l'anticipazione, che dipende da questo stesso ritardo, è *prometheia*, anche in quanto previsione e prudenza rispetto al futuro. Se da una parte, afferma Stiegler, è proprio tale relazione a produrre le differenze che caratterizzano la vita¹, ma anche, come vedremo, a determinare la temporizzazione dell'esistenza, a questa concezione *costitutiva* della tensione tra ritardo ed anticipazione viene prontamente ad affiancarsene una *organologica*, che ha a che vedere con la relazione continuamente sfasata e in cerca di equilibrio tra gli organi psicobiologici, gli organi tecnici e le organizzazioni sociali che, secondo Stiegler, non possono che essere studiati nel loro continuo processo di aggiustamento, disaggiustamento e riaggiustamento reciproco, ossia, aggiungeremmo, nella dimensione poliritmica generata dal continuo sfasamento tra velocità, decisamente *lenta* quella dell'individuazione dei sistemi psichici e collettivi umani, estremamente rapida quella dell'evoluzione tecnica.

Una simile prospettiva, sebbene ormai datata, risulta ancora fondamentale se si vuole comprendere il modo in cui nell'attualità, con l'accelerazione della tecno-rivoluzione e la crescente onnipresenza delle tecnologie digitali, si è creata una discrepanza incommensurabile tra la velocità dell'innovazione tecnologica e la capacità, da parte dei sistemi psichici e delle organizzazioni

¹ Una vita che, nel pensiero di Stiegler, non è mai considerata nella sua presunta "purezza", ma nella sua evoluzione per rotture e spostamenti, sempre in relazione con ciò che vitale non è, ossia "(...) come se la vita, tenendo conto delle altre modalità con cui si protrae, fosse una successione di modalità dei rapporti tra un avanzamento strutturale e un ritardo strutturale, produttori di differenze per il gioco di tensioni in cui consistono" (2023, p. 189).

sociali, di stare al passo di tale *divenire*. Una discrepanza che ha di fatto bloccato la capacità istituyente –la produzione di saperi all’altezza delle trasformazioni ma anche di strumenti collettivi capaci di *prendersi cura* di esse. In effetti, sebbene in una simile situazione ci si aspetterebbe una notevole proliferazione di saggi e studi volti ad analizzare e comprendere il problema, solo in pochi casi il pensiero critico contemporaneo ha provato ad interpretarla attraverso categorie che collegano tale paralisi istituyente al cambiamento tecnologico e allo sfasamento che ne deriva, lasciando però quasi sempre sullo sfondo –quando non l’ha decisamente omessa– la relazione costitutiva che lega l’esperienza della temporalità alla dimensione tecnica². È come se in questa accelerazione –e nell’affanno di comprendere come affrontarla³– ci si accecasse, perdendo di vista proprio il cambiamento sul piano della temporalità.

In realtà, tale situazione della filosofia si potrebbe far risalire a un ritardo originario nella comprensione della tecnica, una rimozione spesso denunciata proprio dallo stesso Stiegler: anche quando ha creduto di farsi carico della questione della tecnica, la filosofia non è davvero riuscita ad emanciparsi dalla metafisica, relegando di fatto la tecnica alla funzione di mezzo⁴ ed evitando così la sua assunzione a oggetto di pensiero (Vignola, 2023, pp. 20-21). Interpretare la tecnica in quanto mezzo in vista di altri fini significa in effetti, in primo luogo, privarla di una causalità interna, attribuendo questa soltanto all’esecutore, ossia al soggetto che la utilizza, e di conseguenza affermarne la neutralità, trasferendo ancora una volta ogni tipo di *agency* e responsabilità a chi se ne serve. In questo modo, lo studio della tecnica come tale riesce sempre ad essere surclassato dall’irriducibile priorità della

2 Alcuni importanti tentativi di comprendere le trasformazioni in atto in senso temporale sono stati ad esempio quello di Brian Massumi (2015), che nel suo *Ontopower* ha spiegato il ruolo di diversi tipi di anticipazione nell’esercizio contemporaneo del potere. Possiamo citare anche il lavoro di Luciana Parisi e Steve Goodman (2005 e 2010, e Parisi, 2017) sulla nanomodulazione della vita attraverso la correlazione algoritmica. Tali contributi offrono interessanti prospettive sul funzionamento dei meccanismi del potere nelle sue modalità più recenti, ma restano comunque aperti ad un dialogo che ne complementi il fondamento teorico.

3 I rischi provocati dal rincorrere tale accelerazione anziché comprenderla adeguatamente sono stati messi in luce in Baranzoni e Vignola (2017).

4 Un’importante eccezione a tale linea di pensiero è rappresentata dallo stesso Heidegger, che, nella conferenza *La questione della tecnica* (1976), dichiara come sia sua intenzione andare oltre alle classiche definizioni strumentali e antropologiche (p. 5). Del resto, come anticipato, è anche a partire da un dialogo non mimetico con le opere di Heidegger che Stiegler costruisce la sua prospettiva filosofica.

dimensione umana o da una serie di discorsi morali volti a giudicare la correttezza o meno di un relazionamento che di fatto procede sempre a senso unico (è l'umano che si relaziona con la tecnica; è dunque a partire "dall'uso che ne fa" che si possono distinguere comportamenti buoni o cattivi). Ma anche qualora considerassimo *esatta* la comprensione della tecnica come strumento, ciò non direbbe nulla della sua essenza (Stiegler, 2023, p. 56). Ecco che il ritardo della filosofia diviene allora recidivo, dato che quest'ultima, nel corso del tempo, si è mostrata come abbiamo detto piuttosto incapace –salvo rare eccezioni– di riconoscere tale difetto e, di conseguenza, di comprendere le trasformazioni tecniche in atto. Allo stesso tempo, la filosofia ha anche evitato di confrontarsi con le condizioni tecniche reali del suo farsi, ossia con i cambiamenti epistemici necessariamente introdotti dalla modificazione dei supporti della conoscenza, fallendo, in parecchi casi, nel produrre un pensiero degno del presente.

Ora, il ritardo nella comprensione di tali questioni tecniche non è soltanto proprio della filosofia ma di ogni tipo di sapere, dal momento che, sempre seguendo la teoria di Stiegler, la formazione e lo sviluppo dei saperi si legano da sempre ai cambiamenti tecnici, che ne modificano non solo i contenuti, ma anche le forme e, appunto, le condizioni di (ri)produzione. In un certo senso, afferma Stiegler, è proprio tale ritardo nella comprensione di ciò che accade a determinare la crisi presente, una crisi che è innanzitutto *del tempo*, e in esso *dell'avvenire*, mai come oggi percepito in relazione con una sorta di impossibilità (p. 45): l'impossibilità, appunto, di determinare una nuova *epoca* del sapere e della società in risposta all'obsolescenza dei sistemi precedenti. Per far fronte a tale crisi è dunque necessario un cambiamento radicale di prospettiva, in primo luogo per non ripetere gli errori strategici accumulati nel tempo, ma anche per "svecchiare" alcuni concetti e discorsi che sono sembrati validi in altre circostanze, in quanto pensati in relazione a problemi e necessità allora attuali ma oggi, sicuramente, mutati. È il caso, ad esempio, del pensiero di Heidegger: se in effetti molta della filosofia di Stiegler è debitrice, nel suo discorso sulla tecnica, di alcune formulazioni heideggeriane, non esita certo, allo stesso tempo, nel rifiutare alcune delle opposizioni che il filosofo tedesco istituisce. In particolare, quella che vedrebbe una temporalità autentica distinguersi da un tempo tecnologico, e dunque un soggetto umano (il "*chi*") dalla tecnica in quanto oggetto (il "*cosa*"). Secondo Stiegler, invece, il *chi* è sempre già *anticipato* dal *cosa*, in quanto il

cosa è capace di allocare un passato non vissuto e pur tanto suo (del *chi*), poiché ereditato attraverso i supporti materiali che ne conservano la memoria e il sapere. Ed è proprio l'inestricabile ambiguità tra *chi* e *cosa* a determinare l'originalità del discorso sulla tecnica di Stiegler, da egli definita, appunto, "l'invenzione dell'uomo" (p. 177), nonché a costituirne quel punto di forza che permette di superare le idiosincrasie di altre prospettive teoriche.

Vi è poi una terza dimensione del ritardo e riguarda la diffusione dell'opera di Stiegler in Italia: così come nota Paolo Vignola (2023) nella sua introduzione alla recente traduzione italiana di *La tecnica e il tempo I*, questa appare molto dopo la pubblicazione in italiano di altre opere più recenti dello stesso autore, e almeno a un decennio di distanza dalla traduzione in altre lingue. Nonostante ciò, tale ritardo può costituire l'occasione *necessaria* non solo per "approfondire e ricalibrare il percorso della filosofia stiegleriana successiva" (p. 10), ma anche per comprendere più adeguatamente ed arricchire teoricamente quegli strumenti che consentono di forgiare un lessico e un discorso all'altezza del presente e dei problemi che esso pone. L'obiettivo euristico del presente saggio consiste precisamente nell'abbracciare tale occasione e, perciò, nel ripercorrere la trama concettuale del rapporto tra anticipo e ritardo proposta nel libro, al fine di chiarire il rapporto stringente tra elaborazione teoretica e diagnosi politica all'opera nei testi successivi, considerando che spesso l'urgenza e la sensazionalità della seconda corre il rischio di mettere in ombra la prima. Traceremo allora un attraversamento che permetta di comprendere la necessità di ripensare la tecnica in relazione con la temporalità, i saperi e le relative *epoche*, anche e precisamente per non smarrirsi nel "disorientamento generalizzato" che trasforma la società in una sclerotica ripetizione di automatismi tecnici. Una società fondata sulla *diseconomia* generalizzata, sull'evasione della responsabilità e su quella che è stata definita "stupidità sistemica" al governo delle esistenze (Stiegler, 2019, p. 360). Tale stato di fatto non è però ineluttabile: così, ad una fase *sintomatologica*, votata alla comprensione, lettura ed analisi dei sintomi di disagio presentati dalla società, dagli individui (psichici, collettivi, tecnici) che la compongono e dalle relazioni che si istituiscono tra di loro, deve seguirne una *farmacologica*, volta al ripensamento *terapeutico* e responsabile di tali elementi. Vedremo così che, secondo Stiegler, solo rimettendo il pensiero della tecnica al servizio della comprensione e distribuzione del tempo, in

primo luogo in quanto tempo del sapere, è possibile uscire dalla paralisi accecante che caratterizza la dimensione contemporanea del pensiero.

Anticipo e ritardo costitutivi: la colpa di Epimeteo

Il titano Prometeo è secondo la mitologia greca colui che ha sottratto il segreto del fuoco agli dei per donarlo agli esseri umani, lasciati privi di altre risorse da suo fratello, lo *smemorato* Epimeteo, il quale, incaricato di distribuire le qualità tra gli esseri viventi, si dimentica di riservarne qualcuna proprio per gli umani. A dispetto delle varie interpretazioni prometeiche della tecnica che leggono nel dono del titano la compensazione di una mancanza originaria alla quale esso si sostituirebbe, nella filosofia di Stiegler non vi è alcun riferimento a una simile dimensione, ma semmai, e al contrario, l'insistenza su di un *difetto di origine* costitutivo, per cui la figura di Prometeo non avrebbe alcun senso se non nella sua continua relazione con Epimeteo (Stiegler, 2023, p. 226). Tale relazione –ossia, fuori dal mito, quella tra *epimetheia* e *prometheia* come ritardo ed anticipazione– è decisamente radicata nella tecnica, e, oltre a caratterizzare la peculiarità dell'umano, costituisce precisamente la struttura del tempo.

Ora, per comprendere adeguatamente tale relazione è necessario innanzitutto riferirla al pensiero *tragico* greco, per il quale non esistono (ancora) opposizioni, ma complementarità contraddittorie che si compongono tra loro senza annullarsi. In parole di Nietzsche: “ogni qualità si scinde continuamente, separandosi in una coppia di contrari, e continuamente questi contrari tendono poi di nuovo a riunirsi” (1973, p. 294). Così, “a ogni momento luce e tenebre, amaro e dolce si avvinghiano strettamente tra loro, come due lottatori, ciascuno dei quali riesce alternativamente a ottenere il sopravvento” (p. 294), una lotta che ha solo vincitori provvisori e che perciò continua per l'eternità.

In questo senso, non solo il dono di Prometeo raddoppia la dimenticanza di Epimeteo, ma lo stesso Epimeteo raddoppia nuovamente il gesto del fratello, come “ritorno dal disfacimento dell'esperienza”, prestando il suo nome al pensiero stesso (*epimetheia* è il pensiero che arriva in *ritardo*, in seguito a una *défaillance*⁵) salvo poi, in un ulteriore rovesciamento, finire a sua volta

⁵ La struttura del pensiero così identificata procede da un primo momento in cui “commettere la colpa, la distrazione, l'imbecillità l'idiozia, la dimenticanza” e un secondo in cui “meditarci sopra, sempre troppo tardi, la riflessività la conoscenza, la saggezza, e una figura di ricordo completamente diversa: quella dell'esperienza” (Stiegler, 2023, p. 226).

dimenticato dal pensiero filosofico successivo (Stiegler, 2023, p. 226), che ha piuttosto investito su Prometeo rendendolo protagonista assoluto del mito.

L'assenza di qualità dell'essere umano, ossia la colpa di Epimeteo, e il conseguente confezionamento di protesi non devono dunque essere pensati in una logica oppositiva (secondo la quale la protesi si sostituisce a una carenza strutturale, così come nelle visioni prometeiche della tecnica), ma nei termini di una *supplementarizzazione*. Il fuoco di Prometeo è allora il dono della (consapevolezza della) mortalità e della necessità di *differirla*; dunque, del fuori e delle diverse modalità di essere “fuori di sé”, le quali non costituiscono comunque un'essenza (né una “seconda natura”), dal momento che non divengono mai proprietà sostanziali dell'essere umano. Sarà piuttosto *la capacità di uscire* (da “sé”), e, solo *mediante questa uscita, generare un dentro* (un sé), a caratterizzare eventualmente la specificità dell'umano –in altre parole, il fatto che l'origine stessa sia difettosa, che si generi in una catena di colpe che raddoppiano la colpa iniziale nel tentativo di compensarla, e in un susseguirsi di ritardo, anticipazione, preoccupazione, conservazione, eccetera: “non c'è affatto origine, c'è solo la duplicità di un difetto originario” (p. 235). Non dell'origine da un difetto, ma di un difetto nell'origine stessa, ambigua ed indecidibile⁶. Un difetto dal quale si generano organi artificiali e saperi, o in altri termini, un ritardo, un'idiozia, che permette di anticipare, e dunque conoscere: “questa anticipazione che ritorna e si ritira proprio in questo ritorno, e che può essere solo un diversivo, si chiama *epimetheia*, sapere a posteriori” (p. 257).

Troviamo qui una prima caratterizzazione temporale della mortalità protesica, ossia, della relazione indistricabile tra umano e tecnica, e tra anticipo e ritardo, come basata sull'*elpis*, vale a dire “l'aspettativa, la congettura, la presunzione e la previsione” (p. 236), senza che ad essa sia attribuito un preciso valore morale: come abbiamo specificato rispetto al pensiero pre-platonico, e come Stiegler riporta citando da Jean-Pierre Vernant, tale termine può riguardare sia un bene che un male. *Elpis* sarebbe allora “(la relazione con) l'indeterminato, cioè (l'anticipazione del) l'avvenire, e come tale, ‘il fenomeno essenziale del tempo’” (p. 237).

Ecco dunque che gli inseparabili Prometeo ed Epimeteo costituiscono insieme “la riflessione come estasi, ‘nel’ tempo, cioè nella mortalità che è

⁶ Cfr. anche Vignola (2023, pp. 32-33).

anticipazione e *différance*, (...) la riflessione come tempo e il tempo come riflessione: sia in anticipo da parte prometeica che in ritardo dal suo rovescio epimeteico –mai in pace, che è il privilegio degli Immortali” (p. 241).

Anticipo e ritardo organologici: il tempo della tecnica

Se la narrazione del mito ci consegna un’origine difettosa dell’umano, comprensibile solo in quanto *artificiale*, ossia, legata all’artificio tecnico (il fuoco, in primis), la proposta paleoantropologica che Stiegler illustra fin dall’inizio della sua opera non può che ribadire tale tecnicità originaria, ancora una volta basata sulla relazione tra anticipo e ritardo. È in questa relazione che si costituisce la temporalità dei mortali, e il tempo o, meglio, “l’artificio della temporalità” (Stiegler, 2023, p. 173) non deve essere pensato come un “contenitore” trascendentale della tecnica, ma, ancora una volta, come il prodotto di un processo di supplementarizzazione o esteriorizzazione⁷ “in cui nulla è immediatamente a portata di mano, dove tutto è mediatizzato, tecnicizzato, disequilibrato” (p. 174). Seguendo ancora le illuminanti formulazioni di Stiegler: “la vita è la conquista della mobilità. La tecnica, come ‘processo di esteriorizzazione’, è la continuazione della vita con altri mezzi rispetto alla vita” (p. 64). In altre parole: se la vita in quanto tale è finita, delimitata dalla mortalità, ed anche *finitudine ritenzionale* (sia perché non può conservare in eterno le proprie ritenzioni, ma anche e soprattutto perché, come abbiamo visto, nel pensiero stiegleriano ogni ricordo è già sempre anche oblio), nel suo comporsi con la tecnica essa conquista la possibilità di un’estensione. Ora, quest’ultima non è affatto da intendersi in un generico senso transumanista, ossia come produzione di dispositivi che mirano al prolungamento della vita individuale, ma piuttosto in quanto estensione della trasmissibilità delle caratteristiche vitali: è per questo che Stiegler (p. 218) parla di una memoria *epifilogenetica*, in grado di conservare *tecnicamente* anche ciò che geneticamente non si conserva –ossia, l’esperienza individuale–, a partire dalla quale il passato si costituisce come tale, e il futuro diviene *anticipabile*.

⁷ Nelle sue pubblicazioni più recenti, Stiegler sostituirà quasi completamente entrambi i termini con “esosomatizzazione”, mutuato dai lavori di Alfred Lotka (1945). Tale termine mantiene lo stesso significato dei precedenti ma ha il vantaggio di porre immediatamente l’accento sulla produzione di organi “fuori dal corpo”, e di non prestare il fianco a quelle interpretazioni equivoche che vorrebbero ricondurre il pensiero di Stiegler a una fenomenologia, per cui l’esteriorizzazione sarebbe da intendersi come la proiezione di un’interiorità preesistente. In Stiegler, al contrario, tale interiorità è possibile solo *après-coup*, ossia in quanto prodotto del supplemento.

Così, una delle immagini più potenti di *La colpa di Epimeteo* (a sua volta elaborata a partire dalle teorizzazioni di André Leroi-Gourhan) è quella dell'ominide primitivo dinnanzi a una selce scheggiata: il taglio, la particolare forma che tale oggetto acquisisce *ricorda* le forme della caccia, la possibilità di aumentarne il successo, e istituisce un legame con le generazioni precedenti che quel successo l'hanno sperimentato. In questo senso, la selce è *supporto di memoria*, memoria di quel passato non vissuto ma comunque *già qui, presente* nella propria esperienza. Memoria di quel “gesto” che si combina con altri gesti e che implica già una buona dose di anticipazione per prevedere lo svolgimento di future operazioni tecniche. È in questo atto di “riconoscimento” (anche se sarebbe meglio dire ri-conoscenza, *anamnesi* dall'*ipomnesi*), nell'accoppiamento tra essere vivente e materia inorganica organizzata in quanto generatore di una relazione temporale, che l'umano diventa tale (p. 91) e la tecnica *l'invenzione dell'uomo*. Chi inventa cosa, o cosa inventa chi, è indecidibile, ambiguo. Ciò che invece è evidente, così come dimostrato dagli studi paleoantropologici, è che l'animale umano smette di differenziarsi ed evolvere biologicamente (ossia di produrre nuovi organi endosomatici) precisamente quando inizia a liberare la propria mano –il che permette una relazione diversa con il volto e un progresso delle attività cerebrali⁸. È così che “*l'uomo inventa sé stesso nella tecnica inventando lo strumento*” –‘esteriorizzandosi’ *tecno logicamente*” (p. 184): è essere umano in quanto in grado di “mettersi fuori da sé”, e dunque, di esosomatizzarsi, (ri) producendosi come essere dotato di memoria esteriorizzata. L'oggetto tecnico, invece, continua ad evolvere nella sua organizzazione, trasformandosi *nel tempo* ed in relazione con l'ambiente.

Sarebbe però erroneo considerare tale evoluzione tecnica come il prodotto del genio inventore umano o di una sua intenzione precedente all'unione con la materia, ed è proprio Leroi-Gourhan (1977 e 1994) a fornire a Stiegler i principali elementi teorici di un'antropogenesi che coincide ampiamente con una tecnogenesi, in una sorta di “determinismo reciproco”, o co-evoluzione

⁸ Così come scrive Leroi-Gourhan: “gli Antropiani liberano la mano e acquistano la posizione eretta, molto prima che il cervello raggiunga il livello adatto a noi. Tale fatto rafforza l'ipotesi da me sostenuta, secondo la quale la disposizione dell'apparato nervoso segue quella della macchina corporea” (1977, p. 60). L'organizzazione corticale del cervello sarebbe dunque una conseguenza dell'evoluzione “esosomatica” di un corpo che ormai “funziona solo con i suoi strumenti” (Stiegler, 2023, pp. 190 e 215), mentre il suo perfezionamento viene spiegato da Stiegler in termini di “aumento delle prestazioni della previsione, dell'efficacia dell'anticipazione” (p. 201).

combinatoria, tra tecnica e zoologia. L'organizzazione della materia inorganica deve essere allora interpretata come “una selezione di forme in una relazione tra l'essere umano vivente e la materia che organizza e attraverso la quale egli si organizza, laddove nessuno dei due termini della relazione possiede il segreto dell'altro” (Stiegler, 2023, p. 96). Tale dinamica, irriducibile alla biologia, alla meccanica e tanto più all'antropologia, è ciò che caratterizza la storia della tecnica, che può allora essere interpretata come una serie di biforcazioni *locali* di una tendenza universale –fermo restando che ciò non deve condurre alla reinstallazione di un universalismo. Semmai, ciò che è dotato di un carattere universale è appunto ciò che Leroi-Gourhan (1994) chiama “tendenza tecnica”, ossia, la presenza di generalità nella produzione di artefatti che si riscontrano in luoghi e culture diverse, generalità che dipendono dalla materia e determinano la necessità del fenomeno tecnico. Ma tale fenomeno si declina poi localmente in *fatti tecnici*, ossia, le singole concretizzazioni che si costituiscono in base ad ambiente *esterno* (geologico, climatico e storico-geografico o relativo alle influenze provenienti da altri gruppi umani) ed *interno* (dimensione *etnica*, saperi e diversità culturali specifiche, riferite in particolare alla propria epoca e alla relazione con il tempo) (Stiegler, 2023, pp. 101-103). È dunque la tendenza tecnica generale a permettere l'origine di tecniche sovrapponibili presso luoghi e popoli che non sono mai stati in contatto tra di loro, così come ciascun fatto tecnico, sebbene relazionabile con altri, mantiene sempre la propria individualità e diversità, anche rispetto agli altri fatti riferibili alla stessa tendenza.

Ora, nella storia evolutiva della tecnica, la tendenza tecnica non si realizza mai come tale, ma si mantiene come una riserva che si compone continuamente con le proprie concretizzazioni in fatti tecnici locali, che possono rinforzarla, confermandola, o spingerla ai propri limiti⁹. In linea con la *Storia delle tecniche* di Bertrand Gille (1985), in tale storia si possono identificare diverse epoche, ciascuna delle quali è caratterizzata da quello che l'autore descrive come “sistema tecnico”: innanzitutto, “un insieme di interdipendenze stabili in un determinato momento” (Stiegler, 2023, p. 74), in quanto tendono a fissarsi *temporaneamente* attorno ad un punto di equilibrio composto da

9 In *Ambiente e tecniche*, Leroi-Gourhan (1994, p. 233) spiega la tendenza tecnica come “un movimento di presa progressiva, da parte dell'ambiente interno, sull'ambiente esterno”, molto simile a quello che condiziona la morfogenesi degli organismi nel loro ambiente, che diviene evidente solo una volta materializzata nei fatti tecnici, ossia, quando smette di essere propriamente una tendenza (Stiegler, 2023, pp. 104-105).

acquisizioni precedenti, tendenze in atto ed invenzioni che le completano. Ogni sistema tecnico definisce e costituisce un'unità temporale ed è capace di evolvere in relazione alla complessità e armonizzazione degli elementi che co-involge, includendo il sistema economico e quello sociale coesistenti. Così come sono i limiti endogeni ed esogeni del sistema a determinarne i dinamismi e il *progresso*, allo stesso modo, la transizione da un sistema tecnico all'altro si articola nella storia della tecnica con il “differimento progressivo dei propri limiti” (p. 80), attraverso una serie di invenzioni e innovazioni che possono permettere tanto la continuità (variazione interna del sistema) come la discontinuità (nascita di un nuovo sistema).

Se possiamo vedere qui una dinamica interna alla tecnica (una *tecno-logica*), dove l'oggetto tende per la sua natura materiale verso una concretizzazione della tendenza e si presta come catalizzatore di tratti che conformano un'epoca, dovremo allora ripensare il ruolo dell'umano: non più geniale inventore che *produce* la tecnica ma “operatore”¹⁰, il cui processo di individuazione si intreccia con quello dell'oggetto tecnico, raddoppiandolo in un condizionamento reciproco. In tale dinamica, il *chi* deve necessariamente tentare di *anticipare e negoziare* l'evolversi locale della tendenza per potersene riappropriare, rendendo possibile la *sociogenesi*, o in altre parole, l'istituzione di elementi in grado di far evolvere anche la dimensione collettiva dell'esistenza. In *La désorientation (il disorientamento)*, secondo volume di *La tecnica e il tempo*, Stiegler (2018, p. 325) chiarisce che tale negoziazione ha a che vedere con la velocità, intesa come differenza di ritmi tra la lentezza del vivente umano e la velocità dell'essere inorganico organizzato: l'anticipo strutturale della tecnica nel suo processo di differenziazione genera allora uno sfasamento continuo nel vivente che essa costituisce, affetta e differenzia costantemente. È questa la storia della tecnica come anche storia dell'umano: la ripetizione di un differenziale di forze che si compongono, in cerca di un punto di equilibrio (metastabile). Ed è qui che si gioca la dimensione organologica¹¹ dell'anticipo e del ritardo: nella ricerca di un equilibrio in questa relazione sempre sfasata tra organi psico-biologici, organi tecnici e organizzazioni sociali.

¹⁰ Cfr. anche Simondon (2020).

¹¹ Ricordiamo brevemente che la dimensione organologica si riferisce, in Stiegler, alla necessità di uno studio complessivo (un'organologia generale) che articoli costantemente i tre piani già menzionati (organi psico-biologici, organi tecnici, organizzazioni sociali) nella loro co-costituzione reciproca, e comprenda le relative trasformazioni come una dinamica transduttiva.

Non possiamo in questa sede approfondire ulteriormente la complessa ed articolata teorizzazione stiegleriana sulla concretizzazione dell'oggetto tecnico in relazione alle sue caratteristiche intrinseche e all'ambiente, interno, esterno, tecnico o *associato*¹². Per quanto riguarda il nostro discorso attorno alla temporalità, basti per il momento considerare che, in base a quanto enunciato, si possono ipotizzare diverse epoche tecniche, ciascuna caratterizzata da un particolare sistema tecnico e da una serie di saperi, categorie e programmi ad esso vincolati. Ogni qualvolta si verifica un "cambiamento d'epoca", tali saperi, categorie e programmi perdono vigenza, ed è necessario svilupparne dei nuovi, adeguati alle nuove condizioni. Ma se il sistema tecnico può in ogni caso essere intervenuto tramite la programmazione dello sviluppo, creando di fatto una rottura pianificata nelle condizioni dell'evoluzione tecnica, ciò che invece difficilmente può essere pianificato e "regolato" sono le conseguenze di tale sviluppo sugli altri sistemi costitutivi della società –la dimensione psichica degli individui e le soggettività, la dimensione culturale e istituzionale– che interdipendono dallo sviluppo tecnico, così che l'effetto dell'evoluzione tecnica si tramuta molto spesso in un disequilibrio organologico generale.

Anticipo e ritardo istituenti: le epoche del sapere

Se l'epoca moderna della tecnica è quella in cui essa raggiunge una velocità evolutiva inusitata, è evidente come la discrepanza tra ritmi renda il *chi* costantemente in ritardo ed incapace di ristabilire una relazione costitutiva con il cosa, o di inventarne una nuova quando l'efficacia dei programmi esistenti è sospesa. Questo ritardo ha creato tra i ritmi evolutivi delle tre sfere organologiche una distanza tale da sembrare insormontabile, comprensibile soltanto, come spiega Stiegler (2023, p. 106), nei termini dell'emergere di un nuovo ambiente tecno-fisico e tecno-culturale –un nuovo *ambiente tecnico*– le cui leggi di equilibrio non sono più date.

Così, l'espansione incontrollata della sfera tecnica va oggi di pari passo con una serie di problemi che hanno a che vedere proprio con l'anticipazione e la conseguente capacità di prendere decisioni rispetto alle operazioni future. Una dinamica che è ormai sempre più delegata a macchine, da una parte necessarie dal momento che l'umanità non è abbastanza veloce per riuscire a controllare gli attuali processi di scambio informativo, dall'altra anche preoccupanti,

¹² Cfr. Simondon (2020).

poiché con la delega di certe decisioni si delega anche il sapere che dovrebbe generarle, minacciandone la scomparsa (p. 131). O addirittura, come si ode sempre più frequentemente nell'atmosfera di allarmismo generalizzato che l'accelerazione delle trasformazioni ha provocato, minacciando di superare l'umano e conducendolo al rischio della propria estinzione.

Si tratta, come premesso, di un problema di temporalità, nella misura in cui il futuro appare come il risultato di un processo di anticipazione che si dà inizialmente nell'esteriorizzazione e si combina con la tecnica, che rispecchia tale anticipazione conservandone la memoria. Secondo Stiegler (p. 195), dobbiamo distinguere qui due tipi di anticipazione: quella che permette di costruire gli utensili (anticipando le operazioni future in cui essi saranno coinvolti) e quella che permette di ripetere tale gesto di produzione, ripetizione che come tale ne differenzia la produzione facendola progredire rispetto allo stereotipo iniziale. È a questo secondo livello, sempre implicato nel primo, che si dà un altro tipo di anticipazione, nei termini di una "nuova modalità di programmazione", che si affianca a quella genetica: si tratta di un'anticipazione vincolata al tipo di memoria iscritta nella materia inorganica e alla sua riappropriazione (o re-interiorizzazione), che non solo è orientata alla cura e alla conservazione di ciò che già esiste, ma anche alle scelte e ai pensieri futuri. Sorge da qui, da questa temporalità che è relazione con l'indeterminato come anticipazione dell'avvenire e coscienza della finitudine, la possibilità di *istituire* e conformare una socialità, così come di differenziarla: "La politica è quest'arte, cioè questa tecnica, (...) come necessità di una *différance*, la *différance* come imminenza del fine della 'comunità di coloro che non hanno comunità' (...) È *in effetti* (...) il *sentimento* del difetto d'origine" (p. 240). Ossia, il compito di coloro che non hanno essenza né qualità, e che a partire da tale difetto d'origine devono *anticipare* per poter interpretare, conoscere, decidere.

Tale questione socio-tecno-logica si precisa come la questione della scrittura, "nella misura in cui apre lo spazio specifico della pubblicità politica e della temporalità storica" (p. 244). Ma anche come la questione del *logos*, che non dovrebbe essere opposto, come successo in gran parte della storia della filosofia, alla *technè*: in entrambi i casi sarebbe erroneo considerarle (tecnica e linguaggio) un mezzo per raggiungere un fine *troppo* umano; semmai, vanno pensate come elementi costitutivi di questo umano. Un umano che, abbiamo visto, si dà nella trasmissione di conoscenze e

saperi che sono “già-qui”, e che possono essere tramandati, grazie alla scrittura (in quanto stadio avanzato dell’iscrizione mnemonica su supporto esterno), di generazione in generazione.

Ma se la trasmissione del sapere è legata a una *mnemo-tecnica*, allora le forme di questo sapere dipenderanno strettamente dai cambiamenti dei sistemi tecnici, o più specificamente, delle tecnologie di elaborazione, conservazione e trasmissione del sapere stesso. Ecco allora che, sempre con Stiegler, così come abbiamo postulato una serie di *epoche* della tecnica, possiamo pensare delle *epoche* del sapere corrispondenti, saperi teorici, ma anche saperi legati al fare (*savoir faire*) e al vivere (*savoir vivre*) con le tecniche. Saperi *pro-grammatici* che oggi, all’epoca dell’industrializzazione dei programmi, rischiano di perdersi, generando quella che Stiegler chiama un’“assenza di epoca”.

Da un lato, tale perdita è inevitabilmente correlata alla tecnicità: nel momento stesso in cui si con-segna un pensiero a un supporto esterno, trasformandolo in sapere trasmissibile, se ne sposta la memoria, la si delega liberandosene –il che, secondo Stiegler, conduce l’umanità a una “proletarizzazione generalizzata”¹³. Allo stesso tempo, esteriorizzare la memoria significa eliminare la presenza e l’origine del sapere da ricordare, rendendola pertanto disponibile e controllabile precisamente dall’esterno –il che, un poco alla volta, ha dato origine ad una battaglia per la politica e la gestione della memoria da parte delle industrie cognitive e culturali del capitalismo finanziario (Stiegler, 2018)¹⁴.

Dall’altro lato, come abbiamo visto, i saperi esistenti vengono superati in velocità dalle trasformazioni tecniche. È per questo motivo che Stiegler introduce la complessa nozione di “doppio raddoppiamento epocale”¹⁵, che fa segno verso una dinamica la cui temporalità è caratterizzata da una doppia sospensione (*epochè*) ma anche da un “raddoppiamento” di epoca. Una prima sospensione corrisponde allo stato di shock paralizzante causato dalla novità

13 A differenza della situazione particolare del proletario marxiano, il cui sapere professionale, una volta delegato alle macchine, gli viene “espropriato” e non gli è più necessario (in quanto sarà la macchina ad eseguire i gesti del lavoro al suo posto), la proletarizzazione in Stiegler è generalizzata: chiunque sperimenta una perdita di saperi, precisamente per via della tecnicità originaria che contraddistingue l’umano.

14 Volume 3. *Le temps du cinéma et la question du mal-être*.

15 Nonostante la prima formulazione di tale concetto si trovi già in *La colpa di Epimeteo*, Stiegler ritornerà su tale definizione in quasi tutti i suoi libri, giungendo a dettagliarla in maniera precisa nel più recente *Dans la disruption* (2016).

tecnica, la cui comparsa sospende l'efficacia dei saperi vigenti (e con essa la loro *epoca*), non più sufficienti alla sua comprensione; una seconda corrisponde al tempo lungo della riorganizzazione dei saperi in seguito al disaggiustamento organologico, saperi che possono appunto inaugurare una nuova epoca. Tale raddoppiamento di epoca è poi a sua volta doppio, in quanto l'installazione di una nuova epoca dei saperi deve avvenire tanto su un piano tecnico quanto su un piano storico (Stiegler, 2016)¹⁶. È proprio l'incapacità contemporanea nel raggiungere il secondo tempo della sospensione e la corrispondente nuova epoca a lasciare emergere delle forme "automatiche" di società (Stiegler, 2019) che non solo impediscono la possibilità di superare lo shock tecnologico, ma lo rinforzano, dando luogo a quella paralisi collettiva che il filosofo chiama "la disrupzione" (Stiegler, 2016). Tali forme automatiche, basate su di uno "stato di fatto calamitoso" in quanto capace di cortocircuitare la ragione superandola in velocità, includono non solo la relazione individuale con le tecnologie, ma anche il piano istituzionale, governamentale e più generalmente politico, portando, altrettanto di fatto, alla degradazione della società in *dissocietà* (Stiegler, 2019)¹⁷. Tuttavia, così come Stiegler ha affermato più volte, tale stato di fatto non è irreversibile: l'"assenza di epoca" in quanto incapacità di criticare e porre in questione i cambiamenti costituendo "la nuova epoca dei saperi" che porterebbe a compimento il doppio raddoppiamento epocale dipende del fatto della velocità inusitata della proletarizzazione generalizzata provocata dal digitale, ed essendo il digitale una precisa epoca del *pharmakon*, ossia della tecnica, è necessario *prendersene cura*, vale a dire, farsene responsabili, per inventare e prescrivere le terapeutiche necessarie.

Conclusione. Il sapere che fa difetto e le possibilità del pensiero

Abbiamo chiuso il paragrafo precedente associando alla tecnica il termine *pharmakon*: non ancora presente in *La tecnica e il tempo* sebbene se ne trovino già le tracce (Vignola, 2023, p. 11), tale significante rinvia, nella produzione stiegleriana successiva al 2004, all'ambivalenza della tecnica, rimedio e veleno al *tempo stesso*. Con uno scarto rispetto all'analisi proposta da Derrida (1978), Stiegler presenta la tecnica "al tempo stesso come ostacolo e possibilità ultima del pensiero" (2023, p. 55): *mentre* accumula in sé strati di saperi permettendone la conservazione, trasmissione e moltiplicazione, li "sottrae" alla memoria umana, alleggerendola di schemi inerti, di dati

16 Capitolo 2.

17 Capitolo 6.

relativi a compiti banali e noiosi, ma di fatto rendendola più “ignorante”, o smemorata, poiché può dimenticarsene.

È sulla base di tale definizione che si costruisce la farmacologia di Stiegler: una visione della tecnica come qualcosa che *contemporaneamente* costituisce e destituisce l’umano, intensifica e diminuisce la potenza delle soggettività e delle collettività. Abbiamo insistito sulla simultaneità di tali effetti perché, ancora una volta, non dipendono dall’uso che l’umano fa della tecnica, ma intervengono sempre, entrambi, in modo indissociabile ed ambiguo, così come ambigua è l’origine di tecnica e umano. Tale prospettiva, anziché insistere sul piano distopico e allarmante delle trasformazioni tecnologiche per opporsi ad esse o per combatterle incondizionatamente, utilizza le tecnologie come volano o supporto epistemologico per comprendere e ripensare le questioni dinnanzi alle quali le stesse tecnologie pongono le società e gli individui, ben al di là di qualsiasi visione tecnoentusiasta o tecnofobica. In questo senso, a una farmacologia negativa –volta a riconoscere e criticare il lato destituente della tecnica– deve sempre associarsi una farmacologia positiva, che tenta di mettere in movimento –e dunque in variazione– gli effetti del *pharmakon*, fino a generarne un rimedio.

Ora, tale rimedio passa necessariamente per i saperi che possono generarsi in relazione con la tecnicità e con la ripetizione dell’anticipazione che la contraddistingue. Tuttavia, oggi l’anticipazione tende molto spesso ad essere sostituita dal *calcolo*, come pretesa di prevedere l’imprevedibile ed in base a ciò governare le esistenze. Il problema però, scrive Stiegler (pp. 263-264), non è il calcolo di per sé: heideggerianamente, ogni sapere è infatti una risposta al sapere della propria morte, in quanto anticipazione –è un prendersi cura che di fatto la differisce. Il voler determinare questo tempo indeterminato attraverso il calcolo, ossia, anticiparlo misurandolo, è invece ciò che elimina questa *différance*. Ma in quanto “scrittura” del tempo, la sua misura è anche ciò che riapre la possibilità di una *différance*, di quella messa in variazione che è alla base della produzione di saperi. Così, invece di puntare il dito verso il calcolo, bisognerebbe piuttosto criticare la tendenza a “bloccare” il tempo, a fissarlo su un eterno presente in cui si vive secondo i ritmi della produzione industriale in “real time”, un tempo che viene poi *dimenticato*, eliminando di fatto il gioco processuale e differenziante tra il passato (già-qui) e l’“essere-per-il-futuro” (come anticipazione dell’improbabilità). Lo scadimento dell’anticipazione in calcolo non corrisponde allora a una “perdita della temporalità autentica” come

in Heidegger, ma al momento dell'oblio, che è anche oblio della mortalità, l'arrivare troppo tardi a specchiarsi nel cosa che rende possibile l'accesso al *chi*.

Ecco ancora una volta la colpa di Epimeteo, il difetto di origine da cui deriva l'epimetheia in quanto idiozia e saggezza allo stesso tempo, o sapere che è originariamente oblio. In questo caso, oblio della tecnicità originaria e dell'impossibilità di *abbandonare* la delega tecnica *attraverso* la quale si dovrebbe invece riconquistare quel sapere *che fa difetto*. Non si tratta in nessun caso di propendere verso una cieca fiducia nella tecnologia in quanto possibile "salvezza": la ragione va sempre riconquistata in un difficile esercizio farmacologico, e non abbandonata al suo *divenire automatica* (Stiegler, 2019).

È così che diviene necessario ritornare a quell'*epochè* che corrisponde alla temporalità della sospensione e conversione dello sguardo come generatrice di una nuova possibilità di pensare, precisamente a partire dall'idiozia causata dallo shock tecnologico e dalla "guerra di velocità". Quello stupore che ci lascia stupidi e –apparentemente– impossibilitati a pensare di nuovo, spingendoci sempre più irrimediabilmente a una sensazione di inadeguatezza che non lascia altra via d'uscita se non il confidare ciecamente, sordamente e acriticamente nelle decisioni automatiche¹⁸. In un certo senso, *ritornare Epimeteo*, affondare nell'epimetheia sperimentandola fino in fondo, sapendo di non sapere e di non poter prevedere tutto: è questo il difetto necessario, *le défaut qu'il faut*, in parole di Stiegler. Quello di un'angoscia che "apre il possibile" (Stiegler, 2023, p. 293), che ripete, recuperandola, l'esperienza epimeteica, la cui coscienza è anche quella di una sorta di "epocalità esistenziale" (p. 295) come sospensione di tutti i programmi in vigore.

Ascoltare questa dinamica, soffermarsi nella sospensione del non sapere, non è da intendersi come un ritorno a sé, come una chiusura nella propria intimità, ma come una nuova messa in relazione con il mondo, con l'esterno e la scrittura (la tecnica per antonomasia) in quanto costitutivi della temporalità, ed è proprio la comprensione e la ritematizzazione della temporalità generata dalle nuove forme della scrittura ciò che deve avvenire in questa sospensione. Così, nel gioco tra caduta ed elevazione, formazione e deformazione del pensiero, sarà

¹⁸ Per approfondire il tema delle epoche dei saperi, della loro sospensione e riattivazione, della perdita e riconquista della ragione al di là della (dis)società automatica, mi permetto di rinviare a Baranzoni (2022).

di nuovo la consapevolezza della mortalità e la *hybris* tutta umana in quanto spinta a superare i propri limiti (dunque, di nuovo, la tecnicità) a fornire la possibilità per rispondere *respons-abilmente* a questa chiamata.

Evidentemente, tutto ciò è in relazione con la possibilità del sapere, della sua formazione, deformazione, produzione, riproduzione e trasmissione: è il campo della filosofia. Un campo dove il sapere, come abbiamo visto, non è eterno ed universale, ma *sotto condizioni tecno-logiche* (Stiegler, 2012). In questo senso, se la filosofia non arriverà a produrre un pensiero degno del presente, capace di comprendere la tecnica non come strumento per raggiungere uno scopo, ma come elemento che co-costituisce la realtà intrecciandosi nei suoi processi di individuazione, allora ne verrà sottomessa, strumentalizzata, così come è accaduto alla scienza tecnicizzata (o tecnoscienza), assorbita ed orientata dagli imperativi dello sviluppo tecnico e di fatto svuotata nel suo senso e modificata nel suo statuto epistemico (2023, p. 50ss.). Questo non significa però avvocare per una presunta purezza della filosofia, che dovrebbe essere difesa dalle incursioni del suo fuori: è, piuttosto, un invito ad abbandonare la rincorsa all'immediatezza e alla risposta pronta, tornando ad essere degna del suo ritardo, ossia anticipandolo proprio grazie a ciò che tale fuori *in-segna*.

