

# D

# diálogos

**Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico**

Héctor José Huyke y Sara Gavrell  
Tecnologías Actuales y Futuros Alternos: presentación

José Anazagasty Rodríguez  
Observaciones esporádicas sobre las consecuencias ambientales de los dispositivos inteligentes

Luis G. Montalvo González  
La distopía contemporánea del espejismo virtual

Christopher Powers Guimond  
Todos somos los 4,645: El luto imposible y el Verano Boricua

Sara Gavrell  
La medicalización del amor: Notas sobre algunos peligros del 'arreglo tecnológico rápido' del proyecto de bio/mejoría anti-amor

Rafael Aragunde  
Un mundo con más máquinas que seres humanos

Héctor José Huyke  
La invisibilidad de imaginarios tecnológicos alternos

Giuseppe Zaffaroni  
Tecnología y libertad: Algunas reflexiones

Jeffrey Herlihy-Mera  
Decolonial Digital Sensibilities: Exploring the Margins of Social Engineering through Digitally-Inflected Consciousness and Its Desires, Affiliations, Subjectivities, and Identities

Fabrizio Acciaro  
Algunas reflexiones a partir de Homo Deus de Yuval Noah Harari

Año LII

Número 109

Octubre 2021

COPYRIGHT 2020

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

ISSN 2693-2339

Tipografía y montaje  
Revista Diálogos  
Universidad de Puerto Rico

*Diálogos* es la revista del Departamento de Filosofía de la  
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

*Presidente de la Universidad de Puerto Rico*  
Dra. Mayra Olavarría Cruz

*Rector del Recinto de Río Piedras*  
Dr. Luis A. Ferrao Delgado

*Decana de la Facultad de Humanidades*  
Dra. Agnes M. Bosch Irizarry

*Director*  
Dr. Étienne Helmer

*Junta Editora*  
Dr. Pierre Baumann  
Dra. Dialitza Colón  
Dr. Étienne Helmer  
Dr. Raúl de Pablos  
Dra. Anayra Santory Jorge



# diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

## SUMARIO

---

<b>Héctor José Huyke y Sara Gavrell</b> <i>Tecnologías Actuales y Futuros Alternos: presentación</i>	7
<b>José Anazagasty Rodríguez</b> <i>Observaciones esporádicas sobre las consecuencias ambientales de los dispositivos inteligentes</i>	15
<b>Luis G. Montalvo González</b> <i>La distopía contemporánea del espejismo virtual</i>	34
<b>Christopher Powers Guimond</b> <i>Todos somos los 4,645: El luto imposible y el Verano Boricua</i>	42
<b>Sara Gavrell</b> <i>La medicalización del amor: Notas sobre algunos peligros del 'arreglo tecnológico rápido' del proyecto de bio/mejoría anti-amor</i>	65
<b>Rafael Aragunde</b> <i>Un mundo con más máquinas que seres humanos</i>	87
<b>Héctor José Huyke</b> <i>La invisibilidad de imaginarios tecnológicos alternos</i>	115
<b>Giuseppe Zaffaroni</b> <i>Tecnología y libertad: Algunas reflexiones</i>	135
<b>Jeffrey Herlihy-Mera</b> <i>Decolonial Digital Sensibilities: Exploring the Margins of Social Engineering through Digitally-Inflected Consciousness and Its Desires, Affiliations, Subjectivities, and Identities</i>	145
<b>Fabrizio Acciaro</b> <i>Algunas reflexiones a partir de Homo Deus de Yuval Noah Harari</i>	157



## *DIÁLOGOS*109

### TECNOLOGÍAS ACTUALES Y FUTUROS ALTERNOS

#### PRESENTACIÓN

---

Héctor José Huyke  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de  
Mayagüez  
hhuyke@gmail.com

Sara Gavrell  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de  
Mayagüez  
sara.gavrell@upr.edu

Son tiempos en que la humanidad cifra sus esperanzas para un mejor futuro sobre todo en la tecnología. Los dispositivos tecnológicos se presentan como soportes, plataformas o vehículos para la solución de todo tipo de dificultades y para efectuar funcionamiento óptimo en todo tipo de ámbito, desde la comunicación, la transportación y el cambio climático, hasta el amor, la sexualidad y la reproducción. Si esto es cierto, también es cierto que política y moralmente, las tecnologías toman partido, no son neutrales en la trayectoria humana que se va forjando.

¿Qué rumbo ha de tomar la humanidad en lo que respecta a tecnología? Ésta es la pregunta guía de los trabajos que se incluyen en este volumen y fue la pregunta central en el encuentro en que se presentaron y discutieron las primeras versiones de estos trabajos. El encuentro **Tecnologías Actuales y Futuros Alternos** se llevó a cabo en forma virtual el 13 de noviembre de 2020.<sup>1</sup> El mismo fue auspiciado por la Sección de Filosofía del Departamento de Humanidades del Recinto

---

<sup>1</sup> <https://sites.google.com/upr.edu/tayfa/programa>

Universitario de Mayagüez de la Universidad de Puerto Rico, y por el Colectivo del Quehacer Filosófico en Puerto Rico.

Las ponencias que se incluyen en este volumen coinciden en que la modernidad más reciente revela un rumbo tecnológico que cambia profundamente la experiencia y el significado de lo humano. Según la gran mayoría de estas ponencias, en lo que las tecnologías actuales colaboran con un rumbo particular, dejamos fuera alternativas tecnológicas posibles que pudieran ser mucho mejores. El porvenir se nos debe presentar no como una sola vía sino como futuros alternos.

Haciendo frente a la posibilidad de vislumbrar futuros alternos, la primera ponencia en el volumen, *Observaciones esporádicas sobre las consecuencias ambientales de los dispositivos inteligentes*, recomienda el principio de precaución en el diseño de tecnologías y propone “la democratización radical de las decisiones” que tienen que ver con la innovación tecnológica. Rico en ejemplos de gran utilidad en la discusión, el ensayo del sociólogo José Anazagasty Rodríguez (UPR-RUM) llama la atención a aspectos poco analizados de tecnologías tan universalmente populares como son los dispositivos inteligentes. Estos dispositivos hoy no sólo son capaces de organizar y reportar datos y monitorearse ellos mismos, sino que también sugieren cursos de acción a sus usuarios y mejoran sus funciones con el uso, lo que genera confianza. La tecnología del dispositivo inteligente, no obstante, “coloniza y altera activa e intensamente nuestro diario vivir, particularmente nuestro espacio doméstico.” Anazagasty explica también cómo la producción, distribución, circulación y consumo de estos dispositivos generan ecologías que responden a las exigencias del mundo capitalista, no a la justicia social y tampoco a la protección del medioambiente. La degradación del ambiente que se implica tanto en la manufactura de estos aparatos como al final de su vida útil, al disponer de ellos, no impide que la gran mayoría de las personas alrededor del globo tengan una visión idealizada de estos como también de la trayectoria general de la tecnología como tal. Según el sociólogo, para la mayor parte de la humanidad, la innovación tecnológica actual tiene un valor positivo intrínseco, lo que hace muy difícil crear conciencia que dicha innovación es configurada más por el imperativo

tecnológico que alimenta la acumulación de capital que por un genuino afán de mejorar la vida. Según Anzagasty, la tecnología “debe ajustarse a imperativos sociales y ecológicos que justos y liberadores salvaguardarían además la calidad de nuestras vidas y del medioambiente, así como la justicia ambiental y social.”

Si Anzagasty llama la atención al lado más oscuro de los dispositivos inteligentes, en *La distopía contemporánea del espejismo virtual*, el estudiante avanzado de microbiología industrial, Luis G. Montalvo González (UPR-RUM), llama la atención al lado oscuro de la inteligencia artificial en las redes sociales en su actual encargo comercial de procesar los datos personales de los usuarios para descifrar sus intereses, y vender dichos datos a las compañías que producen y mercadean estratégicamente contenidos afines a los intereses de cada cual. De este modo, la innovación se dirige a buscar que el usuario esté más tiempo conectado a las redes sociales, todo ello en lo que se incentiva el consumo de los productos de quienes compran los datos de dichos usuarios. El autor también discute el rol de los gobiernos en estos procesos y en la gestación de un capitalismo de vigilancia. De cara a futuros alternos, Montalvo presenta, discute, y propone medidas de regulación gubernamental para salvaguardar la privacidad y la autonomía de los individuos.

Continuando con la crítica a las tecnologías actuales en su tendencia hacia una instrumentalización socialmente problemática, en el tercer ensayo de la colección, *Todos somos los 4,645: El luto imposible y el Verano Boricua*, el comparatista Christopher Powers Guimond (UPR-RUM), retoma al tema de las redes para discutir la ascendencia de una nueva política de la memoria que instrumentaliza el luto tanto en su sentido privado y personal como en su sentido social: “*The site for the memorialization of the deceased is now becoming a virtual cenotaph for each consumer.*” En busca de un futuro alternativo, Powers apela a la filosofía del duelo de Derrida en su rechazo tanto al análisis existencial de la muerte en Heidegger como a la sublimación de la muerte del otro en la teoría psicoanalítica del luto. Según el concepto de Derrida, en el duelo, la fidelidad al otro amado y perdido es internalizada como algo que ha de perdurar. “El luto imposible,” como le llama Derrida, es una forma positiva de fascinación e inquietud

que en cierto sentido se debe quedar con uno: *“We should embrace the other as something that haunts us lovingly.”* Powers indica que: *“To preserve, to appropriate and safekeep the other ‘living person dead’ as other within is the challenge that Derrida’s ethics of mourning poses.”* Mientras tecnologías como los medios sociales potencian la manipulación política de la memoria al servicio del poder, la ética de Derrida, por un lado, y movimientos sociales como el Verano Boricua, por el otro, efectivamente resisten la des-ritualización del luto que va con las tecnologías de hoy. Hacia el final de su trabajo, Powers discute el aspecto de duelo presente en las protestas del 2019 que constituyen el Verano Boricua y el rechazo del pueblo puertorriqueño a los intentos del estado de olvidar y hasta burlar las 4,645 muertes tras los huracanes Irma y María.

En el cuarto ensayo de la colección, *La medicalización del amor: Notas sobre algunos peligros del ‘arreglo tecnológico rápido’ del proyecto de bio/mejoría anti-amor*, la filósofa Sara Gavrell (UPR-RUM) también explora la intimidad de la experiencia humana al evaluar la propuesta de la medicalización del amor. Gavrell expone presuposiciones sexistas en la conceptualización de los autores de ‘problemas que causa el amor’ y sus soluciones, y critica la normalización de la percepción del amor como una condición médica que debe ser “curada” con biotecnología. Discutiendo ejemplos de procesos reproductivos medicalizados, plantea que la normalización de la medicalización de experiencias humanas significativas limita nuestra capacidad de imaginar futuros alternos. Al igual que ahora se nos hace difícil concebir del parir o el abortar como procesos que deben estar libres del control médico, sugiere que eventualmente será difícil concebir ‘estar enamorado/a’ como una experiencia libre del control médico: “La medicalización cambia la percepción del mundo y de lo que podemos imaginar en cuanto a experiencias humanas, y a largo plazo, el cambio en percepción es difícil de revertir. Eventualmente se nos podría hacer difícil (y a algunas personas, imposible) concebir ‘estar enamorado@’ como una experiencia fuera del ámbito del manejo médico.” La Dra. Gavrell también nos trae la preocupación, tan a tono en estos tiempos de pandemia global, de que el incluir el ‘amor-como-adicción’ en el Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-V) sienta las bases para justificar la imposición de

tratamiento con argumentos de paternalismo médico tanto a nivel individual como a nivel global.

Si las primeras cuatro ponencias apuntan a ejemplos de tecnologías como los dispositivos inteligentes y las redes sociales, y ofrecen lo que entendemos son valiosas pistas que nos ayudarían a superar los problemas que éstas presentan, en la quinta ponencia, *Un mundo con más máquinas que seres humanos*, el filósofo Rafael Aragunde (UI-RP), nos advierte de posibles excesos en la mirada crítica a la tecnología actual. Según este pensador, no es cierto que nos estemos deshumanizando como resultado de la cada vez más intensa utilización de máquinas. Por el contrario, los seres humanos están desarrollando sus facultades a través de la evidente evolución de la tecnología. Es con extremo y valioso rigor que Aragunde recurre a la literatura y a la filosofía de la historia a partir del siglo diecinueve para prevenirnos contra la sobrevaloración de lo humano en las críticas a la tecnología:

Estamos ante nuestro destino, por lo menos ante uno de los fenómenos más importantes de la historia de la humanidad – quizás el más importante – que no debe ser evaluado partiendo de una visión privilegiada del ser humano porque si nos privilegiamos nos vamos a dar duro con la evidente evolución, probablemente de tono cultural, [...] que está llamada a dejarnos atrás, como lo hace ahora mismo, cuando auspicia el desarrollo vertiginoso de la inteligencia artificial. Hay máquinas mucho más inteligentes que nosotros y con profundos sentimientos que no son en absoluto responsables de cierta supuesta deshumanización y que, como Adam en la novela de Ian Mc Ewan, se van a resistir a que sencillamente los apaguen.

Las ponencias que siguen la de Aragunde, se acercan al presente no a través de ejemplos específicos, sino en sentido teórico, tratando de abrir caminos amplios hacia futuros alternos. Desde el punto de vista de Aragunde, estas ponencias pudieran estar sobre valorando lo humano. La pregunta se la dejamos a los lectores y las lectoras.

El trabajo que sigue al de Aragunde, *La invisibilidad de imaginarios tecnológicos alternos*, ensayo del Dr. Héctor Huyke (UPR-RUM), concierne la necesidad de superar el

discurso cada vez más generalizado que valida los cambios recientes en tecnología una y otra vez, prácticamente sin excepción. De acuerdo al autor, este discurso prácticamente obliga a aprovechar las ventajas de lo último en tecnología. Todo cambio parece ser evolutivo y determinado, lo que no es cierto. Las desventajas las atendemos según aparezcan, lo que delata irreflexión con respecto a la naturaleza de la relación sociedad/tecnología. Las tecnologías que por sus ventajas se introducen se hacen parte inseparable de la vida moral y política de las sociedades. Estos procesos presentan obstáculos inmensos a retroceder ante el cambio, incitando a meramente atender las desventajas que se presentan y según se presentan. Perdemos de vista las preguntas que surgen del conjunto social que vamos construyendo desde que las tecnologías se introducen. Lo más importante aquí es que el discurso actual ensombrece, descarta y obstaculiza imaginarios tecnológicos alternos –los invisibiliza. Todo cambio actual es mero ajuste a introducciones previas, lo que según el autor no responde a necesidad histórica alguna, y tampoco abre camino hacia futuros alternos. Como en los primeros trabajos del volumen, la pregunta que corresponde hacer es la del futuro que queremos para la humanidad. La tarea no es de entrega; la tarea es que esa tecnología responda a ese futuro.

En *Tecnología y libertad: Algunas reflexiones*, el filósofo Giuseppe Zaffaroni (PUCPR) discute la reducida dimensión de la libertad que va con la mentalidad tecnocrática de hoy. Según Zaffaroni, la tecnología contemporánea es guiada por una lógica expansiva según la cual mejorar es hacer todo más funcional. La libertad se reduce a la independencia de todo tipo de límite. Esta lógica recuerda la *voluntad de poder* del nihilismo nietzscheano: “En síntesis: no elijo o hago algo porque es bueno, sino que es bueno porque tengo la posibilidad de elegirlo y hacerlo.” Paso a paso, Zaffaroni aborda con suma claridad la pregunta de si “podrá el desarrollo tecnocientífico” de hoy “satisfacer este deseo radical de autonomía absoluta, de satisfacción plenaria, en último análisis, de felicidad.” Según el autor, la realización plena del ser humano pide más bien recorrer otros caminos guiados por otro concepto de libertad. Su contestación apunta a la imposibilidad de satisfacción que se implica en el desarrollo tecnocientífico actual, como también, y sobre todo, apunta a la originaria dependencia del

ser humano en lo que respecta a la realidad opacada por ese desarrollo.

En su trabajo, *Decolonial Digital Sensibilities: Exploring the Margins of Social Engineering through Digitally-Inflected Consciousness and Its Desires, Affiliations, Subjectivities, and Identities*, el profesor de humanidades y crítico cultural, Jeffrey Herlihy-Mera (UPR-RUM), propone repensar “la naturaleza del ser, la vida y la muerte, la comunidad y la distancia, la memoria y la emoción, la identidad y la agencia, en relación a la cambiante e invasiva naturaleza de la conciencia digitalizada” (nuestra traducción). El colonialismo en estos tiempos se enfoca en la mente. Su ingeniería social intenta invadir el comportamiento, creando cierto modo de nueva ‘realidad’. Se trata de un colonialismo digital o electrónico que expone la mente a la repetición constante de mensajes consumistas, y registra el comportamiento del usuario para hacer más efectivos los mensajes. Como eje clave de su argumento, Herlihy-Mera hace uso de la disciplina que se ocupa de las consecuencias de dichas manipulaciones, la teoría e-colonial. El ensayo examina cómo las estructuras digitales actuales intentan crear dependencia en los dispositivos para la obtención de información y para la interacción y participación social. La pregunta en juego es si la ciudadanía de las sociedades digitalizadas puede recuperar la autoría de sus propias vidas. En su exploración, el autor compara la construcción de carreteras y ciudades no caminables que obligaron al público a utilizar al automóvil en el siglo veinte con las condiciones digitalizadas que ahora dirigen la acción comunitaria y la acción humana en general hacia comportamientos específicos. Para Herlihy-Mera lo digital ha venido a ser el punto de inflexión de los deseos humanos, sus actos y emociones, y las estructuras de la comunidad. Propone que examinemos críticamente la psicología del entendimiento digital en su actual imposición de patrones culturales y lingüísticos que se hacen parte de las tecnologías sin poderse distinguir de ellas (“*embodied nature*”). Discute medidas también como una Carta de Derechos Digitales que en alguna medida garantizara la validez de la información que recibimos y propone el desenmascaramiento de “mitos tóxicos” como el de que los medios sociales son intrínsecamente liberadores, que el acceso instantáneo a los datos nos pone en contacto con el otro,

o que los dispositivos que llevamos en las manos amplían nuestra conciencia de lo que acontece en el mundo y nuestra participación en él.

En el ensayo que sigue, *Algunas reflexiones a partir de Homo Deus de Yuval Noah Harari*, el filósofo Fabrizio Acciaro (PUCPR) hace frente al análisis del futuro tecnológico que nos proporciona el conocido historiador Yuval Noah Harari. Acciaro apunta a algo fundamental en la obra de Harari: no parecen haber futuros alternos al que se perfila de aplicaciones a partir de la unión entre la investigación en biología y la investigación en inteligencia artificial. Nos advierte el filósofo que esta carencia en la obra del historiador del futuro, deriva de dos supuestos ideológicos: el cientificismo y la deconstrucción. Según Acciaro, aunque Harari no parece tener interés en defender la causa cientificista, en su deconstrucción de mitos como el de la existencia del alma y la existencia del yo, termina en el lado del cientificismo. Pero entonces, “Si el mundo y la vida *reales* son tan solo objetividad, ¿qué pinta la persona en esta vida y en este mundo? Y si lo que cada uno de nosotros puede decir, a partir de su experiencia personal, no tiene *valor de verdad*, ¿qué hacemos ahora aquí, en este simposio?” En sus conclusiones, Acciaro nos indica que “si algo hay que desmitificar, esto es el cientificismo, es decir, la última ideología moderna,” lo que ayudaría a aclarar la naturaleza tanto de la ciencia como de la tecnología. La ciencia y la tecnología no recorren un único posible camino. La misma ciencia es más un producto de personas que las personas son producto de la ciencia. Acciaro recomienda partir de la hermenéutica filosófica en su vertiente no nihilista para entrar en los caminos que los futuros alternos requieren.

Los ensayos que se incluyen en este volumen son una valiosa contribución a los saberes orientados a la interpretación y transformación de la vida humana. Su lectura provee un panorama amplio y crítico del futuro tecnológico que se perfila, como también presenta alternativas tecnológicas o futuros alternos que pudieran ser más afines a las esperanzas de la humanidad. Ojalá disfruten estos ensayos tanto como nosotros los disfrutamos.

# ALGUNAS OBSERVACIONES ESPORÁDICAS SOBRE LAS CONSECUENCIAS AMBIENTALES DE LOS DISPOSITIVOS INTELIGENTES

## SOME SPORADIC OBSERVATIONS ABOUT THE ENVIRONMENTAL CONSEQUENCES OF SMART DEVICES

---

José Anazagasty Rodríguez  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de  
Mayagüez  
jose.anazagasty@upr.edu

**Resumen:** El creciente número y popularidad de los dispositivos inteligentes es asombroso. La mayoría de las personas, a pesar de algunas preocupaciones respecto a la privacidad, acogen estos dispositivos. La creencia en el valor positivo de la innovación tecnológica impulsa la bienvenida y consumo de tecnologías inteligentes, junto con una visión idealizada del futuro en la que delegamos muchas actividades a estas tecnologías. Estos dispositivos son pensados y vendidos como contribuyentes a una mejor calidad de vida, al crecimiento económico y al progreso. Empero, estas tecnologías también son impulsadas por el imperativo capitalista: la acumulación de capital. Pero la impresión de que estos dispositivos son inteligentes y positivos oscurece estos imperativos y sus impactos negativos, incluidas sus consecuencias ambientales. En este artículo, llamo la atención sobre las consecuencias medioambientales de los dispositivos inteligentes, señalando la creciente extracción de materiales y la contaminación que conlleva su producción y consumo. También comento las desigualdades ambientales vinculadas a los dispositivos inteligentes.

**Palabras clave:** tecnología, tecnología inteligente, ambiente, imperativo tecnológico, capitalismo

**Abstract:** The growing number and popularity of smart devices is astonishing. Most people, despite some concerns regarding

privacy, welcome these devices. A belief in the positive value of technological innovation drives the welcoming and consumption of smart technologies, together with an idealized view of a future in which we delegate many activities to these technologies. These devices are thought of and sold as contributors to a better quality of life, economic growth, and progress. However, these technologies are also driven by the capitalist imperative: the accumulation of capital. But the impression of these devices being smart and positive obscures these imperatives and their negative impacts, including their environmental consequences. In this paper, I draw attention to the environmental consequences of smart devices, pointing to the increasing extraction of materials and the pollution that their production and consumption entail. I also comment on their environmental inequalities tied to smart devices.

**Keywords:** technology, smart technology, environment, technological imperative, capitalism

\*\*\*

### **Introducción: La Tecnología Inteligente y su Colonización de la Cotidianidad**

La tecnología inteligente solía referirse a una tecnología capaz de analizar y reportar datos, así como de auto monitorearse. Efectivamente, en inglés *smarter* es el acrónimo de *self-monitoring, analysis and reporting technology*. Pero hoy es mucho más que eso. La tecnología inteligente es capaz de adaptarse automáticamente al entorno, detectar cosas y movimientos con diversos sensores, sugerir cursos de acción, y mejorar sus funciones y rendimiento, sirviendo a sus usuarios de muchas formas. Un creciente número de estos artefactos inteligentes, relativamente autónomos y con los que podemos interactuar y colaborar, están además conectados a otros artefactos y a la Internet mediante redes inalámbricas. Son parte de la llamada Internet de las Cosas. Estos dispositivos dependen, por supuesto, de diversos *softwares* o aplicaciones y de alguna interfaz que les permiten a sus usuarios mayor control sobre estos. Esta tecnología está transformando la producción y el trabajo, contribuyendo a su digitalización. Pero, la

tecnología inteligente también transforma la reproducción social, la que Cindi Katz describe como esa cosa pulposa, desordenada, e indeterminada que conocemos como la cotidianidad (7II). Esta tecnología coloniza y altera activa e intensamente nuestro diario vivir, particularmente nuestro espacio doméstico. Es en ese ámbito en el que el repertorio de aparatos inteligentes es abrumador e incluye teléfonos, televisores, timbres, bombillas, relojes, refrigeradores, hornos, lavadoras, secadoras, altavoces, tostadoras, inodoros, sombreros, calzoncillos, pantaletas, vibradores y masturbadores, entre muchísimos otros. En los “hogares inteligentes” estas tecnologías proveen diversos servicios. Estas sirven como herramientas, ayudan con la limpieza y el mantenimiento del espacio doméstico, proveen información para tomar cursos de acción, y proveen servicios de comunicación y entretenimiento (Crowley y Coutaz 8-II). En nuestros hogares estamos crecientemente rodeados de artefactos y enseres inteligentes.

Muchas de nuestras actividades diarias, hasta las más íntimas, incluyendo nuestras prácticas sexuales, son crecientemente mediadas por la tecnología inteligente (Anazagasty, “Los Imperativos”). El i-Con Smart Condom, un anillo ajustable e impermeable que se coloca alrededor de la base del pene monitorea y registra, mientras el usuario tiene sexo, su “velocidad de empuje,” temperatura y las calorías quemadas, entre otras cosas. Le permite además compartir los datos con otros usuarios de iCon. Es algo así como un Fitbit del sexo. Varios vibradores, masturbadores y masajeadores prostáticos inteligentes ya circulan los mercados capitalistas. Sus sensuales usuarios, mediante aplicaciones y conexiones inalámbricas, pueden controlar estos juguetes sexuales a distancia, cederle remotamente el control de estos a sus parejas, y usarlos mientras interactúan con novelas eróticas o películas pornográficas. Algunos de estos juguetes inteligentes les permiten a sus usuarios compartir información de sus actividades sexuales en la Internet.

En fin, la tecnología inteligente coloniza progresivamente la cotidianidad, esa región o frontera donde intersecan los aspectos dominados y no dominados de la vida. Allí la tecnología inteligente, contradictoria, nos libera de muchas tareas a la vez que nos domina, colonizando y

regulando muchas de nuestras actividades diarias (Goonewardena 130).