Riferimenti

- Baranzoni, S. (2022). Cuidar y educarnos a la locura del presente. Para un “arte de vivir” con las tecnologías. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 1 (2), pp. 1-30. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10783070>
- Baranzoni, S. e Vignola, P. (2017). Biforcare alla radice. Su alcuni disagi dell’accelerazione. *Obsolete Capitalism*. <https://obsoletecapitalism.blogspot.com/2017/02/a-breve-sara-baranzoni-e-paolo-vignola.html>
- Derrida, J. (1978). *La farmacia di Platone* (S. Petrosino, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Heidegger, M. (1976). La questione della tecnica. G. Vattimo (Ed.), *Saggi e discorsi* (pp. 5-27). Milano: Ugo Mursia.
- Gille, B. (1985). *Storia delle tecniche* (C. Tarsitani, Trad.). Roma: Editori Riuniti.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *Il gesto e la parola* (F. Zannino, Trad.). Torino: Einaudi.
- Leroi-Gourhan, A. (1994). *Ambiente e tecniche* (M. Fiorini, Trad., e cura). Milano: Jaca Book.
- Lotka, A. J. (1945). The Law of Evolution as a Maximal Principle. *Human Biology*, 17 (3), pp. 167-194. <http://www.jstor.org/stable/41447607>
- Massumi, B. (2015). *Ontopower. War, Powers, and the State of Perception*. Durham / London: Duke University Press.
- Nietzsche, F. (1973). La filosofia nell’epoca tragica dei Greci. G. Colli e M. Montinari (Eds.), *Opere di Friedrich Nietzsche Vol. III, Tomo II: La filosofia nell’epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873* (pp. 263-352). Milano: Adelphi.
- Parisi, L. and Goodman, S. (2005). The Affect of Nanoterror. *Culture Machine*, 7, sp. <https://culturemachine.net/biopolitics/the-affect-of-nanoterror/>

- Parisi, L. and Goodman, S. (2010). Mnemonic Control. P. Ticineto Clough e C. Willse (Eds.), *Beyond Biopolitics: Essays on the Governance of Life and Death* (pp.163-176). Durham / London: Duke University Press.
- Parisi, L. (2017). Reprogramming Decisionism. *e-flux Journal*, 85, sp <https://www.e-flux.com/journal/85/155472/reprogramming-decisionism/>
- Simondon, G. (2020). *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (A. S. Caridi, Ed.). Salerno: Orthotes.
- Stiegler, B. (2012). *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXIe siècle*. Paris: Mille et une nuits.
- Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?* Paris: Les liens qui libèrent.
- Stiegler, B. (2018). *La technique et le temps. 1. La faute d'Epiméthée – 2. La désorientation – 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Fayard.
- Stiegler, B. (2019). *La società automatica. L'avvenire del lavoro. Vol. 1.* (S. Baranzoni, I. Pelgreffi e P. Vignola, Trans.). Milano: Meltemi.
- Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo. Vol. I. La colpa di Epimeteo* (P. Vignola, Trad., e cura). Roma: Luiss University Press.
- Vignola, P. (2023). Il ritardo dell'anticipazione. B. Stiegler (Prefazione), *La tecnica e il tempo. Vol. I. La colpa di Epimeteo* (pp. 9-41). Roma: Luiss University Press.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Technical thought and ethical differentiation. A connection between Simondon and Foucault*

Pensamiento técnico y diferenciación ética. Una conexión entre Simondon y Foucault

Ana María Valle Vázquez

National Autonomous University of Mexico
Universidad Nacional Autónoma de México

Artículo de Investigación

Resumen

Este artículo teórico se divide en dos partes: en la primera se revisan las características del pensamiento técnico propuesto por Simondon, asumiendo que dicho pensamiento es un paradigma del pensamiento inductivo, es decir, de un impulso que tiende a la unidad. En la segunda parte se describen las principales cualidades de la diferenciación ética planteada por Foucault, a partir de la denominada “pragmática de la problematización”. En este contexto se acepta que la indagación, el examen y el cuidado de sí son el terreno en el que se establecen prácticas de diferenciación ética. Se plantean dos ideas clave: 1) el pensamiento técnico, como paradigma

de todo pensamiento inductivo, es una fuerza que conforma el ethos en tanto modo de vida; 2) la diferenciación ética, como pragmática de la problematización, es la materia con la que opera la tendencia a la unidad que es una cualidad del pensamiento técnico. La pregunta central es ¿de qué modo son análogas las operaciones de la diferenciación ética a las del pensamiento técnico? El artículo tiene entonces como objetivo analizar las relaciones entre pensamiento técnico y diferenciación ética desde la filosofía de Simondon y Foucault. Para responder a la pregunta y alcanzar el objetivo planteado se recurre al método analógico tomado de Simondon.

Palabras clave: pensamiento, técnica, ética, analogía.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 16 de enero del 2024

Evaluado / Evaluated: 12 de febrero del 2024

Aprobado / Accepted: 4 de junio del 2024

* Artículo elaborado como parte de las actividades del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IN301424 “Justicia, Sociedad y Educación. Inteligencia artificial entre vida y verdad” de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico UNAM.

Correspondencia / Correspondence: Ana María Valle Vázquez. Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Interior s/n, C.U., Coyoacán, 04510 Ciudad de México, CDMX, México (Código Postal: 04510). Correo-e: anavalle@filos.unam.mx

Citación / Citation: Valle, A. (2024). Technical thought and ethical differentiation. A connection between Simondon and Foucault. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 81-99. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17093>



Abstract

This theoretical article is divided in two parts: in the first, the characteristics of technical thought proposed by Simondon are examined, assuming that such thinking is a paradigm of inductive thought, i.e. an impulse that tends towards unity. In the second, the main characteristics of ethical differentiation proposed by Foucault are described, based on what is called the “pragmatics of problematization”. In this context it is accepted that inquiry, examination and self-care are the terrain on which practices of ethical differentiation are established. Two key ideas are put forward: 1) technical thinking, as the paradigm of all inductive thinking, is a force that shapes ethos as a way of life; 2) ethical differentiation, as the pragmatics of problematization, is the material with which the tendency to unity, a quality of technical thinking, operates. The central question is in what way are the operations of ethical differentiation analogous to those of technical thought? The article then aims to analyze the relations between technical thought and ethical differentiation from the perspective of Simondon’s and Foucault’s philosophy. In order to answer the question and achieve the stated objective, the analogical method borrowed from Simondon is used.

Keywords: thought, technique, ethics, analogy.

*Nuestro solo cuidado es buscar una verdad y no somos menos felices cuando nos llega en el soplo de otro que cuando brota de nuestras reflexiones. Hablamos el mismo lenguaje y a menudo me da la impresión de que no somos, todos, más que las células indiferenciadas de un gran cerebro. ¡Ah, si los vivos pudieran acoplarse en máquinas así (...)!
Georges Dumézil (1992, p. 146)*

Una analogía, entendida como identidad de relaciones, entre diferenciación ética y pensamiento técnico parte de tres supuestos. Primero, pensar es siempre pensar de otro modo. Cuando se piensa siempre se trata de algo distinto, es decir, de la diferencia; es una acción que inevitablemente va en contra de uno mismo. Si se acepta que un elemento sustantivo del cuidado de sí es la capacidad de pensarse, de pensar el mundo y de pensar la relación con los otros, entonces la diferenciación ética conlleva una atención que implica la aceptación del riesgo que es enfrentarse continuamente consigo mismo, así como con sus objetos técnicos y éticos.

Segundo, si se acepta que lo técnico es una cualidad constitutiva de la naturaleza y de la vida en tanto acción de relación, entonces no se puede negar que en toda diferenciación ética mora el cuidado de sí como cuidado de la técnica y de los objetos técnicos que conforman la subjetivación. El pensamiento técnico puede entenderse como el camino hacia la unidad, en la que es posible establecer relaciones entre lo orgánico y lo no orgánico, entre la naturaleza y la cultura, y entre los objetos técnicos y los objetos estéticos. El pensamiento técnico es una forma de elucidar acerca de la vida y de las operaciones necesarias para la condición de posibilidad de la propia existencia humana (desde su base física y energética hasta sus cualidades psicosociales, pasando por el estado ontogenético de lo viviente mismo). Es por ello que el cuidado de sí, como constitutivo de toda diferenciación ética, así como el pensamiento técnico, en tanto intuición, entablan una conexión que provoca la creación de nuevas formas de vida, la emergencia de existir de un modo otro, de cuidarse y cuidar al otro de otra manera y relacionarse de otra forma con los objetos técnicos.

Tercero, la diferenciación ética (como examen, indagación y cuidado de sí, que implica actitud frente a sí mismo y a los otros, conversión de la mirada hacia sí mismo y acciones que transfiguran al sujeto) en el pensamiento técnico, está plegada tanto en el sujeto mismo como en su medio, en el cual desde luego están las tecnologías y sus objetos técnicos en forma de

algoritmos, redes sociales y plataformas tecnológicas. De este modo en el acoplamiento entre máquina y ser humano, se establecen relaciones y fuerzas que afectan la vida a nivel ético. Es decir, la relación hombre-máquina se expresa fundamentalmente en términos éticos, no porque dicha relación se limite o reduzca de antemano a una condición positiva o negativa, sino porque en esta relación se establece un modo de ser, un estilo o forma de vida, un *ethos* y una manera de subjetivación.

En la diferenciación ética se busca una relación del sujeto consigo mismo, con los otros, con los objetos técnicos y con el mundo, esta búsqueda influye en los modos de ser humano. En una época como ésta, los estilos de subjetivación se establecen como un continuo con los modos de existencia de los objetos técnicos. No hay una separación entre hombre y máquina, sino que éstos se conectan y son un continuo fluir como órganos de un mismo sistema o de un mismo cuerpo. Los objetos técnicos pueden pensarse, sentirse y asumirse como “exórganos”. Analizar la diferenciación ética en relación con el quehacer técnico es reconocer que los objetos técnicos son constitutivos de todo proceso de subjetivación y, por tanto, de las formas de vida. En la diferenciación ética, el cuidado del alma, del pensamiento y del cuerpo conlleva el cuidado de la relación ética entre hombre-máquina; es el cuidado de los órganos internos y externos del cuerpo, de la mente y de la energía vital que nos vincula con el mundo. ¿Qué características tiene la relación entre diferenciación ética y pensamiento técnico? ¿Cómo se articula la ética, en tanto subjetivación, con el pensamiento técnico, en tanto inducción? O bien ¿de qué manera el pensamiento técnico transfigura el *ethos* como modo de existencia posible?

Foucault aporta de manera sustantiva al análisis de la diferenciación ética. A partir de 1980, en su curso *Del gobierno de los vivos* (2016), aborda el gobierno de los hombres por la verdad o del sujeto en su relación con lo verdadero. En 1983 con *El gobierno de sí y de los otros* (2010a), problematiza la noción de *parrhesía* antigua, como expresión pública y arriesgada de una convicción propia, y en 1984 en *El coraje de la verdad* (2010b), plantea el lugar de Sócrates y los cínicos como emblemas de la *parrhesía* ética, siempre de cara al cuidado de sí, de los otros y como crítica permanente al mundo. En 1982, en *La hermenéutica del sujeto* (2008), Foucault problematiza la *parrhesía* a partir del hablar franco del maestro de existencia –representado en la figura de Sócrates y en la de los estoicos– y revisa ese coraje de la

verdad que no refiere al “decir todo”, sino que “se pone todo en el decir”. Con base en esto se puede sostener que en la actualidad *con* la tecnicidad la vida se pone en riesgo en el “decir”, dicho de otro modo, el coraje de la verdad se hace *con* la tecnicidad, o si se prefiere, el coraje de la verdad se produce con las redes técnicas vinculadas con el mundo y con la vida. Frente a ello ¿qué relación hay entre pensamiento técnico y diferenciación ética emanada del coraje y la verdad?

Por su parte, Simondon no es sólo un filósofo de la técnica, sino que también reconfigura el pensamiento y la sabiduría al redimensionar el lugar que ocupa la técnica en la ética, en la cultura, en la naturaleza y en la vida misma. Con Simondon, el lugar que ocupa la técnica en la vida es fundamental para pensar de otra manera lo humano y su naturaleza. Desde 1958, con su tesis mayor *La individuación. A la luz de las nociones de forma y de información*, Simondon señala cómo una teoría de la individuación, mediante la noción de información, provee una ética reticular, en la que la sociedad deviene mundo. Así como la individuación puede entenderse como la *no-división* entre naturaleza y cultura, entre técnica y ética, entre lo viviente y la tecnicidad, la información trata de la *en-formación*, del mantenimiento constante de la forma y del dar forma. Es por esto que, como afirma Simondon, se trata de “conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo” (2019, p. 9), aceptando que el individuo es viviente en tanto “tiene una verdadera interioridad, porque la individuación se cumple dentro suyo (...) el viviente es el interior de sí mismo un nudo de comunicación informativa” (p. 15). Existe ética en la medida en que existe individuación e información, es decir, la ética no es una cadena de actos morales, sino más bien una red informática que teje el mundo. Es por esta razón que para Simondon la moral no está en las normas ni en los valores, sino en su comunicación; en otras palabras, la moral es un acto de conexión entre realidades del mundo humano. *El modo de existencia de los objetos técnicos*, tesis menor del filósofo francés, es una provocación ética que se hace desde la técnica, esto es, por que la ética se observa distinta bajo la lupa de la técnica, ya que “la cultura debe incorporar los seres técnicos bajo la forma de conocimiento y de sentido de los valores” (2007, p. 31) es reconfigurar el *ethos* como modo de existencia posible. Es por ello que importan los sujetos éticos en su conexión con los objetos técnicos. Dicho de otra manera, el modo de vida humano es una manera de existir con la técnica.

Es con base en lo anteriormente señalado que puede sostenerse que Foucault y Simondon son ejes centrales para el pensamiento, ya que muestran un camino a seguir para asumir de otro modo el vínculo entre técnica, ética, naturaleza y cultura¹.

Pensamiento técnico como inducción: entre técnica y cultura

Meletan es hacer un ejercicio de apropiación, apropiación de un pensamiento (...) en el caso de la meditatio, se trata no tanto de pensar en la cosa misma sino de ejercitarse en la cosa en la cual se piensa.
Michel Foucault (2008, p. 336)

Siguiendo a Simondon (2017), el pensamiento técnico como inducción puede ser observado en la relación entre cultura y técnica, que tiene tres características. Primero: la cultura es una técnica de manipulación humana que se ejerce sobre el medio (cultivo) y sobre el ser viviente (crianza). Es decir, la cultura se vincula con el cultivo y la crianza, todo cultivo del reino vegetal y toda crianza del reino animal son técnicas empleadas por el ser humano y para el ser humano. Desde las primeras formas de cultivo hasta los sistemas más sofisticados de producción alimentaria son técnicas de manipulación sobre el medio; la crianza de animales, ya sea para consumo, compañía o trabajo humano, opera sobre un desajuste de su naturaleza para un ajuste al medio técnico, que es la propia cultura. La cultura, como cultivo y crianza, es posible porque no sólo se vale de técnicas de manipulación humana, sino que ella misma es una técnica de operación humana que se ejerce sobre su medio y su propio ser viviente: “Se trate del cultivo o de la crianza de animales, lo que se rompe es la primera adaptación de la especie al medio, o al menos se la deforma” (p. 304). La cultura es una segunda adaptación al medio técnico y al ser técnico. Esta cualidad de la cultura aplica al ser humano mismo, es decir, que el ser humano actúa técnicamente sobre su propio medio (produce casas, transporte o redes de comunicación que conforman una unidad técnica que le permite vivir humanamente) y actúa técnicamente sobre su propia especie al criarla como humano (desde el control de esfínteres hasta el modo de existencia de cada cultura). El ser humano es una especie cultivada y criada que tiene necesidad de una asistencia técnica para su existencia. En otras palabras, todo cultivo que se ejerce sobre el reino

¹ Un interesante vínculo entre Foucault y Simondon ha sido trabajado por Rodríguez “Biopolítica e individuación viviente: la ética en los tiempos de la biotecnología” (2016).

vegetal es producto de la técnica, y toda crianza de animales, incluyendo los humanos, es una derivación de la técnica. El cultivo y la crianza se adaptan a un medio técnico y resultan de un ser técnico que las mantiene, por ejemplo, plantas, flores, frutos, cereales o árboles que se cultivan para alimento o uso humano, se adaptan a esa vida naturalmente técnica, lo mismo sucede con la crianza de vacas, cerdos, gallinas, perros etc., que gracias a las técnicas de adiestramiento y crianza ajustan su naturaleza al medio técnico. En el caso del ser humano sucede lo mismo, puesto que él se cultiva y se cría por medio de técnicas que le permiten transformar su naturaleza primera a una naturaleza técnica, por eso Simondon afirma que “el hombre es un técnico de la especie humana” (p. 305).

Segundo: todo gesto técnico compromete el porvenir de la vida. Las expresiones técnicas, desde el uso de la piedra hasta las estaciones espaciales, desde las pinturas rupestres en cuevas hasta los algoritmos, desde la crianza de animales hasta la inteligencia artificial, son gestos técnicos que actúan sobre el medio y sobre el ser viviente. El gesto técnico está presente cuando el hombre ejerce acciones de cultivo y crianza sobre sí mismo, en forma de hábitos y costumbres individuales y colectivas. De igual manera, el gesto técnico conforma un modo de ser y habitar el mundo que compromete la vida misma, por lo que puede decirse que no hay humanidad sin horizonte técnico. El gesto técnico compromete el porvenir de la vida, porque él no se agota en su utilidad inmediata, pues, por ejemplo, no se construye un cuchillo sólo para cortar carne o no se crean satélites sólo para establecer conexiones comunicativas, sino que en la construcción del cuchillo y en la creación de satélites está comprometido el provenir de la vida humana; por lo que puede afirmarse que en la utilidad técnica radica la transformación del medio que repercute en el ser viviente, incluido el ser humano mismo. Toda operación sobre el medio y el ser viviente tiene una dosis de peligro y amenaza que, paradójicamente, pueden salvar y transformar la vida. El medio y la especie modificadas por el gesto técnico proponen al ser humano una nueva forma de vida, en la que la técnica y la cultura se relacionan más allá de un sentido utilitario de medios y fines, ya que el vínculo se establece a partir del establecimiento de un nuevo campo de acción que incita la vida. Dicho de otra manera, el peligro que amenaza la vida es el motivo por el cual la vida tiene un sentido distinto o, con palabras de Simondon: “Incluso si las técnicas no tuvieran ni utilidad ni finalidad, tendrían un sentido: dentro

de la especie humana son el modo más concreto del poder de evolucionar; expresan la vida” (p. 309). Todo gesto técnico, al expresar un modo de vida, es un campo de acción ética. En otras palabras, el gesto técnico es un acto de la cultura, que al transformar el medio y las especies permite otros *ethos*, otros modos de existencia, otras condiciones de vida.

Tercero: la tecnicidad consiste en redes técnicas vinculadas con el mundo y con la vida. La tecnicidad es una manera de convocar a la integración entre técnica y cultura, en la que haya una correspondencia entre objetos técnicos, medio y especies. Por ejemplo, los teléfonos celulares no sólo son objetos hechos para portarlos y ser mostrados como parte del *look*, más bien son algo que articula el ser humano al mundo bajo la forma de una red de comunicaciones. La tecnicidad es una vocación de organización e interpretación de modos de existencia o, mejor dicho, de coexistencia entre organismos vivos y no vivos. El teléfono celular es una reticulación de un modo de vida colectivo que enlaza uso de lenguas, sistemas de comunicación, flujos mercantiles, decisiones políticas, jerarquías axiológicas, prácticas éticas, procesos jurídicos, tratamientos médicos, tanto como métodos físicos y químicos de materiales. El objeto técnico no sólo se integra al medio y a la especie, sino que da sentido a todo viviente. Las redes técnicas buscan integrar medios y especies, cultivo y crianza, de cara a la conformación de un nuevo mundo. De manera más precisa, la tecnicidad aparece con la integración entre el medio y el ser humano. Así la vida humana es posible en un medio técnico que opera con el hombre. Es por esta razón que Simondon afirma que el ser humano “está *entre* las máquinas que operan con él” (2007, p. 34). La vida humana es constitutivamente tecnicidad porque conlleva el vínculo entre medio y especie, entre cultivo y crianza; una articulación siempre dinámica que pone en operación a las especies con su medio y viceversa; una relación en la que se compromete el porvenir del mundo.

En suma, si se acepta que la relación entre cultura y técnica no puede eludir que la cultura es una técnica de manipulación humana que se ejerce sobre el medio y sobre el ser viviente, que todo gesto técnico compromete el porvenir de la vida y que la tecnicidad consiste en redes técnicas vinculadas con el mundo y con la vida, entonces no se puede negar que el pensamiento técnico es constitutivamente inductivo en tanto *tiende a la unidad* entre medio y especie, entre organismos vivos y organismos no vivos, entre cultura y técnica. Con palabras de Simondon:

(...) el pensamiento técnico es el paradigma de todo pensamiento inductivo (...) En efecto, la inducción no es sólo un proceso lógico, en el sentido estricto del término; se puede considerar como camino de tipo inductivo todo camino cuyo contenido es inferior al estatuto de la unidad y que se esfuerza por alcanzar la unidad, o que al menos tiende hacia la unidad a partir de una pluralidad de elementos en el que cada uno de ellos es inferior a la unidad (...) [la inducción] supera entonces a cada elemento particular, combinándolo con otros elementos, ellos mismos particulares, para tratar de encontrar un análogo de la unidad: en la inducción hay una búsqueda del fondo de realidad a partir de elementos figurales que son fragmentos (pp. 193-194).

El pensamiento técnico, como emblema del pensamiento inductivo, tiene al menos cuatro cualidades. Primera: es un camino, disposición o tendencia hacia la unidad; lo que importa es el trayecto con dirección a la unidad, aunque nunca se llegue a ella. Segunda: el contenido del camino está hecho de múltiples y diversos elementos que siempre son inferiores a la unidad. Tercera: las particularidades de cada elemento se ajustan con el fin de encontrar un análogo de la unidad. Cuarta: el pensamiento técnico está hecho de figuras que buscan un fondo. Un ejemplo de estas cualidades del pensamiento técnico como inducción se puede ver en la frase aristotélica “una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz” (*Eth. Nic. I 7, 1098a16-17*). 1) el verano, la virtud y la felicidad son un camino hacia una completud existencial; 2) los elementos golondrina, verano, virtud, felicidad y hombre son múltiples y distintos, por lo que la suma de ellos no alcanza para establecer una unidad de la vida; 3) una golondrina y un acto virtuoso anuncian el verano, la felicidad y la dicha; 4) la golondrina es una figura que demanda un verano como fondo tanto como el acto virtuoso es una figura que inquiere un fondo como felicidad y dicha, aunque ni el verano ni la felicidad ni la dicha sean unidad existencial

El pensamiento técnico mira y trabaja sobre el fragmento, lo plural y la figura que constituyen un mundo, siempre con el esfuerzo por alcanzar la unidad de la vida. En otras palabras, el pensamiento técnico, al asumir los fragmentos, la pluralidad y las figuras de la existencia, tiende a captar la vida como una unidad. El pensamiento técnico trata de la propensión a la individuación, es decir a la no-división y a la diferencia. El pensamiento técnico es una fuerza que impulsa el camino que busca ir del mundo fragmentado al mundo individuado.

La tendencia a la unidad pretende integrar cultura y técnica; un esfuerzo que se presenta como *ethos* o como modo de vida. Este camino hacia la unidad dinamiza el péndulo que hay entre naturaleza y técnica, entre organismos vivos y organismos no vivos, entre mundo humano e inmanencia de vida.

Gracias a la no-división y a la diferencia, técnica y ética, es posible no confundir un cuchillo con una estación espacial o la red de internet con las telas de araña o la charla en un *ChatGPT* con el diálogo en un aula. Sin embargo, ¿cómo se logra la diferenciación ética desde el pensamiento técnico? Bajo la perspectiva analógica ¿cómo las operaciones de la diferenciación ética se asemejan a las del pensamiento técnico?

Diferenciación ética en la pragmática de la problematización

La vida, para él [Sócrates] era un tiempo de pruebas y de penas, pero también de ocasiones y de goces. ¡No un estado de enfermedad, por cierto! Un gimnasio moral, más bien donde el sabio se torna dueño de los músculos de su alma (...) No este mundo no era para él dukkha, pura “desdicha” ni la muerte una curación. Toda su enseñanza, lejos de desprender a los jóvenes de la vida, los ponía en condiciones de vivirla de veras.
George Dumézil (1992, pp. 141-142)

La diferenciación ética sólo es posible en lo que en este artículo se denomina “pragmática de la problematización”, que es una forma de lo que Foucault denominó historia del pensamiento. Las problematizaciones emanan de la pregunta por “cómo han podido interferir unos procesos con otros en la constitución de un dominio científico, de una estructura política, de una práctica moral” (Foucault, 1999, p. 358). Con palabras de Simondon, la problematización provoca el pensamiento técnico en tanto impulsa la tendencia a la unidad de lo viviente. La pragmática de la problematización refiere a tres momentos necesarios en la investigación: las formas de veridicción, la gubernamentalidad y los procesos de subjetivación. Tres momentos que tan sólo se distinguen de manera esquemática, pero que en realidad son consustanciales y ninguno de ellos opera sin los otros, es decir, toda veridicción es un régimen de gobierno y una forma de subjetivación, del mismo modo que todo gobierno, conlleva formas de verdad y de subjetivar, así como toda subjetivación implica una verdad y un gobierno. Verdad, sujeto y poder son fragmentos, plurales y figuras que conforman el mundo ético y técnico. La pragmática de la problematización, aquí propuesta, consta de indagación, examen y cuidado de sí.

En la indagación se trata de reconocer qué, dónde, cómo, quién y bajo qué circunstancias se dijo e hizo algo; se busca poner a prueba toda “evidencia” que se asume como verdadera. La indagación, como forma y condición de veridicción, tiende a la constitución del sujeto, en tanto entraña la manera del sujeto de decir y hacer evidente una verdad que lo mantiene conectado con el mundo. Lo que motiva a la indagación proviene de condiciones éticas de los modos singulares, íntimos, de relación con uno mismo, con los sujetos cercanos y con los demás, así como con los objetos técnicos y sistemas cibernéticos en los que actualmente se opera. Indagar es poner la vida en la crianza y cultivo, en el gesto técnico y en la tecnicidad que nos conectan con el mundo. La indagación está condicionada por la vida y, simultáneamente, se dirige hacia la vida desde sus determinaciones físicas, energéticas, biológicas, simbólicas y sociales, hasta sus manifestaciones psíquicas. No se trata de un vitalismo esencial, sino de lo viviente como una condición de posibilidad para la diferenciación ética².

Mientras en la indagación el recorrido es con los otros, hacia fuera y en vínculo consigo mismo, en el examen el recorrido es consigo mismo hacia el interior de sí. De este modo la pragmática de la problematización, en tanto indagación y examen, es un ejercicio de vigilancia en torno al propio pensamiento y a los principios morales de comportamiento. En la indagación se pone a prueba lo dicho por otros en comparación con lo que uno mismo puede decir; en el examen la comparación es de sí hacia sí. El pensamiento, el comportamiento moral, los principios éticos de uno mismo se someten a examen. ¿Qué se sabe, se ignora, se hace y no se hace, qué dice y no dice uno de sí en el vínculo con los objetos técnicos? ¿De qué materia están hechos los lazos que conectan al sujeto consigo mismo y con lo otro, como las plataformas tecnológicas? En el examen el sujeto es medio y ser viviente que se manipula a sí mismo (se cultiva y se cría), vigila su hacer, decir y saber en las conexiones técnicas con las que compromete el porvenir de la vida (se asume constitutivo del gesto técnico), siente cómo su cuerpo y mente se tejen con las redes técnicas que lo articulan con el mundo y con la vida (tecnicidad).

El cuidado de sí, como un elemento constitutivo de los procesos de subjetivación, involucra el cuidado del otro, en que se incluyen los objetos técnicos, es decir que el cuidado de sí conlleva el cuidado de los objetos técnicos. En el cuidado de

2 Un interesante análisis, llevado a cabo a partir de Foucault, del vínculo entre *bíos* y la relación sujeto-verdad, se encuentra en el escrito de Vignale (2021), en el que se afirma “el *bíos* como una forma de vida que no se encuentra ajustada a los códigos de comportamiento, sino a prácticas que tienen por objetivo alcanzar, constituir, un sí mismo” (p. 34).

sí como cuidado del otro, no se trata de un sacrificio, ni tampoco representa una acción o movimiento puro y positivo que está obligado a un beneficio universal, al bien individual y común o que contenga un progreso histórico-social. En el cuidado de sí se encuentra, más bien, el signo de la diferenciación ética que habrá de expresarse gracias a la formalidad que exige la indagación y la significación que otorga la prueba o el examen. Siguiendo a Foucault (2008), si se asume que el cuidado de sí conlleva: 1) una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo, 2) una conversión o traslado de la mirada desde el exterior, los otros, el mundo, hacia “uno mismo”, 3) acciones que uno ejerce sobre sí mismo y por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura. Puede afirmarse, entonces, que en el cuidado de sí echan raíces, y cobran sentido, la indagación y el examen, que fungen como fragmentos que tienden a la unidad que es cuidado de sí. Indagación, examen y cuidado de sí son elementos que desde el pensamiento técnico buscan un modo de vida fundado en el reconocimiento de las diferencias, los fragmentos y las pluralidades. El cuidado de sí no es un estado monádico, es un impulso con dirección a la unidad que aparece en el cuidado de los otros.

La indagación y el examen no tienen ninguna importancia por sí mismos si no tienden al cuidado de sí. El sentido y potencia de la indagación y del examen es el cuidado de los otros y lo otro a través del cuidado de sí. Puede decirse que la indagación y el examen son cultura en tanto técnicas de manipulación humana que se ejercen sobre el medio (cultivo, más cercano a la indagación) y sobre el ser viviente (crianza, más cercana al examen). Al mismo tiempo son una forma de tecnicidad porque son redes que técnicamente relacionan al mundo; el cuidado de sí es un gesto técnico que compromete el porvenir de todo quehacer ético.

La indagación arroja sus hilos existenciales en los otros para preguntarse acerca de sí mismo. El examen teje la vida doblando la mirada sobre sí para soportar ver los ojos de la Gorgona³, quien evidencia la debilidad e

3 Es importante hacer aquí una mención a la relación entre la Gorgona y el cuidado de sí. Como es sabido, Perseo cortó la cabeza a Medusa y la obsequió a Atenea: “(...) la diosa dio parte de la sangre de Medusa a Asclepio, el dios de la medicina, y mientras que la de las venas del lado izquierdo producían toda clase de males a los hombres, las venas del lado derecho eran capaces de resucitar a los muertos” (March, 2002, p. 211). En este sentido, el cuidado de sí es un proceso vital que puede matar si no se tienen escudos en los ojos que soporten la mirada de la Gorgona, y, al mismo tiempo, el cuidado de sí es tener la fuerza para distinguir la sangre que mata de la sangre que salva. El cuidado de sí es un *phármakon* que al mismo tiempo que cura es capaz de matar.

ignorancia de sí mismo frente a la fuerza de lo que se sabe. En la indagación y en el examen se pone en riesgo el cuerpo y el alma para cuidarlos, porque no se puede cuidar algo que no está en riesgo, no se puede vitalizar algo que no está muriendo. Es por esto que no es posible el cuidado de sí sin poner en peligro de muerte al sí mismo.

Indagación, examen y cuidado de sí, como momentos de la pragmática de la problematización, comprometen *la relación* del sí mismo consigo, con los otros y con lo otro. Lo que está en juego en la pragmática de la problematización es la técnica que *conforma* el mundo humano, es decir, el vínculo que se establece entre la verdad de sí y del mundo con lo viviente. La analogía entre pragmática de la problematización y pensamiento técnico puede verse, por ejemplo, en lo que Simondon denomina objetos técnicos abiertos⁴, como un antiguo molino de viento en el que se conectan la torre, la hélice, la piedra para la molienda, los engranes, etc.; lo que interesa es la relación de estos elementos porque ella aporta:

(...) *el respeto al trabajo del otro*, en el sentido de que un objeto abierto manifiesta la condensación de los gestos productores. Puede aportarles [a los educadores y educandos] también *un conocimiento de las épocas pasadas*, que es un conocimiento *como en el presente*, porque se puede encontrar en una máquina, en una herramienta, la huella de la invención (...).

Por otra parte, este objeto es *verdadero*. Es verdadero en el sentido de que rechaza la sobrecarga del lujo, del atavío, que son inesenciales en relación con él. Se recorta en sus líneas puras, presenta su estilo como si fuera algo muy cercano de aquello que los filósofos denominarían el ser, y rechaza el parecer.

Entonces es una lección de realidad, una lección de veracidad, y por otra parte una lección de respeto inteligente por el pasado (...) Entonces, sin duda el objeto, mediante su abertura, permite, si se puede decir así, echar un vistazo de inspección dentro de la actividad de aquellos que nos han precedido. Es al menos una dimensión cultural que se podría introducir en la tecnología (2017, p. 388).

Estar en presencia de un objeto técnico abierto es la posibilidad de indagar y examinar sobre la verdad respecto a las condiciones éticas de nuestros modos

4 El carácter abierto del objeto “puede mantener perpetuamente nuevas las piezas que se van desgastando, entonces, no hay fecha, no hay envejecimiento. Sobre una base que es de perennidad, o al menos de gran solidez, se pueden instalar piezas que deberán ser reemplazadas, pero que, en todo caso, dejan intacto el esquema fundamental y que incluso permite mejorarlo (...)” (2017, p. 387).

de existencia, a partir del vínculo con la inteligencia de los antepasados y sus invenciones. En las relaciones consigo mismo, con los otros y con lo otro es posible indagar y examinar la presencia del pasado que tiende al cuidado de sí. El pensamiento técnico es una relación de otro modo con la historia, la ética, la pedagogía o la política; posibilita atender los fragmentos del mundo para potenciar la individuación de la existencia.

Reflexiones finales

Todas las técnicas éticas dejan al sujeto moral insatisfecho, porque ignoran su unidad (...) una vida lograda, elemento por elemento, no es todavía una vida moral; le hace falta lo que la hace la vida de un sujeto, la unidad.
Gilbert Simondon (2007, p. 195)

A la afirmación de Aristóteles de que el hombre es “un animal viviente y además capaz de una existencia política [y que] el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2012, p. 135), se puede agregar que el hombre es un técnico de la especie humana en cuyo acoplamiento ético vive en forma con el mundo. A través del método analógico fue posible indagar en esta identidad de relaciones entre diferenciación ética y pensamiento técnico.

Innovación e invención son cualidades de unión entre pensamiento técnico y diferenciación ética. El pensamiento técnico, como tendencia a la unidad, ofrece las condiciones de acción para la innovación. Es decir, el pensamiento técnico es un impulso en el que es posible mantener la vida en novedad. Cuando se hace referencia a la innovación, no sólo se apela a la permanencia de la novedad de los objetos técnicos, sino también de los objetos éticos, del ethos como forma de existencia. La innovación consiste en mantener en novedad el pensamiento técnico y, con ello, el modo de vida como tendencia a la unidad. Por ello es posible decir que la materia y la energía con la que está hecha esa tendencia a la unidad es la diferencia. Sin diferencia no hay fragmento, pluralidad y figura sobre la cual opere la inducción y, por tanto, el pensamiento técnico. La invención es la fuente de toda innovación, sin invención no es posible mantener la novedad.

Inventar es hacer funcionar el pensamiento como podría funcionar una máquina, ni según la causalidad, demasiado fragmentaria, ni según la finalidad, demasiado unitaria, sino según el dinamismo de funcionamiento vivido, captado porque es producido y acompañado en su génesis. La máquina es un

ser que funciona. Sus mecanismos concretizan un dinamismo coherente que alguna vez existió en el pensamiento, que fue el pensamiento. El dinamismo del pensamiento, en el momento de la invención, se convirtió en formas que funcionaban (Simondon, 2007, p. 155).

Ese dinamismo de funcionamiento vivido, constitutivo de toda invención, se encuentra en los modos de existencia humana –en el *ethos*–, por lo que el pensamiento técnico es una tendencia a la unidad de movimiento que hace operar la vida. Así como la máquina es un ser que funciona, el modo de vida de cada sociedad es una máquina que funciona, un funcionamiento que germinó como invención. No hay pensamiento técnico sin invención y no hay invención que no emane de modos de existencia. La humanidad funciona por sus invenciones tanto como por sus fragmentos, pluralidad y figuras que tienden a la unidad.

En la diferenciación ética no importa el sujeto ni la verdad en abstracto; lo que interesa es la *relación* (técnica y analógica) que se establece entre ellos a partir de las prácticas de indagación, examen y cuidado. De nada sirven estos momentos de la pragmática de la problematización, de nada sirve el pensamiento, si no es para entablar otras formas de relación entre el sujeto y la verdad, lo que no es otra cosa que establecer nuevas posibilidades de vida. Dicho de otra manera, poca utilidad tienen la indagación, el examen y el cuidado de sí, si no es para establecer relaciones técnicas que *conforman* la vida. La tendencia a la unidad, propia del pensamiento técnico, establece oportunidades existenciales que comprometen las relaciones consigo mismo, con los otros y con lo otro. En otras palabras, problematizar es una forma de pensamiento técnico que conduce a relacionarse de otra manera con consigo mismo, con los otros, con los objetos técnicos y con el mundo. Por eso la relación sujeto-verdad no es un asunto epistémico ni antropológico, sino un problema técnico y ético o, si se prefiere, del pensamiento técnico y de la diferenciación ética.

En la inquietud por la diferenciación ética, que deriva de la pregunta por la relación sujeto-verdad, resulta interesante uno de los pasajes inéditos del manuscrito que sirvió a Foucault de base para su curso de *La hermenéutica del sujeto* (2008): “Tres cuestiones que, en cierta manera, van a atravesar todo el pensamiento occidental: –el acceso a la verdad; –la puesta en juego del sujeto por sí mismo en la inquietud que tiene de sí; –el autoconocimiento” (p. 494). Estas tres cuestiones implican dos de los ejes de problematización

que cruzan el pensamiento de Foucault: saber y subjetivación. Preguntar por la verdad es interrogar sobre las reglas de veridicción e investigar sobre el sí mismo, es inquirir en torno a la subjetivación. Lo que Foucault resalta es el lugar de los procesos de subjetivación en las reglas de veridicción, en dos sentidos: 1) que la subjetivación se vincula con la verdad como acceso y, 2) que el sí mismo está comprometido no sólo con el cuidado, sino también con el conocimiento. Bajo la lupa del pensamiento técnico, propuesto por Simondon, estas tres cuestiones tienen otro sentido: en el que la verdad, el sí mismo y el autoconocimiento sólo son posibles en una tendencia a la unidad, es decir que las reglas de veridicción y los procesos de subjetivación están en la conexión técnica que configura un modo de existencia. Saber y verdad se muestran como un gesto técnico que compromete el porvenir y aparecen como tecnicidad al establecer redes técnicas que vinculan *ethos* con *bíos*.

Dos precisiones finales en torno al acceso a la verdad: 1) es un camino al interior, no sólo desde un exterior, sino desde el sí mismo hacia sí mismo, hacia los otros y lo otro; 2) el lugar al cual se tiene acceso (la verdad), no es algo dado, fijo o preestablecido, a lo cual se llega. La verdad es más bien aquello que se construye en el andar hacia sí mismo. Estas dos cualidades del acceso a la verdad ¿no muestran su tendencia a la unidad entre medio y especie, entre vida y no vida, entre técnica y ética? Se trata de una *técnica de la existencia*, es decir que en los ejercicios de vida el sujeto *tiende a la verdad* y puede decir verdad o, dicho de otra manera, es una ética de la verdad en la que las condiciones morales de crianza y cultivo permiten al sujeto el coraje de la verdad como tecnicidad y el cuidado de sí como gesto técnico. En la era de la inteligencia artificial urge el pensamiento técnico como diferenciación ética sobre todo por el devenir de la relación entre técnica, cultura y vida. Poco o nada abonan al pensamiento y a la vida las fobias a la alta tecnología y las filias a las buenas costumbres, antes bien, como diría Nietzsche, “¡Hay que tener pensamientos, y no sólo puntos de vista!” (2009, p. 40). O como quizás demandaría Simondon: ¡Hay que tener pensamiento técnico y no sólo humanismo fácil!

Referencias

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos
- Dumézil, G. (1992). *Nostradamus. Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). Polémica, política y problematizaciones. *Obras esenciales. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010a). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016) *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- March, J. (2002). *Diccionario de mitología clásica*. Barcelona: Crítica.
- Nietzsche, F. (2009). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets.
- Rodríguez, E. (2016). Biopolítica e individuación viviente: la ética en los tiempos de la biotecnología. *Revista Colombiana de Bioética*, 11 (2), pp. 48-60. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/110428>
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Valle, A. (2024). Technical thought and ethical differentiation. A connection between Simondon and Foucault. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 81-99. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17093>

Simondon, G. (2017). *Sobre la técnica*. Buenos Aires: Cactus.

Simondon, G. (2019). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.

Vignale, S. (2021). La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización. *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), pp. 15-36. <https://doi.org/10.19053/01235095.v7.n29.2021.13184>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Megamachine and human condition: ethical urgent issues in the technics' world
Megamáquina e condição humana: urgências éticas no mundo da técnica

Alexandre Filordi de Carvalho

Universidade Federal de Lavras / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasil
Universidad Federal de Lavras / Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, Brasil

Artículo de Investigación

Resumen

El artículo examina el concepto de megamáquina propuesto por Lewis Mumford, planteando que la condición humana está intrínsecamente ligada a la constitución de esta estructura. La hipótesis central sostiene que la condición humana se define en función de lo que la megamáquina sincroniza: objetos técnicos, técnicas y máquinas, lo que plantea importantes dilemas éticos. El texto se divide en dos secciones. La primera, titulada “Máquinas, objetos técnicos y tecnología: el esfuerzo humano condensado en la afirmación productiva de la expansión de la vida”, rechaza

una visión catastrofista de la técnica, argumentando que la dimensión ética de la vida está también entrelazada con la historia de las técnicas. La segunda sección, “El universo de la megamáquina y la condición humana: prefiguraciones éticas”, se centra en cómo la condición humana es maquinaica y requiere una ética abierta, similar al concepto de objeto técnico abierto de Simondon. Finalmente, el artículo presenta varias problemáticas éticas contemporáneas que se ven profundamente afectadas por la megamáquina, subrayando la constante tensión entre lo técnico y lo humano.

Palabras clave: megamáquina, condición humana, ética, objeto técnico, tecnología.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 24 de febrero del 2024

Evaluado / Evaluated: 16 de abril del 2024

Aprobado / Accepted: 4 de junio del 2024

Correspondencia / Correspondence: Alexandre Filordi de Carvalho. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, SHIS Q1, Conjunto B, Bloco D, 2º andar, sala 203, Brasília, Brasil (Código Postal: 71.605-001). Correo-e: afilordi@gmail.com

Citación / Citation: Carvalho, A. (2024). Megamáquina e condição humana: urgências éticas no mundo da técnica. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 101-121.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17170>



Abstract

The article examines the concept of the mega-machine proposed by Lewis Mumford, arguing that the human condition is intrinsically linked to the constitution of this structure. The central hypothesis is that the human condition is defined in terms of what the mega-machine synchronizes: technical objects, techniques and machines, which raises important ethical dilemmas. The text is divided into two sections. The first, entitled '*Machines, Technical Objects and Technology: Human Endeavor condensed into the Productive Affirmation of Life's Expansion*', rejects a catastrophist view of technology, arguing that the ethical dimension of life is also intertwined with the history of technology. The second section, '*The Universe of the Mega-Machine and the Human Condition: Ethical Prefigurations*', focuses on how the human condition is machinic and requires an open ethics, similar to Simondon's concept of the open technical object. Finally, the article presents several contemporary ethical problematics that are profoundly affected by the mega-machine, underlining the constant tension between the technical and the human.

Keywords: megamachine, human condition, ethics, technical objects, technology.

Delineamento geral

O que se pretende neste artigo é teorizar que a condição humana não se dissocia da constituição da megamáquina tal como Mumford (1967, 2019) analisou nos dois volumes de sua história das técnicas. Sem ignorar a amplitude e a complexidade da questão “condição humana”, algo que Arendt (2017), ao seu modo, exemplificou como denso objeto de investigação, neste artigo, a condição humana é recepcionada na direção do entendimento acerca do que também a “condicionou”. Tal perspectiva, alcançar-se-á na compreensão da megamáquina e, por extensão, da relação dos objetos técnicos, das técnicas e das tecnologias que estão em sua órbita.