### **La Tecnología Inteligente: ¿necesaria o excesiva?**

Muchos dispositivos inteligentes son muy útiles, cumplen muchas funciones y tienen numerosas aplicaciones. Puesto de otra manera, sus valores de uso son muchos. Pero para algunos críticos, muchos aparatos inteligentes contienen funciones superfluas y son inclusive ostentosos y extravagantes (Anazagasty, “Los Imperativos”). Para estos últimos, muchos de estos aparatos no son sólo innecesarios sino además llanamente ridículos. Para Joel Hruska la tostadora inteligente de Griffin Technology es un indicador de que la Internet de las Cosas ha llegado al pico de la estupidez. Un usuario, conectado a la Internet, puede, mediante el uso de una aplicación, controlar o ajustar la temperatura de la tostadora para obtener, según sus creadores y mercaderes, la mítica rebanada perfecta de pan tostado, inclusive usando distintos tipos de panes. Pero Hruska se equivocó. Otros aparatos ya compiten por el puesto de lo que él llamaría el más estúpido o ridículo de los aparatos inteligentes.

Uno de estos le permite al usuario, vía el ciberespacio, y desde su teléfono, repartirle galletitas a su perro. Un bote de basura inteligente puede recordarles a sus dueños cuando pasarán a recoger sus desechos, cuando deben vaciarlo y cuando deben volver a comprar bolsas de basura. El Quirky Egg Minder, usado para guardar huevos, puede notificarles a sus usuarios cuando estos se les están acabando. El tenedor inteligente Otohiko puede detectar el sonido comúnmente hecho mientras una persona come o absorbe fideos. Este, cuando detecta el ruido, transfiere una señal a la aplicación de teléfono inteligente para que este emita un sonido de audio que esencialmente “encubre” el inapropiado sonido (“The Most Unusual”). Y también existe un tenedor inteligente que le comunica a su dueño si está comiendo demasiado rápido. El Smartress, un colchón inteligente, equipado con sensores de movimiento y vibración integrados en sus muelles, alerta a su dueño cuando su cama está en movimiento, esto a través de una aplicación en su teléfono. Entre otras cosas le permitirá al usuario saber si su pareja le es infiel. Aparte de informarle de

posibles infidelidades el colchón les envía a sus dueños informes detallados del movimiento en el colchón, incluidos los puntos de velocidad y presión (“The Most Unusual”). El sensor de humedad portátil Opro 9 para pañales para bebés ayuda a prevenir la dermatitis del pañal. Este detecta cuando un bebé orina y envía una alerta por teléfono cuando el pañal necesita cambiarse. El pañal también registra cuándo y con qué frecuencia un bebé orina y defeca (Kral). El SMALT es un salero inteligente, un agitador que dispensa sal cuando el teléfono es sacudido, además de reproducir música y servir de lámpara (“10 Weird”). El ClickStick es un recipiente de desodorante inteligente eco amigable que dispensa el desodorante cuando el usuario oprime un botón. Este se conecta a una aplicación para seleccionar preferencias y para ordenar más desodorante (Yin). Un cepillo de dientes inteligente, de unos \$400.00, manejado con una aplicación, le permite a su usuario fotografiar o grabar videos de su boca con una cámara integrada a este. El usufructuario puede, si lo desea, compartir las fotos o videos de su boca en la Internet. Los consumidores pueden ahora vestir calzoncillos o pantaletas inteligentes que contienen biosensores electrónicos que en constante contacto con su piel pueden medir su presión arterial, ritmo cardiaco y otros signos vitales.

Los artefactos mencionados, como muchos otros dispositivos inteligentes, podrían parecerle extravagantes a algunas personas, hasta triviales e innecesarios. Sin embargo, muchos de estos aparatos son recibidos con gran entusiasmo por los consumidores, muchos de ellos inclusive dispuestos a pagar mucho dinero por estos. Los artefactos inteligentes, incluyendo los más excéntricos, son usualmente valorados positivamente, pues sirven numerosas funciones y son muy útiles, como demuestran particularmente los teléfonos, tabletas, televisores y altavoces inteligentes. La mayoría de las personas, inclusive si están preocupadas por su privacidad, su seguridad y el uso comercial de la gran cantidad de datos e información que muchos de estos aparatos producen sobre ellos, consienten su desarrollo y consumo. En efecto, la mayoría de las personas rechazarían la apreciación de muchos de los aparatos inteligentes mencionados como excéntricos, innecesarios, disparatados, ridículos e inauditos, afirmando que son, por el contrario, racionales, útiles e incluso geniales.

## Los Imperativos de la Tecnología Inteligente

La confianza bastante generalizada en el valor positivo de la innovación tecnológica, un valor que se asume parte de su esencia, impulsa la creciente acogida de la tecnología inteligente entre los consumidores. Muchos de aquellos que la acogen comparten una visión idealizada y optimista del futuro, un porvenir en el que se le delegan muchas actividades cotidianas a los artefactos inteligentes. La actitud positiva hacia esos aparatos se debe en gran medida a que estos son mercadeados y comercializados precisamente como contribuyentes al progreso, el crecimiento económico, y a una mejor calidad de vida. Para muchos, el desarrollo de las nuevas tecnologías inteligentes es inclusive inevitable e indispensable, por lo que según estos debemos aceptarlas y seguir la ruta del progreso. Desde esta perspectiva, la innovación y el desarrollo de la tecnología inteligente posee la cualidad de ser una obligación, una exigencia apremiante de la naturaleza humana. Desde esta perspectiva, innovaciones como las vinculadas a la tecnología inteligente son un signo de avance. La influencia de la vieja idea del progreso en la gran acogida de los aparatos inteligentes es innegable. Esta idea, como explica Gary Chapman, nutre el imperativo tecnológico:

The prosaic description of this concept would be that technological innovations carry the “seed,” so to speak, of further innovations along a trajectory that reveals itself only in hindsight. Moreover, the aggregate of these incremental improvements in technology is an arrow that points forward in time, in a process that appears to be accelerating, piling more and more technologies on top of one another, accumulating over time to build an increasingly uniform and adaptive global civilization. (446)

La noción del imperativo tecnológico, atada a la ideología del progreso y al determinismo tecnológico, implica que la innovación tecnológica, es la meta social principal, y que la sociedad debe adaptarse o acomodarse al cambio tecnológico. Detrás de la creciente popularidad de la tecnología inteligente encontramos entonces una enorme fe en el imperativo tecnológico. Pero detrás de ambos, de la

popularidad de la tecnología inteligente y del propio imperativo tecnológico, opera otro poderoso e invasivo imperativo que los subsume: la acumulación de capital.

Con el capitalismo la búsqueda competitiva de ganancias significa que las corporaciones siempre están buscando crear nuevos mercados, desarrollar y mercadear nuevos productos y diseñar tecnologías que reduzcan los costos de producción. La tecnología inteligente es, por un lado, un nuevo e innovador producto que ha abierto mercados enormemente lucrativos. Por otro lado, la tecnología inteligente también ha transformado la producción, distribución y circulación de bienes en los circuitos del capital. Esta es consecuentemente configurada, producida, distribuida y consumida de acuerdo con la lógica del capital. En la actualidad, su subsunción por el capital circunscribe no sólo su diseño, producción, difusión, uso y desecho, sino también su reúso y reciclaje. Esto implica, por supuesto, que la tecnología inteligente, como cualquier otra tecnología, no es neutral. La tecnología es ideología, lo que nos devuelve a la cuestión del imperativo tecnológico. Como explica Robert B. Pippin:

To see technology as an ideology is to see an extensive reliance on technology and the extensive “mediating” influence of technology in daily life as already embodying some sort of “false consciousness”; again, a way of looking at things not characterizable as simply a matter of false or problematic or narrow beliefs. And this means: such reliance reaches a point where what ought to be understood as contingent, an option among others, open to political discussion, is instead falsely understood as necessary (i.e., the relevant options are not rejected; they are not noted as credible options; hence the “false consciousness”); what serves particular interests is seen, without reflection, as of universal interest; what is contingent, historical experience is regarded as natural; what ought to be a part is experienced as the whole, and so on. (46)

La tecnología inteligente es entendida por muchos como necesaria y hasta imprescindible, por lo que su carácter ideológico es raras veces admitido. Pero, la tecnología inteligente, aun aquella que implica cierta responsabilidad

ecológica y social, sigue atada a la racionalización hegemónica, una racionalización instrumental en la que la tecnología es un medio para el fin del poder y la acumulación de capital. Por ejemplo, el giro hacia una red de energía eléctrica inteligente es, aparte de una construcción ideológica, una racionalización tecnológica que facilita la estandarización y control de las prácticas sociales dentro y fuera del hogar, a favor de la acumulación de capital (Lavenda, et al. 631). La estandarización es lograda a través de la recopilación y análisis de datos, la segmentación de los consumidores y el desarrollo de diversos esquemas de precios variables de la electricidad. Todo esto facilita, por supuesto, la acumulación de capital. Anthony Lavenda Dillon Mahmoudi, y Gerald Sussman, basándose en la teoría crítica de Andrew Feenberg, plantean que la tecnología, constituida por diversos procesos sociales pero inscrita en la hegemonía, está cargada de valor, entañando en su diseño mismo una racionalidad instrumental (618). Esta racionalidad es normalizada y aprobada por la sociedad sobre la base de tres principios: el intercambio de equivalentes en el mercado; la clasificación y aplicación de normas en organizaciones burocráticas; y la optimización del esfuerzo y cálculo de resultados en las tecnologías. La tecnología inteligente no es la excepción. Al mismo tiempo, el desarrollo de la tecnología inteligente, lejos de ser democrático, es como el desarrollo de otras tantas tecnologías, profundamente tecnocrático.

Esta tecnología es moldeada y controlada por las relaciones sociales capitalistas, desde su diseño hasta su implementación, uso, desecho y reciclaje. Nuevamente, la tecnológica inteligente bajo el capitalismo se introduce abrumadoramente con el fin primordial de acumular más y más capital mientras suscita ciertas formas de reproducción social y reafirma las relaciones de poder existentes. Por ejemplo, muchas de estas tecnologías reproducen las desigualdades de clase, al reforzar la brecha digital, y porque muchas de estas no son accesibles para las clases pobres. En adición, muchas tecnologías inteligentes reproducen las relaciones de raza y género dominantes, reproduciendo el racismo y el sexismo, entre otras cosas. Por ejemplo, en las llamadas “ciudades inteligentes” el uso de las tecnologías de reconocimiento facial ya es vista como una tecnología que reproduce y reafirma

diversos prejuicios y estereotipos racistas y sexistas (O'Flaherty). La relación entre el sexismo y el desarrollo de los hogares inteligentes ya ha sido examinada antes. Este constructo socio-tecnológico, la casa inteligente, refleja los ideales masculinos del hogar y responde a las actividades masculinas allí, obviando su principal usuario, las mujeres, quienes realizan la mayor cantidad de trabajo allí (Berg 311-12). La tecnología inteligente, en particular las hogareñas, reflejan todas las intersecciones entre cultura, género y tecnología identificadas por Patrick D. Hopkins: está enmarcada por el género y refuerza el sistema patriarcal y el régimen de desigualdad de género que este sistema implica, aunque a veces puede retarlo y hasta alterar las relaciones de género (198-200).

Las innovaciones tecnológicas bajo el capitalismo también vienen a costa del medio ambiente, incluso cuando algunas hacen posible una reducción en las adiciones y extracciones al ambiente, como las tecnologías energéticamente eficientes (Anazagasty, "Crisis Ambiental"). Algunas de estas tecnologías internalizan algunas externalidades del capital, pero los mecanismos para regular los efectos de esas externalidades siguen siendo escasos. Pero, la valorización positiva de la tecnología inteligente, atada a una enorme confianza en los imperativos tecnológicos y capitalistas, previene su evaluación en términos ecológicos.

### **Las Consecuencias Ambientales de la Tecnología Inteligente**

La tecnología inteligente bajo el capitalismo se introduce abrumadoramente con el objetivo fundamental de aumentar las ganancias y la acumulación de capital, aparte de estimular la reproducción social y reproducir las relaciones de poder existentes. Su producción, como la de cualesquiera otros bienes capitales o de consumo resulta, a medida que su oferta y demanda aumenta, en un aumento en la extracción y uso de recursos naturales, así como en un aumento de desechos y contaminantes. Así, la tecnología inteligente se produce y consume a costa del medio ambiente, incluso si algunas de estas tecnologías hacen posible enfrentar y solventar algunos problemas ambientales (Anazagasty, "Crisis Ambiental"). Además, estas tecnologías, generan o reproducen injusticias y desigualdades ambientales en los varios momentos de su ciclo de vida.