Com isso, acena-se para o fato irrevogável de que, se a condição humana supõe “existência condicionada”, a megamáquina teve papel decisivo em tal “condição”. Aqui, pontualmente, a própria Arendt é de grande valia:

O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana (...) por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (p. 17).

A deflagração dessa condição foi a situação do Homem¹ no contexto do que Mumford concebeu como megamáquina. Seu pensamento é amplamente recepcionado, mas quase sempre indiretamente na filosofia da técnica. Winner (2017) e Marcuse (1999) atestam-no, porém, sem aprofundá-lo. O artigo contribui para se recobrir uma lacuna importante, evidenciando, o tempo todo, que a transformação humana é simultaneamente a mutação da história das técnicas.

Se a condição humana não se dissocia da megamáquina, concebê-la como tal, dispõem-se aspectos éticos decisivos traduzidos na conjuntura das decisões

1 Não se despreza a relevância da dimensão *woke* das singularidades de gênero. Ao se mencionar Homem no artigo, remete-se à condição humana prevalente no processo civilizatório desde a megamáquina. O termo é conveniência nominalista, assim como se diz “a técnica”, “a tecnologia”, “a máquina”. Ao mais, não se dispensa o mesmo registro teórico de Mumford: “Embora, por conveniência, se possa falar de ‘Homem’, isto é apenas um truque de linguagem: porque, exceto num sentido estatístico, não existe tal criatura uniforme e universal. Até à data, nenhuma estrutura política, nenhuma ideologia, nenhuma tecnologia, nenhum tipo de personalidade prevaleceu em todo o planeta. O Homem nunca foi homogeneizado” (2019, pp. 281-282).

do que o Homem pode fazer de si mesmo. Mas há de se considerar a tensão resolvida entre o que está dado e as condições da megamáquina.

Para tanto, o artigo se subdivide em duas etapas. Na primeira, investe-se na desmontagem de certo cenário catastrófico acerca das técnicas. Alega-se a indissociável ligação política com os artefatos, tal como dispôs Winner (2017), uma vez que a história da tecnologia e a história política estão profundamente entrelaçadas. A segunda etapa do artigo explora por que a condição humana é maquínica, no sentido de Mumford. Ao cabo, o artigo enseja a hipótese geral de que as urgências éticas contemporâneas são coextensivas ao complexo cenário da megamáquina, tal como historicamente foram se produzindo.

Máquinas, objetos técnicos e tecnologia: esforço humano condensado na afirmação produtiva de expansão da vida

Não são poucas as entradas analíticas com as quais alguém pode reforçar a perspectiva tenebrosa e distópica de como a tecnologia estaria ameaçando controlar a totalidade da vida humana. Em tal cenário, os objetos técnicos assumiriam uma espécie de novo papel de servidão voluntária, porém, para subjugar o grande soberano herdeiro do Humanismo: a capacidade arbitrária, racional e discernida do indivíduo soberano para conduzir seu destino e agir sobre o mundo. Autogoverno de si mesmo se situaria tão longe das disposições das *Luzes* da Razão que até mesmo uma nova idade das trevas prontamente emergiria.

A nova idade das trevas: a tecnologia e o fim do futuro, de autoria do ensaísta James Bridle (2019); *Algoritmos de destruição em massa: como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia*, escrito pela pesquisadora e matemática Cathy O’Neil (2020); *A era do capitalismo de vigilância: a luta pelo futuro humano na nova fronteira do poder*, de autoria da professora emérita da Harvard Business School Shoshana Zuboff (2019); ou, ainda, *Fenomenologia do fim: sensibilidade e mutação conectiva*, do pensador italiano Franco Berardi (2017), são exemplos relevantes.

Referida órbita acena para preocupações convergentes, não sem às vezes dotadas de tom apocalíptico. O seguinte panorama *grosso modo* oferece pistas precisas de certos aspectos: aceleração, em todos os níveis e sentidos; violação de dados individuais; previsão de comportamento; modificação comportamental por *inputs* e *outputs* comunicacionais; ubiquidade de

vigilância; bolsão de perfilização moral e política, de consumo, de gosto, de nível de renda, intimidação algorítmica; *bots*; pontuação reputacional por e-escores; robotização; automação; tele-estimulação; telemática; substituição humana, no sentido de máquinas realizarem as mais distintas tarefas e finalidades, enfim, uma lista de alcance pouco esgotável.

Cowen chegou a vislumbrar na eficiência presumida da articulação privilegiada de certos objetos técnicos, notadamente os destinados a aprimorar a capacidade de processamento, circulação e velocidade de dados, de mercadorias e de pessoas, a “tirania da techne” (2014). E como em qualquer relação tirânica, restaria aos súditos a teatralização do contentamento subserviente ou a renúncia ousada, porém, perigosa e, quem sabe, mortífera. Em ambos casos, restaria a cada um a incumbência de somente cuidar dos escombros do fatalismo incontornável das fatais mudanças técnico-culturais.

Não obstante a tal cenário, o próprio Marcuse não se furtou a tensionar o fato de que também “o progresso tecnológico possibilitaria diminuir o tempo e a energia gastos na produção das necessidades da vida, além de uma redução gradual da escassez” (1999, p. 103). Isso se deve ao fato de ele, inclusive pautado por Mumford, não deixar escapar a importante ideia de que “a tecnologia, como modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais” (p. 73).

O seu equívoco, contudo, ao menos na linha argumentativa que este artigo assume, foi o de pensar que a era da máquina representa a descontinuidade com outras eras, quiçá a era da Razão ou do Humanismo. No entanto, esse fundo analítico se altera quando se assume a hominiscência conectada e associada à máquina. O salto do *homo sapiens* para a sua afirmação na condição humana deve-se também aos objetos técnicos dos quais a máquina (Diamond, 2011), na acepção sintética das funcionalidades técnicas empregadas com objetivos mediadores, modificadores e transmissíveis de sua múltipla realidade, interveio nas potencialidades humana. Simondon, então, está correto: “a maior causa de alienação no mundo contemporâneo reside no desconhecimento da máquina” (2013, p. 31). Tal desconhecimento sustenta a incompreensão do fato de que “a presença do homem nas máquinas é uma invenção perpetuada. E o que reside nas máquinas é realidade humana,

o gesto humano fixado e cristalizado nas estruturas que funcionam” (p. 36). O mesmo pode ser dito com relação aos objetos técnicos.

Se assim o for, os pesos na balança dos juízos acerca da relação Homem-objetos técnicos e máquinas-tecnologia encontram-se avariados ou tendem a ser parciais. Mumford (1967) ao aludir à “irracionalidade superior do homem” permite outra entrada nesta questão. Mais do que contraponto irônico às disposições racionais corretas aristotélicas ou à superioridade da alma racional platônica, Mumford destaca a vasta capacidade desta irracionalidade encaminhar-se para a “crônica disposição ao erro, à maldade, à fantasia desordenada, à alucinação, ao pecado original, e até mesmo ao mau comportamento socialmente organizado e santificado, como a prática do sacrifício humano e a legalização da tortura” (p. 10).

O ponto crucial encontra-se no modo de Mumford sustentar que, assim como a técnica é parte integral da alta cultura do Homem, a “irracionalidade superior” também o é. Foi pela noção de megamáquina que ele foi capaz de mostrar a correlação de grandes feitos da civilização, paradoxalmente, atrelados à capacidade do engenho destrutivo ou aviltante. Exemplos são abundantes: a perfeição geométrica das pirâmides do Egito, que exigiu organização de trabalho eficiente, está para a escravização gerenciada por uma máquina militar²; a riqueza das obras sacro-cristã não apaga o antagonismo da Inquisição e da Contra-Reforma; o aprimoramento do deslocamento humano contemporâneo não prescinde do aperfeiçoamento técnico aplicado, antes de tudo, ao uso militar: aviões, navios, comunicação, logística etc. Logo, na mesma proporção que “não existe uma linha divisória clara entre o irracional e o super-racional; o manuseio dessas dádivas (*gifts*) ambivalentes sempre foi um grande problema humano” (p. 11). A tônica interessante reside no fato de Mumford não dissociar razão ou irracionalidade da emergência do uso de objetos técnicos e de toda tecnologia implicada na afirmação constituinte da megamáquina.

O pano de fundo de ampla problematização situa-se na possibilidade de se localizar neste “grande problema humano” da racionalidade-irracionalidade um nível de disposição da seguinte monta: o Homem, desde cedo, tomou

2 Mumford localizará no Egito a constituição exemplar da primeira megamáquina. Ao longo do artigo outras vezes a menção ao Egito surgirá. A repetição apenas respeita o objeto inicial da construção analítica da megamáquina, fiel a Mumford.

consciência da fatalidade inescapável de sua finitude e seus impasses éticos não se distanciaram de como ele buscou superar tal finitude. Desde então, desafiá-la, afugentá-la e até tentar superá-la têm sido o móbil da gênese criativa de objetos técnicos, de máquinas e de tecnologias que, associadas, pudessem desenhar algum tipo de incursão para além dos limites interpostos entre vida e finitude, buscando por certa espécie de mais-vida nos limites da vida. Para Mumford (1967, 2019) as tecnologias associadas para tais propósitos, na megamáquina, tornaram-se megatecnologias, fazendo, em algum momento, convergir para si mesmas a responsabilidade de dar à luz algum plano para o que se vislumbrava como impossível.

Ora, quando Simondon (2013, 2017) começou a fornecer condições analíticas para situar a relação humana também com objetos técnicos no sentido valorativo, ao modo de Mumford, estava assinalando que “modos de ser e de pensamento, tipos de estrutura social que não podiam existir com indivíduos sem equipamento, humanamente solitários, podem concretizar-se e estruturar-se graças a este aporte, a este potencial enriquecimento” (Simondon, 2017, p. 350). Por extensão, passou-se a ser imperativo considerar que o que “equipa” a tecnologia, reunindo vasto conjunto de objetos técnicos, é a própria “antropotecnologia”, quer dizer:

(...) trabalho construtivo de antropotecnologia destinado a fazer dos esquemas técnicos conteúdos da cultura, e fazer da tecnologia o equivalente de uma lógica simbólica ou de uma estética. Esta perspectiva encontra toda a sua significação quando consideramos o objeto técnico não apenas como um utensílio, um elemento de uso, de utilidade, um meio puro que não vale senão através do fim perseguido (...) mas como esforço humano condensado, em espera, um ser virtual disponível, uma ação potencial. Para tanto, é preciso modificar não somente o olhar, para purificá-lo, mas também é necessário modificar também a operação técnica: deve-se ter como objetivo constitui-lo como um objeto aberto, perfectível e neotécnico, ou seja, depositário de um potencial evolutivo; este objeto no deve ser uma coisa vendida, possuída, senão uma coisa que institui uma participação (p. 350).

Máquinas, objetos técnicos, tecnologia condensam esforços humanos na afirmação produtiva de expandir a vida, encontrar estratégias para enfrentar as severidades da finitude da existência, projetando a vida também de modo *aberta*. O não entendimento desse processo deflagra o espírito fatalista com relação às transformações aceleradas da antropotecnologia. Mas será que o que se pensa como questão atual não foi algo sempre mobilizadora? Cabe

ainda indagar: se “o objeto técnico aumenta a densidade do campo humano de atividade [sendo] um suplemento da sociedade e de poder de ação, o conjunto concreto é o par homem-máquina” (p. 350), o ponto de tensão não repousaria na ignorância acerca justamente da condição irrevogável e indissolúvel da realidade homem-máquina? E a partir daí, não é por ignorar-se que “artefatos têm política” (Winner, 2017) que também se ignora a mútua ligação da condição humana com o que aumenta a densidade do campo humano, ou seja, os objetos técnicos?

O universo da megamáquina e condição humana: prenúncios éticos

A perspectiva eleita por Mumford (1969, 2019) para realizar sua história das técnicas acaba por coincidir com o que Simondon (1997) consolidou acerca do entendimento da antropotecnologia. Mumford (1967) entende que civilização denota relação indissociável da fixação da condição humana com específicas instituições que, em princípio, sob a forma de reinados organizados, imprimiram marcas insuperáveis nos modos pelos quais a antropotecnologia foi também responsável por forjar o que veio a ser o Homem civilizado. A face humana não é o despertar sem mediação maquínica e técnica. Por conseguinte, a civilização é a história das técnicas no sentido que também propugnava Simondon: “a realidade governada implica homens e máquinas” (2013, p. 36).

Ora, quando Winner indaga se “as políticas internas da tecnologia e a política como um todo podem ser tão facilmente separadas?” (2017, p. 206), cuja resposta é negativa, ele oferece condições para se saber que não é possível se distanciar da concepção de que toda invenção técnica implicou diretamente no contorno da constituição humana. O melhor exemplo pode ser auferido da invenção da roda. Diamond (2001) mostrou que as transformações marcantes na história humana têm aí a sua dependência direta: deslocamentos, transportes de volumes cultiváveis em proporções maiores, edificações grandiosas –o caso das pirâmides do Egito, por exemplo–, a modificação do nomadismo para o sedentarismo, a aceleração de migrações etc. Assim, quando Simondon sustenta que “no objeto técnico está o humano” (1997, p. 434), considera-se a permanente implicação de que a mínima alteração em um componente concerne na mesma direção ao outro

Não se trata, então, de se pensar civilização como saída da barbárie e da selvageria, recoberta pela lei, justiça, urbanidade, civilidade e racionalidade,

impulsionando a vida para um estado de aperfeiçoamento humano até a chegada ao seu acabamento. Para Mumford (1967), a civilização conectada diretamente à constituição, organização e funcionamento da megamáquina, cujas proporções se fixam na história longa da transmutação dos sistemas sociotécnicos, foram e ainda são imprescindíveis para um propósito comum: a luta contra os limites da natureza e da vida.

Pode-se dizer que a concepção de megamáquina em Mumford (1967), de modo geral, compreende a sistematização convergente de como objetos técnicos alcançando amplificação funcional pela aplicação de afinidades tecnológicas eficientes compuseram valores referenciais decisivos, precisos e irrevogáveis para as composições produtivas humanas. Incluem-se aí as formas diretas e indiretas que o avanço da tecnologia influenciou na plasticidade humana e nos modos organizacionais em torno do trabalho, da alimentação, do vestuário, da organização coletiva, da autodefesa, da previsibilidade eficiente etc.

Na megamáquina, as formas materializadas de processos tecnológicos, cuja síntese primordial, inicialmente, é a máquina, lateja uma espécie de memória incorporal. Suas conexões, valendo-me da ideia de Guattari (1999), delineiam-se como *phylums*, ou seja, conexões em profundidade e extensas. Portanto, o que se conecta à megamáquina contém dinâmica de conteúdo-expressão que vai aperfeiçoando a originalidade técnica. A megamáquina, ao seu modo, é sempre transdutiva, pois o que a individualiza concerne às mutações virtuais de suas conexões. Poder-se-ia, ao modo de Simondon, afirmar que ela é transdutiva porque a transdutividade “é o passo de um conjunto constituído para um conjunto a constituir. Nesse sentido, é transdutivo o que se transmite passo a passo, o que se propaga com eventual amplificação” (1997, p. 437).

A megamáquina alcançou dimensão de matriz referencial global no sentido da relação constante da permanente luta humana a favor da criação de sistemas sociotécnicos capazes de aprimorar o alcance de suas realizações, com maior eficiência e com o menor dispêndio de energia possível, ela também foi se especificando na relação direta com a vida. A invenção de qualquer objeto técnico cumpriu e segue cumprindo seu papel nessa direção. O papel da megamáquina na ordem civilizatória, em Mumford, está também para “a nossa atual eliminação de todos os limites, só possível graças aos progressos da ciência e da técnica, que revela a verdadeira natureza desta cultura e o seu destino escolhido” (1967, p. 262).

No universo da megamáquina situam-se tais condições, embora seja verdade que, junto com elas, também irracionalidades foram introduzidas pela megatécnica ao ponto de o homem se ver reduzido a um “servo-mecanismo na megamáquina” (p. 278). Elas demonstram a disposição sempre tensa da relação constituinte de uma causa nem sempre fácil de se compreender: o humano não é condição constituída e dada, porém, constituinte e sem dissociação dos aparatos técnicos. Na mesma interface das dimensões estéticas, éticas e políticas, o caráter técnico passa também a ser irrevogável no que o Homem vem a ser. O que está em jogo é sempre uma ordem tensional. A característica fundamental da civilização aí se situa.

Duas observações de longo alcance são imperiosas nesse cenário civilizador. Observação primeira, extraída de Mumford:

As suas principais características [a da civilização], constantes em proporções variáveis ao longo da história, são a centralização do poder político, a separação das classes, a divisão vitalícia do trabalho, a mecanização da produção, a ampliação do poder militar, a exploração econômica dos fracos e a introdução universal da escravidão e do trabalho forçado para fins industriais e militares. Estas instituições teriam desacreditado completamente tanto o mito primordial da realeza divina como o mito derivado da máquina, se não tivessem sido acompanhadas por um outro conjunto de características coletivas que merecem ser admiradas: a invenção e manutenção do registo escrito, o crescimento das artes visuais e musicais, o esforço para alargar o círculo de comunicação e as relações econômicas muito para além do alcance de qualquer comunidade local (p. 186).

A segunda observação, agora derivada do pensamento de Simondon, assim argumenta:

Mas o maquinismo não é a totalidade da tecnologia; a descoberta da eficácia dos microrganismos no domínio técnico (Pasteur) ofereceu novas bases à relação entre as espécies vivas e o homem; além disso, o desenvolvimento de uma indústria mais poderosa, desenvolvida por uma espécie humana mais numerosa, reduziu progressivamente a reserva da natureza selvagem. Atualmente, a Terra no seu conjunto parece cada vez mais um jardim fechado; não só a atmosfera das cidades, mas a atmosfera no seu conjunto e todos os oceanos estão ou podem estar poluídos; a utilização de pesticidas modifica as espécies vivas no mundo inteiro no que diz respeito ao seu equilíbrio mútuo; os antibióticos já modificaram gerações de micróbios; a utilização de pesticidas já modificou o equilíbrio das espécies vivas no

mundo; a utilização de antibióticos já modificou o equilíbrio das espécies vivas no mundo inteiro; a utilização de antibióticos já modificou o equilíbrio das espécies vivas no mundo inteiro (1997, pp. 168-169).

A denúncia de Mumford acerca de um mito fundante acerca das benesses da mecanização, ou melhor dito, dos avanços técnicos, é contrastada pela inequívoca prova de que os baixios profundos da humanidade nunca deixaram de ser uma tensão afeita também à força, inclusive no seu sentido de aplicação subjugadora. A megamáquina organizou imediatamente as funcionalidades dessa força. O que a história da técnica dá a saber são impasses constantes no árduo equilíbrio da capacidade construtiva e destrutiva da megamáquina. Hipoteticamente, um enunciado de grandes proporções poderia ser delineado nos seguintes termos: a história da megamáquina está para a das técnicas, revelando que um dos condicionantes fundamentais da vida humana é o aperfeiçoamento da megamáquina e sua ligação com tal vida; da megamáquina e a partir dela situam-se os impasses humanos acerca do que fazer com a finitude da existência. Em grande medida porque a manutenção da vida pelo trabalho e as superações de certas limitações a ela inerente, desde a emersão da megamáquina, supõem a relação direta máquina-corpo. Ao ignorar essa trajetória, a corrosão crítica acerca da dependência da tecnologia em dias atuais e de como ela modifica o que “é” humano deixa de vislumbrar os *phylums* da própria forja do que é por demasiado humano: a emersão da megamáquina é igualmente a assombrosa invenção da condição humana civilizada.

Em questão está o encontro da concretude da máquina com o incorpóreo de sua correlação na composição humana. Aqui se dispôs a politização dos artefatos, pois a manipulação de uma roldana, a localização de qualquer engrenagem ou a ativação de uma técnica, que seja a de dominar e domesticar o fogo ou o fungo, não são apenas a execução do aperfeiçoamento de uma função que foi se especializando, mas um modo direto de se conviver existencialmente com a ação daí virtualmente produzida.

Aproxima-se dessa vertente aquilo que Simondon acima expôs com relação à técnica de domínio microbiológico, a partir da pasteurização concebida por Pasteur. A variação de objetos em causa permitiu a transdução da técnica, isto é, do que se processava antes e depois de como os microorganismos patogênicos seriam controlados em determinados tipos de alimentos. Com o avanço na demanda vertiginosa por alimentos, atrelada à queda de culturas de plantio familiar, na medida que a civilização se industrializava, o *phylum* da

pasteurização pode ser seguido até à chegada dos alimentos ultraprocesados, notoriamente conhecidos por sua relação com o desenvolvimento de tumores, dado o grande volume de conservantes aos quais recorrem.

Na disposição dessas ocorrências torna-se inegável o valor político recorrente na vinculação Homem-máquina-técnica. Winner reforça este posicionamento:

As coisas que denominamos de “tecnologias” são modos de construir ordem em nosso mundo. Muitos equipamentos e sistemas técnicos importantes na vida cotidiana contêm possibilidades de ordenar a atividade humana de muitas maneiras diferentes. Consciente ou inconscientemente, deliberada ou inadvertidamente, sociedades escolhem estruturas para tecnologias as quais influenciam de forma duradoura como as pessoas trabalham, comunicam, viajam, consomem e assim por diante. No processo pelo qual decisões estruturantes são tomadas, diferentes pessoas estão situadas diferentemente e possuem níveis desiguais de poder, bem como níveis desiguais de consciência (2017, p. 217).

O feito benéfico de tecnologias, nessa proporção, não anula a possibilidade maléfica em outra, inclusive, na alusão feita por Simondon, de se chegar até à criação das armas biológicas. O que está em jogo, em termos mumfordianos, é que se a entrada na civilização foi, ao mesmo tempo, um passo adentro no portal da megamáquina, é desde lá que se dispõem tensões inequívocas aos usos dos objetos técnicos, das máquinas e de tudo que integra a *ser-com* a megamáquina.

Consequentemente, a concepção de megamáquina é fundamental para se entender as razões pelas quais os apocalípticos da técnica e da tecnologia incorrem na pragmática ostensiva às vezes equivocada. Dá-se assim por ignorarem que a condição humana na “era da megamáquina” (Mumford, 1967) simultaneamente foi a da megatécnica: a realização da máquina-condicionadora, isto é, perfilada à condição humana para proporcionar maneiras capazes de se criar e de se aumentar a ordem, o poder humano, a previsão e o controle. Assim se pode compreender os argumentos abaixo:

(...) a megamáquina multiplicou o resultado (*output*) da energia e executou o trabalho numa escala nunca antes concebível. Com esta capacidade de concentrar imensas forças mecânicas, entrou em ação um novo dinamismo, que superou, pelo simples ímpeto das suas realizações, as rotinas lentas e as inibições mesquinhas da cultura das pequenas aldeias” (p. 190).

O ponto chave situa-se na necessidade de se enxergar no recuo do encontro Homem-técnica-máquina a renúncia da ingênua anunciação de que apenas contemporaneamente a vida humana vem padecendo com alterações assombrosas, marcantes e vertiginosas. A megamáquina está próxima da realização técnica de um objeto aberto. Apesar de sua passagem pelo tempo, como desgaste ou alteração qualitativa, ele detém uma ontogênese voltada para melhorias e refinamentos de eficiência, obtendo certa base de perenidade no esquema fundamental de sua criação. Da roda de pedra à de madeira bruta, passando-se pela roda de metal fundido até as de aros, alcançando-se a primazia de composições múltiplas –madeira revestida por borracha– chegando-se à forma pneumática, com intenso uso e difusão universal, seu registro evolutivo é alcançado senão por intermédio de seu *design* inicial. Não quer dizer, contudo, que os poderes consumados na megamáquina vislumbrem apenas a eficiência da técnica para a cura, o fim da escassez, o combate à desigualdade social etc.

Da megamáquina seria correto pronunciar a mesma sentença de Simondon para os objetos técnicos: “o objeto técnico tem múltiplos valores. Primeiro, é algo que provém de uma atividade muito antiga do homem e que é provavelmente a que o tirou da barbárie. Mas nele também está o valor de que é o resultado de uma concretização da origem humana” (1997, p. 438). Ainda nesse patamar, vale a concepção de que “um objeto técnico nunca é completamente conhecido; inclusive, por essa razão, tampouco é completamente concreto” (2013, p. 438). Tirar da barbárie não é o mesmo que anular as potencialidades deletérias ou opressoras de certa aplicação e uso do objeto técnico pela megamáquina.

Nesse ponto preciso intervém a inescapável dimensão política da técnica. Em torno dela, o chamado civilizatório de sua criação transdutiva, somada ao seu uso e à sua partilha, desde o primeiro engendramento na megamáquina, forçosamente empenha a condição humana no caráter ético do que a consciência da dimensão política da técnica há por bem alcançar. Winner outra vez mais é preciso:

(...) inovações tecnológicas são semelhantes a atos legislativos ou a decisões políticas que estabelecem uma estrutura para a ordem pública a qual irá subsistir por muitas gerações (...) As questões que dividem ou unem as pessoas na sociedade estão assentadas não somente nas instituições e nas práticas da política propriamente dita, mas também, e de modo menos

óbvio, nos arranjos tangíveis de aço e concreto, fios e semicondutores, porcas e parafusos (2017, p. 206).

Considerando esse amplo horizonte, há de pontuar-se que Mumford (1967) fez a distinção entre a primeira megamáquina e a megamáquina moderna. No caso da primeira megamáquina, seria correto afirmar que ela convém à emersão do Estado, entendido como a maneira civilizacional prevalente de organização da condição humana que, ao seu modo, estendeu-se até dias correntes. A megamáquina moderna não prescinde do Estado. Mas o que tal conjuntura anunciou especificamente para o plano técnico e tecnológico?

A alegação de Mumford (1967, 2019) é que o Estado não teria se constituído sem a megamáquina. Por sua vez, a megamáquina ganhou consistência devido às ordenanças necessárias do Estado para hierarquizar, controlar o trabalho, demandar força produtiva, inclusive por escravização, defender-se de ataques de outros poderes soberanos, produzir alimentos em grandes proporções, organizar a burocracia dos registros com fins de previsibilidade e sucessivamente. Ora, procedendo a ideia de que era contra a finitude da existência que os objetos técnicos passaram a ser gerenciados na megamáquina, apesar de toda dimensão crítica de como o Estado monopolizou o poder em torno do Homem-técnica-máquina (Mumford, 2019; Scott, 2017), o Estado seria a utopia consagrada na realização da megamáquina visando a “vida eterna”: “O desejo de uma vida sem limites fez parte da superação geral dos limites que a primeira grande reunião de poderes por meio da megamáquina provocou. As fraquezas humanas, sobretudo a fraqueza da mortalidade, foram contestadas e desafiadas” (Mumford, 1967, p. 202).

A megamáquina, com efeito, foi uma espécie de alinhamento primeiro condicional para o prosseguimento dos estágios avançados da vida organizada em Estado. Desde logo, o fato de Mumford considerar que “sem a fé submissa e a obediência irrestrita à vontade real, transmitida pelos governadores, generais, burocratas, mestres de obra, a máquina nunca teria sido viável” (p. 190), revela a forma pela qual a megamáquina fez convergir poder político com controle, poderio militar com coerção, fé com realização superável.

É nesse propósito que a megamáquina fez alinhar três instâncias de poderes fundamentais à vida do Estado: política, trabalho e religião. A política é uma espécie de poder não localizável, mas cujas mostras de realização são pontuais. Técnicas e máquinas usadas na construção das pirâmides do Egito

também resguardariam o fascínio pela vida eterna. A técnica na mumificação prenuncia a grandiosidade do túmulo, coextensiva à orientação do poder político, fazendo eclodir a “Era dos Construtores” onde “novas cidades surgiam deliberadamente como simulacro do Céu” (p. 208), designando atos soberanos da capacidade de transformar a realidade. Ao mesmo tempo, nada disso era possível sem roldanas, cortes de precisão em pedras a partir de instrumentos específicos, matemática e geometria rigorosas, força de trabalho controlada e organizada, vigilância, transporte, logística, desmatamento etc.

Na megamáquina, técnica e tecnologia ganharam contornos na proporção da viabilização da política como estratégia de integração das partes ao todo. A necessidade de se comunicar ordens e dissipá-las com eficiência, observando-se seus restritos cumprimentos, fez-se comungar planos abrangentes de redes de locomoção, de registro, de controle e assim por diante. Para tanto, foi necessária uma máquina militar capaz de assegurar tal integração, também ativa na manutenção do que haveria de se executar sob ordens régias e aperfeiçoado sob a inovação do “comando”. A máquina militar, de certo modo, sempre foi um laboratório de invenções técnicas voltada para a eficiência: “(...) *de fato, através do exército, o modelo padrão de megamáquina foi transmitido de cultura para cultura*” (p. 192). Mas nada disso se alcançaria sem a fé na megamáquina, isto é, nas promessas críveis de seus efeitos realizáveis na vida. Há de se recordar que a fé, sobretudo por intermédio da religião oficial ou daquelas autorizadas pelo Estado, com seus templos, foi fundamental na invenção de técnicas de registro, de observâncias de etapas de procedimentos –algo tão fundamental para a ciência–, de replicação e sistematização de verdades, em suma, de técnicas artísticas detalhadas e refinadas. Na megamáquina, vale lembrar, “não é por acaso que os primeiros usos da escrita não eram para transmitir ideias, mas para manter registros no templo de cereais, gado, cerâmica, bens fabricados, armazenados e distribuídos” (p. 192).

Dispondo a megamáquina nesse cenário, chega-se à seguinte conclusão:

Esta megamáquina era composta por uma multiplicidade de peças uniformes, especializadas, permutáveis mas funcionalmente diferenciadas, rigorosamente reunidas e coordenada num processo centralmente organizado e centralmente dirigido: cada peça comportava-se como um componente mecânico do todo mecanizado (p. 196).

A chegada à megamáquina moderna não é outra coisa senão a história movente de como a primeira megamáquina, mantendo o *phylum* do que se dispôs com o surgimento do Estado, logo, pela máquina política, burocrática, militar, de produção técnica e de trabalho, tornou-se praticamente universal. Em outros termos, tão abrangente que a vida mesma se tornou um passo decisivo na direção da tecnologia, queira-se ou não. E, sendo assim, “a máquina é o meio pelo qual o homem se opõe à morte do universo; ela retarda, como a vida, a degradação da energia e torna-se um estabilizador do mundo” (Simondon, 2013, p. 38). Sob tal conjuntura, a megamáquina dispõe tensões dela derivadas do ponto de vista ético com relação aos posicionamentos inegociáveis para o plano civilizatório.

Considerações finais: megamáquina e permanência da vida

Como se viu na primeira parte do artigo, nem sempre o que se pretende científico atenta aos cuidados urgentes das ciências antes mesmo de preannunciar, não sem viés de confirmação, o gosto pelo monopólio de perspectivas.

Ao se argumentar em torno da tensão existente entre condição humana e megamáquina, o que se pode aferir é uma contínua necessidade de tomada de posição sem prejuízo da própria constituição humana. Por conseguinte, é inegável a prevalência de componentes técnicos, intercessões tecnológicas e expansão da máquina. A tensão, ainda que considerada a forma primordial das narrativas mitológicas, simbolicamente, expõe o antagonismo racional-irracional a perpassar a história das técnicas, desde a primeira megamáquina. Com certa ironia, mas dosado de modo procedente, Mumford, de um jeito farto, anunciou tal dimensão da seguinte maneira:

No período da “civilização” mais antiga, de 3.000 a 600 a.C., o impulso formativo para exercer um controle absoluto sobre a natureza e o homem oscilou entre deuses e reis. Josué ordenou que o sol se detivesse e destruiu as muralhas de Jericó com música marcial; mas o próprio Jeová, num momento anterior, antecipou a Era Nuclear destruindo Sodoma e Gomorra com uma única visitação de fogo e enxofre; e um pouco mais tarde até recorreu à guerra de germes para desmoralizar os egípcios e ajudar na fuga dos judeus.

Em suma, nenhuma das fantasias destrutivas que se apoderaram dos líderes da nossa época, de Kemal Atatürk a Hitler, dos Khans [referindo-se a Gengis Khan] do Kremlin aos Khans do Pentágono, eram estranhas às almas dos fundadores

divinamente designados da primeira civilização da máquina. Com cada aumento de poder efetivo, impulsos extravagantemente sádicos e assassinos irromperam do inconsciente. Este é o trauma que distorceu o desenvolvimento subsequente de todas as sociedades “civilizadas” (1967, p. 204).

A dimensão ética interposta entre a condição humana e a megamáquina contemporânea se localiza na constante relação com o aumento de poder efetivo da megamáquina. Essa condição está dada e é incontornável. Posturas beligerantes no sentido de desonrar a vinculação do Homem com objetos técnicos e tecnologia não contribuem para a inventividade de outras relações na civilização atual e os desafios a ela interpostos pela megamáquina contemporânea. Nela, a junção de máquinas, objetos técnicos e tecnologia se fundem cada vez mais de modo incontestado. Aqui, a condição humana é antropotecnológica.

Modificações demandadas no plano social são justificadas na medida que implicam na alteração da socialidade como meio de se continuar a enfrentar o que, desde a emersão da megamáquina, interpôs-se decisivamente: a superação das necessidades e das contingências na finitude da vida. A convivialidade com a técnica faz parte da condição humana. O que daí se deriva é o ponto ético atrelado às escolhas de mais-vida. Desse ponto de vista, o alerta de Simondon é prevalente:

Acusamos o objeto técnico de fazer do homem um escravo: é perfeitamente verdade, mas o homem é, na realidade, escravo de si próprio, porque o aceita quando se entrega aos objetos técnicos; entrega-se a eles como se entrega a alma ao diabo, por desejo de poder, de glória ou de riqueza; a tentação não vem do objeto, mas daquilo que o sujeito julga ver no objeto que medeia (1997, p. 249).

Nessa medida, o ver a si mesmo implica com ver-se no conjunto da sociedade, porém, com outras mediações. Atribuir-se aos objetos técnicos a corrosão do caráter humano é tão equivocado quanto conceber a condição humana civilizada destituída das franjas da megamáquina. Se Berardi estiver minimamente correto ao afirmar que “em baixa complexidade, a razão política era capaz de mudar a organização social de maneira tal que pudera surgir um novo padrão” (2017, p. 248), resta dizer que referida “baixa complexidade” só pode ser localizada antes da era da primeira megamáquina. Por decorrência, se se vive em um tempo de alta complexidade, inclusive devido os saltos evolutivos da tecnologia, é certo que as respostas intervenientes nessa

complexidade fracassar-se-ão na medida que replicam parâmetros éticos desvinculando o Homem da máquina, dos objetos técnicos e da tecnologia.

Face à megamáquina, a mediação ética haverá de ser também semelhante à transdução do objeto técnico, isto é, uma individuação em progresso, logo, afeita aos contextos para os quais a condição humana se vê premida a continuar a fazer da superação de seus limites a incursão na modificação histórica de si mesma.

A compreensão da megamáquina, como foi exposto, é um passo importante na recepção cautelosa de uma circunscrição problematizadora que, apesar de atual e urgente, nunca deixou de acompanhar a constituição civilizada do Homem. A primeira megamáquina já prenunciou o que hoje se enxerga como exclusividade de época: mudança radical no tempo da ação, nas decisões, no encurtamento das distâncias, na percepção do mundo, na afetação da vida ou na instauração do controle, do comando à distância, da vigilância etc. Desde a fixação da megamáquina na história humana, prevaleceu-se para a condição humana o propósito decisivo de que existir é coexistir com máquina, objetos técnicos e tecnologia. Juntos, eles compuseram o que permanece: fornecer uma quantidade aberta de possibilidades a fim de se alargar e assegurar-se a permanência do Homem na vida, por sinal, vida antropotecnológica.

Referências

- Arendt, H. (2016). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Berardi, F. (2017). *Fenomenologia del fin: sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bridle, J. (2019). *A nova idade das trevas: a tecnologia e o fim do futuro*. São Paulo: Todavia.
- Cowen, D. (2014). *The deadly life of logistics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Diamond, J. (2001). *Armas, germes e aços: os destinos das sociedades humanas*. Rio de Janeiro: Record.
- Diamond, J. (2011). *Le troisième chimpanzé*. Paris: Folio.
- Guattari, F. (1992). *Caosmose. Um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.
- Marcuse, H. (1999). *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Unesp.
- Mumford, L. (1967). *Technics and human development. The myth of the machine. Vol. I*. Orlando: Harvest HB Book.
- Mumford, L. (2019). *The power of Pentagon. The myth of the machine. Vol. II*. Orlando: Harvest HB Book.
- O’Neil, C. (2020); *Algoritmos de destruição em massa: como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia*. Santo André: Rua do Sabão.
- Scott, J. C. (2017). *Against the grain. A deep history of the earliest states*. New Haven: Yale University Press.
- Simondon, G. (2013). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Carvalho, A. (2024). Megamáquina e condição humana: urgências éticas no mundo da técnica. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 100-121.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17170>

Simondon, G. (2017). *Sobre la técnica (1953-1983)*. Buenos Aires: Cactus.

Winner, L. (2017). Artefatos têm política? *ANALYTICA*, 21 (2), pp. 195-218.
<https://doi.org/10.35920/arf.v21i2.22470>

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism. The fight for a human future at the new frontier of power*. London: Profile Books.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

From Market Totalitarianism to Digital Totalitarianism

Del totalitarismo de mercado al totalitarismo digital

Jesús Ayala-Colqui

Scientific University of the South, Peru
Universidad Científica del Sur, Perú

Artículo de Investigación

Resumen

Los algoritmos y la inteligencia artificial, que cada vez están más presentes en todos los aspectos de las relaciones sociales, se presentan a menudo como desarrollos tecnológicos de vanguardia que aportan múltiples beneficios. Sin embargo, su uso por parte de los grandes monopolios de gestión de datos constituye, según diversas investigaciones, una suerte de totalitarismo digital que ha colonizado todos los aspectos de la vida humana. En relación con lo anterior, nos gustaría situar la discusión sobre los problemas

políticos de las nuevas tecnologías en el ámbito de la economía, es decir, investigar en qué contexto económico es posible y tiene sentido algún tipo de poder digital totalitario. Lejos de aquellos análisis que conciben la tecnología como un fenómeno aislado y autorreferencial, simplemente técnico e instrumental, el objetivo de este artículo estriba en discutir la conexión entre economía y tecnología, es decir, entre un previo totalitarismo de mercado y un nuevo totalitarismo digital en ciernes.

Palabras clave: totalitarismo, mercado, algoritmo, control.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 24 de febrero del 2024

Evaluado / Evaluated: 24 de mayo del 2024

Aprobado / Accepted: 06 de agosto del 2024

Correspondencia / Correspondence: Jesús Ayala-Colqui.
Universidad Científica del Sur. Antigua Panamericana Sur
19, Villa EL Salvador, Lima, Perú (Código Postal: 15067).
Correo-e: yayalac@cientifica.edu.pe

Citación / Citation: Ayala-Colqui, J. (2024). From Market
Totalitarianism to Digital Totalitarianism. *Cuestiones de
Filosofía*, 10 (35), 123-143.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17124>



Abstract

Algorithms and artificial intelligence, which are increasingly permeating all aspects of social relations, are often presented as cutting-edge technological developments that bring multiple benefits. However, their use by big data monopolies constitutes, according to various research, a kind of digital totalitarianism that has colonized all aspects of human life. In this regard we would like to situate the discussion on the political problems of the new technologies in the sphere of the economy, that is, to investigate in what economic context some kind of totalitarian digital power is possible and makes sense. Far from those analyses that conceive technology as an isolated and self-referential phenomenon, simply technical and instrumental, the aim of this article is to discuss the connection between economy and technology, that is, between a previous market totalitarianism and a new digital totalitarianism in the making.

Keywords: totalitarianism, market, algorithm, control.

Introducción

Vivimos en una sociedad, si no dominada, al menos permeada de cabo a rabo por la tecnología. Verbigracia, el uso diario de Internet *per cápita* en el mundo es nada menos que siete horas diarias; el 63,1% de la población mundial cuenta al menos con un ordenador. Igualmente, el 67,1% de la población mundial utiliza de manera permanente los teléfonos móviles (Hootsuite, 2022).

¿Cómo explicar esto? ¿Se trata simplemente de un destino metafísico producto del olvido del ser? (Heidegger, 1994). ¿Es acaso la tecnología un fenómeno aislado, autorreferencial, absolutamente autónomo, que no depende de procesos sociales concretos?

Hace más de un siglo Max Weber sostuvo, con una lucidez penetrante y certera, lo siguiente: “La cabal orientación económica del llamado proceso tecnológico por las probabilidades de ganancia es uno de los hechos fundamentales de la historia de la técnica” (2014, p. 166).

Resulta necesario, entonces, investigar las posibles conexiones entre tecnología y economía, más aún en una época en la que se superponen diversos conceptos—“capitalismo informacional” (Fuchs, 2010), “capitalismo de vigilancia” (Zuboff, 2020), “tecnofeudalismo” (Durand, 2021; Morozov, 2022), “capitalismo de plataformas” (Srniczek, 2018)—, que tienen por objetivo mostrar la predominancia “totalitaria”, anclada en procesos económicos específicos, de la tecnología digital en el mundo contemporáneo.

A este respecto, el objetivo de esta investigación estriba en discutir la conexión entre economía y tecnología. El presente texto plantea, con mayor precisión, la cuestión de si antes de que surja una tecnología digital totalitaria, el contexto económico precedente no era ya totalitario.

Capital y totalitarismo de mercado como contexto y terreno de la gestión de nuevas tecnologías de información

Antes de esclarecer el sentido de un posible “totalitarismo digital” es menester explicitar cuál es el modo de producción en el que éste aparece. Surge, en consecuencia, el interrogante de si el modo de producción no encierra ya, en sí mismo, una cierta forma latente de totalitarismo. Para abordar esta cuestión es pertinente recurrir, inicialmente, a dos autores canónicos y, empero, en

cierta medida contrapuestos: Karl Marx y Max Weber. A continuación, se revisará brevemente sus análisis con la finalidad de determinar en qué sentido hay ya un cierto totalitarismo en el capitalismo, tanto en su origen como en su desarrollo.

El objetivo maduro de Marx estriba, como se sabe, en una “crítica de las categorías económicas” (2008a, p. 316) del sistema económico burgués. La categoría central de la economía burguesa no es otra que el capital. Ergo, hay que interrogar por aquello. Para comprender el capital, Marx, como buen hegeliano, parte de lo inmediato, y lo inmediato en la sociedad capitalista es la mercancía (*Ware*). El modo de producción capitalista aparece —o se muestra fenoménicamente— como un gigante cúmulo de mercancías. “Mercancía”, empero, tiene dos sentidos o, más precisamente, dos factores, dos condiciones. Por un lado, la mercancía posee valor de uso (*Gebrauchswert*) y, por otro lado, un valor de cambio (*Tauschwert*).

El primero de estos valores hace referencia a la utilidad de una mercancía y, por tanto, es cualitativo. El segundo, en cambio, refiere al valor de intercambiabilidad de una mercancía por otra, que se expresa cuantitativamente en términos monetarios. Lo esencial del modo de producción capitalista es que el valor de cambio ha desplazado en su relevancia social y en su facticidad práctica al valor de uso (2007, p. 84).

Ya nos enfrentamos, por consiguiente, a una suerte de primer totalitarismo, si entendemos con este término no simplemente una forma específica de gobierno, sino una realidad en la que todo mínimo acto social se encuentra determinado de antemano según ciertos arreglos, lógicas y condiciones, que terminan limitando de antemano otras posibilidades sociales. El primer totalitarismo del capitalismo consiste en que todo es considerado mercancía y, más precisamente, como aquello que posee valor de cambio. De esta manera, desde lo material hasta lo inmaterial, desde lo físico hasta lo afectivo, todos los aspectos de la realidad social quedan subsumidos en la lógica del valor. El “es” se reduce al “valer”. Esto se expresa, inexorablemente, en términos monetarios. Escapar a la lógica del valor de cambio se muestra, en principio, como una tarea casi imposible, dado que todas las acciones se encuentran determinadas, de entrada, por la exigencia cuantitativa del valor.

¿Cómo se originan empero estos valores? Marx, siguiendo a la economía clásica, dirá que la fuente (*Quelle*) del valor es el trabajo (*Arbeit*). No

obstante, el filósofo alemán distingue entre dos tipos de trabajo que producen, respectivamente, el valor de uso y el valor de cambio: el trabajo concreto (*konkrete Arbeit*) y el trabajo abstracto (*abstrakte Arbeit*):

Los diversos valores de uso son productos de la actividad de distintos individuos, es decir resultantes de trabajos individualmente diferentes (*individuell verschiedene Arbeiten*). Sin embargo, en cuanto valores de cambio representan trabajo igual, indiferenciado, es decir, un trabajo en el cual se ha extinguido la individualidad de los trabajadores. Por ello, el trabajo que crea valor de cambio es trabajo general abstracto (*abstrakt allgemeine Arbeit*) (2008a, p. 11).

Vinculado, por consiguiente, al primer totalitarismo señalado, vemos ahora su otra cara o, si se quiere, su fundamento: el trabajo abstracto. Se denomina “abstracto” porque en él se ha hecho abstracción de toda condición particular del trabajo y solo se lo considera en términos puramente cuantitativos en relación con el tiempo de trabajo. En efecto, solo así resulta posible comparar trabajos tan esencialmente diversos entre sí, así como sus productos, de modo que sea posible e inteligible la noción de valor de cambio (Ayala-Colqui, 2022c). Es por esta razón que Moishe Postone subraya que el totalitarismo del capital no es otra que una dominación abstracta y ubicua, por más que a primera vista no sea del todo ostensible:

El trabajo en el capitalismo se objetiva a sí mismo no únicamente en productos materiales –como es el caso en todas las formaciones sociales– sino también en relaciones sociales objetivadas (...) El trabajo como tal no constituye la sociedad *per se*, sin embargo, el trabajo en el capitalismo constituye esa sociedad. (2006, p. 223).

El valor de cambio se expresa, naturalmente, en dinero. Este se presenta como la forma general de intercambio de todas las mercancías. Sin embargo, el capitalismo no se detiene ahí: no se caracteriza por la explotación, el valor de cambio, el trabajo abstracto, o el dinero, sino que en él todo esto está regido por el capital. En otros términos, lo importante en el capitalismo no es simplemente que se imponga el valor de cambio y que se busque “hacer” dinero. Lo decisivo es que el valor de cambio aumente su valor, que el dinero se convierta en más dinero. No se trata ya de intercambiar una mercancía por dinero para obtener otra mercancía (M-D-M), sino de intercambiar dinero por una mercancía para obtener más dinero (D-M-D´). Precisamente, la definición del capital es ésta tan paradójica como precisa:

“la valorización del valor” (*Verwertung des Werts*) (Marx, 2008b, p. 199). El capital no es un objeto: es, por el contrario, una relación social que determina todas las demás relaciones.

Queda claro, por lo demás, que esta conversión del dinero en más dinero no se da en la esfera de la circulación, sino en el de la producción, toda vez que aquello que produce el valor, el trabajo humano (más rigurosamente, la capacidad o la fuerza de trabajo), es una mercancía particular cuyo valor de uso es justamente producir valor de cambio. De ahí que sea posible extraer de ella más valor de lo que se paga, esto es, un plusvalor (*Mehrwert*) (p. 199).

Ergo, el totalitarismo del capital se expresa en el hecho de que todas las acciones humanas, remitidas al trabajo abstracto y al valor de cambio, están subordinadas a la *valorización del valor*; actividad en sí misma absurda, irracional, ya que carece de fin y, entre tanto, destruye a la vez sus condiciones de posibilidad, esto es, el trabajo humano y el medio ambiente (Moore, 2020).

¿Cuál es, alternativamente, el diagnóstico de Max Weber? El sociólogo alemán parte teórica y metodológicamente de la diferencia entre fin (*Zweck*) y medio (*Mittel*): “A la consideración científica es asequible, ante todo, incondicionalmente, la cuestión de si los medios son apropiados para los fines dados” (2002, p. 42). La ciencia, empero, solo proporciona un saber sobre el vínculo entre determinados medios y fines, pero no se pronuncia a favor de algunos de estos últimos. Weber añade otra dicotomía: la de hechos (*Tatsachen*) y valores (*Werte*); de tal suerte, que la ciencia solo tiene que vérselas con los primeros, pero no con los segundos: tiene que dirigirse, pues, al intelecto (*Verstand*) y no al sentimiento (*Gefühl*). En el caso particular de la ciencia económico-social, esta se dirige no solo a fenómenos netamente económicos, sino a fenómenos que, pese a que no son económicos, resultan pertinentes o, al menos, condicionados por la economía. La ciencia debe intentar comprender las leyes que rigen tales fenómenos, no con la finalidad de obtener una legalidad vacía y genérica, sino a fin de conocer su específica significación cultural.

Precisamente, uno de los más célebres esfuerzos de Weber en esta línea estriba en estudiar, como es de sobra conocido, la relación entre la ética de una religión determinada y el “espíritu” de un nuevo modelo económico. El autor constata que el capitalismo impone, desde ya, una manera de actuar en la sociedad que resulta, en cierto modo, inexorable:

El sistema capitalista actual es un cosmos terrible en el que el individuo nace y que es para él, al menos como individuo, como un caparazón prácticamente irreformable, dentro del que tiene que vivir. Él le impone al individuo, en cuanto que éste está integrado en el conjunto del “mercado”, las normas de su actividad económica. El fabricante que actúe permanentemente contra estas normas es eliminado indefectiblemente desde el punto de vista económico, al igual que el obrero que no quiera o no pueda adaptarse a ellas se ve puesto en la calle como desempleado (2001, p. 63).

Existe, por tanto, siempre una suerte de normatividad totalitaria en el capitalismo. Esta surge con un “espíritu” nuevo de la mano del protestantismo, en el que la profesión (*Beruf*), que también significa “vocación”, parte de un estilo de vida ascético que implica una racionalización de la vida. Para Weber, lo esencial del capitalismo no reside, por ello, únicamente en el lucro, sino, con el trasfondo de este talante ético del protestantismo, en la entronización de una racionalidad (*Rationalität*) diferente acerca de los medios y los fines: “La inversión racional del capital en la *empresa* y la organización capitalista *del trabajo*” (p. 254). Solo con este tipo de racionalidad, que lleva el lucro a una nueva dimensión, surge el capital: “Y si ponemos juntas la limitación del consumo y la liberación del afán de lucro, el resultado objetivo es lógico: la *formación de capital* mediante el *imperativo ascético de ahorrar*” (p. 225).

Pero Weber diferencia, con todo, dos tipos de racionalidad: una racionalidad formal (*formale Rationalität*), dirigida a fines, y una racionalidad material (*materiale Rationalität*), dirigida a valores. La primera tiene que ver con la factibilidad calculable; la segunda, con juicios de valores

Llamamos *racionalidad formal* de una gestión económica al grado de *cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalidad material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un *grupo* de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor* (*cualquiera que sea su clase*), de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales postulados de valor (2014, p. 182).

Resulta evidente que el capitalismo se guía fundamentalmente por una racionalidad formal cuyo fin no es sino la rentabilidad.

Si leemos atentamente a Weber podemos percatarnos que, finalmente, toda acción, toda práctica social y todo comportamiento se encuentran

determinados –si no inmediata, al menos mediata e indirectamente– por la “racionalidad formal” del capitalismo, esto es, por una racionalidad que no es más que mera calculabilidad sobre medios que hacen posible un solo fin: la rentabilidad.

Weber, por consiguiente, revela también un capitalismo totalitario: todo debe ser dominado por la racionalidad rentable. Asimismo, no deja de ver que existe un modo de dominación en el capitalismo, que consiste en una *coacción mediata*: el trabajador mismo desarrolla una inclinación por el trabajo so pena de perder sus medios de vida: “En el orden lucrativo del capitalismo, la inclinación al trabajo está condicionada *fundamentalmente* por las probabilidades de salario a destajo y por el peligro de despido” (p. 244). El sociólogo alemán es sumamente lúcido al ver en ello, pese a que insiste una y otra vez en la pretendida superior racionalidad del capitalismo, una “irracionalidad material específica” (p. 232) de este modo de producción. Es esta irracionalidad el nombre, en lenguaje weberiano, de la particular forma de totalización social del capital.

Esta es la razón por la cual Herbert Marcuse sostuvo que la racionalidad formal del capitalismo es, a fin de cuentas, una dominación (tecnológica) irracional (1970). En este punto es posible vislumbrar ya el enlace entre totalitarismo económico y totalitarismo tecnológico-digital. Marcuse, en consecuencia, sostiene que con el advenimiento de un mayor dominio tecnológico el capitalismo despliega su vocación totalitaria: “Porque no es solo ‘totalitaria’ una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados” (1993, p. 33).

En suma, sea en la perspectiva de Marx, sea en la perspectiva de Weber, el capitalismo aparece como un orden totalitario, esto es, como una organización económico-social en la que todo queda subsumido y dominado por la divisa de la valorización del valor y de la rentabilidad.

Esta imposición cuantitativa de la rentabilidad del capital se expresa, además, en la figura del mercado. En la retórica de los economistas capitalistas el mercado es, sin embargo, “libre”. Es libre, se supone, porque los intercambios económicos carecen de coacción. No obstante, que todo sea regido por el mercado es ya una coacción. Exteriormente, la imposición del mercado es una forma de no libertad que elimina de entrada formas no mercantiles

de vivir. E, interiormente, el mercado dista de ser libre porque es siempre manipulado a partir de las reglas de juego del valor de cambio. Es decir que el mercado, defendido en el plano discursivo como un ámbito de idealizada libertad (Friedman, 1980; Hayek, 2017), no es un dato natural, sino una realidad por fabricar:

La competencia pura no es dato primitivo. No puede sino ser el resultado de un prolongado esfuerzo (...) el mercado o, mejor, la competencia pura, que es la esencia misma del mercado, sólo puede aparecer si es producida, y si es producida por una gubernamentalidad activa (...) Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado (Foucault, 2007, p. 153).

La manipulación del mercado es llevada a cabo, por supuesto, de modo directo e indirecto. De forma indirecta, por ejemplo, en el caso de América Latina, que resultó evidente en las imposiciones jurídicas (nuevas constituciones) que establecieron los gobiernos neoliberales, muchos ellos dictatoriales y represivos, como los de Pinochet en Chile y Fujimori en Perú, quienes, a través del control social militarizado, impusieron constituciones políticas que permitieron la creación de mercados capitalistas contemporáneos (Valdés, 2008). De manera directa, la manipulación se lleva a cabo cuando, de un lado, en los episodios de bonanza financiera se promueve la normativización de la competencia por medio de la exoneración de impuestos a las grandes empresas, el financiamiento estatal a proyectos privados, la naturalización de la flexibilidad y la precariedad laboral, el desarme de las políticas sociales, el endeudamiento generalizado de la población y la imposición de medidas rígidas de austeridad (Lazzarato, 2013; Standing, 2014). Por otro lado, en los episodios de crisis económica –*verbigracia*, en el caso de las hipotecas *subprime* en 2007 (Lapavistas, 2016) o la pandemia de la Covid-19 (Ayala-Colqui, 2022a)– el capitalismo “manosea” explícitamente al mercado (Laval and Dardot, 2013).

El mercado es, por ello, todo menos “libre” (Chang, 2010). Un mercado que no establezca límites respecto a adquisiciones empresariales o posesión de capitales deviene forzosamente en la conformación de monopolios (Foster, 1986; Rikap, 2021; van den Broek, 2019), produciéndose, con ello, la desregulación mercantil, dado que ciertas posiciones hegemónicas pueden modificar las condiciones del mercado de manera fraudulenta, como se aprecia por ejemplo en las bolsas de valores con las llamadas “ballenas” (*whales*). A este respecto, Franz Hinkelammert ha acuñado acertadamente la

expresión “totalitarismo de mercado”: un “poder totalitario del mercado (...) con la perspectiva de someter en lo posible todas las actividades económicas al criterio de la propiedad privada” (2018, p. 17). Se entiende, entonces, por qué Mark Fisher (2016) hace referencia a un “estalinismo de mercado”, en el sentido de que no solo existe una activa intromisión gubernamental de las condiciones mercantiles de la vida, sino que también una creciente burocratización de las relaciones sociales. Mas es preciso recordar que este totalitarismo de mercado no es sino la expresión del *totalitarismo del capital*, cuya lógica ha sido ya descrita, verbigracia, por Marx y Weber.

Tal lógica, asimismo, se manifiesta en fenómenos no estrictamente económicos o, mejor dicho, en actividades que no son productivas, esto es, que no contribuyen a la valorización del capital. Es así como las relaciones de dominación sobre el género y la raza, que existen en distintos grados y niveles dentro de la sociedad capitalista, están determinadas aún por la lógica de la ‘forma mercancía’ y el trabajo abstracto (Barria-Asenjo et al., 2023b):

Incluso en las regiones improductivas (donde se producen opresiones específicas de género o raza), opera la abstracción del capital. Por lo tanto, postulamos que la forma mercancía moldea inconscientemente tanto el trabajo productivo como el improductivo, tanto las actividades económicas como las no económicas. Este es el sentido de la “reinterpretación” que queremos ofrecer en torno al par trabajo productivo/improductivo. Ahora bien, dado que el trabajo improductivo implica precisamente aquellas luchas sociales no económicas, como las relacionadas con el género o la raza, entre otras, entonces podemos, a su vez, dar una nueva mirada a las luchas sociales a partir de Marx, incluyendo tanto las luchas económicas como las luchas “culturales”¹ (p. 205).

Lo mismo aplica, claro está, para los desarrollos técnicos. Por consiguiente, si la tecnología es un fenómeno social que se inscribe dentro de la lógica del capital y de su mercado totalmente condicionado, entonces toda innovación tecnológica debe responder, sea lejana, meridiana o íntimamente, a las exigencias del capital. ¿Cómo conectar, ergo, economía y tecnología?

Totalitarismo digital

El término clave de esta dinámica contemporánea, en la que se entrecruza técnica y economía, no es simplemente el de “tecnología”, sino el de

¹ Traducción del autor del presente artículo.

tecnologías de la información. ¿Qué es, pues, la información? Lejos de ser solamente comunicación o transmisión de un mensaje, la noción de información experimenta una refundación y un cambio radical en la segunda mitad del siglo XX, a partir de Norbert Wiener y Claude E. Shannon. En efecto, en la obra de estos autores la noción de información se transforma sustancialmente:

Información no es sinónimo, sin más, de comunicación: es, antes bien, la reducción de todo significado, oposición argumentativa, juego de fuerzas retóricas, a un *problema técnico de envío de una señal de un punto a otro punto por medio de un canal donde la multiplicidad de lo real se reduce a un juego determinista de probabilidades que excluyen lo improbable* (Ayala-Colqui, 2023b, p. 233).

Las probabilidades, por lo general, pueden entenderse en términos numéricos y, por tanto, todos los demás elementos que componen la información pueden construirse matemáticamente. En tal sentido, las tecnologías de la información no hacen más que transmitir señales codificadas numéricamente: así sucede, por ejemplo, en el telégrafo, el teléfono, la radio, la televisión y, por supuesto, el internet y los ordenadores. Por esta razón, a menudo se les conoce también como “tecnologías digitales”. “Digital” proviene de “dígito”, dado que la información se organiza a partir de una secuencia numérica que, tanto en el caso de las nacientes computadoras como en el de las actuales, es binaria: utiliza “ceros” y “unos” para expresar paquetes de información, cuya unidad mínima es el “bit”.

Sobra decir que tanto Wiener como Shannon enmarcaron sus desarrollos teóricos en sus exigencias materiales y laborales inmediatas: en el caso del primero, como ingeniero de *General Electric* y, sobre todo, en cuanto trabajador de las fuerzas armadas de Estados Unidos (Galison, 1994); en el caso del segundo, como empleado de la empresa *Bell Labs* (Mindell, 2004).

A partir de esta noción de información, las décadas del 60 y 70 experimentaron una explosión de desarrollos informacionales, especialmente en Estados Unidos, a partir de dos elementos interconectados: el ordenador personal e Internet. A primera vista resulta paradójica esta evolución, dado que muchos de los involucrados en este avatar tecnológico no fueron sino militantes *hippies* que mutaron luego hacia adeptos tecnológicos: pensaban alternativamente que la utopía de libertad podría realizarse a partir de ordenadores y otras

máquinas digitales (Turner, 2006; Ayala-Colqui, 2022b). El centro geográfico de esta revolución informática fue, por lo demás, San Francisco, California, particularmente la región de Silicon Valley (Sadin, 2016).

A fin de cuentas, los ordenadores diseñados en universidades norteamericanas sirvieron no solo para incrementar la rentabilidad de las empresas y afianzar el dominio académico de estas instituciones, sino también para convertirse en objetos de consumo generalizado. Contra los discursos que consideran a las computadoras e Internet como un paraíso de libertad, habría que recordar que ellos pertenecen, originariamente, a una economía capitalista. Como apunta Terranova (2000): “the Internet is always and simultaneously a gift economy and an advanced capitalist economy” (p. 51).

Sin embargo, esto no termina aquí. Es importante explicar, ante todo, el concepto de algoritmo. Este, en principio, no es otra cosa que una secuencia ordenada que nos permite resolver un problema específico; de este modo, tanto una receta de cocina como una fórmula matemática constituyen un algoritmo. En el siglo XX el algoritmo será definido, ya formal y no intuitivamente, en relación con su calculabilidad (Tejero, 2020, p. 88).

La información digital se agrupa, ordena y sistematiza en algoritmos. Sin embargo, sucede algo muy particular con ellos desde hace cierto tiempo, pues han sobrepasado la noción de secuencia particular. Ahora poseen una capacidad predictiva y totalitaria.

Para comprender este cambio, es necesario definir el *big data*. Lo esencial de las tecnologías de la información no estriba simplemente en procesar datos, sino en el tamaño de datos que pueden procesar. En efecto, con el paso del tiempo se fue optimizando la capacidad de manejar la cantidad de información hasta llegar a cantidades exponenciales: “el tamaño es solo una dimensión del *big data*. Otras dimensiones como la velocidad y la variedad son igual de importantes” (Gandomi y Haider, 2015, p. 143).

El *big data* es, pues, el concepto que permite describir el momento en el cual los aparatos tecnológicos pueden manejar cantidades ingentes de información. Sin embargo, lo esencial no radica en esta cuestión cuantitativa. El surgimiento del *big data* constituye, en efecto, una mutación radical para el concepto de algoritmo. Ya no estamos frente a pasos predeterminados para confeccionar una receta o resolver una simple operación matemática; estamos ante el

inicio de un nuevo proceso de cómputo, en el que se establecen correlaciones inéditas entre una gama ingente de datos, lo que supone la posibilidad de predecir y anticiparlos –esto es, sucesos y, forzosamente, las acciones de las personas. Es en este contexto en el que surge otro concepto, en el que estos “nuevos” algoritmos juegan un papel crucial: el *data mining*. Se trata ahora de que los equipos tecnológicos no solo funcionan a partir de información y algoritmos, sino que están diseñados para extraer la mayor cantidad de datos posibles del entorno y del usuario a partir de su uso. Y esto, porque el *data mining* estriba en “(...) el proceso de descubrir patrones y conocimientos interesantes a partir de grandes cantidades de datos” (Han et al., 2011, p. 8). Su característica principal consiste, por tanto, en la construcción de patrones inéditos entre los datos procesados, produciendo así un contenido que es, ante todo, predictivo y anticipador. Incluso es este el mecanismo que explica el funcionamiento de la llamada Inteligencia Artificial (IA), pues el *machine learning*, como conglomerado de algoritmos, permite la creación de un tipo de “conocimiento” a partir de la asociación entre patrones de datos (Bengio et al., 2016).

Estas innovaciones técnicas han sido incubadas en el seno de grandes firmas tecnológicas y universidades profesionalizantes. No es gratuito, por ello, que las empresas dedicadas exclusivamente a este rubro o que, en su defecto, empleen predominantemente este tipo de tecnologías, se encuentren entre las más valoradas económicamente, como por ejemplo *Alphabet (Google)* o *Meta (Facebook)*. Por esta razón, Srnicek (2018) sostiene que esta nueva tecnología dista de ser una herramienta más del capitalismo; al contrario, el capitalismo ha sido reformateado completamente para volcarse, prioritariamente, hacia el control de los datos a fin de reeditar en niveles exponenciales.

¿En qué medida estas nuevas tecnologías, que se encuentran en el corazón del capital (y por ende de su vocación totalitaria), delinean entonces una suerte de nuevo totalitarismo? Shosana Zuboff considera que, al ser esencialmente predictivas, estas tecnologías han dado lugar a un control total y anticipatorio sobre la vida de las personas; fenómeno que ella denomina “capitalismo de la vigilancia”, en el cual “los medios de producción están supeditados a unos cada vez más complejos y exhaustivos ‘medios de modificación conductual’” (2020, p. 18).

El totalitarismo digital se expresa en el hecho de que con las nuevas

tecnologías se puede conocer toda la información de los sujetos con el objetivo de predecir sus conductas. Toda acción, todo movimiento, todo gesto es registrado totalitariamente por estas tecnologías, es decir, desde el teléfono hasta el televisor, desde los audífonos hasta el ordenador, a fin de obtener una información precisa que nos haga manipulables y predecibles (Sadin, 2015).

Jaron Lanier, excolaborador de empresas digitales asociadas a las redes sociales, afirma, en esa misma línea, que los algoritmos sirven para modificar nuestras conductas, de tal manera que somos como “animales en la jaula experimental de un conductista” (2018, p. 11). Empero, el problema no es solo la modificación en sí, sino “la incesante, robótica y, en última instancia, absurda modificación de la conducta al servicio de manipuladores ocultos y algoritmos indiferentes” (p. 20). Cabe señalar que esos manipuladores ocultos no son sino los intercesores del capital en busca de una mayor rentabilidad.

Christopher Wylie (2019), extrabajador de *Cambridge Analytica* (empresa que utilizó los datos de *Facebook* para determinar perfiles psicológicos de los votantes en procesos electorales decisivos como las elecciones presidenciales norteamericanas del 2016 o el *Brexit*), añade, por su parte, que no solo se trata de anticipar y manipular la conducta, sino también de invadir totalitariamente el pensamiento de las personas a fin de controlar sus intenciones y su manera de percibir.

En suma, si antes de los datos todo tenía que ser englutido por la dinámica de la valorización del valor y la rentabilidad, ahora esta dinámica se expresa de un modo digitalmente omnicompreensivo: todo debe quedar registrado digitalmente en orden a conocer lo que sucede en la realidad y predecirlo para los fines políticos y económicos del capital. Este es, pues, el sentido del totalitarismo digital y su relación con el totalitarismo económico.

A modo de conclusión

Si se puede hablar de un “totalitarismo digital” es menester comprender dichos fenómenos a partir de sus condicionantes económicos. Esquivar el trasfondo capitalista de los algoritmos, las redes sociales, el *big data*, el *data mining*, máxime la inteligencia artificial, no es otra cosa que no comprender el significado social de tales fenómenos. Si el capitalismo ha dejado de lado dispositivos disciplinarios y de seguridad, y ha convenido en implementar otros nuevos, es con el objeto de renovar, actualizar y mejorar los mecanismos

de control sobre la sociedad. De ahí que las nuevas tecnologías sirvan, sobre todo, para generar esquemas de control de los individuos. Solo ha surgido un totalitarismo digital porque un previo totalitarismo económico lo ha exigido como nueva manera de imponer el dominio de su lógica totalitaria de valorización del valor. Esto, no obstante, no significa que dicha tecnología sea, sin más, capitalista, de tal suerte que no pueda ser usada para fines emancipatorios. El aceleracionismo, por ejemplo, propone acelerar la propia producción tecnológica para pensar vías emancipatorias ante el capitalismo (Avanessian y Reis, 2017). Se puede indicar sumariamente, y a modo de conclusión, que dichos entramados tecnológicos pueden servir, empero, a fines colectivos, de manera tal que en lugar de buscar un conocimiento exhaustivo de las conductas de los sujetos a fin de predecirlas y controlarlas, se pueden usar para paliar problemas socio-técnicos, empezando por la falta de conectividad, y terminando en una distribución equitativa, en tiempo real y precisa, de bienes y servicios (Guattari, 1990; Cockshott y Nieto, 2017; Philips y Rozworski, 2019; Bastani, 2019). Solo conociendo, por tanto, el trasfondo económico de la técnica, será posible emancipar a la propia técnica de su uso capitalista y totalitario.

Referencias

- Avanessian, A. y Reis, M. (Eds.). (2017). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ayala-Colqui, J. (2022a). El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina. *Prometeica*, 24, pp. 182-199. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.24.12956>
- Ayala-Colqui, J. (2022b). La apuesta política de Silicon Valley: ¿Tecnoliberalismo o ciber-liberalismo? *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 1 (1), pp. 1-15. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10782652>
- Ayala-Colqui, J. (2022c). Máquinas y capital. Félix Guattari y la caracterización de los automatismos maquínicos a partir de un contrapunto con las categorías marxiana. *Izquierdas*, 1 (51), pp. 1-15. <http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2022/51/art56.pdf>
- Ayala-Colqui, J. (2023). El nacimiento del “ciberalismo”. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley. *Bajo Palabra*, 32, pp. 221-254. <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>
- Barria-Asenjo, N., Žižek, S., Willems, B., Balotol, R., Salas, G., y Ayala-Colqui, J. (2023a). Interseccionalidades de la izquierda y la derecha en América Latina y Europa. Una exploración de los procesos políticos contemporáneos. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 77, pp. 157–176. <https://doi.org/10.17141/iconos.77.2023.5771>
- Barria-Asenjo, N., Žižek, S., Willems, B., Perunović, A., Salas, G., Balotol, R., Ayala-Colqui, J. (2023b). Redefining the Common Causes of Social Struggles: An Examination of the Antinomies of Value, Labor and Subsumption. *Las Torres de Lucca*, 12 (2), pp. 201-210. <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.84516>
- Bastani, A. (2019). *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*. Londres: Verso.

- Bengio, Y., Goodfellow, I. and Courville, A. (2016). *Deep Learning*. Massachusetts: MIT Press.
- Chang, H. J. (2010). *23 Things They Don't Tell You About Capitalism*. New York: Penguin Books.
- Cockshott, P. y Nieto, M. (2017). *Cibercomunismo. Planificación económica, computadoras y democracia*. Madrid: Trotta.
- Durand, C. (2021). *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía numérica*. Donostia: Kaxilda.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foster, J. B. (1986). *The theory of monopoly capitalism: an elaboration of Marxian political economy*. New York: Monthly Review Press.
- Friedman, M. (1980). *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*. México: Grijalbo.
- Fuchs, C. (2010). Labor in Informational Capitalism and on the Internet. *The Information Society*, 26 (3), pp. 179-196. <https://doi.org/10.1080/01972241003712215>
- Galison, P. (1994). The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic. *Critical Inquiry*, 21, pp. 228-266. https://monoskop.org/images/9/9c/Galison_Peter_1994_The_Ontology_of_the_Enemy_Norbert_Wiener_and_the_Cybernetic_Vision.pdf

- Gandomi, A. and Haider, M. (2015). Beyond the hype: Big data concepts, methods, and analytics. *International Journal of Information Management*, 35 (2), pp. 137-144. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2014.10.007>
- Guattari, F. (1990). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Han, J., Kamber, M. y Pei, J. (2011). *Data Mining: Concepts and Techniques*. Londres: Morgan Kauffman.
- Hayek, F. (2017). *Economía básica. Un manual de economía política*. Madrid: Maia.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Hinkelammert, F. (2019). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Madrid: Akal.
- Hootsuite (2022). The Global State of Digital 2022. *Hootsuite Inc.* <https://www.hootsuite.com/resources/digital-trends>
- Lanier, J. (2018). *Diez razones para borrar tus redes de inmediato*. Barcelona: Planeta.
- Lapavistas, C. (2016). *Beneficios sin producción. Cómo nos explotan las finanzas*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marcuse, H. (1970). *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta de Agostini.

- Maruy van den Broek, R. (2019). Sobre la peligrosa idea de un “libre” mercado. *Tradicción, Segunda época*, 19, pp. 46-55. <https://doi.org/10.31381/tradicion.v0i19.2619>
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008a). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008b). *El capital: crítica de la economía política. Tomo I. Vol. I*. México: Siglo XXI.
- Mindell, D. (2004). *Between Human and Machine. Feedback, Control, and Computing before Cybernetics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Moore, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Madrid: Traficante de sueños.
- Morozov, E. (2022). Crítica al tecnofeudalismo. *New Left Review*, 133, pp. 99-141. <https://newleftreview.es/issues/133/articles/critique-of-techno-feudal-reason-translation.pdf>
- Philips, L. y Rozworski, M. (2019). *The People's Republic of Walmart: How the World's Biggest Corporations are Laying the Foundation for Socialism*. Londres: Verso.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Sadin, É. (2015). *La vie algorithmique. Critique de la raison numérique*. París: L'Échappée.
- Sadin, É. (2016). *La silicolonisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*. París: L'Échappée.

- Rikap, C. (2021). *Capitalism, Power and Innovation. Intellectual Monopoly Capitalism Uncovered*. Londres: Routledge.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Standing, G. (2014). *El Precariado. Una Carta de Derechos*. Madrid: Capitán Swing.
- Tejero, E. L. (2020). Algoritmos. El totalitarismo que se avecina. ¿La pérdida final de la libertad? *Revista de pensamiento estratégico y seguridad CISDE*, 5 (1), pp. 85-101. <http://uajournals.com/cisdejournal/journal/9/5.pdf>
- Terranova, T. (2000). Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy. *Social Text*, 18 (2), pp. 33-58. <https://web.mit.edu/schock/www/docs/18.2terranova.pdf>
- Valdés, J. G. (2008). *Pinochet's Economists: The Chicago School of Economics in Chile*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Weber, M. (2002). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wylie, C. (2019). *Mindf*ck. Cambridge Analytica and the Plot to Break America*. New York: Random House.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Technique, communication and subjectivity. On Marshall McLuhan and Régis Debray*

Técnica, comunicación y subjetividad. A propósito de Marshall McLuhan y Régis Debray

Guillermo Nelson Guzmán Robledo

Autonomous University of Zacatecas, Mexico
Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Resumen

Este artículo se propone analizar la relación entre técnica y subjetividad, a partir de la obra de dos autores que destacan por resaltar los procesos de comunicación inherentes a dicha relación. Para ello, se identifican algunos rasgos comunes en su pensamiento, señalando sus diferencias. Se expone el concepto de “medio” en Marshall McLuhan, entendido como agente constitutivo de la subjetividad. Se exponen también algunos aspectos de la mediología de Régis Debray en

relación con el problema planteado, y se hace una revisión de las críticas que él dirige a McLuhan a partir de la noción de “transmisión”. Se examina dicha crítica y se subrayan los aspectos comunes de sus obras, que desde este artículo resultan más relevantes que sus diferencias, sobre todo a la luz de las observaciones de Jean Baudrillard respecto a la comunicación como realización fundamental de la técnica y la subjetividad contemporáneas.

Palabras clave: tecnología, medios de comunicación de masas, cultura, historia de la comunicación.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 29 de febrero del 2024

Evaluado / Evaluated: 1 de septiembre del 2024

Aprobado / Accepted: 30 de septiembre del 2024

* El presente artículo forma parte del cuerpo académico CA-UAZ-232 “Filosofía y Antropología”, así como del proyecto IN305521, registrado ante el Programa de Apoyo a Profesores de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Correspondencia / Correspondence: Guillermo Nelson Guzmán Robledo. Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, Torre A de posgrados, Campus II, Avenida Preparatoria s/n, Col. Hidráulica, Zacatecas, México, (Código Postal: 98068). Correo-e: nelsonguzmanrobledo@gmail.com

Citación / Citation: Guzmán Robledo, G. (2024).). Technique, communication and subjectivity. On Marshall McLuhan and Régis Debray. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 145-165. <https://doi.org/10.19053/upte.01235095.v10.n35.2024.17139>



Abstract

The article aims to analyze the relationship between technique and subjectivity, based on the work of two authors who emphasize the communication processes inherent in this relationship. It identifies some common traits in their thinking while highlighting their differences. The concept of “medium” in Marshall McLuhan, understood as a constitutive agent of subjectivity, is discussed. The article also addresses certain aspects of Régis Debray’s mediology in relation to the issue at hand and reviews the criticisms he directs at McLuhan from the notion of “transmission”. This critique is examined and the common aspects of their works, which in this article are more relevant than their differences, are highlighted, especially in the light of Jean Baudrillard’s observations on communication as a fundamental realization of contemporary technique and subjectivity.

Keywords: technology, social media, culture, communication history.

Introducción

La relación entre técnica y subjetividad ha sido planteada desde distintas perspectivas, casi a la par que el concepto mismo de subjetividad. Ya desde Hegel, el concepto de “mediación” resultaba importante para contraponer la inmediatez de la naturaleza a la mediación del sujeto y a la acción con vista a fines (1989, pp. 63-64); Engels, siguiendo la teoría de la selección natural, mostraba cómo la técnica misma estaba implicada en la evolución fisiológica del humano (1955, pp. 74-87); Leroi-Gourhan también señalaba cómo la evolución tecnológica estaba íntimamente ligada a la evolución biológica y cultural del hombre, concibiendo a las herramientas como extensiones del cuerpo humano (1971); Georges Bataille, situó la genealogía de la conciencia en el desdoblamiento de la identidad del sujeto, a partir de su oposición con el no-yo que representa el objeto utilitario (1975, pp. 31-32); Gilbert Simondon, por su parte, haciendo uso de la cibernética y de la teoría de sistemas de Norbert Wiener, señalaba cómo es que los objetos técnicos eran marginados por las ciencias humanas, que no contemplan su integración con el sistema social humano ni su modo particular de individuación.

No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo XX, con el advenimiento de los medios masivos de comunicación, la comunicación misma se introduce como elemento de análisis para trazar la relación existente entre técnica y subjetividad. La reflexión acerca de la comunicación permitió realizar un acercamiento al concepto de subjetividad en términos de colectividad, y establecer la relación entre técnica y subjetividad. Dos de los autores que pusieron los procesos comunicativos como elemento central de la relación entre subjetividad y técnica son Marshall McLuhan y Régis Debray.

Hay al menos tres aspectos comunes entre ambos autores: 1) sus obras se centran en conceptos muy próximos entre sí, como lo son el de comunicación y el de transmisión, a la hora de establecer la relación entre técnica y subjetividad; 2) Ambos conceden mayor importancia a los aspectos formales de los medios por encima de los contenidos que estos transmiten¹, lo

¹ Es interesante la observación de Lance Strate respecto a la importancia de la formación en teoría literaria de McLuhan: “Como erudito de literatura inglesa fascinado por el movimiento modernista, McLuhan se vio influido por los debates del siglo XX acerca de la relación entre forma y contenido (...) En este sentido, ‘el medio es el mensaje’ puede ser interpretado como una manera nueva de situar la forma por encima del contenido” (2012, p. 66). Esto tiene como consecuencia que la capacidad crítica del agente se ve reducida si consideramos el aspecto inconsciente de la recepción del medio frente a el mensaje explícito.

cual permite observar el carácter decisivo de aspectos que generalmente permanecen implícitos, oponiéndose a las lecturas superfluas que atienden a los contenidos explícitos de un proceso de comunicación determinado; 3) Comparten un elemento historicista que ofrece un diagnóstico del presente: la emergencia de una realidad técnica que tiende a liberarse de los referentes externos, en los que queda emplazada la subjetividad.

Este último punto ha sido ciertamente abordado a partir de la noción de hiperrealidad y virtualidad por Jean Baudrillard, a quién recurriremos brevemente y a quien se ha tratado en otro lugar (Guzmán, 2020). Sin embargo, el interés del presente artículo yace en resaltar, pese a la diferencia de enfoques, un posible punto de confluencia para la articulación de las teorías de McLuhan y Debray, en lo que concierne a la eversión de la subjetividad en el medio técnico, a partir de sus respectivas nociones de prótesis neurológica y videosfera.

Con este propósito se expondrán algunos aspectos de sus obras, desarrollando algunas de las críticas que Debray dirigió a McLuhan, tratando de matizar dichas críticas, y estableciendo como punto común más relevante de sus teorías, el último aspecto señalado, que depende en gran medida de los anteriores.

El medio y el espacio mental

Hace un siglo el filólogo Milman Parry postuló una teoría sobre los epítetos homéricos y su relación con la tradición oral. Afirmaba que los elementos estilísticos empleados por Homero eran prueba de su procedencia oral, pues recurrían a un repertorio de fórmulas cuya finalidad era, más que estética, mnemotécnica y de improvisación (Carlier, 2005, p. 49). De su análisis concluía que la escritura alfabética suponía la creación de un espacio mental diferente al de la tradición oral de donde provenían las epopeyas homéricas, y cuya composición escrita supuso, precisamente, su extinción. Esta nueva mentalidad, crítica y reflexiva, permitió el nacimiento de disposiciones cognitivas en las que la memoria cede terreno a la teoría, la investigación y la autoría: “Parry fue el primero en advertir que la transición de la oralidad épica a la poesía escrita en la Grecia arcaica marca una brecha epistémica” (Olson y Torrance, 1991, p. 55).

Con la escritura alfabética, el signo se articula a partir de la recomposición de los vocablos a través de sus unidades fonéticas mínimas, que aisladamente

carecen de utilidad. Estas nuevas habilidades cognitivas, que tienen como punto de partida el ordenamiento de elementos intercambiables y carentes de valor si se les toma aisladamente, se reflejarán en otros ámbitos, como el económico a través de la técnica del mercadeo² (1998, pp. 53-55) o el militar, a través de la institución de la falange³. La escritura permite una metatextualidad ausente en la oralidad: se puede comentar, comparar y ser críticos frente a los textos, lo mismo que disponer de las formaciones militares para el combate.

En todos estos fenómenos encontramos un tipo de ordenamiento mental que se asocia con los medios que se disponen, y que conllevan una concepción del mundo que ya no podrá fundarse en la tradición, sino en el orden discursivo. Así entonces, los medios promueven la adopción de esquemas mentales que exigen el empleo de ciertas funciones cognitivas en detrimento de otras, creando nuevas estrategias para articular la experiencia.

McLuhan se sirvió de los estudios de Parry y Lord, para reflexionar acerca del significado del medio como expresión del mensaje (2011, p. 84). Para ello postuló la tesis de que el medio no es de ninguna manera neutral, sino que en él se estructuran códigos que contienen elementos que configuran tanto la cognición individual como el sistema social que los emplea. Así, por ejemplo, la imprenta anticipa al individualismo y al nacionalismo modernos, mientras la televisión configura una apertura distinta del espacio íntimo.

El medio: extensión y amputación del sujeto

Todo el tejido de relaciones que configuran la existencia humana (como las relaciones de tiempo, espacio y comunidad) es diseñado a partir de los medios que el hombre emplea, independientemente de los contenidos que nos ofrecen. Para explicar esto, McLuhan parte de una concepción que hace de los medios extensiones técnicas del humano. Que el medio sea el mensaje “significa simplemente que las consecuencias individuales y sociales de cualquier medio, es decir, de cualquiera de nuestras extensiones, resultan

2 El surgimiento de la moneda, así como el comercio al menudeo es atribuido a los Lidios por Heródoto, aproximadamente entre los siglos VII y VI, época algo posterior a la fecha en que se introduce también el alfabeto en Grecia (1977, p. 169).

3 La infantería hoplita y la formación de la falange suponen la pérdida del valor que tenían las proezas individuales del guerrero heroico, adquiriéndolo el soldado disciplinado que guarda su posición en la formación, destacando no por su furor, sino por el orden que guarda respecto al conjunto (Vernant, 1992, pp. 73-75).

de la nueva escala que introduce en nuestros asuntos cualquier extensión o tecnología nueva” (1996, p. 29). Así entonces, cuando McLuhan afirma que el “medio es el mensaje”, lo que quiere decir es que un cambio en la estructura del medio tiene mayores implicaciones para la constitución de la subjetividad, que los mensajes mismos que transmite y sobre los cuales repercute (Strate, 2012, p. 67). Esta aclaración es importante porque muestra que a ella subyace una concepción del hombre que lo vincula con la técnica como expresión de su propia constitución, cuya historicidad corre aparejada a la del desarrollo tecnológico.

McLuhan, empleando la imagen mitológica de Narciso, sostiene que la relación del sujeto con sus extensiones técnicas, es la del sujeto que se expande sin reconocerse a sí mismo en ese objeto técnico que lo refleja. El medio extiende siempre una función del cuerpo y, por tanto, guarda una continuidad con él. Sin embargo, aunque se trata de una extensión de sí mismo, el objeto técnico es para el sujeto un otro:

Ahora bien, el punto importante de este mito es el hecho de que el hombre en seguida se siente fascinado por cualquier extensión suya en cualquier material diferente de él (...) Fuera lo que fuera, la sabiduría del mito de Narciso no conlleva ninguna alusión a que éste se enamorara de algo a lo que considerara como sí mismo. Evidentemente, de saber que la imagen era una extensión o repetición de él mismo, habría tenido sentimientos muy diferentes hacia ella (1996, pp. 61-62).

El sujeto tiene entonces una relación ambivalente respecto al objeto: Por una parte, lo proyecta: la empuñadura del cuchillo tiene la forma de la mano, el sillón presupone el cuerpo humano, el libro la capacidad de leer, pero, por otra parte, el medio es exterior al sujeto, es una prótesis que se integra al humano y, a la vez, es algo distinto de él (Guzmán, 2022). Para McLuhan esta relación será ambigua: el medio extiende las facultades del individuo, pero exigiendo del sujeto su adaptación, dirigiendo y potenciando facultades asociadas a su motricidad, sensibilidad y percepción, en detrimento de otras.

El objeto técnico, en tanto es una extensión del sujeto, reclama un espacio hacia el interior de éste, que le genera una autoamputación derivada de la presión que ejerce sobre él al desplazarlo. Siendo consecuentes, el cuchillo amputó las garras; la vestimenta, el pelaje; el fuego y la cocción al aparato digestivo, etc.

El medio es una “extensión” del sujeto, que al mismo tiempo lo amputa o anestesia: “El sistema nervioso sólo puede soportar esta amplificación gracias al entumecimiento, o bloqueo de la percepción” (McLuhan, 1996, p. 62). La tensión derivada de la amplificación introducida por un medio técnico exige el bloqueo de otras funciones que no se articulan con el medio, fenómeno particularmente ostensible en la percepción. El libro, la pantalla o los auriculares, para poner ejemplos sencillos, exigen una atención especializada de la vista, del oído o de ambos, entumeciendo otros órganos u otras funciones de los mismos órganos que emplea: “Cualquier invento o tecnología es una extensión o autoamputación del cuerpo físico, y, como tal extensión, requiere además nuevas relaciones o equilibrios entre los demás órganos y extensiones del cuerpo” (p. 64).

A la fuerza centrífuga de la extensión del medio técnico se le opone, entonces, una fuerza centrípeta, que compensa a la anterior, lo que permite distribuir la expansión del poder técnico con vistas a un equilibrio dinámico. Esta distribución de fuerzas corre paralela a la posición sujeto-objeto entre el hombre y su medio, posición que es relativa, pues el sujeto que emplea un medio se convierte en un operario del mismo, es decir, ocupa el lugar de un objeto: “Al abrazar constantemente tecnologías, nos relacionamos con ellas como servomecanismos. Por ello, para poder utilizarlas, debemos servir a esos objetos, a esas extensiones de nosotros mismos, como dioses o religiones menores” (p. 66). El sujeto que transforma el mundo en medio, se convierte él mismo en medio. Observación semejante a la de Ernst Jünger, que sostenía la sujeción a los procesos que la técnica desencadena:

En todos los sitios donde el ser humano cae bajo la jurisdicción de la técnica se ve confrontado a una alternativa ineludible. O bien acepta los medios peculiares de la técnica y habla su lenguaje, o bien perece. Pero cuando alguien acepta esos medios, entonces se convierte (...) no solo en el sujeto de los procesos técnicos, sino al mismo tiempo en su objeto (2003, p. 156).

El contenido es menos significativo que el medio que lo transmite, porque éste implica una reconfiguración del sujeto. La especialización ejercida por el medio favorece el desarrollo de algunas regiones de la percepción en detrimento de otras, repercutiendo en la cognición, las relaciones sociales y afectivas, la cosmovisión o las creencias.