La tecnología inteligente, como cualquier otra tecnología y bien comercial, está imbricada en el cambio ambiental o la transformación del ambiente. Esta contribuye a la formación y reproducción de la segunda naturaleza, a la producción capitalista de la naturaleza o a la formación de la ecología-mundo capitalista (Smith, "Uneven Development" 47-60; Smith, "Nature as Accumulation" 21-27; Moore 954-1028). Como afirma Jason Moore, el capitalismo no actúa sobre la naturaleza, sino que se desarrolla a través de la red de la vida produciendo su propia ecología (1052). Desde esta perspectiva, el sistema mundo es una ecología mundial capitalista, acoplando la acumulación de capital, la búsqueda del poder y la producción de la naturaleza en una unidad dialéctica. La tecnología, aparte de transformar la naturaleza, media nuestras relaciones con esta, participa de ese acoplamiento y de la producción y reproducción constante de la ecología-mundo capitalista. Curiosamente, y si bien la tecnología se hace cada vez más presente en nuestra vida cotidiana, las tecnologías digitales que se desarrollan actualmente, muchas de ellas inteligentes, se pierden de vista. Las tecnologías inteligentes, como la Tecnología de la Información y la Comunicación (TIC) en general, no sólo están integradas en los dispositivos que utilizamos explícitamente, sino que se convierten cada vez más en una parte intrínseca del entorno material en el que vivimos (Aydin, et al. 323). Algunos, refiriéndose ya a "ambientes tecnológicamente activos", plantean que, aunque una gran parte de la red que constituye la era informática actual ya es relativamente "invisible" para nosotros (cables, estaciones base, servidores, antenas, satélites, etc.), en un futuro no muy distante, se espera que las computadoras tal como las conocemos desempeñen un papel menos visible en nuestras vidas. Es decir, una nueva generación de tecnologías se moverá de nuestros escritorios y bolsillos a nuestro entorno, fusionándose en todo tipo de objetos e infraestructuras materiales. Para Ciano Aydin, Margoth Gonzalez y Peter-Paul Verbeek, el impulso de la ecología digital, una transformación tecnológica de nuestra cultura material está alcanzando un nuevo nivel, moviéndonos inclusive hacia una nueva fase histórica, una en la que nuestro carácter tecno-orgánico será moldeado progresivamente por el embate de nuevas

tecnologías poderosas, pero disimulas, muchas de ellas inteligentes (337).

La tecnología inteligente, aparte de transformar la naturaleza, la ecología y los paisajes está imbricada al complejo flujo de recursos naturales o materia prima que implica el capitalismo. Su producción, distribución, circulación y consumo, implica extracciones de recurso, contribuyendo al agotamiento de estos, incluyendo algunos minerales raros y críticos. La producción creciente de esta tecnología ocurre en momentos en que ya hemos rebasado algunos límites ecológicos planetarios. No pretendo con este argumento un regreso al malthusianismo. Como señala Michael Friedman, el concepto de “límites planetarios” no está vinculado a ningún modelo particular de crecimiento (2). Este es más bien un descriptor de los límites físicos y los puntos de inflexión para la biosfera. Aunque muchos ambientalistas vinculan la idea de los límites planetarios al malthusianismo, yo prefiero, como él, afirmar que las perturbaciones y rupturas en los ciclos y los flujos naturales, incluyendo el agotamiento de los recursos naturales, resultan principalmente de una dinámica intrínseca al modo capitalista de producción. Por supuesto, otros modos también pueden ser y son dañinos para el medioambiente. Pero hoy los efectos sociales y ambientales de la tecnología inteligente resultan primordialmente de esa dinámica interior del capital, efectos que, sin embargo, el capital interpreta como externalidades.

Una parte importante del agotamiento de recursos que la tecnología inteligente implica está vinculado a un aumento en el consumo de energía. Primero, la creciente producción de estas tecnologías implica un mayor consumo de la energía provista por el capitalismo fósil o dependiente de las fuentes no renovables de energía. Segundo, y a pesar de que muchas de las tecnologías inteligentes son eco modernas y energéticamente eficientes, estas irónicamente aportan a un aumento en el consumo de energía. Están atrapadas, como muchas otras tecnologías, en la paradoja de Jevons. La paradoja de Jevons señala que a menudo, cuando una tecnología conduce a una mayor eficiencia en el uso de un recurso dado, su uso aumenta. Como resultado, la eficiencia y conservación de energía es negada mientras que el uso general del recurso aumenta a niveles más altos que los niveles antes de la llegada de la nueva

tecnología. Algo así ocurre con la tecnología inteligente, la que tenemos que recargar constantemente, lo que irónicamente impide la conservación de energía. Por ejemplo, los teléfonos inteligentes consumen más energía que los teléfonos móviles no inteligentes, aun cuando no se utilicen sus aplicaciones inteligentes y a pesar de usar baterías de litio o ser energéticamente eficientes. Además, para recargarlos es necesario conectarlos a la red de electricidad, la que en muchos lugares depende todavía de combustibles fósiles como el petróleo. En la actualidad hay más de 3 billones de usuarios de teléfonos inteligentes en el mundo y se espera que se acerque a los 4 billones el próximo año. Un solo teléfono inteligente no consume mucha energía. Pero, más de 3 billones de teléfono inteligentes recargándose continuamente es otra historia (Statista). A estos debemos añadirles las tabletas, computadoras y demás artefactos inteligentes, todos requiriendo recargarse. Finalmente, muchas tecnologías inteligentes promueven un mayor consumo de energía simplemente porque reemplazan tecnologías que antes no usaban energía. Por ejemplo, los inodoros inteligentes consumen energía que los inodoros tradicionales no consumían. Las hueveras tradicionales, contrario al Quriky Egg Minder, tampoco consumen energía. Los calzoncillos y pantaletas tradicionales, contrario a sus contrapartes inteligentes, tampoco requieren recargas.

La escasez de materiales usados en diversos componentes clave de la tecnología inteligente ya representa una barrera potencial para el despliegue a gran escala de esta tecnología, un problema también enfrentado por la tecnología vinculada, por ejemplo, a las placas fotovoltaicas (Pongrácz). Esto se debe a que estas tecnologías dependen considerablemente de recursos escasos, incluyendo metales críticos, como el indio. El litio, un material muy usado por la tecnología inteligente y digital, podría escasear en un futuro cercano. Aparte del litio y el indio, otros dos ingredientes clave, el cobalto y el níquel, serán crecientemente extraídos para la producción de tecnologías digitales e inteligentes, lo que promete acelerar su agotamiento (Katwala). En algunos lugares la extracción de estos materiales agota otros recursos. Por ejemplo, en el Salar de Atacama de Chile, de donde se

extrae litio, las actividades mineras consumieron el 65 por ciento del agua de la región (Katwala).

La producción, distribución, circulación y consumo de la tecnología inteligente implica además adiciones al medioambiente en la forma de contaminantes y desechos. Un problema creciente es la cuestión de cómo lidiar con las baterías y otras partes de la tecnología inteligente al final de su vida útil, así como con sus residuos tóxicos. Asimismo, la extracción de la materia prima necesaria para la producción de los dispositivos inteligentes implica serias adiciones y consecuencias ambientales. Su extracción y minería contamina el agua, aire y suelos. La extracción de indio es un buen ejemplo. El óxido de indio se aplica a las pantallas de los teléfonos inteligentes como un revestimiento delgado, transparente y conductor que proporciona funcionalidad a las pantallas táctiles. Los mares que rodean las Islas Bangka y Belitung de Indonesia proveen una gran parte del suministro mundial de indio y estaño. Sin embargo, el dragado a gran escala del fondo marino para la arena rica en estaño ha destruido el coral y el ecosistema de la región (Hodal, Ismi). Su extracción tierra adentro, y no sólo en el mar, también ha sido destructiva (Hodal).

La extracción de litio, que ha tenido un aumento significativo desde principios de la década de los noventa, también tiene impactos ambientales significativos, como la contaminación y agotamiento del agua. El procesamiento del litio requiere de diversos químicos cuya liberación a través de la lixiviación, derrames o emisiones atmosféricas puede perjudicar a las comunidades, los ecosistemas y la producción de alimentos. En el Salar de Atacama de Chile, las actividades mineras, como se mencionó antes, consumieron el 65 por ciento del agua de la región (Katwala). Además, la extracción de litio daña inevitablemente el suelo y también causa contaminación del aire. Su extracción también ha tenido efectos ambientales adversos en el Tíbet, donde la contaminación afecta el lugar y ha causado protestas (Katwala). En Salar de Hombre Muerto en Argentina, los habitantes han advertido que la extracción de litio ha contaminado los cuerpos de agua usados por estos, y que son vitales para la agricultura y la ganadería (Katwala).

La tecnología inteligente está entonces montada en lo que Allan Schnaiberg llamó “the treadmill of production” (208-

209). Esto implica que la aceleración de su producción, la aceleración de la rueda de andar aumenta e intensifica tanto la extracción de recursos y materiales, como los contaminantes y desperdicios liberados al medioambiente. Tanto la extracción de los recursos como la contaminación ambiental están vinculadas a diversas formaciones de desigualdad ambiental. En efecto, la tecnología inteligente, precisamente por estar atada el flujo desigual de recursos y contaminantes produce y reproduce desigualdades e injusticias ambientales, no sólo entre grupos sociales sino también entre países y regiones del sistema mundo capitalista. Los mencionados casos de las comunidades cercanas a los salares Atacama en Chile y Hombre Muerto en Argentina, y en el Tíbet, son ejemplo de estas desigualdades. Allí son los pobres, los marginados y las minorías étnicas las más afectados por la extracción de materia prima para la tecnología inteligente y digital. La extracción de litio en el Salar de Atacama de Chile, las actividades mineras y el agotamiento del agua que produce ha limitado el acceso de las comunidades a este preciado líquido. Esto está teniendo un gran impacto entre los agricultores locales, que cultivan quinua y manejan rebaños de llamas, en un área donde algunas comunidades ya tienen que obtener agua expulsada desde otros lugares (Katwala). Asimismo, la extracción del litio también ha tenido efectos ambientales adversos en el Tíbet, donde la contaminación afecta el lugar y ha causado protestas (Katwala). En Salar de Hombre Muerto en Argentina, lo habitantes han advertido que la extracción de litio ha contaminado los cuerpos de agua usados por estos, vitales para la agricultura y la ganadería (Katwala). El dragado a gran escala del fondo marino para la arena rica en estaño y que rodean las Isla Bangka y Belitung no sólo ha destruido el coral y el ecosistema marino, sino que ha afectado adversamente a los pescadores y otros sectores pobres de la región (Hodal, Ismi). En fin, el desecho, contaminación y degradación ambiental producto de la manufactura, distribución y consumo de la tecnología inteligente también está vinculada a diversas formaciones de desigualdad ambiental y social. Pero, estas injusticias y desigualdades, así como la destrucción ambiental vinculada a la tecnología inteligente, son pocas veces contendidas.

## Conclusión

La comercialización, mercadeo y consumo de la tecnología inteligente como entes intuitivos e intrínsecamente positivos, como signos de estatus y progreso, y como garantías de una mejor calidad de vida, son impulsados por el imperativo tecnológico, el que simultáneamente reproducen. Pero, el imperativo capitalista les subsume. Aclararlo es el primer paso en rescatar la tecnología inteligente, y la tecnología en general, de la subsunción que sufre como instante del sistema de valorización capitalista. Así, la meta sería, no la producción y consumo infinito de más y más artefactos inteligentes, sino la producción y uso de la tecnología inteligente cualitativamente necesaria, apropiada y suficiente. Esta debe ajustarse a imperativos sociales y ecológicos que justos y liberadores salvaguardarían además la calidad de nuestras vidas y del medioambiente, así como la justicia ambiental y social.

Como propone Enrique Dussel, es necesario desligar la tecnología de la plusvalía (400-02). Se trata de evitar que la tecnología continúe siendo un componente del aumento de plusvalor, de convertirla más bien en un componente del aumento de satisfactores para las necesidades y bienestar de las mayorías, sin que esto amenace el medioambiente y otros organismos. Para Dussel, una vez demolida la relación formal de la tecnología con el capital la tecnología dejaría de ser un momento del proceso de valorización de capital, producida para la acumulación de capital, y se convertiría en otra cosa, una guiada por sus valores de uso. Me temo, sin embargo, que ese desligamiento o demolición tomará un largo tiempo. Mientras tanto, podemos al menos demandar e insistir en que las decisiones tecnológicas, así como el desarrollo tecnológico, aun el de las tecnologías eco amigables, estén basadas, como recomienda Paul Burkett (en Foster 7), en el principio de la precaución, que dice que, si una acción puede causar daños graves, entonces hay razones para tomar medidas que los contrarresten o eviten que se realice la acción. Para él, este principio de la precaución debe ir acompañado de otros principios. Uno es el principio de la inversión de la carga de la prueba, en virtud del cual es responsabilidad de quienes apoyan una acción, la adopción de una tecnología inteligente, por ejemplo, demostrar que no es gravemente perjudicial. Otro es

el principio de evaluación alternativa, que estipula que no se emprenderán acciones potencialmente perjudiciales si se dispone de acciones alternativas que alcancen de forma segura los mismos objetivos que la acción propuesta. Por ejemplo, algunas tecnologías no digitales, que no consuman energía, podrían cumplir las mismas funciones que la digitales, por lo que deberían ser favorecidas. El último principio plantea que todas las deliberaciones sociales que se basen en la aplicación de los principios anteriores deben ser abiertas, informadas y democráticas, y que deben incluir a todas las partes afectadas. Es entonces fundamental exigir la democratización radical de las decisiones tecnológicas, incluyendo aquellas relacionadas a la tecnología inteligente.

\*\*\*

### Obras citadas

Anazagasty, José. “Crisis ambiental y soluciones tecnológicas: invitación a la cautela.” *8ogrados*, 16 de Octubre de 2020, <<https://www.8ogrados.net/crisis-ambiental-y-soluciones-tecnologicas-invitation-a-la-cautela/>>.

— — —. “Los Imperativos de la Tecnología Inteligente”. *8ogrados*, 2 de Agosto 2020, <<https://www.8ogrados.net/los-imperativos-de-la-tecnologia-inteligente/>>.

Aydin, Ciano, et al. “Technological Environmentalty: Ceonceptualizing Technology as Mediating Technology.” *Philosophy and Technology* 2017: 321-338. <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0309-3>.