Pongamos un ejemplo: debido a la ausencia de signos de puntuación, en la antigüedad la lectura era usualmente realizada en voz alta. Leer en silencio, como se acostumbra hacer en las bibliotecas modernas, era un ejercicio desconocido hasta la antigüedad tardía. San Agustín se admiraba de que Ambrosio leyera en silencio: “Al leer, sus ojos se deslizaban por las páginas y su corazón se armonizaba con su entendimiento, pero la voz y la lengua callaban. Muchas veces, estando con él (...), le vi leer en silencio” (2012, p. 283). Agustín ofrece una explicación de índole espiritual, pues se trata del origen de “la voz de la conciencia” que repercute en el talante moral: la lectura en silencio es solidaria del examen íntimo de la conciencia (Guzmán, 2020, pp. 33-46). Así, lo que hoy consideramos recursos poéticos en Homero son el remanente de las técnicas de la cultura oral vertida al medio escrito, y la profundidad del hombre interior está asociada con la lectura visual que calla las voces anteriormente pronunciadas.

A la luz de todas estas consideraciones, resulta altamente estimulante la observación de McLuhan respecto al empleo de la electricidad como fuente energética de los medios técnicos: “Con la llegada de la tecnología eléctrica, el hombre extendió, o instaló fuera de sí mismo, un vivo retrato del sistema nervioso central” (1996, p. 63).

El sistema nervioso es una red de células y órganos cuya función es transmitir y controlar la información del cuerpo por medio de impulsos eléctricos. Es por tanto homogéneo con la red eléctrica que se traduce en funciones técnicas diversificadas: la iluminación, el funcionamiento de aparatos electromecánicos o electrónicos. Ese “vivo retrato” de la propia constitución neurológica del hombre no ha terminado de constituirse, pero podemos afirmar que conduce a la consumación de la eversión de la interioridad del hombre en el objeto técnico, en la medida en que desplaza la prótesis mecánica por la prótesis neurológica. Con ello, la técnica ha llegado a ocupar y extender no solo el cuerpo, sino la comunicación del sistema nervioso:

Al situar el cuerpo físico dentro del sistema nervioso extendido con los medios eléctricos, hemos desencadenado una dinámica por la cual todas las tecnologías anteriores, que no son sino meras extensiones de las manos, de los pies, de los dientes y de la termorregulación (...) serán traducidas en sistemas de información (p. 78).

Considerando que el aspecto fundamental de la incidencia de los medios sobre el hombre se ofrece principalmente en el plano de la especialización perceptiva, la técnica se convierte en extensión directa de la subjetividad. Ciertamente, la conexión de la red eléctrica con el sistema neurológico todavía está limitada a la percepción y a la mecánica: la decodificación de las ondas hertzianas de un televisor no las convierte en impulsos eléctricos dentro del sistema nervioso central, sino en una sucesión de imágenes reconocibles en la pantalla por el cerebro humano a través de la vista⁴. Sin embargo, la tecnología eléctrica permite una eficiente traducción de las funciones nerviosas en funciones técnicas: “En esta edad eléctrica, cada vez más, nos vemos traducidos en forma de información al mismo tiempo que nos acercamos a la extensión tecnológica de la conciencia” (p. 78).

Bajo el régimen de los medios de comunicación electrónicos, se traza un flujo de continuidad con el sistema nervioso, borrando las barreras de la alteridad del medio técnico, que ocupa por lo tanto el espacio de la subjetividad misma.

Mediación y comunicación

Siguiendo a Szakolczai, McMyllor ha abordado las similitudes y diferencias entre estos dos autores a partir de su biografía, para encontrar una correlación entre su experiencia vital y el carácter de sus obras, que tienen como fondo común una travesía, que producto de su experiencia “liminal” y desarraigo transitan un camino muy semejante, pero en dirección opuesta (2018, pp. 225-226). La explicación es muy sugerente, pero lamentablemente no hace explícitos los puntos de encuentro entre ambos (que motivaría precisamente la razón de compararlos), lo que no deja de ser significativo, pues da ya por sentada la similitud entre ambas obras.

En primer lugar, hay que señalar que Debray, al igual que McLuhan, se propone observar que el medio modifica la subjetividad de quien lo emplea, por lo que su relación es cultural e histórica, pero destacando sobre todo aspectos religiosos, ideológicos o artísticos, a través del concepto de “transmisión”, término central para la disciplina que funda: la mediología:

McLuhan a donc considérablement influencé la théorie contemporaine dans le domaine des media. En France, la médiologie de R. Debray, qui étudie

⁴ Aún resta el desarrollo de la Interfaz Cerebro-Computadora (ICC), la conversión de la actividad del sistema nervioso central en salidas artificiales y continuas en dispositivos técnicos (Valerdi et al., 2019).

les effets des appareillages et des institutions sur la pensée individuelle et collective, lui doit beaucoup dans la mesure où les médiologues s'intéressent aux régimes symboliques (de savoir, de mémoire, d'institution, etc.) en rapport avec les outils et les artefacts (Kane, 2016, p. 9)⁵.

El problema de la transmisión se distingue del de la comunicación, en que no se enfoca en los procesos síncronos del canal de comunicación, sino en la manera en que los hombres transmiten a través de sucesivas generaciones, creencias, instituciones e ideologías que configuran el modo en que se perciben a sí mismos, al mundo circundante y a los medios que emplean. Enfocándose más en el nivel sociocultural que en el cognitivo, Debray comparte con McLuhan la idea de que la técnica repercute en la configuración de la subjetividad y de sus representaciones⁶. Influido también por Leroi-Gourhan, asocia la genealogía del hombre con la técnica y sostiene que la técnica va siempre aparejada de transformaciones de índole simbólica (1971, pp. 113-118). Hombre-técnica-símbolo, forman en su obra un complejo indisociable: “Hasta el estadio bastante tardío de la coevolución hombre-instrumento, cultura y técnica forman un bloque indisociable, constituido por todos los suplementos de equipaje que el bípedo omnívoro ha sumado a su *patrimonio genético*” (Debray, 2001, p. 79). A Debray le interesa ante todo la formación de la subjetividad en tanto está relacionada con la colectividad⁷. Por ello, aborda continuamente el problema de la eficacia simbólica, esto es, el poder de crear comunidad mediante los procesos de transmisión. Pero al igual que McLuhan, la eficacia simbólica debe más a las formas técnicas que a los contenidos de la transmisión: “El acto simbólico requiere una operación técnica (...) El tejido conjuntivo de las sociedades humanas no es el mismo si sus *mirabilia* y sus *memorabilia* son confiadas a una memoria colectiva, a un soporte vegetal raro o abundante, a una cinta magnética o a un medio electrónico” (Debray, 1994, p. 94).

5 “McLuhan ha influido entonces la teoría contemporánea en el dominio de los medios. En Francia la mediología de R. Debray, que estudia los efectos de los equipamientos y de las instituciones sobre el pensamiento individual y colectivo, le debe mucho en la medida en que los mediólogos se interesan por los regímenes simbólicos (de saber, de memoria, de institución, etc.) en relación con lo útiles y los artefactos”.

6 En *Vida y muerte de la imagen*, las imágenes no son tratadas desde el ámbito de la percepción, que ya involucraría el problema del sujeto como agente de la misma (Gubern, 1996, p. 46), sino más bien por elementos que involucran a la subjetividad en términos colectivos. La mirada es correlativa de la imagen a la que construye desde diversos órdenes sociales (Debray, 1994, p. 15).

7. De ahí su atención a la etimología de la palabra “símbolo”, que significa “reunir”, por oposición a “diábolo” que es desunir. El símbolo es el agente de cohesión intersubjetiva y a la vez de creación de comunidad y fraternidad (Debray, 1994, pp. 53-57).

Toda la obra de Debray presta por ello especial atención a los soportes, materiales y códigos; en una palabra, a los medios de transmisión. En *Vida y muerte de la imagen* se describe cómo la mirada humana transfigura la imagen, de manera que, a lo largo de la historia, el humano funda regímenes distintos de valoración y asunción de ella. Estos regímenes son correlativos a la subjetividad de la mirada y a los medios por los cuales se transmiten, estableciendo tres “edades de la mirada” (idolátrica, mimética y visual), que se corresponden con la división de los signos de Pierce en indicio, ícono y símbolo (pp. 182-183).

La primera edad, centrada en el “ídolo”, es aquella en la que el sujeto identifica la imagen con el ser mismo, sin que se la tome como una representación, sino considerándola idéntica a aquello de lo que es imagen; de carácter mágico, se trata del dios de piedra, del ícono religioso o de la fórmula de encantamiento. En segundo lugar, se encuentra la “mímesis” o edad de la representación, para la cual la imagen está disociada con un referente al que se le considera externo y al que imita o reproduce sin ser él mismo, régimen correspondiente a la época del arte y la ciencia⁸. Finalmente, la era de lo “visual”, consistente en aquella en la que la imagen es nuevamente la realidad misma, pero en la ausencia de referente externo, como representación sin correlato, que funda la era de la autonomía de la imagen que subsiste por sí misma; es la época en que rige la “videosfera” y el mundo de la pantalla (pp. 182-183).

Las edades de la mirada responden a la necesidad de Debray por concebir la mediología en el plano histórico. Pero además, le permiten elaborar una crítica a las paradojas de la sociedad del posespectáculo entre las que destaca la transformación que los medios ejercen sobre la subjetividad: “Cada nueva maquinaria de transmisión colectiva reorganiza nuestros lugares comunes, esos elementos incommunicables que nos permiten comunicar. Como el sujeto cognitivo en sí mismo, el sujeto creyente es un sujeto técnico” (p. 302).

Una crítica que reclama autonomía

Gracias a la exposición esbozada de estos dos autores, podemos confirmar algunos aspectos comunes en sus respectivas obras, así como la importancia concedida al vínculo entre técnica y comunicación para la configuración

⁸ En la medida en que la representación es para Debray característica de la edad moderna, parece recuperar la concepción de Heidegger relativa a la modernidad entendida como “época de la imagen del mundo” (Heidegger, 2010).

de la subjetividad, la preponderancia del medio sobre el contenido y la historicidad de sus relaciones. Ciertamente, sus enfoques son distintos y es factible señalar que la diferencia fundamental reside en la atención prestada ya sea a los aspectos cognitivos e individuales o a los socioculturales:

L'étude de la médiation est en outre située à un niveau collectif, substituant à l'analyse des effets cognitifs des médias sur l'individu dans la lignée d'un McLuhan celle de l'efficacité symbolique d'une idée dans un milieu défini par ses institutions et son appareillage (Riolland, 2007, p. 1)⁹.

Sin embargo, el rechazo de parte de Debray hacia la obra de McLuhan, pareciera considerar poco las semejanzas, haciendo énfasis en las diferencias, muchas de las cuales se centran en aspectos superficiales. Por ejemplo, al elaborar la crítica contenida en *Introducción a la mediología*, solo se remite al concepto de “comunicación” y a la trillada máxima “el medio es el mensaje”, desarrollando una serie de interpretaciones sustentadas más en clichés que en el análisis mismo de la obra.

Su crítica se sustenta entonces en el exceso de relevancia que, en su opinión, McLuhan habría dado al concepto de “comunicación”, que propone suplir por el de “transmisión”, pues, a su juicio, el primero se remite al restringido ámbito del lenguaje. Con la triada “emisor-mensaje-receptor” (Debray, 1994, p. 42) se estrecha la comprensión de la transmisión que rebasa el plano de lo “simbólico” limitado al ámbito lingüístico, mientras la noción de transmisión implicaría también el mundo de las imágenes:

Discernir lo simbólico del “símbolo” (literal, numérico, representativo, etc.), desglosar el sentido de la órbita semiótica, sistema que tiene el lenguaje por sol, equivale a recuperar los sustratos más sólidos de nuestra humanidad. La simplicidad desborda y precede a los juegos de sombras del significante y el significado (se puede simbolizar la experiencia de otros modos que no pasan por la palabra, y el discurso no es más que un medio de expresión, entre otros, del pensamiento). La palabra comunica, la piedra transmite (2001, pp. 45-46).

La crítica dirigida hacia el concepto de “comunicación” parte de entenderla bajo el esquema del circuito del habla en Saussure (1980, pp. 50-56), considerando las nociones de “medio” y de “mensaje” en términos

⁹ “El estudio de la mediación se sitúa además en un nivel colectivo, sustituyendo el análisis de los efectos cognitivos de los medios sobre el individuo, en la línea de un McLuhan, por el de eficacia simbólica de una idea en un entorno definido por sus instituciones y su equipamiento”.

lingüísticos. Por otra parte, Debray asocia el problema de la comunicación con el problema de los medios masivos de comunicación, y específicamente parece asociarlos con las posibilidades que estos poseen de difusión a gran escala. Por ello es que considera que bajo el enfoque de la comunicación se omiten los aspectos histórico-temporales a los que la noción de transmisión da respuesta, quedando reducidos a procesos sincrónicos-espaciales: “En definitiva, el mediólogo se sumirá en los largos procesos de la antropología, en el límite de las sociedades sin escritura. Pasar de la comunicación a la transmisión es cambiar de escala cronológica” (2001, p. 27).

Ante la acusación de falta de sentido histórico de los estudios acerca de la comunicación, debemos señalar que la noción de “medio” en McLuhan dista mucho del sentido restringido al concepto de “comunicación” que Debray le asigna. No se trata de “medio de comunicación” en el sentido habitual, pues cualquier medio técnico “comunica” en la medida que interviene en la percepción humana. Al hablar de “medio”, McLuhan lo hace en un sentido tan amplio que se aplica al de cualquier objeto técnico y no exclusivamente al “medio de comunicación”. Esta lectura restringida por parte de Debray ya ha sido señalada (Vučkovič, 2020, p. 1322). Los medios comunican, en la medida en que configuran las formas básicas de la representación, saliendo de la mera relación de emisor-mensaje-receptor.

L'enquête sur les effets culturels des médiations techniques ne peut en effet ignorer des objets comme la bicyclette, l'horloge, la route ou le télescope. Autant de media qui ne communiquent aucun message explicite, mais qui accordent les pianos de nos relations, en réglant nos rapports à l'espace et au temps (Merzeau, 1998, p. 31)¹⁰.

Es necesario, por tanto, tener en cuenta que las bases sobre las que se funda el análisis de McLuhan no se limitan a la comunicación en el sentido que Debray le atribuye.

Por otra parte, es probable que las connotaciones que la palabra “comunicación” o “medios” tienen en su empleo regular, y en el uso que hacen los “estudios de la comunicación”, son la que provoquen el rechazo por parte de Debray, pues

¹⁰ “La investigación sobre los efectos culturales de las mediaciones técnicas no puede, en efecto, ignorar objetos como la bicicleta, el reloj, la carretera o el telescopio. Son medios que no comunican ningún mensaje explícito, pero que afinan el piano de nuestras relaciones, al ajustar nuestras interacciones con el espacio y el tiempo”.

éste cuando plantea las diferencias entre la mediología y la comunicología, está pensando ante todo en ésta desde el punto de vista contemporáneo de los “*mass media*”. La tendencia a asociar a McLuhan con el tema específico de la comunicación puede provenir de la importancia de su primer gran obra, *La Galaxia Gutenberg*, que tiene objetivos distintos a los de *Comprender los medios*:

The Gutenberg Galaxy which essentially argues that the modern educated mind is fundamentally conditioned by the nature of print in the form of the published book is, despite its scope, more focussed than *Understanding Media*, with its revealing subtitle, ‘the extensions of man’, which extends the whole conception of media to include: clothes, housing, money, and roads (McMylor, 2018, p. 219)¹¹.

Respecto a su crítica de la comunicación como fenómeno síncrono y espacial, habría que añadir que, al no restringirse McLuhan exclusivamente a los fenómenos de comunicación contemporáneos, sino a la interpretación del medio con la extensión-amputación del sujeto, su enfoque le permite la introducción del elemento histórico en la correlación entre subjetividad y medios. Es fácil advertir que McLuhan toma en cuenta el eje temporal al tratar la transformación que los medios operan en la subjetividad, cuando analiza medios que remiten hasta los orígenes de la historia. Incluso hay quien ha señalado que el historicismo de Debray ha sido influenciado por el de McLuhan:

L’apport mcluhanien est donc approprié dans le cadre du projet médiologique et articulé à une prise en compte des institutions. Il emeure que la conception de sphères successives (logosphère, graphosphère, vidéosphère) n’est pas sans rappeler l’étapisme historique développé par l’auteur canadien (galaxie Gutenberg, galaxie Marconi, village global). À cet égard, la médiologie en tant que « science du milieu » dans laquelle les media ont un rôle prépondérant s’inscrit clairement dans la postérité mcluhanienne (Kane, 2016, p. 9)¹².

11 “The Gutenberg Galaxy, que sostiene esencialmente que la mente moderna educada está fundamentalmente condicionada por la naturaleza de la imprenta en forma de libro publicado, es, a pesar de su alcance, más específica que *Understanding Media*, con su revelador subtítulo, “las extensiones del hombre”, que amplía el concepto de medios para incluir: ropa, vivienda, dinero y caminos”.

12 “La aportación mcluhaniana es, por tanto, adecuada en el marco del proyecto mediológico y está articulada a una consideración de las instituciones. Cabe señalar que la concepción de esferas sucesivas (logosfera, grafosfera, videosfera) recuerda la sucesión por etapas históricas desarrollada por el autor canadiense (galaxia Gutenberg, galaxia Marconi, aldea global). En este sentido, la mediología, como “ciencia del medio”, en la que los medios juegan un papel preponderante, se inscribe claramente en la posteridad mcluhaniana”.

François Dagognet, filósofo cercano a la mediología, ha sostenido que en lugar de decantarse por los procesos temporales de transmisión, la mediología debe procurar la integración del espacio de la comunicación y de la temporalidad de la transmisión:

Nous croyons devoir ici mettre en relief une antinomie propre à la médiologie. Elle a violemment opposé l'espace de la communication au temps culturel de la transmission, mais si la médiologie a bien souligné l'opposition, est-ce qu'elle ne doit pas aussi l'affaiblir ? (2001, p. 10)¹³.

Esta división unilateral también ha sido criticada por Louise Merzeau, coeditora en jefe de “Les cahiers de médiologie”, quien advierte que “l’axe communiquer/transmettre risque d’entraver la réflexion s’il se réduit à une opposition rigide entre deux polarités” (2001, p. 185)¹⁴. Además, si bien enfatiza que la mediología pone énfasis en los procesos socioculturales por encima de los dispositivos técnicos, señala que la mediación técnica es ya una mediación social: “toute technique engage une médiation active, et tout agir humain passe par une médiation technique”(1998, p. 31)¹⁵.

Otra crítica dirigida por Debray a la máxima de McLuhan “el medio es el mensaje”, consiste en postular que esto solo es válido para el régimen idolátrico: “El medio y el mensaje sólo guardan una relación de simbiosis en el universo mágico religioso” (2001, p. 53). Pero esta crítica dirigida a McLuhan obedece a un problema diferente. En el caso de Debray, este consiste en la manera en que el sujeto asume las imágenes en relación con algún referente. Que el medio sea el mensaje, es interpretado por Debray como que el medio, ya sea imagen o símbolo, no “representa” su contenido, sino que es idéntico a él: la efígie del dios es el dios mismo y su imagen.

La máxima de McLuhan no se refiere, sin embargo, a cómo el sujeto vincula el medio con su contenido, sino a que es el medio mismo el que comunica al sujeto y lo configura. Uno se preocupa por las consecuencias del medio para el proceso de subjetivación, otro de cómo la subjetividad asocia al medio

13 “Creemos necesario destacar aquí una antinomia propia de la mediología. Esta disciplina ha opuesto de manera contundente el espacio de la comunicación al tiempo cultural de la transmisión. Sin embargo, si bien la mediología ha señalado claramente esta oposición, ¿no debería también atenuarla?”

14 “El eje comunicar/transmitir corre el riesgo de obstaculizar la reflexión si se reduce a una oposición rígida entre dos polaridades”.

15 “Toda técnica implica una mediación activa, y toda acción humana se realiza a través de una mediación técnica”.

con su contenido. De este modo, cuando McLuhan afirma que el medio es el mensaje, no piensa al mensaje como un referente posible, sino en las implicaciones que los medios tienen en la formación del contenido cultural inherente a los procesos de comunicación.

Conclusión

Es indudable que los enfoques de McLuhan y Debray guardan perspectivas distintas con respecto a problemas muy próximos. Para ambos, la técnica se asocia a la constitución de la subjetividad desde una perspectiva histórica. Ciertamente McLuhan se enfoca en aspectos relativos a las exigencias que los medios imponen a los individuos en su proceso de adaptación, mientras que Debray se enfoca en los procesos de transmisión colectiva a partir de aspectos socioculturales. Sin embargo, ambos prestarán especial atención a los medios, soportes, técnicas y aspectos formales por encima de los contenidos explícitos. Por ello, resulta extraño que el aspecto más próximo entre sus obras (la importancia del medio) sea el más criticado por Debray, reclamando con ello un nuevo empleo de los descubrimientos de McLuhan desde su propio enfoque, quizás en un afán de originalidad de la que tampoco debe privársele.

Sus proyectos confluyen en diversos puntos, y uno de los más estimulantes para la reflexión contemporánea es el que deriva de la autonomía y absorción de la subjetividad por parte de la técnica. McLuhan veía ya en la red eléctrica el espacio de extensión y amputación del sistema nervioso central. Esto quiere decir que la electricidad, en la medida en que se manifiesta como transmisión de información, se convierte en la prótesis más acabada de la subjetividad. Esto llega a ser coincidente con la descripción de la tercera edad de la mirada de Debray: la videosfera. Esta es la época de los signos e imágenes que se reproducen de manera autónoma. Lo visual engendra un reino emancipado de la realidad en la que el sujeto se comporta como puro principio del placer: “si la imagen arcaica y clásica funcionaba con el principio de realidad, lo visual funciona con el principio de placer. Lo visual es en sí mismo su propia realidad. Inversión no exenta de riesgos para el equilibrio mental del colectivo” (Debray, 1994, p. 251)¹⁶. Fin de la era del espectáculo, porque ya no está ahí para representar, sino que se ha convertido en la realidad puesta

¹⁶ Debray hace referencia al principio de placer y de realidad, conceptos tomados del psicoanálisis (Freud, 2010, pp. 72-73).

en imagen, fundando con ello una época distinta a la de la representación o de la imagen del mundo.

La autonomía del universo de lo visual y de la prótesis neurológica confluyen allí donde conciben a la civilización contemporánea a partir del establecimiento de un universo emancipado de referentes y, por lo tanto, erradicando lo real del campo de la subjetividad.

Baudrillard, denunciando este asesinato de la realidad (2009, pp. 9-19), sostendrá que vivimos en una suerte de éxtasis de la comunicación (2001, pp. 9-23), de metástasis celular de la telefonía, la red y del algoritmo viral. Con ello hemos diluido las membranas de nuestra intimidad personal. Hoy en día los medios configuran ese espacio etéreo (la nube) donde confluyen, extendiéndose y fusionándose, las subjetividades individuales. La intimidad se proyecta hacia el espacio de la virtualidad común y, simultáneamente, ese espacio común configura a cada uno.

La mediación general construye su propia esfera virtual, todo lo cual es muy acorde con la tendencia creciente a la fusión del sujeto y los medios, que se desprende de las observaciones de McLuhan. Pues la prótesis de los medios ha llegado al corazón del sujeto volitivo: el medio ha tocado incluso las fibras íntimas de la libertad, la decisión y el espacio íntimo.

Pero ello implica que el medio ha tomado, a través del flujo ininterrumpido de las comunicaciones, el campo de la libertad, para mostrar que esencialmente no se trataba de volición autónoma, sino de mediación. Así entonces, la extensión de las comunicaciones liberadas de nuestra presencia en la red, es correlativa a la amputación de lo que antaño nos distinguía del medio.

Y he ahí, en la disolución plena del sujeto en el medio, que aparece la similitud con la era de lo visual propuesta por Debray, pues este universo del espíritu electrónico se ha convertido en realidad desprendida del referente externo, que funda en la videosfera el universo autónomo del simulacro, en imagen que solo se representa a sí misma.

Referencias

- Agustín, S. (2012). *Las confesiones*. Madrid: Tecnos.
- Allen, W. (Dir.). (1972). *Everything You Always Wanted to Know About Sex (But You Were Afraid to Ask)* [Film]. Jack Rollins and Charles H. Joffe Production.
- Bataille, G. (1975). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.
- Baudrillard, J. (2001). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2009). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Borges, J. L. (1996). *Obras completas II*. Buenos Aires: Emecé.
- Carlier, P. (2005). *Homero*. Madrid: Akal.
- Dagognet, F. (2001). Une boussole philosophique. *Les Cahiers de Médiologie*, 1 (11), pp. 6-15. <https://doi.org/10.3917/cdm.011.0006>
- Debray, R. (1994). Vida y muerte de la imagen. *Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós.
- Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.
- Engels, F. (1955). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. *K. Marx, y F. Engels, Obras escogidas. Tomo II* (pp. 74-87). Moscú: Progreso.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Gubern, R. (1996). *Del bisonte a la realidad virtual*. Barcelona: Anagrama.
- Guzmán, N. (2020). *Coribantes y cabiros. Escritos sobre la filosofía y lo sagrado*. México: Texere.

- Guzmán, N. (2020). La desilusión del mundo y la muerte de la imagen. A propósito de Baudrillard y Debray. *Reflexiones Marginales*, 56. <https://revista.reflexionesmarginales.com/la-desilusion-del-mundo-y-la-muerte-de-la-imagen-a-proposito-de-baudrillard-y-debray/>
- Guzmán, N. (2022). La rebelión de los objetos técnicos y el simulacro. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 2 (2), pp. 1-21. <https://revistas.jjsanmarcos.org/index.php/lajhed/article/view/14/179>
- Guzmán, N. (mayo de 2024). La sombra que resplandece. La insondable experiencia del yo en la filosofía moderna. *Reflexiones Marginales*, 81, <https://reflexionesmarginales.com/blog/2024/05/28/la-sombra-que-resplandece-la-insondable-experiencia-del-yo-en-la-filosofia-moderna/>
- Hegel, G. W. (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2010). La época de la imagen del mundo. *Caminos de bosque* (pp. 63-90). Madrid: Alianza.
- Heródoto. (1977). *Historia. Libros I-II*. Madrid: Gredos.
- Jünger, E. (2003). *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets.
- Kane, O. (2016). Marshall McLuhan et la théorie médiatique: genèse, pertinence et limites d'une contribution contestée. *tic&société*, 10 (1), pp. 1-17. <https://doi.org/10.4000/ticetsociete.2043>
- Leroi-Gouhran, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- McLuhan, M. (2011). *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.

- McMylor, P. (2018). Liminal Contexts and Critical Insights: The Cases of McLuhan and Debray. J. E. Castro et al. (Eds.), *Time, Science and the Critique of Technological Reason* (pp. 209-230). Cham: St Antony's Series / Palgrave Macmillan.
- Merzeu, L. (1998). Ceci ne tuera pas cela. *Les cahiers de médiologie*, 6 (2), pp. 27-39. <https://doi.org/10.3917/cdm.006.0027>.
- Merzeu, L. (2001). Techniques d'adoption. *Les cahiers de médiologie*, 11 (1), pp. 185-191. <https://doi.org/10.3917/cdm.011.0185>.
- Olson, D. R., y Torrance, N. (1991). *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa.
- Rialland, I. (2007). Constater/contester. Régis Debray et le débrayage médiologique. *Acta fabula*, 8 (3). <https://10.58282/acta.3444>
- Saussure, F. d. (1980). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Strate, L. (2012). El medio y el mensaje de McLuhan. La tecnología, extensión y amputación del ser humano. *Infoamérica. Iberoamerican Communicatio Review*, 7-8, pp. 61-80. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4274883>
- Valerdi, L. M., Arreola Villarruel, M., y Argüello García, J. (2019). Interfaces Cerebro-Computadora: Conceptualización, Retos de Rediseño e Impacto Social. *Revista mexicana de ingeniería biomédica*, 40 (3), pp. 1-18. <https://doi.org/10.17488/rmib.40.3.8>
- Vernant, J.-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Vučkovič, B. B. (2020). McLuhan and Debray. Theoretical (Dis)Harmony. *Socioloski pregled*, 54 (4), pp. 1311-1328. <https://doi.org/10.5937/socpreg54-29186>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

*Gilbert Simondon and Paulo Freire: The human, the technique and the culture. For a pedagogy of technique**

Gilbert Simondon y Paulo Freire: lo humano, la técnica y la cultura. Por una pedagogía de la técnica

Miguel Ángel Pérez Sevilla

National Autonomous University of Mexico
Universidad Nacional Autónoma de México

Artículo de Investigación

Resumen

Este artículo propone un diálogo entre dos autores que, a primera vista, no parecen tener mucha relación: Paulo Freire y Gilbert Simondon. El diálogo girará en torno a tres ejes: lo humano, la técnica y la cultura. En cada uno de estos ejes se preguntará cuál es la lectura que estos autores tienen acerca del punto específico a tratar, es decir, ¿qué piensan Simondon y Freire sobre lo humano, la técnica y la cultura? ¿Cuáles son las posibles implicaciones pedagógicas en cada una de estas posturas? Este ejercicio comparativo pretende no sólo señalar las similitudes y diferencias de sus planteamientos

sobre cada uno de los ejes, sino también proponer una posible convergencia entre un pensamiento y otro. Lo que se pretende entonces es utilizar elementos clave en el pensamiento de Freire y Simondon para, finalmente, hacer un planteamiento que se centre en lo pedagógico, específicamente a la luz del eje técnico. En concreto, se debatirá la posibilidad de una pedagogía de la técnica como un campo de tensión en el que pueden emerger problemáticas, conflictos, soluciones y caminos posibles para el pensamiento educativo acerca de lo técnico.

Palabras clave: humano, técnica, cultura, educación, pedagogía.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 19 de enero del 2024

Evaluado / Evaluated: 19 de marzo del 2024

Aprobado / Accepted: 4 de junio del 2024

* Este escrito hace parte de la investigación “Tecnología digital en las relaciones educativas. Un análisis desde lo humano, la técnica y el poder”, en el marco del Doctorado en Pedagogía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Correspondencia / Correspondence: Miguel Ángel Pérez Sevilla. Av. Universidad 3000, Coyoacán, Ciudad de México, México (Código Postal: 04510). Correo-e: maps.teach@gmail.com

Citación / Citation: Pérez Sevilla, M. (2024). Gilbert Simondon and Paulo Freire: The human, the technique and the culture. For a pedagogy of technique. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35),167-186.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17108>



Abstract

This article proposes a dialogue between two authors who, at first sight, do not seem to have much in common: Paulo Freire and Gilbert Simondon. The dialogue will revolve around three main themes: the human, technique and culture. For each of them, the authors' perspectives on the specific topic will be explored, that is, what do Simondon and Freire think about the human, technique and culture? What are the possible pedagogical implications of each perspective? This comparative exercise aims not only to highlight the similarities and differences in their views on each theme, but also to propose a possible convergence between their thoughts. The aim then is to use key elements from the work of Freire and Simondon to finally make a proposal focused on pedagogy, specifically in light of the technical theme. In particular, the article will discuss the possibility of a pedagogy of technique as a field of tension, where issues, conflicts, solutions, and potential pathways for educational thought on the technical can emerge.

Keywords: human, technique, culture, education, pedagogy.

Coincidencias, divergencias y convergencia

El presente escrito tiene la intención de poner en diálogo la obra de dos autores contemporáneos indispensables en el ámbito filosófico y pedagógico. Por un lado, Paulo Freire (1921-1997), quien fue profesor de historia y de filosofía de la educación hasta 1964 en la Universidad de Recife. Una de sus principales intenciones fue la alfabetización de las personas a través de una propuesta de educación popular. Con la alfabetización intentaba abrir la posibilidad de una participación crítica de los sujetos en la transformación de su realidad. Cabe resaltar que sus posturas estuvieron enmarcadas por un paradigma enfocado hacia los marginados y olvidados, y argumentadas desde un pensamiento filosófico marxista. Freire edificó una obra cuya finalidad era el replanteamiento de la educación en la sociedad latinoamericana. Sus principales libros son: *La educación como práctica de la libertad*, *Pedagogía del oprimido*, *Pedagogía de la autonomía*, *Cartas a quien pretende enseñar*.

Por otro lado, está Gilbert Simondon (1924-1989). Filósofo francés cuya vida académica no fue visible y llamativa en comparación con la maquinaria del pensamiento filosófico de su país, dominada por Jean Paul Sartre, Michel Foucault y Jacques Derrida, entre otros. Profesor de física y filosofía en el Liceo de Descartes en Tours, impartió clases en la Universidad de Poitiers, en la Sorbone y la Universidad de París. Sus textos principales son: *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, *El modo de existencia de los objetos técnicos y Sobre la técnica*. Uno de los objetivos de Simondon era replantear la noción de individuo a través del concepto de individuación en el pensamiento Occidental. Para él lo que ha dominado el pensamiento filosófico son las posturas que, desde el modelo de lo Uno, es decir, desde un planteamiento de carácter metafísico, se interesan en la totalidad de los entes a partir de un individuo estático, definido y completo. La propuesta simondoniana consiste en dejar de privilegiar lo definido en el ser para enfatizar las operaciones que hacen posible al individuo; en otras palabras, se trata de ver lo que acontece en el ser y apostar por la individuación como un proceso operativo constante. Partiendo de esta idea, Simondon señala la importancia de lo técnico en lo humano como un proceso de individuación específica que repercute, como se verá más adelante, en lo educativo.

Partiendo de la pregunta ¿qué es lo humano en Gilbert Simondon y Paulo Freire? este artículo llevará a cabo un planteamiento general acerca de lo educativo en el marco del pensamiento de ambos autores. De esta manera,

desarrollada cada una de las posturas acerca de lo humano y lo educativo en los dos pensadores, será posible indagar acerca de la concepción implícita o explícita de la técnica y su lugar en la cultura. Finalmente se intentará proponer *una pedagogía de la técnica* como un espacio de pensamiento en el que pueden aparecer problemas, choques y posibles soluciones para el ámbito educativo en su relación con lo técnico.

Lo humano y lo educativo. El “ser más”

Es necesario iniciar señalando una tenue coincidencia. Para Paulo Freire y Gilbert Simondon, lo humano no se define por ser algo concluido o estático, sino por estar en una constante transformación. Para Freire, aquello que caracteriza y define lo humano es su práctica y su liberación. Su enfoque parte de la afirmación de que los seres humanos son seres inacabados, que a lo largo de su historia tienden a “ser más”.

Para el brasileño, el hombre se encuentra en relación con el mundo. En un primer momento, las circunstancias de lo humano se presentan como determinantes que hacen posible su existencia histórica, biológica y cultural. El ser humano no solo vive de lo natural; su relación con el mundo no se reduce a su existencia biológica (*zoé*), sino que también, paralela a ésta, tiene una existencia cultural e histórica (*bíos*). A partir de esta tensión, entre lo natural y lo cultural, lo humano tiene la capacidad de conocer y transformar: “(...) al conocer discierne y, al discernir, puede decidir. Y si decide en cuanto a lo que conoce, trasciende” (Cervantes, 2005, p. 53). La posibilidad de trascender, de ir más allá de su relación determinista con el mundo, es el fruto de su condición de libertad.

La liberación no consiste en desarrollar una esencia atemporal que habita en el fondo de cada humano, sino en ir convirtiendo, con la concienciación¹ –es decir, con el conocimiento del inacabamiento humano, y con una lectura crítica de su propio mundo–, esas determinantes en condiciones de posibilidad de la transformación de sí mismo. Lo humano es un ser abierto, en constante relación con el mundo y con él mismo, capaz de conocer y decidir sobre su propia historia en una realidad específica que puede ser también transformada. En sus propias palabras:

¹ El desarrollo de una capacidad crítica y reflexiva sobre las causas y consecuencias de lo que acontece en todas las dimensiones de lo humano.

Me gusta ser hombre, porque sé que mi paso por el mundo no es algo predeterminado (...) Me gusta ser persona porque, inacabado, sé que soy un ser condicionado, pero, consciente del inacabamiento, sé que puedo superarlo. Ésta es la diferencia profunda entre el ser condicionado y el ser determinado. La diferencia entre el inacabado que no se sabe como tal y el inacabado que histórica y socialmente logró la posibilidad de saberse inacabado (Freire, 2022, p. 52).

Para el marxismo, del cual Freire toma mucho aliento, el desarrollo de lo humano consiste en la posibilidad de trascender cada una de las necesidades físicas inmediatas, para superar las imposiciones naturales y culturales que se apropian de su ser. El hombre es libre cuando no permanece estático ante sus determinantes, es decir, a sus propias barreras impuestas o creadas por él mismo. Lo anterior queda muy bien expresado en palabras de Marx: “El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos” (1986, p. 759).

La libertad, imprescindible en lo humano, no es una esencia con la cual nace el individuo, sino que emerge de la relación que establecemos con los demás. Socialidad e individualidad se implican mutuamente posibilitando la libertad. En ningún momento de la historia el individuo ha existido al margen de lo social; su libertad nunca ha consistido en ello. Por el contrario, tanto lo individual como lo social son dimensiones de lo humano que están relacionados entre sí y permiten ir desvaneciendo algunas de las determinantes que, desde sus condiciones espacio-temporales, impiden el desarrollo de su humanidad. La libertad se construye con el otro, ya que “solamente en la libertad el hombre encuentra su condición humana, y quienes pretenden anular o disminuir su libertad, la cual le da principio, lo hace objeto, lo deshumaniza, lo despoja de su humanidad, y contravienen la misión del hombre, que es ser sujeto” (Cervantes, 2005, p. 54).

Una tarea humana, la principal de todas, consiste en que colectivamente, y mediante la actividad del trabajo, se transformen las condiciones materiales que determinan lo social, para posibilitar, consecuentemente, una transformación del sí mismo. La conciencia histórica, posibilitada por lo que Freire denomina inconclusión de lo humano, así como la libertad, surgen de la relación con el otro. Lo humano es colectivamente inconclusión-libertad-práctica social.

Para Freire, una de las formas de concienciar al humano sobre sus condicionantes, así como acerca de su inacabamiento, es la educación. En su propuesta la educación es presentada como una posible práctica de liberación, es decir, de superación de las determinantes que constituyen al ser humano como un individuo dentro de ciertas condiciones materiales e históricas. Esta educación consiste en llevar a cabo, de manera crítica, una tarea ontológica: “la vocación humana”. Esta vocación nos insta a tomar responsabilidad de nuestro inacabamiento. No basta con ser conscientes de nuestra inconclusión y nuestras determinantes, no basta con relacionarnos con los otros, sino que hay que ser capaces éticamente de tomar la decisión de cambiar lo que somos y lo que nos rodea. Esto tiene como consecuencia que los seres humanos tomen colectivamente las decisiones acerca de su propia vida para lograr existir como humanidad, apropiándose o construyendo todo lo que esté a su alcance para potenciar su ser.

Sin embargo, la educación, en cuanto práctica histórica, tiene igualmente la posibilidad de ser deshumanizante a través de prácticas opresoras, que bajo una lógica bancaria del conocimiento, más que una concienciación, provoca en los individuos la aceptación de una realidad que atenta contra su propia vocación. Para Freire, “[en el ámbito de lo educativo], humanización y deshumanización, dentro de la historia (...) son posibilidades de los hombres como seres inconclusos y conscientes de su inconclusión” (Freire, 2020, p. 42). La educación, como consecuencia, la humanización de los individuos, está políticamente condicionada y comprometida con ciertos intereses sociales y económicos.

Coincidimos con Andrea Barrera cuando sostiene:

Es necesario anotar que, para Freire, el hecho de existir como humanos, esto es, de existir como hombres, como mujeres, como jóvenes, como adultos, como personas altas, bajas, con deseos por unos, por unas, etcétera, no implica que seamos *humanos*. Solo en la medida en que optemos por una praxis liberadora, seremos *humanos* (2015, p. 189).

La persona que, ya sea por imposición ideológica o moral, elige no “ser más”, sino al contrario, “ser menos”, es aquella que no ha tomado conciencia de las posibilidades de su inacabamiento debido a la mentalidad opresora que habita en su ser. Partiendo de esta posibilidad de (des)humanización histórica, de elegir o no responsabilizarnos de nuestra vocación ontológica

ante los intereses que la impiden, Freire propone una educación que procure la autonomía y la liberación ante las actuales prácticas opresoras que niegan la inclinación a “ser más”. Se hace necesario enfatizar, entonces, que para Freire lo humano se alcanza, principalmente, a través de la educación como práctica colectiva y liberadora, una constante transformación histórica de sí mismo y de la realidad natural-cultural desde la posibilidad misma de liberación u opresión del individuo.

Simondon piensa, por su parte, desde otra mirada el “ser más”. Para él “Es el ser como relación quien es primero y quién debe ser tomado como principio; lo humano es social, psicosocial, psíquico, somático, sin que ninguno de estos aspectos pueda ser tomado como fundamental, mientras que los demás serían juzgados como accesorios” (2009, p. 441).

Lo primero que destacan sus palabras es la noción del *ser como relación*. Lo humano no es más que una manifestación, es decir, una individuación, entre otras, de lo que en el ser se da como posible. Simondon no piensa la totalidad como realidad ya dada, definida, a modo de un sustancialismo; tampoco como una forma ideal sobre una masa amorfa, un hilemorfismo. En sus propias palabras: “Es preciso considerar el ser no como sustancia, o materia, o forma, sino como sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad” (p. 27). El ser es lo indefinido, lo ilimitado, es *τὸ ἄπειρον*; es sistema con energías que ocasionan una tensión entre lo que se ha concretizado (individuado) y aquello que, como potencial, no ha tenido la posibilidad de presentarse del mismo modo (pre-individual). Esto quiere decir que el ser es constante sobresaturación que genera una dinámica operativa de resolución (individuación) en búsqueda de un equilibrio (metaestabilidad).

Gracias a la incompatibilidad de las fuerzas y potenciales (in)definidos, que componen las dimensiones del ser, emergen desfases y tensiones que desde las estructuras y elementos involucrados devendrán sistema de compatibilidades y soluciones. El modo de resolver las crisis que causan esas tensiones provoca un proceso de individuación. Lo individuado, como efecto de la individuación, debe considerarse como una resolución parcial y relativa que se manifiesta en las tensiones que están resolviéndose mediante diversos procesos. Cada una de las individuaciones, en tanto tienen su génesis en el ser, carga con una energía denominada por Simondon ‘pre-individual’. Lo ‘pre-individual’ hace referencia a las potencialidades y procesos que existen en el sistema tenso del ser antes de que éstos se desarrollen como individuación.

Esto puede resumirse de la siguiente manera:

Figura 1

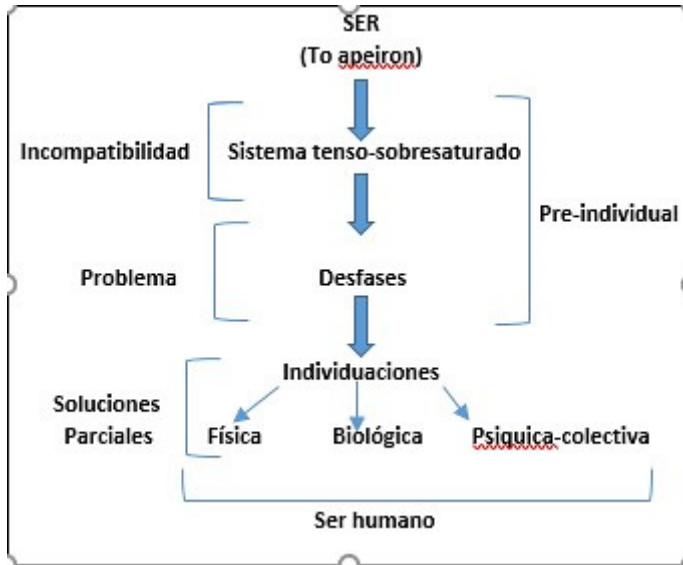


Figura del autor

Lo humano es para Simondon, por tanto, un compuesto múltiple, cargado de lo pre-individual de las siguientes individuaciones: física, biológica y psico-colectiva. Es individuación física porque es un cuerpo material más allá de la pareja ‘forma-materia’ en la que un elemento domina al otro. Lo humano tiene una composición física que le permite diferenciarse, distinguirse y relacionarse como un cuerpo más en el ambiente que habita. El humano es individuación biológica porque su materialidad física llega a una tensión que no puede resolverse con las posibilidades de la individuación física. Lo biológico es un sistema que “corresponde a un conjunto de individuos que crecen por sí mismos, desde el interior tanto como desde el exterior, y que están limitados en el tiempo y en el espacio, pero que se reproducen y son ilimitados gracias a su capacidad de reproducirse” (p. 236).

En esta individuación la resolución se enfoca en la construcción de la interioridad, que tiene la capacidad de aut crec imiento y autoreproducción a través de la interacción y la codependencia de los elementos de lo interno (organismo vivo) y lo externo (ambiente), desde la sensibilidad corporal, y su sistema nervioso, que permite el contacto comunicativo entre estos. A pesar de

la comunicación e intercambio de información entre interno-externo, por medio de la sensación y afección en lo biológico, lo pre-individual sigue actuando. Se requiere, por tanto, de nuevas individuaciones: lo psico-colectivo².

Lo psíquico consiste en individuaciones que prolongan la individuación de lo biológico. El sistema nervioso que se formó en la fase biológica, y que crea un sistema interno, permite al organismo vivo la posibilidad de ser afectado por el mundo exterior, cuyos efectos son la afectividad y la emotividad. Para Combes: “la afectividad, capa relacional que constituye el centro de la individualidad, se nos aparece más precisamente como conexión entre la relación del individuo consigo mismo y su relación con el mundo” (2017, p. 65). De la relación afecto-emotiva irá emergiendo, simultáneamente, la percepción. Ésta es un proceso psíquico en el que se construyen formas mentales del mundo exterior, y que basándose en lo afectivo-emotivo constituyen al sujeto, es decir, a aquello que debe resolver por sí mismo los problemas que enfrenta.

Lo humano se individúa también desde una operación paralela a lo psíquico: lo colectivo. Todo sujeto experimenta, mediante sus afecciones, así como a través de las formas que construye de éstas, un sentimiento de desborde de sus propias capacidades. Aunque la individuación psíquica es resolución de problemas que emergen de lo vital, esto no quiere decir que su existencia sea resuelta; al contrario, las implicaciones presentes en esta fase constantemente generan más problemas que no pueden resolverse psíquicamente. Desde estas condiciones surge la angustia, que es un estado de la afectividad que sitúa al sujeto (lo psíquico) frente a todo lo que le desborda, es decir, que lo pone frente al sistema de tensiones y saturaciones del *τὸ ἄπειρον*. De esta manera, “La experiencia de la angustia revela que la tensión que un sujeto puede experimentar entre la parte preindividual y lo individuado en él no puede resolverse en el seno del ser solo, sino únicamente, como vamos a verlo, en la relación con el otro” (p. 68).

Lo colectivo se constituye cuando en los individuos, por la energía potencial que contienen, se genera el compromiso de una nueva individuación en conjunto, un hacer-se frente a la angustia. Esto no quiere decir que lo colectivo sea resultado de la unión y suma de sujetos que pactan, mediante un

2 Lo psíquico y colectivo, ambas individuaciones simultáneas, son lo transindividual en tanto individuación bifásica.

“contrato”, hacer frente a la angustia, sino que la formación de lo colectivo, constituido de potenciales pre-individuales, es consecuencia de la relación misma. De esta manera, la relación tiene como expresión la individuación colectiva, y no al contrario.

Lo colectivo es posible por la comunicación entre los sujetos y el ambiente, y tiene como consecuencia la creación de significaciones compartidas y simbolismos (virtualidad) que permiten la transindividuación. Para Simondon:

Se puede entender por transindividualidad una relación que pone a los individuos en relación, pero no mediante su individualidad constituida (...) sino mediante esta carga de realidad preindividual, esta carga de naturaleza que es conservada con el ser individual, y que contiene potenciales y virtualidad (2007, p. 263).

¿Cómo desemboca todo esto en una idea de educación? Si partimos del planteamiento de Simondon acerca de lo humano como individuo polifásico (físico, biológico y psico-colectivo) y problemático, la educación tiene que ver con un conjunto de operaciones técnicas que los seres humanos, partiendo de sus múltiples individuaciones, aplican sobre sí mismos y sobre otros. Para Simondon: “Voluntariamente o no, el hombre es un técnico de la especie humana; en los grupos humanos se ejerce una acción de ciclo cerrado que es comparable tanto a la del cultivador que prepara el suelo como a la del jardinero o el criador que deforma las especies y obtiene variedades” (2017, pp. 305-306).

Lo anterior quiere decir que, ya sea interviniendo en el medio circundante (cual jardinero), o sobre la corporalidad y mente del individuo (cual criador), la búsqueda de la (meta)estabilidad del humano se hace desde técnicas y procesos de cultivo que “rompe[n] la primera adaptación de la especie al medio, o al menos se la deforma” (p. 304). ¿Acaso no es esto un reflejo de lo generalmente concebido como educación desde diversas teorías, en términos de aquellas acciones que intervienen la anatomía y los hábitos colectivos de los humanos? Esto quiere decir que la educación no es más que un conjunto de intervenciones de crianza y cultivo que van (de)formando la materialidad física, biológica y psicocolectiva de la especie humana, ya que a través de ella se va dando forma al pensamiento y a las posturas físicas que ayudan a controlar afectos y emociones, y que permiten a los sujetos

interpretar y percibir al mundo, tal como sucede cuando se enseña a los sujetos a socializar con los demás y a construir proyectos en común mediante los hábitos necesarios para lograrlo.

La educación es intervención técnica no solo de manera directa en la materialidad de cada individuo, sino también en aquello que le circunda. Reiteramos: La educación es un cultivo y crianza de lo humano.

Podríamos decir que el cultivo, al acomodar el medio, suministra la ocasión de la génesis de una segunda naturaleza, mientras que la crianza se desliga de la naturaleza, desvía la naturaleza por caminos hipertéticos sin salida para las especies que han sido desviadas. El cultivo respeta las fuerzas de la evolución; incluso puede estimularlas, mientras que la crianza agota el potencial vital específico (p. 305).

Desde una mirada simondoniana, la reflexión educativa es, en tanto técnicas para lo humano y el medio, el descubrimiento, comprensión, aplicación, transformación y creación de esquemas operativos que solucionan, dentro de cada desfase de individuación, problemas existenciales y funcionales con el objetivo de lograr una mayor estabilidad en los individuos y en lo social. Estas soluciones no son una evolución lineal, es decir, no se trata de que cada intervención educativa mejore teleológicamente a lo humano en sus individuaciones, sino que éstas permiten al individuo otro modo de existencia con sus virtudes, vicios o riesgos.

En los dos autores se refleja la idea de que lo humano no se comprende solamente desde sus determinantes, sino también por sus posibilidades, por su devenir algo diferente de lo que se consideraba natural o estático en él. La génesis de lo educativo en Freire, tomando en cuenta lo humano, parte del inacabamiento que tiende “a más” por medio de la liberación. Para Simondon, lo educativo se produce del inacabamiento como abundancia y tensión, como intervención resolutive de desfases del ser. A continuación, este camino, hasta cierto punto común, se irá bifurcando a tal grado que la mirada que los hacia coincidir desembocará en un distanciamiento respecto a su idea de técnica y al rol que tienen sus productos, es decir, los objetos técnicos, en lo educativo.

Lo técnico y lo cultural. Por una pedagogía de la técnica

¿Qué es la técnica para ambos autores? ¿Cuál es el papel de la técnica y de los objetos técnicos en lo humano y en lo educativo? ¿Cómo comprender la noción de cultura en los dos pensadores? Para Freire la técnica es un modo del trabajo. Se refleja en esta concepción la influencia del marxismo, para el cual el trabajo es aquello que humaniza al hombre sacándolo de su estado de animalidad. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, es una muestra del contexto desde el cual reflexiona Freire. La tesis general de este escrito de Engels es que por medio de herramientas o instrumentos (objetos técnicos), la técnica no es más que un medio para la humanización, así como para la transformación de la naturaleza. El hombre “(...) modifica la Naturaleza y la obliga así a servirle, la *domina*. Y esta es, en última instancia, la diferencia esencial que existe entre el hombre y los demás animales, diferencia que, una vez más, viene a ser efecto del trabajo” (Engels, 2013, p. 16).

Para la mayoría de los marxistas, el trabajo comienza con la elaboración de instrumentos que permiten al hombre llevar a cabo una acción sobre cualquier otra forma de vida u objeto natural. Los objetos técnicos son expresión y extensión de lo humano para poder ampliar sus capacidades, y permiten a éste descubrir en las cosas de la naturaleza nuevas posibilidades para el desarrollo de sí mismo. El hombre es pensado como una especie que trasciende su animalidad, lo que lo lleva a la existencia en el mundo como ser social, político y económico. El trasfondo de esta concepción es la consideración de lo humano como actividad práctica; otra de las influencias del marxismo en el pensamiento de Freire.

El rescate de la práctica humana en el marxismo es expuesto en *Las tesis sobre Feuerbach*. Marx sostiene en estas tesis que la contemplación de las verdades objetivas no es un aspecto fundamental de la filosofía y de lo humano, sino que lo es la transformación de la realidad. Las tesis II y XI de Marx sostienen:

Tesis II

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad

o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico (2010, p. 15).

Tesis XI

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo (p. 17).

La objetividad del mundo no es una esencia externa por contemplar. Al contrario, la objetividad es producto de la actividad dialéctica del ser humano con la materia. El pensamiento es aquello que posibilita la transformación de todo lo que rodea al humano, así como éste se edifica en la realidad material que objetiva. Lo humano es práctica-pensamiento-transformación concretizado en el trabajo. El trabajo humaniza, así como la humanidad transforma el mundo con el trabajo. Bajo esta óptica, la técnica, sus objetos técnicos, es un modo del trabajo, es decir, de la humanidad en su transformación histórica.

Desde los supuestos de la técnica como modo del trabajo, y del trabajo como proceso de transformación, Freire concibe lo técnico, al igual que lo educativo, como un medio posible de humanización. En sus palabras: “El progreso científico y tecnológico que no responde fundamentalmente a los intereses humanos, a las necesidades de nuestra existencia, pierde, para mí, significación” (1994, p. 122). La técnica tiene significado desde los fines que se le otorguen, siendo los intereses humanos su meta principal. Pero dichos fines no son neutrales, ya que todo uso de tecnología implica un compromiso de tipo político y económico; puede posibilitar la liberación, así como la esclavitud y la opresión.

Freire no sugiere renunciar al uso de la tecnología, sino que invita a tener en mente la complejidad de su uso por parte de los seres humanos. El uso no debe basarse en un control mecánico de la vida hasta caer en un utilitarismo que, en términos educativos, finalice en un adiestramiento técnico de los estudiantes, sino que debe comprender la compleja relación del hombre con la naturaleza. De ahí que “divinizar o satanizar la tecnología o la ciencia es una forma altamente negativa y peligrosa de pensar errado” (2003, p. 35). No se trata de inhibir el uso tecnológico en lo humano, específicamente en lo educativo, sino de “ponerlo al servicio de los seres humanos” (p. 122).

A los ojos de Freire, la tecnología tiene un enorme potencial de estímulos y desafíos para las clases desfavorecidas, ya que ella es un instrumento que

podría permitir hacer una lectura e intervención de la propia realidad. Cuando los individuos realizan alguna práctica de intervención sobre la realidad a través de un apoyo tecnológico, ponen en acción la lectura que tienen acerca del mundo. La técnica es un producto humano que permite la comprensión, escritura y transformación de la realidad en la que se vive. Un ejemplo de esto es cuando una persona produce con sus propias manos una jarra de barro para venderla y poder de esta manera sostener económicamente a su familia. Lo que se pone en juego aquí no es, sin embargo, una simple actividad económica, sino también una lectura del mundo, de los otros y de su propia humanidad en el modo de producir el objeto. En otras palabras, con ello se hace cultura. Freire lo señala de la siguiente manera:

Crear el jarro a través del trabajo transformador sobre el barro no era sólo la forma de sobrevivir, sino también de hacer *cultura*, de hacer *arte*. Fue por eso que, releendo su anterior lectura de mundo [la cultura como algo ajeno a sí mismo] y de los quehaceres en el mundo, aquella alfabetizadora dijo segura y orgullosa: “Hago cultura” (1994, p. 49).

La cultura entendida como el conjunto de expresiones, valores, creencias y prácticas de los grupos humanos, no es solo producto de “intelectuales” o de “capacidades superiores”, sino de la intervención conjunta de todas las personas que habitan y conviven en un tiempo histórico determinado. La cultura es una obra histórica producida por la humanidad según su forma de comprender e intervenir en la realidad. En Freire, la técnica es cultura porque es una expresión de la humanidad en su constante transformación.

Simondon concibe la técnica y la cultura de otro modo. En estos dos conceptos se pueden señalar, hasta cierto punto, algunas coincidencias con Freire. Por ejemplo, ambos invitan a la sociedad a no representar lo técnico desde maniqueísmos que desembocan en una tecnofobia o tecnofilia. Concuerdan también en la importancia que conceden al otro y a la cultura en cada uno de los actos técnicos. Sin embargo, se puede decir desde una mirada simondoniana que la lectura de Freire, principalmente en el aspecto técnico, erra al caer en un nuevo dualismo: humanización-deshumanización.

Abordar la técnica con la finalidad de humanizar, o bien en favor de la humanidad, implica una interpretación de ésta como un medio enfocado a servir a los intereses de una idea hegemónica de humanidad. Contrario a esto, para el francés la técnica tiene significación propia, no depende solo

de “los intereses humanos”, sino que existe más allá de cualquier intención fabricadora y utilizadora; más allá de cualquier binarismo de humanización-deshumanización, está más allá del Bien y del Mal. Para Simondon la técnica es un acto inventivo y “toda invención sobrepasa la intención de su inventor; no se puede inventar ‘a favor de la paz’ o ‘por el bien de la humanidad’, ya que el esquematismo de un objeto técnico no contiene ningún índice de destino” (2017, p. 334). La técnica no tiene como fin los intereses de los seres humanos, ni su desenvolvimiento progresivo. De hecho, la técnica no necesariamente humaniza, en el sentido de Marx y Engels, pues no es un modo del trabajo, ya que, al contrario, el trabajo es un modo de expresión vital de la técnica. La técnica no se reduce al trabajo ni, mucho menos, a una intención progresiva de humanidad:

El objeto técnico ha sido aprehendido a través de trabajo humano, pensado y juzgado como instrumento, adyuvante o producto del trabajo. Ahora bien, habría que poder operar, a favor del mismo hombre, una inversión que permitiera a lo que hay de humano en el objeto técnico aparecer directamente, sin pasar a través de la relación de trabajo. Es el trabajo lo que debe ser conocido como fase de la tecnicidad, y no la tecnicidad como fase del trabajo, porque la tecnicidad es el conjunto del cual el trabajo es una parte, y no a la inversa (Simondon, 2007, p. 257).

Al negarse a postular la técnica como humanización y trabajo, Simondon no renuncia, sin embargo, a la noción de humanidad. De hecho, según sus propias palabras, es más enriquecedor si se admite que el trabajo no define en su totalidad la esencia de lo humano. Lo humano debe ser percibido como una expresión polifásica del ser, y la técnica como una relación con el medio que rodea la individuación humana. Dicha relación puede manifestarse como trabajo solo cuando el hombre debe donar su organismo para modelar la materia según una forma intencionada (hilemorfismo).

La técnica, para Simondon, deberá concebirse específicamente como un acto:

(...) una actividad de relación entre el hombre y su medio; en el transcurso de esta fase el hombre estimula su medio introduciendo en él una modificación; esta modificación se desarrolla, y el medio modificado propone al hombre un nuevo campo de acción que exige una nueva adaptación y suscita nuevas necesidades (2017, p. 303).

La técnica no es más que una actividad que dentro de las tensiones del ser, da paso a una relación con el medio. Esta relación permite modificar el entorno, creando un nuevo campo de acción que permite a los individuos resolver sus problemas existenciales y funcionales, así como transformarse a sí mismos en cada una de sus individuaciones. La resolución no es necesariamente un mejoramiento ontológico para la humanidad –no permite ser “más humano–; tan solo permite un campo abierto al devenir que complejiza las relaciones que acontecen en el ser. La transformación no significa un progreso lineal, la consumación de un *telos*, sino un nuevo modo de interacción del humano consigo mismo, con el otro y con su medio.

La actividad técnica, como acto-relación entre hombre-medio, no viene sola, no es la única forma de relación, sino que está codeterminada con otras actividades. Para Simondon, todo organismo vivo, como el humano, está en relación con el medio a partir de tres funciones:

- Función de entrada
- Función de salida
- Función de asimilación

En la función de entrada, el organismo, con la porosidad que le caracteriza, es capaz de recibir señales informativas que en un momento dado se vuelven significativas para su interioridad, y que generan una aprehensión de éstas en su propia estructura, mientras que al mismo tiempo permiten una acción específica dirigida al medio que las provocó. Las funciones se determinan unas a otras. Simondon considera la totalidad como un sistema tenso, en el que cada función coexiste de manera independiente hasta cierto grado.

Simondon relaciona también la función de entrada, desde la actividad de lo humano, con la religión. La religión es el intento humano de buscar las estructuras perceptivas universales, es decir, el origen de las señales que recibe del medio circundante. La función de asimilación, por su parte, es relacionada con la experiencia estética. En esta función, los sujetos significan las señales de entrada desde un almacenamiento informativo propio, compuesto por memoria-energía-ánimo, que les permite percibir e imaginar psíquicamente el entorno. A la función de salida se le relaciona con la técnica, en tanto que se concretiza lo estético en una nueva invención, en una relación distinta con el medio.

Como efecto de sus individuaciones, el organismo humano tiene una relación con el medio de entrada-religión, salida-técnica y asimilación-estética. Es en la relación de las tres funciones donde se puede comprender la noción de cultura. La cultura es lo que produce objetos religiosos, objetos estéticos y objetos técnicos, a la par de que es producida, junto con los hombres, por estos mismos objetos: “La cultura siempre tiene una base exclusivamente humana; está elaborada por grupos de hombres; ahora bien, una vez que ha pasado [por cada uno de los objetos religiosos, estéticos y técnicos], vuelve y se aplica por una parte al grupo humano” (Simondon, 2007, p. 167).

La cultura sintetiza metafóricamente cada uno de estos procesos y funciones, cada uno de sus productos e inventos, inscribiéndolos a través de la educación, así como otros modos de intervención, en cada uno de los sujetos. En lo educativo la relación entre técnica y cultura no debe verse como algo separado o secundario. No hay técnica sin cultura, así como no hay cultura sin técnica. Los sujetos necesitan de ambas para poder devenir; necesitan de creencias, de valores, de conocimientos, de políticas emanadas de la relación religión-estética-técnica, para poder cultivarse, educarse. Los individuos necesitan de los objetos técnicos, ya que éstos condensan toda esa riqueza cultural que permite comprender los esquemas que componen a las cosas y a ellos mismos.

Ahora bien, ¿hasta qué punto es posible hablar de una convergencia de ambos autores en el terreno pedagógico? Una forma de articular cada uno de los elementos teóricos de ambos autores se encuentra en la noción de cultura técnica, la cual tiene como finalidad resolver el falso conflicto entre técnica (reino de los medios) y cultura (reino del sentido), dado que se busca romper la opresión de la técnica sobre la cultura desde un interés humano o metafísico. Se trata del reconocimiento, más no del dominio, de los objetos técnicos en la cultura. En la cultura técnica se plantea que “el hombre no fuera ni inferior ni superior a los objetos técnicos, que pueda abordarlos y aprender a conocerlos manteniendo con ellos una relación de igualdad, de reciprocidad de intercambios: en cierta manera una relación social” (Simondon, 2007, p. 108).

La relación social con los objetos técnicos puede ser llevada a cabo en la educación. En lo educativo no solo está una puerta de liberación de los humanos (Freire), sino también de los objetos técnicos (Simondon). Se trata de propiciar un aprendizaje que permita una relación con estos objetos para inventar y resolver,

hay que insistir, no dominar, problemas presentes en las distintas dimensiones humanas. Esta relación necesita de esquemas nuevos que posibiliten en lo humano una mejor plasticidad y maniobra (no evolución lineal), en su relación con el medio. Se necesita entonces de un pensamiento que señale al acto técnico como una relación con el medio no necesariamente dominada por lo humano. Asimismo, se requiere de un mirar educativo que señale a lo técnico como una dimensión fundamental de lo que se es como humanidad.

Para concluir, se invita a quienes estén interesados en el ámbito educativo a seguir debatiendo autores y temas abordados en este escrito, con el fin de construir una pedagogía leída a la luz de la complejidad técnica que permita la liberación conjunta de los objetos técnicos y de la humanidad. En concreto, parafraseando a Freire, requerimos *una pedagogía de* la técnica, no *una pedagogía para* la técnica, que desemboca en tecnofilia o tecnofobia. Una pedagogía de la técnica desde una cultura técnica, abre la posibilidad de una enseñanza que permita descubrir los valores y significaciones (religiosos-técnicos-estéticos) inmersos en cada una de las realidades técnicas en torno al ambiente (cultivador) o en torno a sí mismo (criador).

Referencias

- Barrera, A. M. (2015). La humanización como movimiento entre la alteridad y la otredad en el pensamiento político de Paulo Freire. *Ciencia Política, 10* (20), pp.177-200. https://www.researchgate.net/publication/303957792_La_humanizacion_como_movimiento_entre_la_alteridad_y_la_otredad_en_el_pensamiento_politico_de_Paulo_Freire
- Cervantes, L. A. (2005). *La ontología de lo humano del primer Freire*. Tamaulipas: Miguel Ángel Porrúa.
- Combes, M. (2017). Simondon. *Una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus.
- Engels, F. (2013). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. México: Éxodo.
- Freire, P. (1994). *Cartas a quien pretende enseñar*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2003). *Pedagogía de la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Marx, F. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros textos*. Caracas: El perro y la rana.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2017). *Sobre la técnica*. Buenos Aires: Cactus.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

*Capitalism, Technoscience and Contemporaneity**

Capitalismo, Tecnociencia y Contemporaneidad

Sigifredo Esquivel Marin

Autonomous University of Zacatecas, Mexico
Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Artículo de Investigación

Resumen

El presente artículo explora perspectivas complementarias que tejen y destejen la urdimbre de los sentidos múltiples del mundo y sus imágenes, imaginaciones e imaginarios radicales. Las imágenes fantasmagóricas del mundo reconfiguran continuamente nuestros procesos de cognición, memoria, afectividad e interrelación humana. En el umbral de estos cambios persisten esperanzas frágiles e inciertas de rehacer el mundo a partir de las ruinas de una imagen antropocéntrica. El desfase entre el progreso tecnocientífico y el progreso humano se ha radicalizado de forma alarmante. Lo poco que queda del mundo se transforma en una serie de

imágenes mass-mediáticas empobrecidas y fragmentadas. En este contexto, se esbozan señales del surgimiento de una nueva época, cuyos efectos apenas comenzamos a percibir. La modernidad capitalista, en su despliegue científico-técnico, se retroalimenta desde el despliegue de una aventura compleja de la condición humana limítrofe. Las tecnociencias modernas y contemporáneas están avocadas, quizá desbocadas, en una carrera por alcanzar la inmortalidad. En el vientre tecnocientífico se gesta lo ultrahumano. Más allá de los imaginarios antropotécnicos, se vislumbra el advenimiento de una nueva era post-metafísica, marcada por líneas de fuga.

Palabras clave: capitalismo, guerra, imagen, imaginación crítica, tecnociencia.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 19 de enero del 2024

Evaluado / Evaluated: 14 de marzo del 2024

Aprobado / Accepted: 25 de marzo del 2024

* El presente trabajo hace parte del proyecto de investigación "UAZ-2023-38905 Teoría crítica y pensamiento crítico: Las metamorfosis del capital y del capitalismo en la sociedad contemporánea".

Correspondencia / Correspondence: Sigifredo Esquivel Marin. Universidad Autónoma de Zacatecas, Villanueva - Zacatecas, La Escondida, 98160 Zacatecas, México (Código Postal: 98000). Correo-e: sigifredo.esquivel@uaz.edu.mx

Citación / Citation: Esquivel, S. (2024). Capitalism, Technoscience and Contemporaneity. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35),187-206.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17109>



Abstract

This article explores complementary perspectives that weave and unweave the web of multiple meanings of the world and its radical images, imaginings and imaginaries. Phantasmagorical images of the world continually reconfigure our processes of cognition, memory, affectivity and human interrelation. On the threshold of these changes, fragile and uncertain hopes of remaking the world from the ruins of an anthropocentric image persist. The gap between techno-scientific progress and human progress has become alarmingly radicalized. What little is left of the world is transformed into a series of impoverished and fragmented mass-media images. In this context, there are signs of the emergence of a new epoch, the effects of which we are only just beginning to perceive. Capitalist modernity, in its scientific-technical deployment, feeds back on the unfolding of a complex adventure of the borderline human condition. Modern and contemporary technosciences are engaged, perhaps unbridled, in a race for immortality. In the techno-scientific womb, the ultra-human is gestated. Beyond the anthropotechnical imaginary, the advent of a new post-metaphysical era, marked by vanishing lines, can be glimpsed.

Keywords: capitalism, war, image, critical imagination, technoscience.

La modernidad tecnocientífica como imagen del mundo

El gran pensador Martin Heidegger quizá sea, paradójicamente, uno de los pensadores más pobres en concebir imágenes poéticas o narrativas. Sin embargo, redactó en su *Caminos de bosque*, un memorable ensayo titulado “La época de la imagen del mundo” (1938). En dicho ensayo Heidegger sostiene (1) que cada época tiene un fundamento metafísico, y la meditación filosófica consiste en elucidar las bases sobre las cuales se asienta dicha época, esto es, la tarea metafísica es hacer la arqueología de la esencia del ente en general, que se presenta tal y como se muestra. Y (2) uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es la ciencia como tecnociencia: “La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta del punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La esencia de la técnica es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (1984, p. 63). Y (3) otro fenómeno característico de la modernidad tecnocientífica sería la introducción del arte en el horizonte estético. La obra de arte se convierte en vivencia y el arte se torna expresión de la vida humana. Un (4) fenómeno se muestra en el obrar humano convertido en cultura. La cultura es la realización efectiva de los valores del hombre. Asimismo habría (5) otro fenómeno que lo constituye la pérdida de los dioses. Dicha pérdida muestra un estado de indecisión respecto a Dios.

Consecuencias de lo anterior: la liberación del individualismo y el objetivismo tecno-científico. La reconversión del hombre en sujeto tiene consecuencias calamitosas. Al convertirse el hombre en el centro de referencia y de gravedad del ente en general, opera una transformación sin precedentes: “Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad dispuesto, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situarse ante sí. Imagen del mundo significa el mundo como imagen” (p. 74).

La interpretación moderna del mundo estaría alejada del mundo griego, casi en las antípodas, pues invierte la relación entre ser y ente, mientras que para los antiguos griegos ser es el que condiciona la percepción del ente. Esta es la razón por la cual para los griegos el mundo no podría convertirse en imagen ya que éste no era una cosa inerte o instrumental, sino que encarnaba el ser mismo que excedía al ente humano. Por otra parte, la percepción moderna se ha convertido en representación subjetiva. La representación es una estrategia

de objetivación y cosificación de sí. El hombre se sitúa frente a la imagen del ente; ente e imagen son uno. La nueva época hace de la novedad una forma distintiva de ser frente a las demás épocas. La novedad implica que el mundo deviene imagen. El proceso mediante el cual el mundo se convierte en imagen es el mismo mediante el cual el hombre se convierte en sujeto, para luego encapsularse en un feroz individualismo. Estas predicciones heideggerianas no dejan de sorprender por su actualidad: “De este modo la interacción hombre/mundo a través de la máquina, que Heidegger anunciara en los años cincuenta del pasado siglo, parece estar a punto de llegar a su cumplimiento” (Duque, 2010, pp. 23-54).

El mundo conquistado que deviene imagen resulta concomitante del devenir sujeto humano como centro del pensamiento. La primacía de la antropología, del humanismo y del sujeto son claves intelectuales. La cuestión esencial de la modernidad es la conquista del mundo como imagen, es decir, como una configuración de la producción representadora. El dominio tecnocientífico de la tierra uniforma mundo y hombre, es decir que el hombre técnicamente organizado se corresponde con el mundo devenido objeto de intervención. Libertad moderna y subjetividad-objetividad se corresponden con el advenimiento del nihilismo planetario. Empero, detrás de esta imagen tranquila del mundo y del hombre emerge una sombra extraña: lo incalculable se convierte en la sombra invisible que proyecta el advenimiento del sujeto y la reconversión del mundo en imagen. “Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter único. Pero esta sombra indica otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado” (Heidegger, 1984, p. 78). El hombre sólo podrá apreciar lo incalculable a través del cuestionamiento y de la dilatada meditación.

Heidegger sostiene que Hölderlin ya advertía esto al sugerir que nuestra alma podría alzar vuelo por encima de nuestra época y nuestras limitadas visiones y ambiciones presentes. Para Heidegger más allá de la interpretación americana del mundo, es decir, más allá de la globalización planetaria, la meditación del presente moderno tendría que dar advenimiento a otra forma de relacionarnos con nosotros mismos y con los otros. Habría que meditar sobre el espacio abierto entendido como ámbito extático y problemático de ocultamiento y desocultamiento del mismo ser. Lo que está en juego en la época de la imagen del mundo, sería la relación entre el ser y el ser humano. Habría que

dar paso al misterio en la era de la imagen devenida certeza. Resulta crucial elucidar la problematización de lo incalculable e inmensurable en el seno de lo cuantificable y objetivable. La apertura del espacio conlleva otra forma de ver, estar, pensar e imaginar(se) el mundo y el sujeto mismo.

De ninguna manera es casual que el mito de la caverna tenga una larga persistencia en la filosofía occidental logocéntrica centrada en la búsqueda de una visión objetiva de las cosas, pues desde antaño el hombre occidental ha estado intrigado por la búsqueda de una certeza intelectual que le permita distinguir el conocimiento verdadero del conocimiento falso. Visión e interpretación se entrelazan y entremezclan; se difuminan y contaminan sus contornos hasta desaparecer a favor de un objeto virtual irreal. La imagen del mundo se totaliza y uniforma bajo una misma visión indiferente. Empero no todo está decidido por completo, justo donde crece el peligro de destrucción planetaria también se atisba la posibilidad de su transvaloración. Aún resulta factible buscar una alianza inédita entre una vida atenta al orden natural y la creatividad caósmica de las nuevas tecnologías. En este sentido, Sloterdijk plantea la relectura de la modernidad capitalista a partir de la reconceptualización de la noción de “lo interior” del capital contemporáneo como un palacio del cristal que no es una totalidad cerrada: “El palacio capitalista del mundo no constituye una estructura coherente alguna; no es una magnitud semejante a una casa-vivienda, sino una instalación de confort de cualidad semejante a un invernadero o a un rizoma de enclaves pretenciosos y cápsulas acolchonadas” (Sloterdijk, 2010, p. 231). Sloterdijk propone repensar la filosofía en forma similar al arte de la instalación, que posibilita pequeñas acciones disruptivas que problematizan el orden imperante y resignifican la mirada. En compañía de Heidegger y Sloterdijk se hace necesario repensar otro tipo de relación con las tecnociencias que sea más libre y menos sumiso tecnológica y económicamente. Se tendría que replantear la relación con la esfera tecnocientífica desde la inmanencia de la vida misma.

Heidegger advierte que hoy se cierne sobre la humanidad un peligro extremo que se manifiesta, entre otras formas, en el desequilibrio ecológico y la destrucción del mundo. No obstante, también sugiere, siguiendo otra vez a Hölderlin, que donde crece el peligro extremo tecnocientífico, también crece lo salvífico. El destino técnico entraña una ambigüedad compleja, tiene una doble faz en lo ominoso y lo numinoso. Ante la hecatombe que se avecina, y frente al desierto nihilista que no ha dejado de expandirse, se requiere abrir paso hacia

otro pensar y habitar en y desde el mundo; un pensamiento venidero que tenga y mantenga otro tipo de relación más libre, más espiritual, meditada, relajada y reflexiva con el ámbito tecnocientífico. Un pensamiento sereno que sea capaz de sustraerse a la servidumbre maquínica (Heidegger, 2017, p. 65).

En su diálogo con Eduardo Chillida, Heidegger elucida la relación fundamental entre ser humano, espacio, habitación del mundo y donación artística. Si el espacio atraviesa la obra de arte, el devenir creativo, estético y artístico de los mortales consistiría, por ende, en hacer del mundo una morada acogedora, y de la trama siempre compleja de relaciones entre sujeto y mundo, un cúmulo de vínculos libres y no cosificados. Si el arte designa la desocultación del ser –según Heidegger–, se hace indispensable abrirse a un habitar auténticamente humano en contrapartida de los *no-lugares* de nuestra contemporaneidad (el supermercado, la autopista, el aeropuerto) y las no-cosas y no-personas. Estamos rozando el grado cero de la significación y el nihilismo planetario se expande a pasos agigantados. Es por esta razón que finalmente se trata de recuperar una relación directa, fundacional e íntima con los lugares como espacios de hospitalidad. Recuperar la capacidad de mirar bajo esa prístina inocencia que aludían artistas simbolistas y románticos con la capacidad de hacer del asombro un encuentro religante con el mundo: tal es una de las claves hermenéuticas para atisbar otros imaginarios. La servidumbre maquínica se impone hoy como un régimen semiocapitalista de producción de subjetividades estandarizadas. La destrucción de la vida humana y el devenir-mercancía rehacen la experiencia. El poder y la autonomía que nos otorgan las tecnociencias tienen un carácter ambiguo, pues “también nos puede transformar en seres llenos de debilidad y sujetos a una dependencia lastimosa” (Cózar, 2002, p. 23).

El capitalismo como imagen nihilista y abstracta del mundo moderno

El orden imperante encubre un desorden que terminará por erosionarlo todo. La modernidad capitalista constituye una ficción que se ha convertido en objetividad social que reproduce subjetividades estandarizadas. Dicha modernidad reclama grandes maestros del claroscuro. Marx, Balzac y Zola son tres grandes maestros que han retratado la condición moderna desde sus contradicciones y perplejidades: muestran que la génesis de la modernidad capitalista conlleva muerte, destrucción, sacrificio y mucha sangre humana. Los tres son grandes retratistas de una condición moderna limítrofe. La

realidad supera a la ficción. Ninguna exageración hace justicia a la injusticia y latrocinio que se apoderan de las sociedades modernas. Mientras que Balzac y Zola nos muestran las entrañas humanas desde sus abismos en el caldero de las pasiones, afectos y acciones complejas, Marx hace el retrato social del individuo burgués que no es sino una pieza clave de la relojería capitalista.

Marx no disuelve al sujeto singular de carne y hueso, sino que lo retrotrae al orden socio-económico significativo que lo estructura como parte de una totalidad social. La crítica sin cuartel de Marx exhibe las paradojas y contradicciones que permean el orden capitalista que busca enseñorearse como un orden racional progresista. El primer volumen del *Capital* retoma su escrito “Contribución a la crítica de la economía política”, publicado en 1859. La larga pausa de varias décadas es debida a una larga enfermedad que lo obligó a interrumpir su trabajo, pero también se debe a la búsqueda de encontrar las claves que le permitan desenmascarar los secretos del capitalismo. Se realiza entonces una radiografía que da cuenta de los misterios del capital y del capitalismo. Se podría sostener, en consecuencia, que se trata de un acto de des-fascinación, un proceso inverso al trabajo del ilusionista ante un público estupefacto:

Una palabra aún para evitar posibles malentendidos. No pinto en absoluto de color de rosa las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí se trata de personas solamente en tanto son la personificación de categorías económicas, portadoras de relaciones de clase e intereses determinados. Mi punto de vista concibe el desarrollo de la formación económica social como un proceso histórico (Marx, 2022, p. 19).

El Capital de Marx desenmascara el orden establecido mostrando su impostura, violencia e imposición. De principio a fin es un trabajo de desmontaje, desmantelamiento e impugnación. Desmontar el orden imperante desde su violenta imposición e impugnarlo desde la inversión ideológica de un orden celestial teológico que abstrae, naturaliza y universaliza la injusticia como justicia, la arbitrariedad y el robo como orden legal, y la dominación socio-política como orden necesario. La crítica de lo celeste (el orden teológico-divino) desde lo terrestre (el orden material-simbólico-institucional) desmantela el hechizo de la fantasmagoría social y el fetichismo de la mercancía. Es un acto de desacralización pura y dura ejercida desde la libertad humana. Quizá el antropocentrismo humanista sea el talón de Aquiles de Marx y de los marxismos. La gran aportación de Marx consiste en la elucidación de la

lógica del capital y las entrañas del capitalismo de producción. Hoy se trata de recuperar el espíritu de Marx como una fuerza intempestiva capaz de cimbrar el orden imperante y atisbar otro orden por venir, asumiendo su raíz utópica como una forma de resistencia. La auto-alienación está ganando cada vez más espacios sociales e íntimos. La subjetivación capitalista capitaliza nuestros más oscuros deseos: “El capital es el flujo vital que alimenta el cuerpo político de todas las sociedades que llamamos capitalistas, llegando a veces como un goteo y otras como una inundación; cubriendo, así, el último rincón del mundo habitado” (Harvey, 2012, p. 5).

Si *El Capital* era la biblia obrera, según Friedrich Engels, hoy la biblia de los trabajadores es un podcast de auto-explotación, cuyo argumento recicla el *Vendedor más grande del mundo* aderezada con *budismo light* como integración acomodaticia al orden: lo opuesto al espíritu búdico. Bajo el eclipse del pensamiento crítico, la clase trabajadora ha terminado narcotizada por la seducción libidinal que comercia frustraciones e ilusiones. Esa imagen del capitalismo que había representado Marx bajo un mural panorámico de relaciones políticas y económicas, que articulaban individuo y sociedad en un sistema mundo organizado, ha sido desplazada por fragmentos colisionando bajo una embestida suicida de exterminio global. Asistimos a la más terrible mutación del capitalismo bajo otro orden inmanente que se despliega como una mega-maquinaría de muerte.

El sistema ‘mundo capitalista’ se derrumba, quizá siempre ha estado en crisis, pero ahora en fase terminal; cae en miles de pedazos por doquier, como un virus cancerígeno hace metástasis. Lo que queda del capitalismo terminal está destruyendo la vida y el mundo, siembra destrucción y catástrofe a su paso – según advertencia del Angelus Novus benjaminiano. El orden hegemónico se está derrumbando, dejando montañas de desechos a su paso. Empero en esos mares de podredumbre aún es factible soñar otro mundo. Una vez más, frente a la propuesta y apuesta heideggeriana del ser-ahí como ser para la muerte arrojado al mundo sin más, Sloterdijk recupera la postura de Rilke como una forma inédita de habitar la interioridad en tanto inmanencia sagrada del mundo: “La postura fundamental rilkeana acompaña en la *Poética del espacio* de Bachelard la vivencia de la *inconmesurabilidad interior*. Cuando puede sentirse el espacio en derredor pierde su cualidad de extrañeza y se convierte en la *casa del alma y amigo del ser*” (2010, p. 236).

Con su peculiar estilo irónico, el pensador alemán sugiere que el lector tendría que extrapolar sus propias conclusiones de otro modelo alternativo, para repensar el encierro asfixiante del espacio interior del mundo del capital a partir de resemantizar la noción de interioridad como apertura de una heterogeneidad constituyente. Quizá una de las principales tareas de nuestro tiempo sea potenciar formas de apertura de heterogeneidades constituyentes, repensar la emergencia de otras formas de creación y recreación de sentido. Por doquier hay una serie de pensadores y pensamientos y acontecimientos que “constituyen fuentes de inspiración incesantes de dislocamientos y reelaboraciones de cartografías colectivas inacabadas, justo en el anverso del nihilismo planetario reinante” (Pelbart, 2016, p. 20).

Capitalismo, guerra y necropolítica

Si la guerra es –según Marx– la lucha entre los hombres civilizados, y expresa la lógica de devastación y destrucción del mundo y del ser humano, entonces la guerra contemporánea no es sino la realización fascista de un dominio planetario que se expande al infinito. En el célebre capítulo XXIV (sobre la acumulación originaria del capital) del primer tomo del *Capital*, Marx sintetiza la barbarie de la modernidad capitalista: “Si el dinero, como dice Augier, viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (p. 10). Ya Hegel había señalado la conquista y colonización de América, entre otras cosas, como parte fundamental del despliegue del desarrollo del espíritu civilizatorio europeo. El advenimiento del capitalismo conlleva la violencia sistemática como estrategia fundacional. La violencia sistemática racional no es sino imperialismo global. Desde entonces las cosas no han dejado de radicalizarse.

El capitalismo es una economía de guerra. Capitalismo y guerra se retroalimentan. Guerra sistemática contra el cuerpo singular y social, recodificación de sus deseos al servicio del consumo. Guerra contra los pobres y excluidos que son integrados desde la subordinación. Guerra contra la naturaleza y la finitud de sus recursos desde una voracidad ilimitada y una creciente destrucción. Guerra contra Gaia, la Madre tierra y sus ecosistemas. El capitalismo es una economía de guerra generalizada. Según Marx el capital vampiriza el trabajo vivo y a los seres humanos vivos; el capital es trabajo muerto y mata la vida humana, le resta vitalidad y fuerza. El capitalismo

es nihilismo en estado puro. Crisis, muerte, catástrofe: figuras del nihilismo inherentes a su despliegue planetario. No hay capital sin explotación ni rapiña. Se ha entrado con esto a una fase terminal de degradación extrema de la vida.

Fascismo y capitalismo van de la mano. El fascismo reactiva las fuerzas productivas mediante el despliegue industrial militar al servicio de una causa común superior: Nación, raza, Estado. El capitalismo, en tanto realización de una empresa civilizatoria y desarrollista, implica el cumplimiento de la destrucción generalizada como promesa civilizatoria. Fascismo, capitalismo y guerra mundial son parte de una misma empresa nihilista de catástrofe generalizada. El mundo se ha convertido en cementerio y basurero: tal es el fin, *Escatón*, del apocalipsis tecno-científico. Asistimos a la quiebra generalizada del capitalismo como opción de vida humana. No es que el capitalismo esté en crisis, está en crisis terminal la opción de una sociedad humana viable bajo las actuales condiciones y su tendencia entrópica.

El capital trasnacional se escinde del mundo del trabajo y fragmenta al sujeto como sujeto asalariado alienado. Capital, mercancías y subjetividades sociales se fragmentan y colisionan; en sus esquirlas interminables emerge una nueva condición humana del superviviente. Si el estado moderno se había concebido como una estructuración social que organiza y legitima el régimen de explotación y expolio, el estado actual se redefine como consorte del Gran Capital en sinergia con las tecnociencias; se vuelve operario que gestiona, ahora bajo una nueva jerga pretendidamente científica, la gobernanza gerencial de la seguridad y marco jurídico-legal de libre circulación de ese Capital Trasnacional. El capitalismo se alimenta de las crisis, utiliza su entropía socio-económica y antropológica para aceitar la mega-maquinaria del capital; tal parece que la sangre humana se requiere como aceite para su óptimo funcionamiento. Sirva de ejemplo *Star Wars*: una saga cinematográfica que expone algunos rasgos del imaginario simbólico profundo hollywoodense. *La guerra de las galaxias* expone lo real reprimido del horizonte intervencionista americano de la modernidad capitalista; horizonte que atraviesa no solo a EUA sino a los países desarrollados en su afán de dominio. Esta serie muestra básicamente la confrontación entre la hegemonía y la contrahegemonía de subalternos. Hegemonía y subalternidad son elementos que configuran la cartografía política ahora intergaláctica. En este contexto, la tierra resulta insuficiente para los intereses y sueños

de dominación antropotécnica. La conquista del universo aparece como una consigna imperial globalizada. En este sentido, los viajes espaciales en marcha de la élite más rica exhiben el síntoma de un colonialismo ilimitado. La crisis ambiental también aparece como síntoma de esa megalomanía imperialista sin freno alguno. La guerra intergaláctica puede interpretarse como un sintagma que emerge en el corazón de lo real reprimido del orden simbólico capitalista y su imaginario necropolítico: *el capital no tiene patria, no conoce fronteras*. Destruirlo todo: tal sería el axioma que expone la tendencia mortífera de un capitalismo caníbal suicida e irracional. El inconsciente del capitalismo está habitado por los más oscuros deseos de autodestrucción.

Si la primera guerra mundial fue una lucha por apropiarse de la cartografía de Europa y sus colonias esparcidas en todo el orbe, la segunda guerra mundial fue por la búsqueda del control y centro único de dominio, mientras la guerra fría, ahora tercera guerra global, fue el despliegue de una guerra psicológica nuclear por repartirse el pastel en dos bloques, así como el inicio de la conquista del espacio sideral. Hoy la cuarta guerra mundial busca asegurar el control planetario y sus recursos naturales, al tiempo que prepara la conquista del espacio bajo la destrucción del planeta. El imaginario profundo del colonizador sueña con un planeta de recambio en caso de la destrucción generalizada de la tierra. En su megalomanía enloquecida es incapaz de ver el creciente desierto de muerte que deja a su paso.