Berg, A. J. “A Gendered Socio-Technical Construction: The Smart House.” *The Social Shaping of Technology*. Ed. D. MacKenzie & J. Wacman. Philadelphia: Open University Press, 1999. 301-313.

Boddenberg, Sophia. y Nikolaj Houmann. Mortensen. “Lithium extraction for e-mobility robs Chilean communities of water.” *Danwatch*, January 23, 2020. <<https://www.dw.com/en/lithium-extraction-for-e-mobility-robs-chilean-communities-of-water/a-51844854>>.

Chapman, Gary. “Shaping Technology for the 'Good Life': The Technological Imperative versus the Social Imperative.”

- Technology and Society*. Ed. D. G. Johnson y J. M. Wetmore. Cambridge: The MIT Press, 2009, 445-458.
- Crowley, James L. y Joelle Coutaz. "An Ecological View of Smart Home Technologies." *European Conference on Ambient Intelligence*. Athens: AMI, 2015. <https://hal.inria.fr/hal-01211137/document>.
- Dussel, Enrique. *16 Tesis de Economía Política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- Foster, Jonh B. "Making War on the Planet: Geoengineering and Capitalism's Creative Destruction of the Earth." *Monthly Review* no.8 vol.1 2018.
- Friedman, M. "Carrying capacity, Technology, and Ecomodernist Confusion." August 29, 2018. *Climate and Capitalism*.  
<<https://climateandcapitalism.com/2018/08/29/carrying-capacity-technology-and-ecomodernist-confusion/>>.
- Goonewardena, Kanishka. "Marxism and Everyday Life: On Henri Lefevbre, Guy Debord and some Others." *Space, Difference, Everyday Life*. Ed. K. Goonewardena, et al. Routledge, 2008. 117-133.
- Hodal, Kate. "Death Metal: Tin Mining in indonesia." *The Guardian*, November 23, 2012.  
<<https://www.theguardian.com/environment/2012/nov/23/tin-mining-indonesia-bangka>>. Recuperado 15 December 2020.
- Hopkins, Patrick D. "The Intersection of Culture, Gender and Technology." *Technology and Society*. Ed. D. G. Johnson & J.M. Wetmore. The MIT Press, 2009, 195-203.
- Hruska, Joel. "The Internet of Things has officially hit peak stupid, courtesy of this smart toaster." *Extreme Tech*, January 5, 2017 <<https://www.extremetech.com/electronics/242169-internet-things-officially-hit-peak-stupid-courtesy-smart-toaster-griffin-technology>>. Recuperado marzo 2020.
- Ismi, Nopri. "Indonesian fishers who fought off tin miners prepare to battle all over again." *Mongabay*, August 6, 2020.  
<<https://news.mongabay.com/2020/08/indonesian-fishers-who-fought-off-tin-miners-prepare-to-battle-all-over-again/>>. Recuperado 15 de diciembre de 2020.

Katwala, A. "The spiralling environmental cost of our lithium battery addiction." *Wired*, 5 August 2018.

<<https://www.wired.co.uk/article/lithium-batteries-environment-impact>>. Recuperado 28 de julio de 2021.

Katz, Condi. "Vagabond Capitalism and the Necessity of Social Reproduction." *Antipode*. vol.33, no.4, 2001, 709-728.

Kral, Harrison. "Weird Smart Home Gadgets You Didn't Know Existed." *Family Handyman*, August 5, 2020.

<<https://www.familyhandyman.com/list/weird-smart-home-gadgets-you-didnt-know-existed/>>. Recuperado 28 de julio de 2021.

Levenda, Anthony, et al.. "The Neoliberal Politics of "Smart": Electricity Consumption, Household Monitoring, and the Enterprise Form." *Canadian Journal of Communication* vol.40, no.4, 2015 615-636.

<https://doi:10.22230/cjc.2015v40n4a2928>.

Moore, Jason W. *Capitalism in the Web of Life*. Verso, 2015.

"Number of smartphone users from 2016 to 2021." *Statista*, August 20, 2020.

<<https://www.statista.com/statistics/330695/number-of-smartphone-users-worldwide/>>.

OFlaherty, Kate. "The future of facial recognition: the impact on smart cities". *Smart Cities World*, August 10, 2020,

<<https://www.smartcitiesworld.net/special-reports/special-reports/the-future-of-facial-recognition-the-impact-on-smart-cities>>. Recuperado 28 de julio de 2021.

Pippin, Robert B. "On the Notion of Technology as Ideology." *Technology and the Politics of Knowledge*. Ed. A. Feenberg y A. Hannay. Indiana University Press, 1995, 43-61.

Pongrácz, Eva. "Critical Minerals: Recycling Vs. Dissipative Loses-The Case of Indium." Bergamo: Second Symposium of Urban Mining, 2014.

Schnaiberg, Alan. *The Environment: From Surplus to Scarcity*. Oxford University Press, 1980.

Smith, Neil. "Nature as Accumulation Strategy." *Coming to Terms with Nature (Socialist Register 2007)*. Ed. Leo

Panitch y Colin Leys. Monmouth: The Merlin Press, 2006, 16-36.

— — —. *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*. The University of Georgia Press, 2008.

“The Most Unusual Smart Devices Ever Invented.” *Southern Phone*, June 6, 2019.

<<https://www.southernphone.com.au/Blog/2019/June/most-unusual-smart-devices>>.

Yin, D. “8 weirdest “Smart” devices.” n.d.

<<https://channeldailynews.com/slideshows/8-weirdest-smart-devices>>.

“10 weird smart home gadgets you don't need.” *USA Today*, October 16, 2019. <<https://www.usatoday.com/picture-gallery/tech/reviewedcom/2019/10/16/10-smart-home-gadgets-nobody-asked/3988571002/>>.

LA DISTOPÍA CONTEMPORÁNEA  
DE UN ESPEJISMO VIRTUAL

THE CONTEMPORARY DYSTOPIA  
OF A VIRTUAL MIRAGE

---

Luis G. Montalvo González  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de  
Mayagüez  
luis.montalvo7@upr.edu

**Resumen:** Las redes sociales y tecnologías asociadas a éstas presentan retos que afectan las sociedades, tanto individual como colectivamente. Inteligencias artificiales (IA) asociadas al sistema económico conocido como capitalismo de vigilancia, procesan y mercadean millones de datos personales de usuarios, descifrando sus intereses y prediciendo el contenido a mostrar para mantener su atención ininterrumpida. El uso prolongado expone a usuarios a manipulación psicológica mediante la promoción de ideas y productos por quienes controlan dichas IA. A través de algoritmos, estas tecnologías se autorregulan para mostrarle a usuarios contenido afín a sus intereses, aunque las IA carecen de capacidad para discernir entre noticias falsas y reales. Esto resulta en polarización social, socava la autonomía de usuarios, y conlleva riesgos al bienestar humano. Argumento que los efectos de las redes sociales las hace incompatibles con la teoría Kantiana y la Utilitarista, y que por lo tanto se requiere regulación del capitalismo de vigilancia.

**Palabras clave:** redes sociales, capitalismo de vigilancia, manipulación psicológica, filosofía moral, inteligencia artificial

**Abstract:** Social networks and the technologies associated with them present challenges that affect societies individually and collectively. Artificial intelligences (AI), associated to the economic system known as surveillance capitalism, process and market millions of users' personal data, deciphering their interests, and predicting what content must be shown to maintain their uninterrupted attention. Prolonged use of social

networking exposes users to psychological manipulation by the promotion of ideas and products of AI owners. Using algorithms, these technologies self-regulate themselves and display content aligned with users' interests, despite AI's inability to discern between fake and real news. This results in social polarization, undermining users' autonomy, and risks to human well-being. I argue that the effects of social networks are incompatible with Kantian and Utilitarian ethical theories, and therefore urge regulation of surveillance capitalism.

**Keywords:** social networking, surveillance capitalism, psychological manipulation, moral philosophy, artificial intelligence.

\*\*\*

El documental titulado *The Social Dilemma* explora la dualidad de uso que presentan las redes sociales, inteligencias artificiales (IA), dispositivos electrónicos y otras tecnologías en el siglo XXI. Desde su inicio, se argumenta que estas tecnologías –entiéndase las redes sociales y el resto de las tecnologías asociadas a ellas– socavan la autonomía de sus usuarios. Entre las razones, se enfatiza la adicción causada por éstas, pues los usuarios adictos a plataformas de redes sociales consumen por largos periodos de tiempo lo que sus dispositivos tecnológicos les muestran. Pero ¿son los usuarios quienes deciden qué contenido consumir a través de sus dispositivos tecnológicos? Tal vez sí, aunque parcialmente no, y es aquí donde recae gran parte del secuestro de la autonomía de los usuarios. Si consideramos que millones de usuarios continuamente consumen algún porcentaje de contenido que no decidieron ver, se puede decir que continuamente tienen pensamientos que no decidieron tener. La exposición a contenido indeseado siembra ideas ajenas en sus subconscientes, con intereses, contenido político y politiquero, y fines ajenos de los usuarios. Estas ideas indeseadas se presentan en forma de propaganda y anuncios constantes, mientras el usuario navega en el *news feed*, mientras ve un video, mientras comparte mensajes con otro usuario, e incluso cuando no utiliza su teléfono, pues anuncios pueden aparecer como notificaciones aun cuando los equipos electrónicos están

en desuso. De esta manera, a usuarios les manipulan sus acciones, comportamientos, hábitos, deseos y percepciones de la realidad. Un ejemplo del socave a la autonomía de los usuarios se observó en el 2016, cuando un ciudadano estadounidense abrió fuego en una pizzería. Según él, convencido de una teoría de conspiración que por casualidad consumió en las redes sociales, Hilary Clinton se encontraba en el sótano de la pizzería participando de un esquema de tráfico sexual infantil, lo cual evidentemente resultó ser una noticia falsa cargada de interés político.

Detrás de la manipulación psicológica facilitada por las redes sociales existe un modelo económico robusto y de gran crecimiento conocido como capitalismo de vigilancia. Este sistema ocasiona efectos negativos en las interacciones del ser humano, desde la escala intrapersonal hasta la sociedad global. El capitalismo de vigilancia es un mercado neoliberal en el que participan empresas de redes sociales, inversionistas, e IA, cuyo fin es incitar a un usuario a consumir un objeto o idea promocionada. Sin embargo, para lograr la promoción de la idea o producto, se trafica la información personal de los usuarios a cambio de dinero pagado por promotores que buscan vender sus objetos o ideas. Esto convierte a los usuarios en consumidores y productos al mismo tiempo, pues los seres detrás de las cuentas, sus convicciones, sueños y metas, quedan en manos de personas con intereses financieros y políticos, y otros fines cuestionables. Aquellos con fines financieros, que buscan exponer su producto y generar más capital, le presentan a los usuarios anuncios con sus visiones y estándares culturales de belleza y progreso. En los usuarios, particularmente en niños y niñas, la exposición a estándares culturales inalcanzables puede causarles trastornos de identidad y valor propio. En su búsqueda de aceptación en la sociedad virtual expandida (la cual no existió hasta hace unas décadas), la aprobación y recompensas culturales se manifiestan en *likes*, *shares*, y *emojis*. Se han valorado estas *reacciones* virtuales como estándares de lo correcto, y como reflejo de lo que usuarios piensan de otros usuarios. Sin embargo, se pierde de vista que las redes sociales a su vez son un reflejo controlado por los promotores que, sin considerar cuan enajenados pueden estar de la realidad no-virtual, favorecen una cultura virtual construida para satisfacer sus intereses, sus ventas y sus objetivos.

La búsqueda de aceptación a través de las redes sociales incrementa el uso de éstas, pues tres *likes* estimulan el cerebro más que dos *likes*, diez más que cinco, y cada contenido que sube el usuario, causa que éste se sienta más aceptado por la cultura virtual. Usuarías niñas que no se sienten aceptadas piensan que son incapaces de cumplir con los estándares de la cultura virtual, lo cual provoca tendencias suicidas. Al comparar el índice de intentos de suicidios de niñas entre el 2001 al 2010 con las del 2011 al 2013, el Centros para el Control y Prevención de Enfermedades (CDC) muestra un crecimiento exponencial en niñas recluidas en hospitales: 62% de aumento en niñas de 15 - 19 años, 181% de aumento en niñas de 10 - 14 años. En general, luego de ajustar los porcentajes con casos (y no intentos) de suicidios, niñas de 15 - 19 años se suicidan un 70% más, y niñas de 10 - 14 años un 151% más (Simon 816). A pesar de que el índice de suicidios no es uniforme entre usuarios de la generación Z, tendencias se pueden extrapolar entre usuarios de su generación. Sus conductas muestran mayor depresión, aislamiento social, infelicidad, inseguridad y fragilidad psicológica. Ser parte de generaciones que nacieron con el mercado capitalista de vigilancia establecido les dificulta imaginar la vida sin los equipos tecnológicos asociados a las redes sociales por lo que tienden a refugiarse en el consumo de más contenido virtual, perdiendo así la capacidad de reflexión y acción ante su vulnerabilidad. Mas allá del efecto negativo en las conductas individuales de los usuarios, las redes sociales deterioran las familias, desarticulan redes de apoyo reales, y afectan la sociedad en mayor escala mediante estrategias innovadoras de propaganda mediática.