Ya advertía Benjamin que el progreso siembra catástrofes. Estamos ahora cosechando los despojos, la destrucción e infortunio que hemos ido ganando a pulso. Frente a la guerra imperialista y colonialista del capitalismo actual habría una guerra insurgente, una guerra contra-hegemónica de los desposeídos y marginados de todo el orbe. La guerra de los grupos marginales: violencia sagrada que afirma la vida soberana. Devenir revolucionario que enarbola un eco-socialismo por venir en tanto superación de toda forma de servidumbre. Un nuevo eco-comunismo que sintetiza igualdad social y heterogeneidad de seres. Asimismo, se requiere promover otra imagen de sí y del mundo bajo la crisis de un sistema mundo necropolítico.

Pulsión de muerte capitalista y pulsiones vitales afirmativas

Byung-Chul Han lleva a cabo una arqueología de la modernidad en la que nos muestra cómo el sujeto moderno es ahora un Prometeo auto-explotado. En *Capitalismo y pulsión de muerte*, Han presenta una imagen apocalíptica

del capitalismo actual. El crecimiento y desarrollo capitalista nos recuerda un paroxismo de muerte, la vitalidad que finge oculta una catástrofe mortal, la producción se asemeja a la destrucción, el fascismo y estado de excepción descritos por Benjamin describen el funcionamiento de la megamaquinaria capitalista hoy. Crecimiento y auto-destrucción se identifican. El capitalismo canaliza y pone a trabajar a la muerte, y la pulsión de muerte se convierte en su combustible: “El capitalismo genera una poderosa pulsión de muerte, pues le quita vida a la vida. Su afán de una vida sin muerte acaba siendo mortal. El capital muerto destruye el mundo viviente” (Han, 2022, p. 15).

El actual rechazo a la muerte no es sino el rechazo a la propia vida. La inmortalidad implica pagar con la vida un pacto fáustico que empeña y empaña al ser humano viviente en su totalidad. La conciencia de muerte intensifica la conciencia vital; la negación de aquella es directamente la negación de ésta. El capitalismo actual es una industria de muerte, una necropolítica global que todo lo mata, lo utiliza, lo consume y lo tritura convirtiéndole en desechos. De ahí que la vida que niega la muerte “se niega a sí misma. Lo único que nos libera de una paradoja de una vida sin muerte es una forma de vida que devuelve la muerte a la vida: *estamos demasiado vivos para morir y demasiado muertos para vivir*” (p. 21). El sistema neoliberal actual, o sociedad de control (para decirlo con Deleuze), ya no sigue un modelo represivo como en las sociedades disciplinarias (descritas por Foucault), sino que ahora seduce, nos conquista y aliena desde nuestra intimidad, ejerciendo una sutil colonización cuasi-invisible e imperceptible: “El neoliberalismo convierte al trabajador oprimido en empresario de sí mismo” (p. 24).

Hemos interiorizado policía y represión como auto-vigilancia, como una suerte de empoderamiento del sujeto narcisista. El auto-gobierno interioriza e integra las formas más extremas de auto-aniquilación y auto-explotación. Los regímenes neoliberales reconducen la libertad a la dominación de sí mismo. Individuos agotados, auto alienados, depresivos, aislados, fragmentados, despolitizados, que no pueden concebir ninguna imagen libertaria de sí y de la sociedad. Incluso la hospitalidad actual se traduce en una caridad rentable, en el reconocimiento social de ser *buena persona*: “El hiper-capitalismo actual disuelve por completo la existencia humana en una red de relaciones comerciales. Ya no queda ningún ámbito vital que se sustraiga al aprovechamiento comercial. Por eso hoy es necesario crear nuevos ámbitos vitales, e incluso desarrollar nuevas formas de vida que se opongán a la explotación comercial total de la vida humana” (p. 30).

Si bien es cierto que hay una tendencia hacia la privatización de todo y de todos, de mercantilización del mundo, donde la mercancía ha logrado ocupar la totalidad de la vida social, lo cierto es que aún hay breves y fuertes bucles experimentales de subjetivación y de comunidad que se sustraen a la lógica del capital y generan relaciones reales, auténticas y profundamente no mediadas por el cálculo egoísta y la racionalidad instrumental del mercado. El comunismo en tanto cartografía de un mundo común autogestivo, no sólo es un horizonte imaginable, sino necesario ante la hecatombe que asegura la plutocracia de los infopolios y capitales transnacionales sin rienda ni límite humano alguno. La nueva alianza entre capital y tecnociencias tiene alcances sin precedentes. Según Jacques Ellul se trataría de reescribir *El Capital* de Marx como elucidación tecnocientífica crítica: “si Marx viviera no estudiaría economía o las estructuras capitalistas, sino la técnica” (1989, pp. 138-148).

Habría que reinventar el comunismo como una cartografía de ensueños y utopías desde un multiverso pluralista. Dejar que ocurra un supuesto curso espontáneo es permitir que el navío en que la humanidad viaja hoy quede a la deriva sin timón ni capitán. Tomar las riendas de nuestro destino no es solamente algo sensato, sino absolutamente vital y necesario para poder vivir dignamente o, al menos, para poder seguir viviendo. Frente al capitalismo que despliega un orden falocéntrico, ecocida, genocida, fascista, habría que propiciar el desorden del caosmos como proceso múltiple de autocreaciones soberanas. Se trata de pensar esa diversidad heteróclita constituyente para rehacer otra praxis ético-política capaz de sustraerse al orden. Más aún, habrá que repensar el horizonte tecnocientífico desde la periferia latinoamericana que genera formas radicales de exclusión, brecha digital y dependencia tecnológica e industrial. Pero también desde las cosmovisiones no occidentales que no buscan colonizar ni dominar, y que tienen mucho que enseñarnos en la difícil tarea de resignificar el sentido de “lo que significa poseer, mantener u ocupar un espacio: de lo que significa ser apropiado por y para una tierra” (Latour, 2017, p. 321).

El capitalismo actual no es un todo homogéneo

Las empresas transnacionales actuales despliegan una biopolítica de control fascista que se apropia de todos los pensamientos, deseos, miedos y frustraciones mediante una apropiación de nuestros datos e identidades. Explotación total y vigilancia total se superponen: “El mundo como uno de

los grandes almacenes resulta ser un panóptico digital con una vigilancia total. Las personas humanas pasan a ser interfaces en un mundo interconectado. El hipercapitalismo explota este desamparo digital” (Han, 2022, pp. 30-35).

En el panóptico digital todo se vuelve imagen consumible. Iremos por el mundo con ojos y anteojos bio y nanotecnológicos que nos den una imagen apetecible del mundo: la imagen será sujeto y objeto de nuestros deseos. El ojo humano será habitado por datos, información y algoritmos que nos dirán qué y cómo ver. Las redes sociales despliegan las nuevas tecnologías de subjetivación contemporánea, su homogeneidad y estandarización es una obra colectiva que todos hacemos y unas cuantas empresas y seres humanos capitalizan. La imagen del mundo se desintegra en miles de millones de datos infinitos e infinitesimales, dataísmo y nihilismo son dos caras de una misma moneda, todo se disuelve y se absuelve como bendita mercancía.

Todo se vuelve mercancía, es decir, imagen consumista, consumida. Rostros, cuerpos, relaciones entre cuerpos y mundo se convierten en imágenes que se congelan para consumirse lo más rápido y luego reiniciar nuevamente en ciclo. Reconocimiento y deseo se convierten en carnadas y caza del sujeto posmoderno narcisista vaciado de todo contenido, hombres sin atributos que alimentan el vacío y la orfandad, parafraseando a Pessoa, no son nada ni nadie, pero buscan ser todo y todos, sin importar que esa totalidad social también esté vacía de sentido: “Todo el mundo se pone en primer plano y se exhibe. Yo debo ser una marca. Como consecuencia, el mundo desaparece de la fotografía. El mundo degenera en un hermoso decorado del ego. La imagen digital carece de edad, de destino y de muerte” (p. 64).

¿Qué significa que todo se convierte en imagen de producción, consumo y desecho, incluyendo el sujeto humano y sus relaciones? Bajo las actuales condiciones de crisis terminal del capitalismo contemporáneo, ¿cómo podemos imaginar otro mundo posible, resulta factible y cómo se puede gestionar su realización? El diagnóstico pesimista y apocalíptico del pensador coreano-alemán redundante en un pronóstico, por demás derrotista, en el que la revolución y su praxis revolucionaria han sido integrados al orden imperante: “Hoy no es posible ninguna revolución y el comunismo como mercancía es el fin de la revolución” (p. 29). La revolución acelera el despliegue de una subjetivación acrítica, fragmentada, parcial. Según esto ya no es posible ninguna acción social desinteresada. Una masa fragmentada

despolitizada no hace ninguna revolución, empero hay sujetos y colectivos que ahora mismo están luchando por otro mundo. El modelo capitalista no es uniforme, tiene grietas, aunado a que la producción de subjetivaciones, aunque tiende a su estandarización y aplanamiento, despliega un conjunto de procesos y prácticas múltiples, diversos, divergentes. Sería factible entonces repensar otras imágenes del mundo y de los sujetos, en las que la revolución e insurrección sean pan nuestro de cada día.

El pensamiento crítico, la imaginación, la creación, la lucha por la autonomía y la reflexión son elementos cardinales de nuestra propia condición humana; no podemos ignorar su potencial de metamorfosis continua e inmanente. El mismo pensador alemán-coreano reconoce que la filosofía es una búsqueda de proyectar una forma de vida distinta, de arriesgar otros proyectos vitales. El pensamiento crítico no se puede reducir únicamente a un juego mental que imagina otro mundo posible pero deja las cosas tal y como están, pues el verdadero poder de la imaginación crítica reside en la posibilidad de transvaloración de lo existente. Pensar desde la destrucción del mundo, desde la pulsión de muerte capitalista en estado terminal y no hacer nada, y limitarse a contemplar el estado de cosas existente, nos recuerda esa anécdota, quizá mítica, quizá real, quizá ambas cosas, cuando un gran pensador y escritor alemán celebra con un buen vino el bombardeo y destrucción nazi de París. La contemplación nihilista meditabunda del colapso ante el fin del mundo está lejos de ser una postal de sabiduría contemplativa y termina siendo una vil cobardía que se niega a luchar contra el orden impuesto. Incluso en ese sentido habría que tomar distancia respecto a la tímida propuesta, germen de tentativa, de Sloterdijk, quien concluye que en esta era postestatal global hay que potenciar la creatividad como forma ético-política de habitar el mundo. Ahora que la creatividad ha sido secuestrada por el modelo de la empresa neoliberal, es justo repensar otras formas de creación anómalas que emerjan desde las entrañas de la vida cotidiana. La potencia de los márgenes es una cuestión clave para atisbar otras posibilidades, para potenciar formas de insurrección micropolítica en los bordes de un sistema que hace del colapso una forma patológica. Siguiendo la estela del pensamiento crítico, habría que propiciar el advenimiento de un juego micro-político capaz de crear zonas de indeterminación y resistencia activa que puedan sortear la captura de los medios comunicación y capitalización del hipercapitalismo actual. Ahora mismo, en todo el mundo, se están proyectando espacios de subversión, espacios lisos no domesticables que se sustraen al control y a las

subjetivaciones atravesadas por la alteridad y la desmesura, que eventualmente “puedan crear otras posibilidades de vida” (Mengue, 2013, p. 33).

Lejos de concluir, reactivar la imaginación crítica

Podemos atisbar que el capitalismo contemporáneo que se ha decantado como necropcapitalismo, está atravesado por miles de líneas de fuga e intersticios. Lo relevante es potenciar otras formas de pensamiento y de vida en sus márgenes, rupturas y umbrales. Sin embargo, no hay que permanecer ni contentarse con negociar o pactar con algunas de las modulaciones y variaciones del capitalismo, pues en términos generales es un modelo absolutamente inviable para el ser humano y el planeta. Habría que reactivar la imaginación crítica en el seno de la vida cotidiana, haciendo del pensamiento crítico una suerte de lanzadera para gestar interrogaciones y problematizaciones sin tener la respuesta o la solución, sino más bien ser parte de un agenciamiento colectivo que nos implique a toda la sociedad. Repensar la teoría crítica como una teoría social, “operando con categorías sociales estratégicas dotadas de una dimensión temporal y geopolítica situada y no como conceptos abstractos idealizados” (Maar, 2012, p. 19).

Es necesario construir alternativas en lo local, en nuestras subjetivaciones, pero haciendo eco de otras subjetividades e intersubjetividades, comunidades y universos. Se requiere ir generando pensamientos y formas de praxis comunitaria en pos de una micro-política de insurrección creadora capaz de hacer cimbrar el cosmos entero, y cuyas repercusiones y disonancias hagan vibrar(nos) en otras sintonías. Es un trabajo colectivo conjunto de ir todos / todas pro-creando otras subjetivaciones autónomas capaces de urdir sentidos cósmicos. En el agotamiento radical de las narrativas y relatos modernistas y posmodernistas, la tarea de reinención apenas comienza.

Más allá del imaginario apocalíptico se requiere avizorar el potencial emancipador de las tecnociencias e Internet desde sus márgenes y líneas de fuga, evitando cualquier lectura reduccionista tanto tecnofóbica como de deificación de la técnica. Es necesario repensarnos en y desde la complejidad, siempre, sin embargo, desde una geopolítica situada en un contexto específico de interacción-creación. Urge asimismo una nueva alianza de saberes que ponga en relación los conocimientos locales y cosmovisiones indígenas no occidentales. Nuestra época reclama una nueva horizontalidad de saberes. Se acabó el tiempo en que la casta sacerdotal de los expertos tenía el sartén

por el mango. El mundo se descentra, los poderes también colisionan y bajo el advenimiento de un nuevo uni-multi-polarismo se reclaman nuevas estrategias capaces de sortear la actual debacle civilizatoria en ciernes.

Buscar alternativas frente a la crisis del necro-capitalismo no es otra cosa que buscar salidas frente al nihilismo: violencia y muerte. La vida soberana, múltiple y plural, y su afirmación, es la única y auténtica alternativa real. *Vida o capitalismo (...)* no es sino vida libre o muerte y destrucción sin más. Si el capitalismo fascista global implica la movilización planetaria al servicio del capital trasnacional, la resistencia implica ir fraguando movilizaciones, luchas y movimientos capaces de tejer redes comunes y comunitarias al servicio de la vida. Una de las mayores lecciones de Marx ha sido desenmascarar la lógica del capital como una creación histórico-social-geopolítica contingente y, por ende, mostrarnos que otro orden es factible, y que la pulsión comunista no es sino el anhelo humano de libertad, justicia e igualdad solidaria. Quizá éste sea un orden utópico, pero también lo es el orden neoliberal imperante. La diferencia estriba en que éste es una utopía de muerte mientras el otro lo es de vida libre. No existe un método o una fórmula para abrir lo contemporáneo en y desde sus umbrales para rehacer el mundo. La imaginación crítica limítrofe hace de nuestra condición un devenir no determinado. Las cosas se mantienen en el borde de una indecisión esencial que anima el corazón mismo de la vida. El orden necrocapitalista enfrenta hoy la resistencia activa y creativa de millones de personas. Pensar / devenir / imaginar / conspirar desde la ventana de lo posible es ya parte del advenimiento de ese otro mundo en el corazón del presente: *autopoiesis maquinaica* como apertura de lo humano al cosmos y a la inmanencia de la vida en devenir (Guattari, 1996, p. 72). En los umbrales de la contemporaneidad se abren posibilidades latentes de resignificación de la existencia humana singular y colectiva.

Referencias

- Cózar, J. (2002). Para la construcción y para la destrucción. El impulso dual de nuestra civilización tecnológica. J. Cózar (Ed.), *Tecnología, civilización y barbarie* (pp. 11-34). Barcelona: Anthropos.
- Duque, F. (2010). Ontología negativa. G. Aranzueque (Ed.), *Ontología de la distancia* (pp. 23-54). Madrid: Abada.
- Ellul, J. (1989). Textos de Jacques Ellul. *Revista Anthropos. Tecnología, ciencia, naturaleza y sociedad. Antología de autores y textos por el Instituto de Investigaciones sobre Ciencia y Tecnología (INVESCIT)*, 14, pp. 138-148.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Han, B. C. (2022). *Capitalismo y pulsión de muerte*. Barcelona: Herder.
- Harvey, D. (2012). *El enigma del Capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1984). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2017). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago Chile: Editorial Universitaria.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejado de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Maar, W. (2012). Teoría crítica como teoría social. B. Pucci (Ed.), *Teoría crítica e crisis* (pp. 9-20). Campinas: Editora Autores Asociados.
- Marx, K. (2022). *El Capital I*. Madrid: Akal.
- Mengue, P. (2013). Espaço liso e sociedades de controle -ou a última política deleuziana. *Conexões: Deleuze e Política e Resistência e...* (pp. 15-34). Campinas: CAPES.

Pál Pelbart, P. (2016). *O avesso do niilismo. Cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições.

Sloterdijk, P. (2010). *En el mundo interior del Capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

*Vulnerability and Testimony within the Nihilistic Experience and Existential Attestation**

Manca Erzetič (2023). Vulnerabilidad y testimonio en la experiencia nihilista y la atestación existencial**

Yefer Alberto Hurtado Suárez

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Traducción

Resumen

La experiencia traumática del pasado ocupa un lugar central en la literatura testimonial. El trauma puede ser tan fuerte para la persona afectada –por ejemplo, en el caso de las víctimas del Holocausto– que incluso puede obstaculizar significativamente o incluso anular la posibilidad de testificar. Por otra parte, es obvio que dar testimonio de un evento negativo del propio pasado presupone que este evento tocó, hirió y lastimó al testigo. En la primera parte introductoria del artículo, muestro cómo la relación entre la vulnerabilidad existencial del testigo, el recuerdo traumático y la posibilidad del testimonio parece ser un problema especial, uno que va más allá de asuntos psicológicos individuales o colectivos. Así, en la segunda parte del artículo, presto atención a cómo la crisis de la concepción subjetivista de la humanidad es definida por la experiencia del nihilismo, principalmente como viene a presencia en el pensamiento de Nietzsche, y cómo, en el siglo XX, se convierte en un tópico clave dentro de las discusiones humanísticas. A esto contribuyeron las violentas agitaciones sociales, que provocaron una especial “vulnerabilidad histórica”, que también se convirtió en uno de los temas claves en la literatura testimonial. En este contexto, en la tercera parte del artículo, describo a grandes rasgos la relevancia de la introducción por parte de Heidegger de la atestación existencial, yendo más allá del enfoque subjetivista en lo relativo al fenómeno de la vulnerabilidad y el testimonio y sus conexiones mutuas, teniendo en cuenta los comentarios críticos de Levinas y Ricoeur. Esto es presentado desde una postura ética, que no es en absoluto inmune a caer en la trampa del subjetivismo.

Palabras clave: vulnerabilidad, nihilismo, existencia, atestación, testimonio.

Información de la Traducción / Translation Info

* Este artículo es publicado como parte de las actividades investigativas del programa “Humanities and the Meaning of Humanity in Historical and Contemporary Viewpoints” (P6-0341), y el proyecto “The Hermeneutic Problem of Understanding Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism” (J7-4631), financiado por la Agencia eslovena de investigación. La investigación hace parte también de la *COST Action “CHANGECODE (CA22149)”*, apoyada por COST (*European Cooperation in Science and Technology*).

** Traducción del inglés al español, elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la Vicerrectoría de

Investigación y Extensión de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024 –Mecanismo 02), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS, en alianza con el grupo de investigación Primo Levi.

Correspondencia / Correspondence: Yefer Alberto Hurtado Suárez. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: yefer.hurtado@uptc.edu.co

Citación / Citation: Hurtado, Y. (2024). Manca Erzetič (2023). Vulnerabilidad y testimonio en la experiencia nihilista y la atestación existencial. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 207-234. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.18564>



Abstract

The traumatic experience of the past occupies a central place in testimonial literature. The trauma can be so strong for the affected person—for example, in the case of Holocaust victims—that it can significantly hinder or even nullify the possibility of testifying. On the other hand, it is obvious that bearing witness to a negative event from one's own past presupposes that this event touched, hurt and wounded the witness. In the first, introductory, part of the article I show how the relationship between the existential vulnerability of the witness, the traumatic memory and the possibility of testimony appears to be a special problem, one that goes beyond the individual and collective subject's psychology. Thus, in the second part of the article, I pay attention to how the crisis of the subjectivist conception of humanity is defined by the experience of nihilism, as it came to light mainly in Nietzsche's thought and how, in the twentieth century, it became a key topic within humanistic discussions. Contributing to this were violent social upheavals, which triggered a special "historical vulnerability", which also became one of the key themes in testimonial literature. In this context, in the third part of the article, I outline the relevance of Heidegger's introduction of existential attestation in going beyond the subjectivist approach in dealing with the phenomena of vulnerability and testimony and their mutual connections, taking into account Levinas's and Ricoeur's critical comments. This is introduced from the standpoint of ethics, which are by no means immune from falling into the trap of subjectivism.

Keywords: vulnerability, nihilism, existence, attestation, testimony.

1. A primera vista parece como si la conexión entre la vulnerabilidad de la existencia humana y la posibilidad expresiva del testimonio es tan evidente que no necesita ser especialmente corroborada. Esta conexión nos es transmitida más directamente por la literatura testimonial contemporánea, que en sumo grado tiene que ver con experiencias de la memoria traumática (Gautier and Scalmati, 2010; Santos, Spahr and Crowe Morey, 2010). En tales casos, la memoria traumática puede ser individual o comunitaria, y puede pertenecer a diferentes fases de desarrollo de la personalidad humana, así como también a diferentes periodos de la historia y a diferentes regiones geográficas. Una experiencia traumática puede ser tan profunda que a la persona afectada le resulta difícil testificar acerca de ella, o incluso verse impedida de testificar sobre este recuerdo; también podría decirse que el vínculo formativo entre la memoria y el testimonio se rompe (Cfr. Welz, 2006, pp. 104-133)¹. Este aspecto de la imposibilidad de testimoniar el trauma es un tema particular dentro de los estudios y discusiones psicológicos, psicoanalíticos y sociales (Cfr. Amir, 2019), pero al mismo tiempo también aparece como un tema dentro de los relatos historiográficos, legales, filosóficos, literarios y mediáticos del testimonio (Aron, 2003; Tal, 2004; Weine, 2006; Denham and McCulloh, 2006; Frosh and Pinchevski, 2009).

En complemento a esta mención de la incapacidad de testificar sobre una experiencia de vida traumática, es necesario mencionar también su *obstaculización violenta*, que exagera a profundidad el acto real de violencia contra la existencia humana porque uno es incapaz de confesar el propio trauma a alguien más. Esto tiene la consecuencia de que como individuo soy incapaz de expresar el significado de la humanidad en general. Esta

1 Paul Ricoeur, quien es uno de los autores clave en la hermenéutica del testimonio, expone meticulosamente el vínculo entre memoria, historiografía y testimonio en *La Memoria, la Historia, el Olvido (La Mémoire, l'histoire, l'oubli)*: “La historia puede ampliar, completar, corregir, incluso refutar, el testimonio de la memoria sobre el pasado, pero no puede abolirlo. ¿Por qué? Porque pensamos que la memoria sigue siendo el guardián de la última dialéctica constitutiva de la pasedad del pasado: la relación entre el ‘ya no’ que señala su carácter terminado, abolido, superado, y el ‘sido’ que designa su carácter originario y, en este sentido, indestructible. Algo sucedió realmente: esta es la creencia anti predicativa –e incluso, preparativa– sobre la que descansa el reconocimiento de las imágenes del pasado y el testimonio oral. A este respecto, los acontecimientos de la Shoá y los grandes crímenes del siglo XX, situados en los límites de la representación, se elevan en nombre de todos los acontecimientos que dejaron su impronta traumática en los corazones y en los cuerpos: afirman que existieron, y por ello, piden que sean divulgados, contados, comprendidos. Esta protesta, que alimenta la atestación, es de la naturaleza de la creencia: puede ser discutida, pero no refutada” (2004, pp. 637-638, 2010, pp. 647-648).

circunstancia está indeleblemente vinculada a los aspectos morales, jurídicos y sociales del *reconocimiento de la dignidad humana*, y a la institución de *los derechos humanos*.

Teniendo en cuenta la obstaculización sistemática para dar testimonio de la violencia contra la existencia humana, a menudo nos encontramos con sistemas políticos autoritarios y totalitarios, lo cual no quiere decir que tal obstaculización es en modo alguno una excepción en ambientes sociales democráticos². Yo misma he pasado años investigando los aspectos personales, sociales y políticos en lo relativo a dar testimonio de la memoria traumática en lo que respecta al campo de concentración yugoslavo en Goli Otok (1949-1989). La investigación de tal testimonio se basó también en conversaciones con exprisioneros, de los que la mayoría de ellos incluso no sabían por qué y bajo qué razones habían sido sentenciados. En consecuencia, como prisioneros fueron triplemente traumatizados: primero a través del castigo al que habían sido sometidos; luego por medio de la violencia que habían sufrido en el campo (algunos de ellos por un periodo de muchos años) y, finalmente, cuando fueron liberados de las condiciones infernales, tuvieron que comprometerse a sí mismos a callar acerca de lo que habían sufrido³. En el caso de los sobrevivientes del Holocausto, callar y silenciar el testimonio surge del *sentimiento de culpa de los sobrevivientes*, en relación con lo cual podemos verificar la *traumatización no solo del individuo, sino también la de la existencia histórica* (Cfr. Levi, 1988, 1986; Matthäus, 2009; Trezise, 2013).

2 A este respecto, la actual crisis de migrantes, refugiado y asilados, es particularmente problemática, incluso el año pasado en relación directa con la guerra en Ucrania.

3 “Sin embargo, el aparato de intimidación se encargó de transferir la violencia psicológica contra el recluso de ‘dentro’ (*inside*) a ‘adentro de’ (*within*), de forma que en libertad los presos sufrieron su propia deshumanización hasta el punto que ellos mismos sucumbieron a un tipo de afasia, lo que implica no solo la imposibilidad de la comunicación hablada, sino de la determinación existencial de ser-testigo. El objetivo de la intimidación no fue solo infundir el miedo de mayores castigos, sino de erradicar al testigo en tanto testigo. Sin embargo, borrar al testigo en tanto testigo no erradica la máxima (*dictate*) existencial de ser-testigo. Por esa razón, (...) la situación del testimonio no solo incluye la situación fáctica dentro de la cual el testigo fue empujado, o fue presionado por sí mismo, sino que conlleva también una marca existencial. La limitación del derecho a hablar y testimoniar impone para los prisioneros del campo indiferencia hacia el mundo, lo cual limitó no solo el espacio del campo de concentración, sino que en general tomo el curso de su existencia. La indiferencia impuesta de esta forma confrontó al individuo de tal forma que no les fue posible hasta largo tiempo después entender su propia posición en el mundo y el elemento de comunicación asociado con los otros, de modo que el individuo fue sometido a la dictadura del silencio” (Erzetič, 2021, p. 39, versión del traductor).

Desde un punto de vista completamente diferente, vale la pena mencionar que un desinterés público puede obstaculizar el testimonio. La indiferencia intencionada, o no intencionada, bloquea la posibilidad de dar testimonio, de forma que *la verdad del testigo que quiere testimoniar se vuelve irrelevante*. Cuando la expresión de la verdad es bloqueada y manipulada –algo por lo que no siempre se puede culpar a factores sociales concretos– la coexistencia histórica en sí misma es, desde luego, despojada de significado; la confianza en el humanismo se esfuma, y de esta forma nos deslizamos y caemos dentro de una actitud de nihilismo.

La pérdida de sentido, nihilista en sí misma, afecta directamente la manera en que percibimos y aceptamos la vulnerabilidad de la existencia humana, ya que ésta no sólo se siente y se evalúa en un estado afectivo, sino que más bien aparece, por así decirlo, más allá de ese estado, en la insensibilidad, la insensatez y la nada que llamamos *nihilismo*. ¿Cómo puede la existencia humana, tanto individual como histórica, ser o llegar a ser tan *susceptible y vulnerable a una falta de sentido nihilista que no puede recobrar el sentido*? Si establecer valores humanos se ha convertido en un problema, ¿cuáles son los “medios” que permanecen para ayudar a sobreponernos de este estado de caída en el nihilismo? La disposición al nihilismo es liminal en la medida en que no podemos interpretarla desde una perspectiva psicológica o social, como el efecto de una “experiencia subjetiva” negativa, ya que, en ese caso, expresa la crisis de la autopercepción dominante de la humanidad del ser humano como subjetividad⁴. Esto se manifiesta principalmente en el hecho de que a pesar de estar “encadenados” a todos los medios posibles de información –que son omnipresentes y están disponibles para todos–, no sabemos esencialmente qué estamos presenciando en el mundo y qué está siendo testimoniado como parte de nuestro propio sentido humano. A este respecto, podemos hablar de la especial vulnerabilidad contemporánea del testimonio, en tanto que éste surge no solo de experiencias traumáticas de los testigos que fueron víctimas de diversos actos violentos, sino también porque se refiere a la posibilidad existencial y co-existencial de ser-testigo

4 Desde el punto de vista hermenéutico, Gianni Vattimo ofrece un amplio análisis de la relación entre el nihilismo y la crisis posmoderna del sujeto (2019). Véase también su obra original (1981), así como *The decline of the subject and the problem of testimony. The adventure of difference* (1993, pp. 40-60) y *Tramonto del soggetto e problema della testimonianza* (1972, pp. 125-139).

–este testimonio adopta un carácter tanto verbal como histórico en términos de divulgación⁵.

2. En términos de comprensión de los valores humanos, la caída y el deslizamiento del humanismo hacia el nihilismo⁶ caracteriza básicamente la situación histórica de la humanidad en el siglo XX y XXI, cuando una orientación poshumanista y transhumanista está ganando terreno dentro de las humanidades y las ciencias sociales⁷. Al mismo tiempo, en todo el

5 Desde el punto de vista de una posible conceptualización hermenéutica del “Testigo” y del “Testimonio”, bajo la concepción de la “existencia desnuda”, Gert-Jan van der Heiden (2020) discute las vulnerabilidades del testimonio en *The voice of misery: A continental philosophy of testimony*: “¿Qué pasaría si –así es la importante apuesta de este estudio– comenzáramos a entender el testimonio como un esfuerzo por dar testimonio de la existencia desnuda que está en el corazón de la vida humana? ¿Qué sucedería si esta dimensión de la existencia se separara de nuestra experiencia humana común y de nuestro discurso o logos, porque este último, de alguna manera, le es negado el acceso al ámbito de la existencia desnuda? ¿No sería esto lo que asigna al testimonio un sentido distintivo y excepcional en el umbral del logos y de la existencia desnuda? Sin embargo, quizás el testimonio siempre ha estado marcado por un sentido excepcional a lo largo de la historia de su uso filosófico y teológico, y tal vez la ‘normalización’ contemporánea del testimonio en los enfoques epistemológicos sobre este tema es una señal del olvido de esta particular procedencia excepcional del testimonio” (p. 14, versión del traductor).

6 Gianni Vattimo (1988, pp. 19-59) aborda convincentemente el paso del humanismo al nihilismo en su obra *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in postmodern culture* (1985, pp. 25-26). A este respecto, se muestra claramente el dilema de si el testimonio de Primo Levi acerca del horror de Auschwitz debe (todavía) ser definido como “humanismo”: Primo Levi, el autor, quien pudo haber insistido en que su mundo permanecía intacto, y sus textos, donde se revelan en gran medida narrativas contrarias no intencionadas, evidencian la tensión nerviosa entre su humanismo anterior al Holocausto y el legado de Auschwitz –esa única palabra que pone en cuestión todo el proyecto de la Ilustración. Como veremos, varios pensadores posteriores al Holocausto sugieren que Auschwitz produjo una cesura o un abismo–lo que Gordon denomina aquí “el vacío ontológico o moral post-Holocausto”. Esta ruptura expuso la ineficacia práctica de tantas suposiciones humanistas, como la dignidad inherente y los derechos del individuo, así como la utilidad positiva de la razón, e incluso desafió la capacidad del lenguaje para describir la experiencia” (Druker, 2009, p. 6, versión del traductor).

7 La demarcación conceptual entre humanismo, posthumanismo y transhumanismo es en sí misma compleja y, sobre todo, permanece, por supuesto, indefinido si estos conceptos cubren un área o diferentes áreas problemáticas: “En el debate académico contemporáneo, el término ‘posthumano’ se ha convertido en una clave para abordar la urgente necesidad de redefinir integralmente la noción de lo humano, en virtud de los desarrollos onto-epistemológicos, así como científicos y biotecnológicos de los siglos XX y XXI (...) ‘Posthumano’ se ha transformado en un término paraguas que incluye el posthumanismo (filosófico, cultural y crítico), el transhumanismo (en sus variantes como el extropianismo, el transhumanismo liberal y democrático, entre otras corrientes), los nuevos materialismos (un desarrollo feminista específico dentro del marco posthumanista), y los paisajes heterogéneos del antihumanismo, las posthumanidades y las metahumanidades. Las áreas de significación más confusas son aquellas compartidas por el posthumanismo y el transhumanismo” (Ferrando, 2013, pp. 26-32, versión del traductor). Como parte de esta discusión, puedo enfatizar que estas transformaciones y deformaciones del “humanismo” no eliminan la crisis contemporánea del humanismo, al menos no en el contexto que Vattimo destaca en conexión con la experiencia nihilista; más bien, continúa extendiéndose y profundizándose.

mundo, estamos enfrentando diversas formas de deshumanización⁸. Como señala Nietzsche en los fragmentos introductorios a *La voluntad de poder*, el nihilismo no es solo un fenómeno social en el marco de un curso histórico determinado, y lo que sigue a ese curso, sino que es precisamente la causa que determina todo el curso ulterior de la historia, junto con todos los esfuerzos individuales y sociales para hacer del mundo más humano de manera que una persona pudiese ser propiamente humana:

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar (2000, p. 31, 1968, p. 3, KSA 12, p. 189).

Sería superfluo valorar si el diagnóstico de Nietzsche acerca del nihilismo sigue siendo relevante, y en qué medida, después de aproximadamente un siglo y medio. La recepción de Nietzsche ha sido robustecida con argumentos que podríamos citar tanto a favor como en contra. El propio Nietzsche rechaza directamente la posibilidad de buscar razones para caer en el nihilismo:

⁸ “Deshumanización” puede ser entendida como la desvalorización y aniquilación de la “humanización” que constituye el esfuerzo básico del humanismo comprometido con “meditar y cuidarse de que el hombre sea humano, en lugar de no humano, ‘inhumano’, esto es, ajeno a su esencia” (Heidegger, 2006, p. 21, 1998a, p. 244, GA 9, p. 319). La deshumanización está, definitivamente, caracterizada por el nihilismo, precisamente en relación con la vulnerabilidad del ser humano y la posibilidad de testimoniar la humanidad. David Livingstone Smith ha dedicado muchas de sus obras a entender la deshumanización y la relevancia social de abordarla. En este sentido, enfatiza lo siguiente: “Sobre todo, creo que una buena teoría de la deshumanización debería ser coherente con aquellos episodios de la historia humana que son, indiscutiblemente, ejemplos de deshumanización. El Holocausto es uno de ellos. Sería extraño, por decir lo menos, adoptar una perspectiva sobre lo que es la deshumanización que no se aplique a los horrores de Auschwitz y Treblinka. Tal concepción no merecería ser tomada en serio. Lo mismo puede decirse de una teoría de la deshumanización que sea irrelevante para la esclavitud, el terrorismo anti-negro de Jim Crow, los horrores del colonialismo, o muchos otros ejemplos. Para resistir la deshumanización de manera efectiva, es necesario saber qué es. Hay que ser capaz de distinguirla del racismo, la misoginia, la xenofobia u otras formas de prejuicio y opresión. Deshumanizar a otros es pensar en ellos no solo como seres humanos inferiores, sino como criaturas subhumanas” (2020, pp. 21-22, versión del traductor).

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las ‘crisis sociales’, la ‘degeneración fisiológica’, incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo (2000, p. 33, KSA 13, p. 125).

La “receta” de Nietzsche para escapar del nihilismo es, como es bien sabido, una transvaloración de todos los valores, especialmente esos valores creados por el cristianismo. Como se puede ver en la cita anterior, desde el punto de vista de Nietzsche *no nos inmunizamos simplemente por reconocer la vulnerabilidad del ser humano*, a partir de la cual pudiese derivarse una *ética de la vulnerabilidad o una ética de la compasión* que contribuyera a un mundo mejor⁹. Nietzsche considera que la compasión por el débil es uno de los orígenes del nihilismo y, en este sentido, se vuelve contra el cristianismo. Sin embargo, al mismo tiempo debe notarse que Nietzsche no es indiferente a la vulnerabilidad del ser humano o a la *vulnerabilidad de Dios*, ni tampoco es indiferente al *dolor metafísico* que acontece en relación con ambas vulnerabilidades. Bajo el entendimiento de Nietzsche, la deidad Dionisiaca afirma el dolor de la existencia, en contraste con el cristianismo, que lo niega y de esta manera promueve el nihilismo. Ciertamente, es debatible si Nietzsche se refiere aquí al cristianismo propiamente o al desvelamiento histórico del cristianismo como “platonismo para pueblo”. Esta distinción yace en el primer momento del pensamiento de otro gran “diagnosticador” del nihilismo, esto es, Dostoievski, concretamente en *Los hermanos Karamazov* (Cfr. Volpi, 1996, pp. 39-40). La misma línea de pensamiento se evidencia claramente en Kierkegaard¹⁰.

⁹ En relación a esto, cito las ideas de Judith Butler en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, acerca de la vulnerabilidad y la ética de la vulnerabilidad: “Es necesario percibir y reconocer cierta vulnerabilidad para volverse parte de un encuentro ético, y no hay ninguna garantía de que esto ocurra. Siempre está la posibilidad de que no se la reconozca y que se constituya como “irreconocible”, pero cuando esta vulnerabilidad es reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma. En este sentido, si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento” (2006, pp. 70-71, 2004, p. 43).

¹⁰ Podemos contar, indudablemente, a Kierkegaard entre los autores seminales que abordaron la vulnerabilidad humana y el testimonio existencial (Cfr. Rasmussen, 2005).

Este tipo de consideraciones, indudablemente, exigiría una discusión más extensa –una que, sin embargo, ya ha tenido lugar en la filosofía moderna y no puede resumirse aquí. Baste una observación aparentemente breve que hace Martin Heidegger en el contexto de esta discusión, en respuesta al ensayo de Ernst Jünger a propósito del cruzar la línea hacia el nihilismo (ensayo que Jünger dedicó al filósofo en 1950 con ocasión de su sexagésimo aniversario) (2008, pp. 69-102, 1950, pp. 245-284). En su respuesta al ensayo de Jünger, en un apartado titulado “En torno a la cuestión del Ser” (Volpi, 1996, pp. 19-40), Heidegger enfatizó, basándose también en el ensayo de Jünger de 1934 *Sobre el dolor*, que la superación del nihilismo (*overcoming of nihilism*) no es posible sin la superación de la metafísica (*recovering of metaphysics*): Heidegger tomó ventaja de la proximidad entre los verbos alemanes *überwinden* (*to overcome*) y *verwinden* (*recover*)¹¹. La “pequeña diferencia” es dada a nivel existencialmente histórico desde la experiencia del olvido metafísico de la diferencia ontológica. Heidegger continúa la discusión acerca del lugar que ocupa la filosofía de Nietzsche en una época (increíblemente) vulnerable, carente de la esencia del Ser mismo. Como resultado, Heidegger se basa específicamente en la definición de Nietzsche del nihilismo como “el más inquietante de todos los huéspedes” (*der unheimlichste aller Gäste*) añadiendo:

Lo llaman ‘el más inquietante’ porque en su calidad de voluntad incondicionada de voluntad quiere el desterramiento como tal. Por eso, no sirve de nada pretender echarlo, porque en todas partes, desde hace mucho tiempo y de manera invisible, vaga por la casa. De lo que se trata es de

¹¹ “Entonces ¿en qué se basa la superación del nihilismo? En la superación de la metafísica” (Heidegger, 2000a, p. 335, 1998b, p. 313, 1978, p. 408). El traductor al inglés, William McNeil, añade a este comentario: “La frase *Verwindung der Metaphysik* es difícil de traducir al inglés. Heidegger usa el término *Verwindung* para sugerir algo más que una superación convencional (*overcoming: überwindung*), que sería lograda por los seres humanos (o por el pensamiento humano como subjetividad), y que simplemente dejaría atrás lo que sea que se ‘supera’ (*overcome*). *Verwindung* implica sobreponerse o recuperarse (*recovery*) en el sentido de que la metafísica en sí misma, en su ‘esencia’, se recupera del olvido de su propia esencia. Como Heidegger lo aclara, no se debe tomar, por tanto, como si se insinuase que los seres humanos se sobreponen (*recover*) a la metafísica; tampoco como si, en primera instancia, fuesen los seres humanos quienes recuperan (*recover*) la metafísica en el sentido de ‘rescatar’ (*retrieving*) su esencia. En la frase ‘*recover of metaphysics*’ (*Verwindung der Metaphysik*), la metafísica es en sí misma el “sujeto” del genitivo. En otra parte, Heidegger explica que la superación (*Verwindung*) de la esencia de la técnica en la dirección de su todavía verdad oculta “es similar a lo que pasa cuando, en el ámbito humano, uno se sobrepone de la pena y el dolor”. Cfr. Heidegger (GA 79, p. 69), traducido por William Lovitt como *The Turning*, en *The Question Concerning Technology* (p. 39). *Verwindung* implica, por tanto, una superación, pero “lo que se supera no se deja atrás o se ausenta” (Nota aclaratoria en Heidegger, 1998b, p. 376). Como es bien sabido, el concepto de “*Verwindung der Metaphysik*” influyó en la formación del movimiento filosófico italiano de *Il pensiero debole* (Vattimo and Rovatti, 1983).

descubrir a tal huésped y examinarlo a fondo (Heidegger, 2000a, pp. 314-315, 1998b, p. 292, 1978, p. 408).

La conexión que Heidegger establece entre lo *Unheimliche* (lo inquietante o inhóspito) y *heimisch*, *Heim* y *Heimat* puede encontrarse ya en *Ser y tiempo*, específicamente en lo relativo a la disposición fundamental o “temple” de la angustia¹². La relación entre los términos es relevante no solo en términos etimológicos. En su conferencia de 1935, *Introducción a la metafísica*¹³ (2000b, pp. 156-177, 1983, pp. 153-182), y en su interpretación de 1942 del poema de Hölderlin “*Der Ister*” (1996, pp. 51-122, 1984, pp. 63-170), Heidegger conecta “*Unheimliche*” con el *deinon* de los versos iniciales del coro de *Antígona* de Sófocles (332-375): πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. La interpretación de Heidegger es como sigue: “Múltiple es lo inquietante, pero nada más inquietante que el ser humano” (2003, p. 240, 1992, p. 157).

Según Heidegger, *Unheimlichkeit* en tanto ‘no-estar-en-casa’ es una consecuencia del hecho de que la subjetividad incondicional de la voluntad de poder lo quiere así¹⁴. Por otra parte “*Unheimliche*”, de acuerdo a las

12 “En la angustia uno se siente ‘desazonado’ (*unheimlich*). Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación del ‘nada y en ninguna parte’ en que el *Dasein* se encuentra cuando se angustia. Pero, la desazón (*Unheimlichkeit*) mienta aquí también el no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*)” (Heidegger, 2009, p. 207).

13 En el mismo año, Heidegger envió también a Jaspers su propia versión de la traducción del coro (Heidegger and Jaspers, 2003, pp. 240-242, 1992, pp. 157-159).

14 La definición Heideggeriana de nihilismo como desarraigo (*Heimatlosigkeit*) nos recuerda la proclamación de Nietzsche “Nosotros los desarraigados” (*Wir Heimatlosen*): “Nosotros, apátridas. –Entre los europeos de hoy no faltan aquellos que tienen el derecho de llamarse apátridas en un sentido sobresaliente y honorífico, ¡justo a ellos quisiera confiar expresamente mi secreta sabiduría y *Gaya scienza!* Porque su suerte es dura, su esperanza incierta, es todo un arte encontrarles un consuelo– ¡Pero para qué! ¡Nosotros, hijos del futuro, cómo podríamos estar en casa en este hoy!” (2014, p. 889, 2001, p. 241, 1988, p. 628). ¿Podemos, siguiendo a Heidegger, entenderlo como una expresión de subjetividad empoderada? La postura de Heidegger aquí está relacionada con su percepción de la superación activa del nihilismo por parte de Nietzsche, que él mismo considera enfáticamente metafísica: “El nihilismo extremo pero activo desaloja los valores anteriores junto con su ‘espacio’ (lo suprasensible) y ofrece posibilidades primarias para la nueva valoración. Con respecto a este carácter del nihilismo extremo, que abre espacio y se adentra en lo abierto, Nietzsche también habla de ‘nihilismo extático’ (WM, 1055). Si bien da la impresión de seguir siendo una simple negación, tal nihilismo no afirma algo presente ni un ideal, sino el ‘principio de la estimación de valores’, es decir, la voluntad de poder. Tan pronto como esto se concibe expresamente como el fundamento y la medida de toda valoración, el nihilismo se ha acomodado a su esencia afirmativa, ha superado e incorporado su imperfección, y así se ha completado. El nihilismo extático se convierte en ‘nihilismo clásico’. Así es como Nietzsche concibe su propia metafísica. Donde la voluntad de poder es el principio profesado de la valoración, el nihilismo llega a ser el ‘ideal del más alto grado de poder del espíritu’ (WM, 14). En la medida en que se niega todo ser que existiría en sí mismo, y se afirma la voluntad de poder como el origen y la medida

referencias de Heidegger a la disposición o temple de la angustia en *Ser y tiempo*, y la interpretación del *deinon* del coro, está relacionado a la esencia misma del ser humano y no solo a su abolición nihilista como resultado del *florecimiento de la subjetividad moderna en el mundo moderno*. Aunque el coro de *Antígona* relata cómo finalmente la acción del hombre lo conduce a la nada¹⁵, cualquier interpretación que afirme que esto implica nihilismo sería difícil de sostener. La existencia humana está, tanto individual como históricamente, lanzada (*ek-sistere*) a lo *Unheimliche*, mientras que, por otro lado, lo *Unheimliche* surge de lo que el ser humano está expuesto y debe soportar debido a alguna voluntad violenta que lo dispensa. En ambos casos, se trata de una especie de paso que testifica enfáticamente la vulnerabilidad del hombre; la diferencia estaría en que en un caso lo está en el aspecto de la existencia, y en el otro caso en el aspecto de la *subsistencia*.

En *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, que toma la obra testimonial de Primo Levi como punto de partida, Giorgio Agamben subraya este momento de sufrimiento duradero como clave, en términos de la palabra latina para testigo (*superstes*):

En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término “testigo”, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él. Es evidente que

de la creación, ‘el nihilismo podría (...) ser una forma divina de pensar’ (WM, 15). Nietzsche está pensando aquí en la divinidad del dios Dioniso. La esencia afirmativa del nihilismo simplemente no puede declararse de manera más afirmativa. Según su concepto metafísico completo, entonces, el nihilismo es la historia de la aniquilación de los más altos valores habidos hasta ahora sobre la base de la revaluación anticipadora que reconoce conscientemente la voluntad de poder como el principio de la valoración. La revaluación, por tanto, no significa meramente que se postulen nuevos valores en el viejo lugar familiar de los valores anteriores, sino ante todo que el lugar mismo se determina de manera nueva” (Heidegger, 1991, pp. 207-208; Barbarić, 2007, pp. 53-66). Al hacer referencia directa a la *Verwindung* de Heidegger, Gianni Vattimo adopta al mismo tiempo una posición afirmativa acerca de la distinción de Nietzsche entre el nihilismo activo y el positivo: “La revalorización del nihilismo de Vattimo se logra principalmente, entonces, a través de un retorno a la distinción de Nietzsche entre el nihilismo activo y reactivo. El nihilismo activo debe ser concebido como hermenéutica, posmodernidad, posfundacionalismo, lo postmetafísico, ontología débil, o lo que –tomando el término de Heidegger– Vattimo describe como *Verwindung*” (Weller, 2008, p. 176). En particular, si tenemos en cuenta la preocupación de Agamben por el archivo de Auschwitz, esto plantea, definitivamente, la cuestión de si la *Verwindung* pierde su validez existencial-histórica.

15 “Everywhere underway and yet with no way out, he comes to nothing” (Heidegger and Jaspers, 2003, pp. 242, 1992, p. 159).

Levi no es un tercero; es, en todos los sentidos, un superviviente (2000, p. 9, 1998, p. 15, 1999, p. 17).

En el caso de Primo Levi, hay una circunstancia agravante adicional, a saber, el hecho de ser un sobreviviente, es decir, alguien que soportó las condiciones inhumanas del campo de concentración y que padeció el sentimiento de culpa del sobreviviente (*survivor's guilt*). Se podría decir que esto anuncia el nihilismo de los tiempos y de la historia que sigue al horror de Auschwitz. Levi, como testigo que también debe testificar por otros testigos y especialmente por aquellos que ya no pueden (o nunca pudieron) ser testigos, centra su visión fundamental de la situación histórico-mundial –que sigue siendo aterradora y amenazante también después de Auschwitz– en la pregunta planteada en *If This Is a Man?* (1959, 1947). La pregunta da testimonio de la especial *vulnerabilidad del testimonio de una época* en la que ya no es posible desestimar las indicaciones de que la humanidad ha caído de forma nihilista en la inhumanidad. Como tal, *exige una comprensión de la situación histórico-mundial* contemporánea, tal como la asumió convincentemente Hannah Arendt (1995), por ejemplo, como su propia preocupación existencial. Ella definió el nihilismo del totalitarismo como “irreflexión” (*Mindlessness*) y “banalidad del mal” (*Banality of Evil*) (Arendt, 1964; Fabris, 2018, pp. 23-33). Al mismo tiempo, su propia experiencia de vida evidenció su “carencia de tierra natal” (*Heimatlosigkeit*), que probablemente incluía una comprensión diferente a la de Heidegger, quizás incluso incomprensible en sus términos¹⁶.

En términos fáctico-existenciales, “comprender” no significa otra cosa que *estar-en-casa conmigo mismo* o con alguien más. La comprensión atestigua la actitud hacia el propio ser, hacia el ser de los demás y hacia el ser en general. Al mismo tiempo, necesariamente incluye la incomprensibilidad y el malentendido, como estar lejos de uno mismo o de los demás, estar lejos del hogar y sin hogar, lo que aviva el deseo de volver a casa. Un problema particular es el malentendido coaccionado, en el sentido de ser expulsado

¹⁶ En su conversación con Günther Gaus, que se transmitió por televisión alemana el 16 de septiembre de 1964 (publicada como introducción a *Ensayos sobre la comprensión* como “¿Qué queda? Queda la lengua materna”), Hannah Arendt afirma de manera decisiva: “Lo importante para mí es comprender. Para mí, escribir es una cuestión de buscar esta comprensión, parte del proceso de comprensión”. Al mismo tiempo, vincula la comprensión con la experiencia de sentirse en casa y estar en casa: “Quiero entender. Y si otros entienden –en el mismo sentido en que yo he entendido– eso me da una sensación de satisfacción, como sentirse en casa” (Arendt, 1995, p. 3).

del hogar por la voluntad de otra persona, ser víctima de la violencia de un origen individual o social, o incluso sin ningún origen¹⁷.

Tener comprensión por algo o alguien, además, significa *no ser indiferente*; significa invitar a alguien a tu hogar o ir a su hogar. Alternativamente, simplemente podemos no estar en casa en ningún lugar y ser indiferentes a todo, apáticos y sin comprensión hacia nada en el mundo, ante todo hacia nosotros mismos. Heidegger reconoce el nihilismo como el ‘no-estar-en-casa’ al que conduce la subjetividad de la voluntad de poder como *indiferencia en el ser mismo*, que arbitrariamente quiere, como la voluntad de querer, dirigir no solo los eventos históricos, sino también los procesos naturales. El nihilismo como indiferencia histórica y uniformidad metafísica no significa que no suceda nada más en la historia desde la aparición del nihilismo, o que la historia haya terminado. Por el contrario, en esta historia indiferente, los eventos pueden continuar sin fin, sin que tengamos siquiera la más mínima comprensión de lo que está en juego aquí y de qué se trata, es decir, de lo que realmente estamos testimoniando.

La demanda de que “el horror de Auschwitz no debe repetirse” suena hueca si no reconocemos que, ante todo, el nihilismo se repite una y otra vez, y está más allá de la comprensión. El nihilismo, en tanto lo *Unheimliche*, la *falta de hogar*, la *nada* y la *indiferencia* es, en su ilimitada reproducibilidad, terriblemente violento para la humanidad de hoy; al mismo tiempo, pasa desapercibido y no es reconocido. Sin embargo, el nihilismo no representa meramente violencia contra la existencia y la co-existencia como aniquilación y destrucción; la pérdida repetida de significado desencadena alarma, que revela la falta de significado como una situación existencial que obliga a entenderla y confesarla, es decir, a revelarla a uno mismo y a los demás. El bloqueo de tal testimonio también es revelador, y esto desencadena aún más directamente la alarma. Pero lo que testimoniamos históricamente es ciertamente aterrador, en la medida en que, en nuestra propia esencia, estamos destinados a estar en el mundo.

17 En su introducción como editor a la colección *Phenomenologies of Violence*, Michael Staudigl (2014) escribe acerca del fenómeno de la violencia: “No hay órdenes de violencia –y, por tanto, irreductiblemente contingentes– dentro de las cuales se le atribuya el ‘significado de la violencia’ a un evento social dado. Esto no pretende implicar que la violencia deba ser pensada como algo independiente de sus agentes, receptores y observadores. Tampoco implica que no podamos delinear algunas características esenciales de la violencia y su significado general para el orden socio-político y cultural. Simplemente implica que la violencia debe ser pensada como un fenómeno social dentro del horizonte de su ordenación, dentro del cual negociamos, definimos y debatimos qué cuenta y qué es reconocido como violencia y qué no lo es” (p. 1, versión del traductor).

3. Confrontado con la pregunta de si después del horror de Auschwitz Dios todavía existe, Levi negó la posibilidad de seguir buscando una respuesta en la fe en Dios. Esto es revelador, ya que la pregunta va más allá de los contextos religiosos, teológicos, sociales y filosófico-humanistas; no es una pregunta histórica que nos hacemos. Más bien, estamos existencial y co-existencialmente *empujados ante ella*. La pregunta es planteada por la historia misma en tanto posibilidad de alguna existencia y co-existencia desde la cual uno puede entender o entregarse al nihilismo y renunciar a la comprensión.

En este sentido, es necesario establecer que además de la vulnerabilidad humana individual, también es posible la vulnerabilidad histórica de la (co)existencia humana, y que esto en sí mismo condiciona fundamentalmente la posibilidad o la imposibilidad de presenciar a la humanidad en el esfuerzo por ser humana. Si los seres humanos fuéramos individualmente vulnerables –pero la humanidad en su conjunto y situación histórico-mundial no lo fuera– no sería posible dar testimonio del significado humano, como aboga, por ejemplo, Viktor E. Frankl (1959, 1946), y tampoco sería posible dar testimonio de la inhumanidad y el sinsentido.

Al mismo tiempo, debe enfatizarse que al tratar con la vulnerabilidad de la existencia y coexistencia humana, y con la posibilidad de testificar sobre ella, los investigadores de la vulnerabilidad de la existencia humana con mayor frecuencia se refieren a disposiciones psicológicas o biológicas arbitrarias de los seres humanos, que pueden estar sujetos a lo que puede afectarlos *desde el mundo compartido con otros*¹⁸.

De hecho, esto elude la predisposición mundana pre-subjetiva del ser humano. La existencia humana es en realidad vulnerable “*ya*” *desde su propio ser arrojado al mundo*, sobre la base de lo cual se da a entender de antemano lo que significa *estar en el mundo*.

18 “La noción de vulnerabilidad proviene del latín tardío *vulnerabilis*, derivado de *vulnerare*, que significa ‘herir’, y que a su vez proviene de *vulner-*, *vulnus*, que significa ‘herida’. Como sugiere el diccionario Merriam-Webster, es probablemente afín al latín *vellere*, ‘arrancar’, y al griego *oulē*, ‘herida’. El sustantivo latino *vulnus* se refiere principalmente a heridas corporales y a daños morales o emocionales, pero también significa un golpe, un corte o una mordedura, así como una flecha o un proyectil. Las definiciones estándar de ‘vulnerable’ tienen dos significados principales: 1) capaz de ser herido física o emocionalmente; 2) abierto a ataques o daños: asediable (vulnerable a la crítica). Incluso esta breve mirada a la etimología del término deja claro que el concepto de vulnerabilidad gira en torno a la comprensión de cómo aquello que es vulnerable llega a constituirse: en su existencia, identidad o ser, y así también en sus límites propios. Antes de poder hablar de vulnerabilidad, debe existir un ‘algo’, un ‘ello’ –un ser o una entidad– que sea o pueda llegar a ser vulnerable, con sus límites comprometidos, violados o incluso destruidos” (Ziarek, 2013, p. 169, versión del traductor).

Esta situación de la existencia humana en el mundo, esto es, que ella ya está predispuesta a cómo debe ser en el mundo, fue expresada de manera muy convincente por Hans-Georg Gadamer en “Hermenéutica y diferencia ontológica”, donde, entre otras cosas, explica el concepto heideggeriano de la *hermenéutica de la facticidad* desde sus conferencias de Friburgo de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1999; Heidegger, GA 63). En adelante:

La facticidad subraya el carácter efectivo de un hecho. Así se convierte en una formulación provocadora para todo querer entender, por ejemplo, cuando en *Ser y tiempo* se hace referencia al estar arrojado del ser-ahí. La existencia humana implica que se llega al mundo sin haber sido preguntado, y que se nos llama a desaparecer sin ser preguntados. En todo su ‘ser arrojado’, uno vive de cara a su futuro con miras al cual se proyecta. De esta manera, la hermenéutica se concentra en algo incomprensible. Pero, de algún modo, esto es siempre propio a la hermenéutica. Lo incomprensible e incomprensible desafía a la hermenéutica y la lleva al camino del preguntar, obligándola a entender. En esto no hay en absoluto un hacerse dueño anticipadamente de todo lo dotado de sentido. Más bien es un responder al desafío siempre nuevo de lo incomprensible, sorprendentemente otro, extraño, oscuro, y tal vez profundo, que deberíamos comprender. Ahora bien, incluso esto sigue haciendo inocua la paradoja inherente a la hermenéutica de la facticidad (Gadamer, 2002, pp. 61-62, 2007, p. 363, 1995, p. 63).

Según Gadamer, el “hombre” en su propia humanidad, es testigo del hecho de que el mundo en el que se encuentra lo excede en la misma medida en que él mismo se acerca a este mundo. La capacidad de una persona para ser testigo de algo en el mundo, y el mundo mismo, ya está definida de antemano por la incomprensibilidad de su propia situación existencial, que lo obliga a tratar de comprender lo que encuentra en el mundo y lo que encuentra como el mundo mismo.

Esta incomprensibilidad a propósito de la propia situación existencial –en la medida en que está definida por la facticidad del ser arrojado, en la que estamos lanzados nosotros mismos– puede definirse como el *origen sin origen de la vulnerabilidad* del ser humano. Es necesario añadir que, *por tanto, no solo un ser humano es vulnerable, sino que también lo es siempre el mundo en el que éste existe.*

Esto plantea inmediatamente una pregunta: ¿cómo puede ser vulnerable el

mundo? Es vulnerable, por supuesto, para el ser humano, en conexión directa con el hecho de que ese ser humano es una criatura que, a diferencia de otras criaturas, “tiene mundo”. Martin Heidegger definió esta “posesión del mundo” sobre la base de la estructura existencial del *ser-en-el-mundo*, que determina el ser que somos en cada caso nosotros mismos y que, en su ser, es capaz de comprender no solo su propio ser, sino también el ser en general. En su análisis existencial de *Ser y tiempo*, Heidegger introduce el concepto de *Dasein* como una etiqueta ontológica para los “seres que somos en cada caso nosotros mismos”. *Dasein* siempre abarca mi situación existencial en tanto horizonte histórico del mundo al que estoy abierto en la apertura del ‘aquí-para-ser’ y *en esta apertura soy vulnerable*. Puedo verdaderamente “tener” el mundo solo en la medida en que el mundo “me tiene”; puedo perderme en él o perderlo, lo que indica la *finitud del ser-en-el-mundo* o toda la estructura existencial del *Dasein* (*ser-ahí*). Heidegger resume toda la estructura existencial del *Dasein* con la noción de *cuidado*, cuyo significado está moldeado por la temporalidad¹⁹.

En vista de las nociones previamente introducidas de “humanidad del hombre”, “significado humano”, “posición humana”, “dignidad humana” y, finalmente, “vulnerabilidad humana”, y del testimonio del significado de la humanidad, existe sin duda cierta incomodidad que reside en el hecho de que Heidegger en *Ser y tiempo* evita sistemáticamente usar la etiqueta “hombre”, con la explicación de que esto conduciría a un concepto subjetivista del hombre, tal como se estableció en la época moderna²⁰.

En este sentido, cabe señalar que más tarde, quizás de manera más directa en su “Carta sobre el humanismo”, Heidegger rehabilitó completamente la

19 “La constitución fundamental del *Dasein* se hizo visible como cuidado. El significado ontológico de esta expresión fue formulado en la siguiente ‘definición’: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio del ente que comparece (dentro del mundo)” (Heidegger, 2009, p. 266, 2001, p. 375, 1967, p. 249).

20 Algo similar ocurre con el concepto de “existir”, que Heidegger reemplaza con *Dasein* en sus conferencias de Friburgo de 1923. *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*: “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la ‘ocasionalidad’; véase ‘demorarse’, ‘no tener prisa’, ‘estar-en-ello’, ‘estar-aquí’) en tanto que en su carácter de ser existe o está ‘aquí’ por lo que toca a su ser. ‘Estar aquí por lo que toca a su ser’ no significa, en ningún caso de modo primario, ser objeto de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el ‘aquí’ posible en cada ocasión. Ser-transitivo: ¡ser el vivir fáctico! El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el ser” (Heidegger, 2002, pp. 25-26, 1999, p. 5, 1988, p. 7).

designación “hombre”, pero de ninguna manera en el contexto semántico de “sujeto”. Más bien, estableció el humanismo como *ex-sistencia*, es decir, como expuesto a la claridad del ser, o en el mundo, siendo testigo. Un pasaje de la interpretación de Heidegger de su conferencia de Roma de 1936, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, (que fue reimpresa en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*), destaca en relación con el tema que se analiza aquí:

¿Quién es el hombre? Aquel que debe dar fe de lo que es. Dar fe significa, por un lado, declarar; pero al mismo tiempo se garantiza que al declarar se garantiza lo declarado. El hombre es ese que es precisamente en el testimonio de su propia existencia. Dicho testimonio no es aquí una mera expresión secundaria y pasajera de lo que es ser hombre, sino que constituye la propia existencia del ser humano. ¿Pero qué es lo que tiene que testimoniar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Dicha pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y el aprendiz de todas las cosas. Sólo que éstas se hallan en pugna. Lo que mantiene a las cosas separadas y en conflicto, pero que por eso mismo también las agrupa y reúne, es lo que Hölderlin llama ‘intimidad’. El testimonio de pertenencia a esa intimidad tiene lugar mediante la creación de un mundo y su surgimiento, así como mediante su destrucción y hundimiento. El testimonio del ser hombre y, con ello, su auténtica consumación, tienen lugar desde la libertad de la decisión. Ésta se hace con lo necesario y se sitúa en el vínculo de una exigencia suprema. El ser testigo de la pertenencia a lo ente en su totalidad ocurre como historia. Pero a fin de que la historia sea posible, al hombre le ha sido dado el lenguaje. El lenguaje es un bien del hombre (2005, pp. 40-41, 2000c, p. 54, GA 4, p. 36).

La creencia de que el pensamiento de Heidegger carece de ética debido a su pronunciada orientación ontológica se vio reforzada especialmente a través del trabajo de Emanuel Levinas, filósofo para quien la consideración de la vulnerabilidad es central. Ciertamente, este no es el lugar para profundizar en esta cuestión, no solo amplia sino también profunda, de la relación entre ética y ontología, trabajando con la premisa de que Heidegger la trasciende en su línea de pensamiento básica. Un papel clave en esto reside precisamente en la exposición de la estructura existencial del Dasein, que también tiene consecuencias clave para la comprensión de la vulnerabilidad de la existencia humana y para la posibilidad de testimoniarla, especialmente si tenemos en cuenta que incluso autores que generalmente mantienen un punto de vista anti-subjetivista (como Sartre, Levinas, Ricoeur, así como Derrida y Agamben) aún conservan supuestos subjetivistas (Sautereau, 2013, pp. 8-24). Podemos

entonces plantearnos una pregunta crucial: si la humanidad como tal podría ser vulnerable, dado que no podría ser testigo según su atributo inherente. El *Dasein* cumple con el sentido existencial de *ser-testigo* en su modo de *articulación e historicidad*.

En el marco del análisis existencial de *Ser y tiempo*, la disposición de la estructura existencial del *Dasein* como un proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*) mediante el *temple de ánimo*, la *comprensión*, el *discurso* y la *caída*, es clave. Sobre todo, a través de la exposición del temple de ánimo del *Dasein*, junto con la caída en el mundo, se establece una base fiable para comprender la vulnerabilidad existencial, junto con la posibilidad de su atestiguación. Este es un tema especial que se discute en la segunda sección de la segunda parte de *Ser y tiempo*, *La atestiguación por parte del Dasein de un poder-ser propio y la resolución* (Heidegger, 2001, pp. 312-348, 1967, pp. 267-300).

Como observó Jacques Derrida, la introducción por parte de Heidegger de la *atestiguación (Bezeugung)* del *Dasein* en conexión sistemática con el *llamado de la conciencia, la culpa, la angustia, el silencio, el ser-hacia-la-muerte* y la *decisión auténtica*²¹ en las interpretaciones de *Ser y tiempo*, fue insuficientemente enfatizada y discutida²². Paul Ricoeur ofreció un análisis crítico de esto en su reflexión central de la *atestación (attestation)* en *Sí-mismo como Otro (Soi-même comme un autre)* (2006, 1999, 1990)²³. Gert-

21 “Pese a que la llamada no comunica ningún saber, no sólo es crítica, sino también *positiva*; ella abre el más originario poder-ser del *Dasein* como ser-culpable. La conciencia se manifiesta, por consiguiente, como una *atestiguación (Bezeugung)* perteneciente al ser del *Dasein*, en la que el *Dasein* es llamado ante su más propio poder-ser. ¿Se deja determinar existencialmente en forma más concreta el poder-ser propio así atestiguado?” (Heidegger, 2009, p. 304, 2001, pp. 334-335, 1967, pp. 282-283).

22 “Quizás intentaremos demostrar en otro lugar (lo cual requeriría más tiempo y espacio) que esto concuerda con todo lo que, comenzando con la analítica existencial del pensamiento del ser y de la verdad del ser, reafirma continuamente lo que llamamos (en latín, desgraciadamente, y de una manera demasiado romana para Heidegger) una cierta *sacralidad testimonial* o, incluso, nos atreveríamos a decir, una palabra jurada (*foi jurée*). Esta reafirmación continúa a lo largo de toda la obra de Heidegger. Reside en el motivo decisivo, y en gran medida subestimado, de la atestiguación (*Bezeugung*) en *Sein und Zeit*, así como en todos los otros motivos que son inseparables y dependen de éste, es decir, todos los existenciales y, específicamente, el de la conciencia (*Gewissen*), la responsabilidad originaria o culpa (*Schuldigsein*) y la *Entschlossenheit* (resolución)” (Derrida, 2002, pp. 95-96, versión del traductor).

23 Ver especialmente el capítulo final: “What Ontology in view” (pp. 297-356, pp. 345-410). La crítica de Ricoeur va en la “dirección estándar”, es decir, que debido al énfasis ontológico exagerado en el concepto de “atestación del Yo”, él percibe una falta de ética en Heidegger. Al mismo tiempo, también critica la pronunciada subordinación de la comprensión del otro al momento ético o religioso en Levinas: “Por una parte, si la conminación por el otro no es solidaria de la atestación

Jan van der Heiden ha señalado recientemente la relevancia de la clarificación existencial de la atestiguación de Heidegger, también con respecto a Ricoeur, en su amplio intento de una conceptualización hermenéutica del testimonio (Van der Heiden, 2020, pp. 151-176)²⁴. Lo que está notablemente ausente en las interpretaciones de la introducción de la *atestiguación* de Heidegger en la situación hermenéutica del *Da-sein* en *Ser y tiempo*²⁵, es la idea de que es precisamente sobre la base de la atestiguación del “llamado de la conciencia” que se asegura la *transición hermenéutica a la consideración de la historicidad de la existencia y coexistencia humanas* (Heidegger, 2001, pp. 424-455). Esta idea contribuye significativamente al hecho de que consideremos que la relevancia histórico-mundial del testimonio va más allá del enfoque subjetivista predominante. Solo en el nivel de esta transición –que también resultaría decisiva para la concepción de *Wirkungsgeschichte* de Gadamer en *Verdad y método*– es que tanto el *reconocimiento de la vulnerabilidad de la existencia humana como la responsabilidad por la co-existencia* pueden alcanzar una verdadera validez. Cada una depende, principalmente, si uno testifica y de cómo; esto significa: cómo uno habla en *silencio* o en *voz alta* consigo mismo, a los otros y con los otros.

de sí, pierde su carácter de conminación, al carecer de la existencia de un ser-conminado que le haga frente al modo de un garante. Si eliminamos esta dimensión de autoafección, se hace, al final, superflua la metacategoría de conciencia; la del otro basta para la tarea. Yo objetaba a M. Heidegger que la atestación es originalmente una conminación, so pena de que la atestación pierda toda significación ética o moral; a E. Lévinas objetaré que la conminación es originalmente atestación, a no ser que la conminación no sea recibida y que el sí no sea afectado según el modo del ser-conminado. La unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro justifica que se reconozca en su especificidad irreductible la modalidad de alteridad que corresponde, en el plano de los ‘grandes géneros’, a la pasividad de la conciencia en el plano fenomenológico” (2006, p. 438, 1999, p. 355, 1990, p. 409).

24 Sobre la conceptualización hermenéutica del testimonio, véase también el capítulo de Van der Heiden “Testimony and Engagement. On the Four Elements of Witnessing” (Marinesku and Ciocan, 2021, pp. 21-39).

25 En relación con esto, véase especialmente la referencia de Ricoeur al concepto de historicidad en Heidegger, que aparece en su *Time and Narrative* (1984, 1983), y en *Memory, History, and Forgetting* (2004, 2003). Ver también Dastur (2011, pp. 565-580).

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The witness and the archive* (D. Heller-Roazen, Trans.). New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo* (A. Gumino Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Amir, D. (2019). *Bearing witness to the witness: A psychoanalytic perspective on four modes of traumatic testimony*. Abingdon: Routledge.
- Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1995). *Essays in understanding, 1930-1954: Formation, exile, and totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Aron, R. (2003). *The dawn of universal history: Selected essays from a witness of the twentieth century*. New York: Basic Books.
- Barbarić, D. (2007). *Wir Heimatlosen. Nietzsches Gedanken zum Europäertum*. R. Reschke und V. Gerhardt (Eds.), *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa* (pp. 53-66). Berlin: Akademie Verlag.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. London / New York: Verso.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Dastur, F. (2011). La critique ricoeurienne de la conception de la temporalité dans Être et temps de Heidegger. *Archives de Philosophie*, 74 (4), pp. 565-580. <https://doi.org/10.3917/aphi.744.0565>.
- Denham, S. and McCulloh, M. (Eds.). (2006). *W. G. Sebald. History, memory, trauma*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

Derrida, J. (2002). *Acts of religion* (G. Anidjar, Ed). New York / London: Routledge.

Druker, J. (2009). *Primo Levi and humanism after Auschwitz: Posthumanist reflections*. New York: Palgrave Macmillan.

Erzetič, M. (Ed.). (2021). *Goli otok po sedemdesetih letih*. Ljubljana: Institut Nova revija.

Fabris, A. (2018). Arendt in Jerusalem. *Phainomena*, 27 (106/107), pp. 23-33. https://www.academia.edu/50762313/PHILOSOPHY_and_VALUES_Phainomena_XXVII_106_107_2018_

Ferrando, F. (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations. *Existenz*, 8 (2), pp. 26-32. <https://existenz.us/volumes/Vol.8-2Ferrando.pdf>

Frankl, V. E. (1946). *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager: A psychologist experiences the concentration camp*. Vienna: Verlag für Jugend und Volk.

Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy* (I. Lasch and H. Pisano, Trans.). Boston: Beacon Press.

Frosh, P., and Pinchevski, A. (Eds.). (2009). *Media witnessing: Testimony in the age of mass communication*. New York: Palgrave Macmillan.

Gadamer, H.-G. (1995). Hermeneutik und ontologische Differenz. *Gesammelte Werke. Bd. 10. Hermeneutik im Rückblick* (pp. 58-71). Tübingen: J. C. B. Mohr.

Gadamer, H.-G. (2002). Hermenéutica y diferencia ontológica. *Los caminos de Heidegger* (A. Ackermann Pilári, Trad.). Barcelona: Herder.

Gadamer, H.-G. (2007). Hermeneutics and the ontological difference. R. E. Palmer (Ed.), *The Gadamer reader: A bouquet of the later writings*. Evanston: Northwestern University Press.

Hurtado, Y. (2024). Manca Erzetič (2023). Vulnerabilidad y testimonio dentro de la experiencia nihilista y la atestación existencial. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 207-234. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.18564>

- Gautier, A. and Scalmati, A. A. (Eds.). (2010). *Bearing Witness. Psychoanalytic Work with People Traumatized by Torture and State Violence*. Karnac Books: Instituti Donneriani Aboensis.
- Heidegger, M. (1949). *Die Kehre. Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Jaeger, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1978). Zur Seinsfrage. Von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). Hölderlin und das Wesen der Dichtung. Von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). (pp. 63-170). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Jaeger, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Hölderlins Hymne „Der Ister“*(GA 53). Biemel, W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Bröcker-Oltmanns, K. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche. Vol III and IV: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics* (D. Farrel Krell, Ed.). San Francisco: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1996). *Hölderlin's hymn "The Ister"* (W. McNeill and J. Davis, Trans.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998a). Letter on 'humanism'. W. McNeill (Ed.), (pp. 239-276). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1998b). On the question of being. (W. McNeil, Trans.). (pp. 291-322). Cambridge: Cambridge University Press.

- Heidegger, M. (1999). *Ontology: The hermeneutics of facticity* (J. van Buren, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000a). En torno a la cuestión del ser. *Hitos* (pp. 313-344). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000b). *Introduction to metaphysics* (G. Fried and R. Polt, Trans.). New Haven / London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (2000c). Hölderlin and the essence of poetry (K. Hoeller, Trans.). *Elucidations of Holderlin's Poetry* (pp. 51-66). New York: Humanity Books.
- Heidegger, M. (2001). *Being and time* (J. Macquarrie and E. Robinson, Trans.). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, M. (2002). *Ontología: La hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Istmo.
- Heidegger, M. (2004). Brief über den Humanismus. *Wegmarken* (GA 9). (pp. 313-365). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. und Jaspers, K. (1992). *Briefwechsel 1920-1963*. Biemel, W. und Saner, H. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. and Jaspers, K. (2003). *The Heidegger-Jaspers correspondence (1920-1963)* (G. E. Aylesworth, Trans.). Amherst: Humanity Books.

- Jünger, E. (1950). *Über die Linie. Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Jünger, E. (2008). Across the line. Correspondence (T. S. Quinn, Trans.). *M. Heidegger and E. Jünger* (pp. 69-102). Lanham: Rowman & Littlefield International.
- Levi, P. (1947). *Se questo è un uomo*. Torino: De Silva.
- Levi, P. (1959). *If this is a man* (S. Woolf, Trans.). New York: The Orion Press.
- Levi, P. (1986). *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- Levi, P. (1988). *The drowned and the saved* (R. Rosenthal, Trans.). London: Michael Joseph.
- Livingstone Smith, D. (2020). *On inhumanity: Dehumanization and how to resist it*. Oxford: Oxford University Press.
- Marinescu, P. and Ciocan, C. (Eds.). (2021). Testimony and engagement: On the four elements of witnessing. *Studia Phaenomenologica: From witnessing to testimony* (pp. 21-39). Bucharest: Zeta Books.
- Matthäus, J. (2009). *Approaching an Auschwitz survivor: Holocaust testimony and its transformations*. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1968). *The will to power* (W. Kaufmann and R. J. Hillingdale, Trans.). New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1988). *Die Fröhliche Wissenschaft* (KSA 3). Berlin / New York: De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1885-1887* (KSA 12). Berlin / New York: De Gruyter.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Biblioteca Edaf.

- Nietzsche, F. (2001). *The gay science* (J. Nauckhoff, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia. *Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I* (pp. 889-1032). Madrid: Tecnos.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit. Tome I*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and narrative* (K. McLaughlin and D. Pellauer, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1999). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro* (M. Moya, Trad.). México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2010). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Santos, C., Spahr, A. and Crowe Morey, T. (Eds.) (2010). *Testimony and Trauma: Engaging Common Ground*. Brill Rodopi: Leiden-Boston.
- Sautereau, C. (2013). Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas. *Études ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 4 (2), pp. 8-24. <https://doi.org/10.5195/errs.2013.190>
- Staudigl, M. (2014). Introducción. *Phenomenologies of violence*. Leiden-Boston: Brill.
- Tal, K. (2004). *Worlds of hurt: Reading the literatures of trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Trezise, T. (2013). *Witnessing witnessing: On the reception of Holocaust survivor testimony*. New York: Fordham University Press.
- Van der Heiden, G.-J. (2020). *The voice of misery: A continental philosophy of testimony*. New York: SUNY Press.
- Vattimo, G. (1972). Tramonto del soggetto e problema della testimonianza. *Archivio di filosofia*, 1-2, pp. 125-139. Milano: Garzanti.
- Vattimo, G. (1981). *Al di là del soggetto*. Milan: Feltrinelli.
- Vattimo, G. (1985). *Fine della modernità*. Milan: Garzanti.
- Vattimo, G. (1988). *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in postmodern culture* (J. R. Snyder, Trans.). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Vattimo, G. (1993). The decline of the subject and the problem of testimony. *The adventure of difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (pp. 40-60). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Vattimo, G. (2019). *Beyond the subject: Nietzsche, Heidegger, and hermeneutics* (P. Carravetta, Trans.). New York: SUNY Press.
- Vattimo, G. e Rovatti, P. A. (Eds.) (1983). *Il pensiero debole*. Milan: Feltrinelli.
- Volpi, F. (1996). *Il nichilismo*. Bari: Laterza.
- Volpi, F. (1996). Oltre la linea del nichilismo: Jünger ‘versus’ Heidegger. *Il nichilismo* (pp. 19-40). Bari: Laterza.
- Weine, S. (2006). *Testimony after catastrophe: Narrating the traumas of political violence*. Evanston: Northwestern University Press.
- Weller, S. (2008). *Literature, philosophy, nihilism: The uncanniest of guests*. New York: Palgrave Macmillan.

Welz, C. (2006). Trauma, memory, testimony: Phenomenological, psychological, and ethical perspectives. *Jewish studies in the Nordic countries today*, 27, pp. 104-133. <https://doi.org/10.30674/scripta.66571>

Ziarek, K. (2013). A vulnerable world: Heidegger on humans and finitude. *SubStance*, 42 (3), pp. 169-184. <http://www.jstor.org/stable/24540730>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Wald Lasowski, A. (2024). *Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues.*

Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes

Eguzki Urteaga

University of the Basque Country, Spain

Universidad del País Vasco, España

Reseña Bibliográfica

Aliocha Wald Lasowski acaba de publicar su última obra titulada *Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues*, en la editorial Presses Universitaires de Vincennes. Conviene recordar que el autor es doctor en literatura y profesor en la Universidad de Vincennes-Paris VIII. Previamente ha sido profesor y director del departamento de estudios literarios de la Universidad Católica de Lille y docente en Sciences Po Lille en el master de Filosofía, política y economía. Simultáneamente, además de conseguir la beca Edouard Glissant, ha desempeñado la labor de director de la revista *L'Agenda de la pensée contemporaine* en el Instituto del pensamiento contemporáneo de la Universidad Paris VII-Denis Diderot. Ha publicado ensayos sobre Jean-Paul Sartre (2011), Édouard Glissant (2015, 2021), André Gide o Philippe Sollers (2012), además de escribir sobre Louis Althusser (2016), Roland Barthes y Stefan Zweig.

En la presente obra, el autor observa que a través del diálogo entre Jacques Derrida y Édouard Glissant, se ponen de manifiesto las convergencias y divergencias existentes entre los pensamientos de la desconstrucción y de la criollización. En efecto, las conversaciones que se entablan entre estas dos figuras de las humanidades, en el marco de encuentros acontecidos tanto en Estados Unidos como en Francia e Italia, permiten aclarar los retos filosóficos, históricos y políticos de sus respectivas obras, así como las afinidades, similitudes y puntos en común, pero también sus desacuerdos.

Información de la Reseña / Review Info:



Correspondencia / Correspondence: Eguzki Urteaga.
Universidad del País Vasco, Facultad de Relaciones Laborales
y Trabajo Social, Los Apraiz, 2, Vitoria (Código Postal: 01006).
Correo-e: eguzki.urteaga@ehu.eus

Citación / Citation: Wald Lasowski, A. (2024). Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues. Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 235-239.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.18638>

Estos encuentros sucesivos en Bâton Rouge, Estrasburgo y Miami, se producen en unas circunstancias particulares y en unos contextos históricos, políticos y sociológicos determinados, que propician el acceso al corazón de la teoría de la deconstrucción y a la fuerza poética de la criollización (Wald, 2024, pp. 9-10): “La discusión filosófica, entre estos dos escritores, ofrece una nueva puesta en perspectiva de sus pensamientos y escrituras” (p. 10) sobre temas tan diversos como la lingüística, la ética, la política o la religión.

El autor recuerda que estos pensadores han nacido en 1928 y 1930: Édouard Glissant, en las alturas de Sainte-Marie, situada en el noreste de la Martinica, mientras que Jacques Derrida, ve la luz en El Biar, barrio periférico situado a las afueras de Argel. Para ambos, el recuerdo de sus infancias está en el origen de sus obras singulares, ya que éstas consisten en:

Un intento de preservar el recuerdo, a pesar del transcurso del tiempo. La memoria de la infancia es un acontecimiento fisurado y fracturado. Es cuestión de encontrar el rastro y de hacer oír estas voces. En ese sentido, tanto Derrida como Glissant tienen una mirada compleja sobre el pasado y su alejamiento: la lejanía del pasado es una presencia que conviene mantener, revivir y [situar] en el presente (p. 13).

Ese apego a la tierra natal que abandonan con 18 y 19 años para proseguir sus estudios, dificulta aún más el traslado a la metrópoli. Para ambos, el exilio es una prueba dolorosa, sinónimo de desarraigo y de separación (p. 15). El viaje marítimo que los lleva al Hexágono y a su capital es un momento difícil. Cada uno de ellos experimenta cierta alteración, malestar y confusión interior. Estas experiencias iniciales, difíciles e incluso traumáticas, han influido en las reflexiones filosóficas desarrolladas por estas dos figuras del pensamiento galo. Las cuestiones de la pertenencia incierta, del desarraigo y de la escasa consideración están en el origen de sus cuestionamientos sobre la identidad, la dislocación y la disolución: “Contra la identidad estable soñada, el sujeto a la deriva y el yo errante son unas temáticas presentes en el corazón del debate y de los intercambios entre Derrida y Glissant” (p. 17).

A lo largo de sus trayectorias vitales y de sus encuentros en 1992, 1993 y 2004, “numerosas pasarelas poéticas, literarias, estéticas o filosóficas unen a estos dos pensadores, que han construido cada uno a su manera, una obra singular, magistral, que puede leerse hoy en día una haciendo eco a la otra, en paralelo y entrecruzándolas” (p. 155). Tanto para uno como para otro,

“el vínculo entre la lengua y la nación, o entre la comunidad y el individuo, no es ni sencillo ni natural” (p. 155). Los retos culturales los reúnen, como por ejemplo “la poética del vínculo” al que se refiere Glissant, y hace eco a “la política de la relación” a la que alude Derrida (p. 156). Más allá de estas diferencias, Glissant y Derrida “fundan una poética de la literatura, cuyos retos múltiples, de la lengua al desarraigo, del nomadismo a la hibridación, invitan a operar sin cesar unos desplazamientos y unos inventos” (p. 157). De ese modo, ambos expresan una misma aspiración a practicar una escritura que no sea exclusivamente filosófica ni literaria, sino ambas a la vez: “Tanto en sus textos como en sus pensamientos, así como en sus fecundos intercambios, cada uno, a su manera, ha inventado una nueva lengua” (p. 158).

Esto no oculta las especificidades de sus pensamientos. De hecho, Edouard Glissant manifiesta una clara desconfianza política hacia la globalización liberal y occidental, y se muestra crítico con el cosmopolitismo conquistador basado en un supuesto universalismo y un humanismo aparente que postula la inamovilidad tiránica del Estado-nación y de la soberanía territorial. La defensa del lugar abierto y el elogio de la relación con los demás actúan como contrapesos a la estandarización. Alejándose del marco nacional, de una lengua única, de una cultura determinada y de una identidad exclusiva, Glissant promueve una apertura al prójimo en una totalidad-mundo. En ese sentido, se opone a “cualquier forma de fijeza que inmoviliza una trascendencia. Entre ellas, el Estado-nación, reflejo de la unidad, símbolo de la identidad-raíz, estandarizada, globalizada, uniformizada” (p. 15). De hecho, “la identidad-raíz y la unidad borran cualquier diferencia, hacen desaparecer cualquier matiz” (p. 156). Como pensador de la diversidad, “Glissant es el filósofo de la identidad-relación. Apoya el conjunto de las conexiones en movimiento y en transformación. Opone la globalidad en movimiento a la globalidad fija, que abre los lugares relacionados entre sí, sin confundirlos ni perderlos” (p. 157). Derrida, en cambio, es el pensador de la diferencia, porque posibilita “la vida, la escritura, el espaciamento (...) la apertura fenomenológica así como la apertura política” (p. 157). Con la diferencia desaparece lo similar y lo idéntico, dado que propicia el desfase, el desplazamiento y la ruptura. La diferencia no es un concepto sino un movimiento.

Al término de la lectura de esta obra, es preciso subrayar el interés de ese diálogo entre dos figuras relevantes del pensamiento francés e internacional. De hecho, el 20 aniversario de la desaparición de Derrida en 2024, y el

centenario del nacimiento de Glissant en 2028, ofrecen una buena oportunidad de adentrarse en sus respectivas obras y en el diálogo fructífero y exigente mantenido entre estas dos figuras intelectuales. Dedicando sendos capítulos a la alteridad (pp. 19-37), al post-colonialismo (pp. 39-51) y, sobre todo, a los encuentros entre ambos (pp. 53-153), Wald ofrece una visión pormenorizada de las obras de estos autores y de los debates políticos, filosóficos y literarios mantenidos entre ellos. Se ha producido una influencia recíproca que traduce una profunda admiración personal e intelectual. A su vez, Wald hace gala de un perfecto conocimiento de las obras de estos dos pensadores, recurriendo a una documentación sólida y utilizando un estilo elegante y legible. En suma, en estos periodos convulsos, donde prosperan los fundamentalismos, los populismos y los extremismos de diferente índole, la lectura de esta obra se antoja ineludible.

Referencias

- Wald Lasowki, A. (2011). *Jean-Paul Sartre. Une Introduction*. Paris: Pocket.
- Wald Lasowki, A. (2012). *Philippe Sollers. L'art Du Sublime*. Paris: Pocket.
- Wald Lasowki, A. (2015). *Edouard Glissant. Penseur Des Archipels*. Paris: Pocket.
- Wald Lasowki, A. (2016). *Althusser Et Nous. Vingt Conversations*. Paris: Puf.
- Wald Lasowki, A. (2021). *Edouard Glissant. Déchiffrer Le Monde*. Paris: Bayard.
- Wald Lasowki, A. (2024). *Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues*. Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>)



Esta revista se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2024 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 100 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.