La propaganda mediática siempre ha existido, sin embargo, las plataformas virtuales que ofrecen las redes sociales poseen tecnologías que facilitan la propaganda más efectiva vista en la historia. La cantidad de datos almacenados de usuarios es millonaria, por lo que se considera un carpeo digital a escala global. Cada *click*, el tiempo que pasa el usuario en cada página, cada mensaje, cada imagen y toda información producida es almacenada, y junto a ésta, se construyen perfiles que trazan correlaciones entre conductas, intereses, gustos, identidades y planes futuros de los usuarios. Las tecnologías de IA son en mayor medida responsables del paradero de los datos de los usuarios, y cuentan con características maleables para

satisfacer los intereses de quien las crea o de quien las compra. El campo computacional conocido como *machine learning* ha permitido el desarrollo de algoritmos utilizados por las IA, y como el término sugiere, les permite ser capaces de “aprender” las conductas, identificar patrones de uso, y descifrar los intereses de los usuarios. La precisión de estas IA es increíble, a tal punto que poseen herramientas para predecir las tendencias de comportamiento del usuario, identificar su estado de ánimo, y prever sus futuras acciones. Esta característica le permite autorregular el algoritmo y mostrar el tipo de contenido ideal para mantener la atención prolongada del usuario en la red social. Tras el intento de mantener la atención, las IA crean culturas virtuales personalizadas para los gustos de cada usuario, sin importar la veracidad de la información que las construye. Ni las IA ni los usuarios parecen ser capaces de reconocer información falsa. En una sociedad donde las noticias falsas se mueven 6 veces más rápido que los hechos (Vosoughi et al. 1148), el intercambio de desinformación ha debilitado la democracia, pues las IA son capaces construir culturas virtuales personalizadas. Un efecto producido por estas realidades ficticias es la polarización en el espectro social, pues usuarios ubicados en los extremos solamente consumen lo que creen que les interesa, y se exponen muy poco al centro o al otro extremo. A su vez, se genera intolerancia a la diversidad de ideologías, segregación social en tribus, y fragmentación cultural, lo que incrementa la violencia manifestada en protestas. La crítica mayor es que esta polarización ocurre a gran escala entre millones de usuarios, y son quienes tengan mayor influencia política y capacidad financiera quienes deciden con gran precisión a cuál población influir y cuando. De esta manera, pocas personas muy influyentes pueden desestabilizar la sociedad utilizando las redes sociales como herramienta de estrategia política para influir el comportamiento colectivo y calibrar la democracia. En Myanmar, un territorio al Sureste de Asia, la red social *Facebook* funcionó como herramienta opresiva para el régimen militar de turno, quienes hacían propaganda mediática en contra de los musulmanes en ese territorio. De manera muy efectiva, la violencia en contra de musulmanes en esa región ha causado varias masacres, y como consecuencia, la emigración de quienes viven infundidos por el miedo de ser objetos de

violencia. Ejemplos extremos como éste nos presentan el poder de estas tecnologías para influir en las interacciones sociales y la democracia.

El hecho de que las redes sociales socaven la autonomía de los usuarios, y que tengan efectos detrimentales en las interacciones sociales y la democracia, resulta en que sean incompatibles tanto con los principios de la teoría Utilitarista como la Kantiana. Desde la perspectiva de la teoría Kantiana, hacer el bien desinteresadamente es un requisito moral, una regla máxima que deben seguir los seres capaces de razonar. Sin embargo, esta ley es violentada, pues no cabe duda de que la autonomía de los humanos es objetivo de manipulación masiva mediante las redes sociales. Mas allá de manipular sus usuarios, las redes sociales los utilizan como medios para cumplir sus fines propios, los que usualmente son mantener la atención continua del usuario para generar dinero a través de lo que éste consume. Si estos objetivos se convirtieran en la máxima “manipular a las personas para atraer su atención y generar dinero”, no solo violaría la regla de la ley universal, sino que también la de la dignidad humana. Es claro que si la máxima propuesta anteriormente se convirtiera en ley universal nadie confiaría en las personas que compartan consigo tiempo y espacio, pues siempre serían blanco de manipulación, y, por lo tanto, se derrota el objetivo principal de generar dinero. Además, violenta la ley de la dignidad humana, pues el ser humano sería utilizado solamente como un medio para alcanzar el fin de atraer usuarios y producir riquezas. Otra manera en que violenta la dignidad humana es mediante el impedimento del desarrollo de sus talentos y el socave a la autonomía causado por la adicción generada en los usuarios. Por otra parte, desde la perspectiva de la teoría Utilitarista, resulta muy difícil argumentar que el uso de las redes sociales causa la mayor felicidad y el menor sufrimiento en los seres capaces de sentir. Al reflexionar sobre el origen de la propaganda mediática en las redes sociales, se observa que máquinas manipulan a millones de usuarios para el beneficio de pocos promotores. Considerando los efectos negativos que la manipulación puede causar al individuo, a las familias, a las comunidades, y a las sociedades, la acción de generar sufrimiento, desestabilidad emocional y democrática para el beneficio de pocas personas con gran influencia social y poder financiero, no parece cumplir

con el principio de la mayor felicidad. A parte del incumplimiento del mencionado principio, se incumple con el utilitarismo del acto, pues la adicción generada por los usuarios que solamente consumen el contenido mostrado en las redes sociales, no les permite realizar acciones filantrópicas desinteresadas que promuevan la mayor felicidad a la mayor cantidad de personas.

El bienestar del bioma terrestre y de las sociedades está siendo afectado negativamente por las redes sociales, por lo que urge prevenir que el futuro se construya sobre noticias falsas, medias verdades, manipulación mediática, y polarización social. Las IA continúan mejorando la capacidad de predecir e influir en la psicología de los humanos detrás de los usuarios, sin embargo, son incapaces de reconocer las noticias falsas. Es claro que los intereses financieros y poderes políticos detrás de las redes sociales y las tecnologías asociadas a ellas no tienen interés inmediato en hacerlas menos adictivas. Su modelo económico y de calibración democrática depende del crecimiento exponencial de usuarios adictos a sus dispositivos, pues desde ahí son blancos de manipulación psicológica. Habrá quienes justifiquen que la autonomía del usuario no es socavada, pues son ellos quienes deciden adquirir sus equipos tecnológicos, son ellos quienes deciden qué consumir en un mercado capitalista neoliberal, y consecuentemente, el contenido que consumen en sus culturas virtuales. De igual manera, habrá quienes argumenten que la propaganda mediática siempre ha existido y que simplemente ha sido llevada a una plataforma virtual emergente. Sin embargo, es evidente que los usuarios son tratados como productos, medios para un fin, privados de autonomía, y objetos de propaganda realizada por tecnologías sin precedentes, cuya complejidad dificulta su entendimiento, incluso para quienes las diseñaron. Pretender que los intereses financieros privados se autorregulen es una falacia, pues han demostrado que la prioridad es el bienestar de sus intereses, y no el de los ciudadanos detrás de cada cuenta de usuario. Por ende, es necesaria la intervención gubernamental en el capitalismo de vigilancia para implementar distintas estrategias regulatorias. Por ejemplo, colocar impuestos a la cantidad de datos de usuarios traficados por las compañías de redes sociales puede reducir el flujo de datos personales adquiridos por los promotores. Por otra

parte, realinear los incentivos financieros de manera diversa es una opción para prevenir la polarización de los usuarios y fomentar la coexistencia de distintas corrientes ideológicas. Finalmente, promover política pública que salvaguarde la privacidad del usuario, la autonomía de los individuos, y la equidad de oportunidades que encarna la democracia pudiese ocasionar desarrollo de nuevas políticas de privacidad éticas y no invasivas. En el caso de que el Estado continúe invisibilizando el potencial riesgo de las redes sociales y el capitalismo de vigilancia, serán los grupos radicales en ambos lados del espectro quienes, motivados por los espejismos que componen sus culturas virtuales, resultarán violentándose cada vez más, destruyendo consigo las tecnologías asociadas a las redes sociales.

\*\*\*

### Obras citadas

Simon, Thomas. "Suicide Rates\*, for Teens Aged 15–19 Years, by Sex—United States, 1975–2015." *Morbidity and Mortality Weekly Report*, vol. 66, no.30, 2017, 816.

<http://dx.doi.org/10.15585/mmwr.mm6630a6External>

*The Social Dilemma*. Dirigida por Jeff Orloski, actuación por Tristan Harris, Jeff Seibert, y Bailey Richardson, Exposure Labs, 2020. *Netflix*.

Vosoughi, Soroush, et al. "The spread of true and false news online." *Science*, vol.359, no.6380, 2018, DOI:

10.1126/science.aap9559

**WE ARE ALL THE 4,645: IMPOSSIBLE MOURNING AND  
THE VERANO BORICUA**

**TODOS SOMOS LOS 4,645: EL LUTO IMPOSIBLE Y EL  
VERANO BORICUA**

---

Christopher Powers Guimond  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de  
Mayagüez  
christophe.powers@upr.edu

**Abstract:** Technological changes are engendering a new “politics of memory” that instrumentalizes both private and social mourning. As mourning becomes virtualized, it becomes de-ritualized, converted into an isolated and alienated interaction. Derrida’s philosophy of mourning critiques Heidegger’s existential analysis and the concept of being-toward-death as well as psychoanalysis’ account of mourning. It rejects the sublimation of loss and affirms fidelity to the introjected lost other. “Impossible mourning” is a form of positive haunting that resists the reductionism of mourning to ipseity in existentialism and psychoanalysis. While technology such as social media are potentiating both “asymbolic death” as well as manipulation of the politics of memory in the service of power and hierarchy, Derrida’s ethics, on the one hand, and social movements like the Verano Boricua, on the other, resist the instrumentalization of mourning.

**Keywords:** mourning, memory, social media, Verano Boricua, Derrida

**Resumen:** Cambios tecnológicos engendran una nueva “política de la memoria” que instrumentaliza el luto, tanto privado como social. Con la virtualización del luto viene su desritualización, se convierte en una interacción aislada y enajenada. La filosofía del duelo de Derrida critica el análisis existencial de Heidegger y el concepto del ser-hacia-la muerte, y también la teoría sicoanalítica del luto. Rechaza la sublimación de la pérdida y afirma la fidelidad al otro perdido

internalizado. “El luto imposible” es una forma positiva del “haunting” que resiste la reducción del luto a la ipseidad tanto en el existencialismo como en el psicoanálisis. Mientras tecnologías como los medios sociales potencian la “muerte asimbólica” y la manipulación de la política de la memoria en el servicio del poder y de las jerarquías, la ética de Derrida, por un lado, y movimientos sociales como el Verano Boricua, por el otro, resisten la instrumentalización del luto.

**Palabras claves:** duelo, memoria, medios sociales, Verano Boricua, Derrida

\*\*\*

...the sublimity of a mourning without sublimation...

Our “own” mortality is not dissociated from, but rather also conditions this rhetoric of faithful memory, all of which serves to seal an alliance and to recall us to an affirmation of the other. The death of the other, if we can say this, is also situated on our side at the very moment when it comes to us from an altogether other side.

Jacques Derrida, *Memoires for Paul de Man*, 38-39

I began the following reflections on mourning, technology and politics pondering losses both personal and collective. I was writing a chronicle of the Verano Boricua, the unprecedented mass protests in July 2019 in Puerto Rico that culminated in the resignation of the corrupt governor Ricardo Rosselló. In this book, titled *4645*, I interpreted the protestors’ insistence on recognizing, recalling, remembering, and respecting the memory of the thousands of victims lost to Hurricane María, which ravaged Puerto Rico in 2017, as a collective act of social mourning. Then my beloved friend from youth, Susan, passed away in October 2019, from cancer, much too young. Her loss provoked an experience of grief that overtook me, that shook and disturbed me with an ineluctable force. I felt ripped out of one state and thrust into another violently: this is what is expressed in the English word “bereaved.” I entered a state of emotional lability, in which I felt

the most lugubrious sorrow alternating with moments of euphoric elation. Despite the enthusiasm with which I had been composing the draft of *4645*, I felt an irrepressible compulsion to instead write about my friend. Involuntary memories stretching back decades came to me: I wanted to recognize, recall, remember, and respect her memory. I also had a desperate need to share with others who knew her, our common friends. But they were in the United States while I was here in Puerto Rico, and so we kept in contact through Face Book. Susan's own profile is still up on the popular social website, and my friends and I still tag her when sharing some old picture, or a memory, on some significant anniversary, or for example, when I posted a picture of a candle I lit for her on the eve of El Día de los Muertos.

Communication technologies are making these kinds of space-bridging connections possible but at the same time are also instrumentalizing both private and social mourning. Social media is digitally eternalizing the afterlife of the deceased. One article predicts that "ten thousand Facebook users die each day, leaving their profiles active. At that rate, within fifty to eighty years, there will be more Facebook profiles of the dead than the living" (Love 2017). Already on Facebook, one can choose one's own "Legacy Settings" to assign who will curate your ghostly presence on the website after the inevitable occurs. Websites like "forevermissed.com" and the "World Wide Cemetery" offer memorial services, for an annual charge, thus providing gradations of eternalization based on wealth. One viral online documentary details how a Korean mother found "closure" with a virtual reality recreation of her deceased seven-year old daughter. Social media, as I experienced personally, are already changing how humans grieve and mourn. But the potential risk of this virtualization of mourning is de-ritualization, its conversion into a private and isolated, alienated interaction. The site for the memorialization of the deceased is now becoming a virtual cenotaph for each "consumer." The opportunity to mourn with dignity and to practice the loving remembrance of the lost—always already subject to the structures of power and hierarchies of the

living<sup>1</sup>—will be exposed to the violence of capitalism anew. It will be subject to new forces of expropriation and commercialization that order experience according to inhuman market logics and their corollary politics. Analogously, on a collective level, this technological and political shift is affecting how societies mourn mass death, such as that which occurred after Hurricane María in 2017. And, one must add, what is to come on a much larger scale globally after the COVID-19 pandemic. Mourning, both private and social, is entering a new phase of the “politics of memory:” a shift, I argue, that merits philosophical attention.

### Impossible Mourning

In the sections that follow, I weave together reflections on the philosophy of mourning, psychoanalysis and technology, respectively, with a certain temerity necessary to force together these quite disparate moments. Then in the last section I bring them to bear on the “politics of memory” into which the Verano Boricua inserted itself, I argue, in an explosive and profound manner. I begin with Jacques Derrida’s philosophy of mourning, an insistent theme from the earliest to the last of his writings. It has been succinctly summarized as “a new model of mourning as an ongoing conversation with the dead who are both within us and beyond us and continue to look at us with a look that is a call to responsibility and transformation” (Kirkby 461).<sup>2</sup> I relate this concept first to his critique of existentialism and then to his critique of psychoanalysis.

Derrida’s concept emerges as an alternative to the much-debated Heideggerian concept of being-toward-death. In his

---

<sup>1</sup> One considers the violent legacy of segregation in the U.S. South, frequently recalled in African-American literature, in which even the cemeteries were segregated.

<sup>2</sup> This article also contains a useful summary of Derrida’s philosophy of mourning. Derrida’s model, which proposes an openness to a form of “haunting” of the other as a call and an opportunity, has proved much more apt to my own personal experience of mourning than Heidegger’s well-known discussion of the penetration (*Eindringlichkeit*) of vulgar time and openness to authentic being one supposedly experiences faced with the death of the other. I apply this model to the social mourning which convoked the unprecedented congregation of the multitudes in the Verano Boricua.

1993 *Aporias*, Derrida considers some consequences of being-toward-death, the problem of a “philosophical anthropology” and *Jemeinigkeit* (“mine-ness”) in Heidegger’s existential analytic from *Being and Time*. It continues his much earlier critique of Heidegger’s opposition between “vulgar” and non-vulgar time in his 1968 “Ousia and Gramme: Note on a Note from *Being and Time*,” in *Margins of Philosophy* (29-67). Derrida’s critique is situated within the larger project of an “aporetology” or “aporetography,” an ongoing deconstruction of the logic or spatiality of the limit, in which the second term of binary structures like presence / absence are shown to be both conditions of possibility and of impossibility for the first. Within this reversal of the hierarchy of terms a *differance* is inserted: this is the deconstructive strategy that characterizes his philosophy and for which he creates a long catalogue of instances in the first section of *Aporias*, “Finis,” including “undecideability” and the “double bind” as well as: “the work of impossible mourning; the impracticable opposition between incorporation and introjection in ‘Fors;’ in *Memoires for Paul de Man...*; and in *Psyche: Inventions de l’autre*, where deconstruction is explicitly defined as a certain aporetic experience of the impossible...” (15), all of which will be touched upon below.

*Aporias* begins with the direct assertion that “all people do not die in the same way” and a discussion of the book by the French historian Philippe Ariès *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, (which charts the historical movement of death as a joyful public ceremony to death as something shameful and forbidden). This serves as a segue to a rehearsal of *Being and Time*’s “methodological” stance, according to which any biological concept or “culture” of death is presupposed by a concept of death. Death as perishing (*verenden*) or demise (*Ableben*) already presupposes a concept of death “properly speaking,” an argument that Derrida summarizes this way:

Forms of anthropological knowledge supposedly treat death according to culture and history; bio-genetic disciplines presumably treat death according to nature. No matter how necessary and enriching they may be, these forms of knowledge must presuppose a concept of death properly speaking-this is, in sum, what Heidegger

says. Only an existential analysis can provide such a concept of death ... the founding basis ... (44)

But deconstruction begins with the overturning of first terms and rejects the insistence in Western thought on founding concepts that are “prior to,” which would ground and give rise to the derivative second terms that supposedly arise from the first. In this Heidegger is already contradicting his own project of abandoning all prior concepts of being and of “destroying” Western metaphysics. Derrida rightly positions the methodological priority assigned to Heidegger’s “proper concept of death” within:

the great ontologico-juridico-transcendental tradition, and I believe it to be undeniable, impossible to dismantle, and invulnerable (at least this is the hypothesis I am following here)<sup>3</sup> – except perhaps in this particular case of death, which is more than a case and whose uniqueness excludes it from the system of possibilities, and specifically from the order that it, in turn, may condition. (45)

The methodological prioritizing of being-toward-death grounds in turn Heidegger’s definition of Dasein itself. Dasein is distinguished from other beings by its relation to temporality. It is death—and it can only be the death of the other, since one’s own death is not available to experience—that awakens Dasein’s to break out of “vulgar time” with a call to authenticity. *This* death, however, rather than provoking a mourning that would be an “ongoing conversation” and a “project”— is a death that serves, for *Being and Time*, to ground Dasein as *being-itself*. It is a finitude that establishes Dasein *qua* itself, in its ipseity. Heidegger’s account would relegate being-toward-death to Dasein’s self-being, and mourning to a problem of “philosophical anthropology” to be bracketed out of an

---

<sup>3</sup>“Following,” that is to say, accepting the methodological presupposition of this tradition (first principles, “prima filosofia”) that Heidegger is uncritically presupposing, but only for the purpose of critiquing him immanently. The dismantling of the “great ontologico-juridico-transcendental tradition,” that is, the Western “ontotheophonophallogocentric metaphysics of presence,” is precisely what deconstruction aims to do, even more radically than Heidegger or Nietzsche.

existential analytic of “a concept of death properly speaking” that is methodologically prior, presupposed and superordinate.

But for Derrida, in contrast to Heidegger, finitude is always relational *and* differential. Derrida accepts, indeed, mourning for the other as the point of departure for ethics itself:

If Jemeinigkeit, that of Dasein or that of the ego (in the common sense, the psychoanalytic sense, or Levinas’s sense) is constituted in its ipseity in terms of an originary mourning, then this self-relation welcomes or supposes the other within its being itself as different from itself. And reciprocally: the relation to the other (in itself outside myself, outside myself in myself) will never be distinguishable from a bereaved apprehension. (61)

We are constituted as beings in time not by our relation to our own death, but by the death of the other. Thus, we enter into responsibility, Derrida affirms, following Levinas, by way of the other. It is the death of the other (friendship entails the recognition of the inevitability that one friend will die, will pass that aporetic border before the other one does) that calls us—not to a self-relating experience of authenticity, but to responsibility to the other. It is the mortality of the other that always already prepares us for finitude. In this way the death of other bequeaths the surviving friend a problem and project, an aporia that we are called to accept as an absolute responsibility. The other regards us, with the gaze of one who cannot (can no longer) be seen—as a voice that beckons us toward this absolute responsibility.

How are we to hear and respond to this call? It is through the work of mourning, Derrida insists, *le travail de deuil*. Thus, does mourning become the very most pressing question of an ethics, which is not a system to be grounded by a first principle but rather a process that is ongoing and relational, like a mourning that never ends. Derrida’s ethics of mourning position and frame the problem of responsibility. We respond to the other as finite, and it is in our recognition of the other’s finitude calling to us that we find responsibility. The response to the call that the other presents to us, absolutely (which he metaphorizes and ironizes as the “ghost” when discussing photography and film), is constitutive of our self as responsible selves.

Mourning constitutes us as responsible inasmuch as it opens us to difference, a difference even within our self / ourselves that “welcomes or supposes the other within its being itself as different from itself.” It is in this subjectiving interiorization that the lost other becomes a part of ourselves: here Derrida is inflecting his critique of the existential analytic with the problem of incorporation from the psychoanalytical theories of Abraham and Torok from his essay “Fors.” Rather than diagnosing the incorporation of the other in mourning as a pathology, Derrida embraces this “haunting” as an opportunity to respect the otherness of the lost other as constitutive of self.

This becomes more evident in the other text mentioned in Derrida’s catalogue, “Mnemosyne” from *Memoires for Paul de Man*. In this text Derrida theorizes the limit and what he calls “impossible mourning” with respect to friendship, this time with the specificity of the occasion of the death of one who was his friend, as well as an intellectual who developed in parallel to Derrida what is called “deconstruction” in the fields of literary theory and aesthetics:

It suffices that I know him to be mortal, that he knows me to be mortal – there is no friendship without this knowledge of finitude. And everything that we inscribe in the living present of our relation to others already carries, always, the signature of memoirs-from-beyond-the-grave....this finitude can only take that form through the trace of the other in us... the finitude of memory, and thus the approach or remembrance of the future. If there is a finitude of memory, it is because there is something of the other, and of memory as a memory of the other, which comes from the other and comes back to the other. (*Memoires* 29)

Is mourning for the other or for the self? The inevitably undecidable character of this problem is what gives mourning an ethical character. In order for mourning to be about the lost, a loving remembrance of the lost, it must have already been a trace present in the structure of friendship, an anticipatory “remembrance of the future.” In this sense it is not that the finality inherent in our relation to death of the other makes us who we are, it is not that finitude is constitutive of Dasein, so

much as that it is the relation to the other what conditions our relation to death and finality as such. This is how Derrida inverts the binary: but to complete his deconstructive maneuver, he must insert the *differance*: this is articulated under the signature of fidelity, an “alliance” and the preservation of “faithful memory:”

Our “own” mortality is not dissociated from, but rather also conditions this rhetoric of faithful memory, all of which serves to seal an alliance and to recall us to an affirmation of the other. The death of the other, if we can say this, is also situated on our side at the very moment when it comes to us from an altogether other side. (38)

All this is what Derrida calls “an impossible mourning.”<sup>4</sup>

### Ghosts Within

If Derrida’s ethics of mourning emerge as a critique of the existential analytic of Dasein as being-toward-death, they are also a critique of an analogous psychoanalytic concept of mourning. In the opening pages of Freud’s 1919 “Mourning and Melancholia” (“Über Trauer und Melancholie”), mourning, or “Trauer” (in German, both grieving and mourning) is considered as an object of scientific interest to psychoanalysis as a process that follows an empirically definable structure. Freud is struck by the congruence between the clinical expressions of melancholia, a pathology that the psychoanalyst is eager to diagnose and treat, and those of mourning, which is

---

<sup>4</sup>A philosopher and practicing psychoanalyst translates this process in this simplified manner:

I always mourn not only my lost friend but something lost of myself, of my own emotional world, as well, my mourning is at once both an act of loyalty and of disloyalty to my friend. This inescapable conflict of loyalty is also reflected on the fact that my mourning cannot be directed at my friend who has disappeared; it can only be directed at an “interiorization” of my friend, at a presence who now dwells within me as an absent alterity. Derrida, clearly influenced by Freud, argues that we are who we are in and through these interiorized others. (Stolorow)

Although I accept this characterization, the following section demonstrates why I would take issue with the characterization of the Derrida as “clearly influenced by Freud.”

tolerated without comment by society as a normal and temporary deviation.

In this “normal” mourning, the psyche, adjusting to an intolerable loss, and according to an inevitable economy, enacts in an automatic way a series of adjustments with predictable expressions in the emotional life of the mourner. This has become popularized in contemporary culture as the “stages of grief” model proposed by Kübler-Ross. Mourning overtakes the psyche in such a way as to provoke a period of emotional lability as part of the readjustment in the economy of the psyche that must follow a certain course. If it does not, and if the loss is not “resolved,” that is to say, if the lost object of desire is not internalized then detached, “normal” mourning becomes “melancholia.” It becomes pathological and the subject fixates on the loss, possessed by a repetition compulsion.

But Freud’s discussion of mourning and subsequently, that of his followers, is oriented toward the *overcoming* of the loss and the attainment of a type of closure, all of which Derrida fundamentally rejects. Freud talks about the mechanical process culminating in the severing of libidinal ties to the object as the product of a certain necessitarianism, with his characteristic hyperdeterminism. The result of this inevitable economy, which the psyche undergoes, once successful “decathexis” is achieved after a period of mourning marked by the requisite stages, Freud describes as a “victory.” He writes: “reality testing has shown that the loved object no longer exists, and it proceeds to demand that all libido shall be withdrawn from its attachments to that object,” which is resisted by the ego in mourning, an opposition that “can be so intense that a turning away from reality takes place and a clinging to the object through the medium of a wishful hallucinatory psychosis.” But in normal mourning “respect for reality gains the day (*den Sieg erhält*: literally, “obtains the triumph”) and “when the work of mourning is completed the ego becomes free and uninhibited again” (244-45). This process, for Freud, can even include a phase of feelings of aggression toward the lost object, of blame for having caused the psyche pain: hatred of the lost.

Freud devotes much of the essay “Mourning and Melancholia” to organizing the mania of mourning within the

schemes of narcissistic object relations. The problem of internalization is modified by Melanie Klein, in her 1939 article “Mourning and Mania,” which elaborated the relation between “unhealthy mourning” and pathological mania, contending that the child’s relation to loss is analogous to the adult mourner’s. But the issue of internalization is taken up most relevantly much later, by the Hungarian-French psychoanalysts Nicolas Abraham and Maria Torok, in their books from the 1960s and 1970s *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis* and *The Wolf Man’s Magic Words: A Cryptonymy*, for which Derrida wrote a preface, titled “Fors.” Abraham and Torok contrast psychic “introjection” to “incorporation,” the unassimilated internalization of the lost resulting in the “cryptification” and “phantasmalization” of the deceased, a form of fantasy or “wishful hallucinatory psychosis”:

If accepted and worked through, the loss would require major readjustment. But the fantasy of incorporation merely simulates profound psychic transformation through magic; it does so by implementing literally something that has only figurative meaning. So in order not to have to “swallow” a loss, we fantasize swallowing (or having swallowed) that which has been lost, as if it were some kind of thing. (*The Kernel and the Shell* 126-7)

In this text the authors go on to diagnose the process of incorporation as a process of “demetaphorization” and “objectification” of the lost through which it takes on a life of its own, inhabiting the internal crypt that has been erected.

On the other hand, introjection is the mechanism through which, in “normal” or “healthy” mourning, the other is absorbed within as an extension or expanding of the self. It is the very process through which the self itself is constructed (in its ipseity, as in the existential analytic). We internalize the lost object, that which we love: but as in Freud, this is a step toward the healthy process of *removing* libidinal ties to it, decathexis, so we can move on. Through this process the self is reaffirmed in its indifference and self-sameness. Incorporation, however, results when this does not occur: “When the process of introjection is thwarted, a contradiction sets in... and with it that opposition of forces that constructs the crypt” (Derrida,

*Fors* xvii). The dead are condemned to haunt that crypt, which operates according to its own law, its own cryptonomy, and in this way the (unstable) self is condemned to be haunted, unable to achieve the “release” (from otherness) that the work of mourning should accomplish. Derrida characterizes their account in this manner:

Sealing the loss of the object, but also marking the refusal to mourn, such a maneuver is foreign to and actually opposed to the process of introjection. I pretend to keep the dead alive, intact, safe (save) inside me, but it is only in order to refuse, in a necessarily equivocal way, to love the dead as a living part of me, dead save in me, through the process of introjection, as happens in so-called normal mourning. The question could of course be raised as to whether or not “normal” mourning preserves the object as other (a living person dead) inside me. This question—of the general appropriation and safekeeping of the other *as other*—can always be raised as the deciding factor. (*Fors* xvii, emphasis in original)

To preserve, to appropriate and safekeep the other “living person dead” *as other* within is the challenge that Derrida’s ethics of mourning poses. The accounts of Freud and Klein, with their own insistent economical language, and ultimately, also the more complex account of Abraham and Torok, with their more juridical language, is what Derrida would characterize as forms of *possible* mourning, which aim to *resolve* loss as a problem. To this possible mourning, in which not just the loss, but also with it our ties to the lost love one, are overcome, “worked through,” “superseded,” or “transcended”—in which the lost is “sublimated” in order to achieve “closure”—Derrida counters the “sublimity” of an “impossible mourning”: “to this thought there belongs the gesture of faithful friendship. Its immeasurable grief, but also its life: the sublimity of a mourning without sublimation and without the obsessive triumph of which Freud speaks” (*Mémoires* 38).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> As always, the word play Derrida engages in here is a frivolity of the most serious kind. Speakers of German will know that “*erhaben*” and “*aufheben*” share no common roots as do their translations in French or English: the connection between “sublime” and “sublimation” is a rendered effect. But

The mourning that Derrida proposes is impossible because, by respecting the otherness of the lost other, we are precisely refusing to sever libidinal ties, we are affirming the love for the other as other, and as if still there, rejecting the process of mourning as a process that resolves something. Mourning is undertaken as project that does not complete itself but presents itself as a non-possibility, something not able to be itself. The aporia of impossible mourning is aporetic in the sense of not being able to pass a border which would allow it to complete itself and thus be itself. Derrida wants mourning to fail, to not achieve the “victory” of a supposedly successful “decathexis,” the passing of that border, which allows us to arrive at “closure” but in the process of which the loved object is forgotten. “Mourning” should be maintained, not resolved, should be impossible as something not “passable” or to be “passed on away from.” Achieving a victory in possible mourning means not maintaining our ties, means breaking the alliance sealed and means not holding the loved lost in faithful memory.

In *Mémoires*, Derrida elaborates the valences of memory with respect to *Erinnering* and *Gedächtnis*, the two words for memory in German that have been philosophized by thinkers as diverse as Hegel and Schopenhauer and Heidegger. The passage I cite in the epigraph continues by connecting *Erinnerung* and the death of the other:

Our “own” mortality is not dissociated from, but rather also conditions this rhetoric of faithful memory, all of which serves to seal an alliance and to recall us to an affirmation of the other. The death of the other, if we can say this, is also situated on our side at the very moment when it comes to us from an altogether other side. Its *Erinnerung* becomes as inevitable as it is unliveable: it finds there its origin and its limit, its conditions of possibility and impossibility. (39)

---

it is the very force of tradition, of interpretation, of German thinking generally, that makes Freud ring back through words associated with Hegel (*aufheben*) and Kant (*erhaben*), and allows Derrida, with a certain force, to position the death of the other, (when their life has been sublimated, *aufgehoben*), close to the aesthetic experience of transcendence, a brush with the infinite as in the sublime (*das Erhabene*).

Derrida suggests that we should yet interiorize the lost other, in *Erinnerung*; subjective interiorization, hold them within, so that *Gedächtnis*, working operational memory, can be employed to sustain and hold the other, as other, within. This is not presented as a pathology, as mania or psychotic incorporation and cryptification, but rather a form of fidelity to the ghosts within and a being-ethical. *Memoires* concludes with the striking image of this movement from Psyche, the self (narcissistically in love with itself), to Mnemosyne, within which the other is included.

All of this has been rehearsed to arrive at this point: that haunting, for Derrida, is not something uncanny, strange or fearsome, but rather something that allows us to be ethical. Haunting, indeed, is what makes us ethical. We should embrace the other as something that haunts us lovingly. In this way we recognize, recall, remember, and respect their being/non being, their presence/absence, their life/death. The aporia of haunting is their simultaneous absence and presence. But what is the figure of a simultaneous presence and absence, something seen but not there, or there but not seen? It is the *ghost*, and with it we arrive at a certain problem of technology.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> I met Jacques Derrida once, in Baltimore: he had come to Johns Hopkins to present *L'animal que donc je suis*. There were office hours for the graduate students: I went with two German friends and he asked about our doctoral projects. I went first: mine was barely conceived and wildly general—I was thinking about invisibility and *Geist* as a trope in literature—and I said something confused about ghosts. Derrida, obviously, recommended his *Of Spirit* and suggested following the general theme of haunting, memory and mourning so deeply and insistently reflected upon in his writing, before moving onto my friend's more developed projects. I was content to listen. I was impressed with his earnestness. I had imagined him lighter. But I noticed that he kept glancing at my jacket. It was a *trouvée*, a striking, rusty orange-colored, crushed velvet sports coat that I had just snagged that very day at a thrift store for five bucks. I felt self-conscious, like a poser. Only later, looking at images of the fashionable, photogenic philosopher, did I realize his taste for flashy coats. Actually, I bought it because it reminded me of the one a dashing young Noam Chomsky wore in the famous televised 1971 debate with Foucault. Perhaps M. Derrida was looking at me with appreciation, if not for my intellectual, then at least for my sartorial decisions. I never wrote about *Geist* or ghosts in my dissertation, but I am now. Perhaps Derrida is still looking at me.

## Being-With

How does impossible mourning connect to the question of technology? And what can it teach us about the virtualization of mourning and the politics of memory? In *Aporias* Derrida had argued, contra Heidegger, that the corollary of originary mourning's constitutiveness of the ipseity of Dasein is its openness to the other. But this means that:

it also includes a political dimension. It may even engage the political in its essence. In an economic, elliptic, hence dogmatic way, I would say that there is no politics without an organization of the time and space of mourning, without a topolitology of the sepulcher, without an anamnestic and thematic relation to the spirit as ghost [revenant], without an open hospitality to the guest as ghost [in English in the original]. (61)

There is no politics without an organization of the time and space of mourning: this is a dictum I accept and wish to expand to our case. The ethics of mourning in Derrida's writings connect, in the manner characteristic of his later work, the philosophical, the psychoanalytical and the political. They link the philosophical deconstruction of the existential analytic with the psychoanalytical theme of introjection and incorporation and with the politics of memory, to arrive at the problem of "the host, the hostage, the guest, the ghost and Geist" (*Aporias* 61).

And the ghost is also the ghost in the machine: the images of the dead mediated through the technologies of photography and film. Derrida discussed the question of mediatic technology and the ghost with Bernard Stiegler in 1990s, in a series of dialogues collected in the volume *Echographies of Television: Filmed Interviews*. In the chapter "Spectographies," they ponder the problem of haunting in film with reference to the movie *Ghost Dance* (1983) by Ken McMullen, in which Derrida plays himself, alongside the actress Pascale Laurier, who later died, tragically young. When asked in the film if he believed in ghosts, Derrida, with her passing in mind and cannily conscious that the movie would outlive them both, replies: "That's difficult to answer, because, you see, I am one." Derrida looks at us, from the screen, yet we no longer can look at him. In *Spectographies* Derrida cites the

“the visor effect” in reference to Hamlet, when the ghost of that haunted son’s father, the King, appears with his helmet on, which

up or down... reminds us that his gaze can see without being seen. A visor symbolizes the situation in which I can’t see who is looking at me, I can’t meet the gaze of the other, whereas I am in his sight. The specter is not simply this visible invisible that I can see, it is someone who watches or concerns me without any possible reciprocity, and who therefore makes the law when I am blind, blind by situation. The specter enjoys the right of absolute inspection. He is the right of inspection itself. (121)

“Spectographies” analogizes the visor effect to film’s spectralization, and describes the dead person, visible / invisible yet forever beyond touch, as the “wholly other,” that which places an “infinite demand” on us without exchanging a glance with us (120). Film makes possible our own revenance or return as a haunting, in which our right to “absolute inspection” will become the law. This theme, dramatized in the famous line, “I am the ghost of thy father,” is elaborated by Derrida in *Specters of Marx*.

Photography and death: this was the topic of *Camera Lucida*, Roland Barthes’ much-admired book, which begins with his account of feeling an uncanny touch when observing a photo of Napoleon’s brother Jerome: “I am looking at eyes that looked at the emperor” (*Camera Lucida* 4). Light that touched him (now untouchable) is now touching Barthes: the image haunts us through a “series of contiguities” that are “material contiguities” (*Echographies* 125). Derrida summarizes Barthes’ theory of the photograph’s spectrality in his remembrance on the occasion of his death, 1981, in *The Work of Mourning*, citing *Camera Lucida*, in this way:

We are prey to the ghostly power of the supplement; it is this unlocatable site that gives rise to the specter. “The Spectator is ourselves, all of us who glance through collections of photographs—in magazines and newspapers, in books, albums, archives....And the person or thing photographed is the target, the referent, a kind of little simulacrum, any eidolon emitted by the object, which I should like to call the Spectrum of the

Photograph, because this word retains, through its root, a relation to 'spectacle' and adds to it that rather terrible thing that is there in every photograph: the return of the dead" (9). (*The Work of Mourning* 41, internal references are to *Camera Lucida*)

Derrida then interprets the passage with reference to the concept of concept:

This concept of a ghost is as scarcely graspable, in person, as the ghost of a concept. Neither life nor death, but the haunting of the one by the other. The "versus" of the conceptual opposition is as unsubstantial as a camera's click. "Life/Death: the paradigm is reduced to a simple click, the one separating the initial pose from the final print" (92). Ghosts: the concept of the other in the same, the punctum in the studium, the completely other, dead, living in me. (41-42)

Barthes had conjectured that photography's spectrality was facilitating what Edgar Morin had called the "crisis of death," dislocating the "anthropological place of Death" from religion to photography: "Photography may correspond to the intrusion, in our modern society, of an asymbolic Death, outside of religion, outside of ritual, a kind of abrupt dive into literal Death" (92). Photography, he says, is "flat death." The photograph will yellow and fade, and celluloid disintegrates and burns, and those who could testify, lovingly, to the photographed deceased will also fade away and die, "and nothing will remain but an indifferent Nature" (94). Barthes proposes "that photography constitutes an epokhe"—the phenomenological suspension—"in the relation to time, to memory, and to death" as Stiegler later describes it (*Echographies* 149).

The politics of memory, on the other hand, is memorably invoked by Derrida in his "Exordium" to *Specters of Marx* as the task of "learning to live finally," learning:

to live with ghosts, in the upkeep, the conversation, the company, or the companionship, in the commerce without commerce of ghosts. To live otherwise, and better. No, not better, but more justly. But with them. No being-with the other, no socius without this *with* that

makes being-with in general more enigmatic than ever for us. And this being-with specters would also be, not only but also, a politics of memory, of inheritance, and of generations. (xvii-xviii)

This injunction for being-with is also one that I accept and wish to apply to our case. But with social media, the asymbolic death photograph engenders is now even further potentiated through its global, instantaneous, cumulative and infinitely conserved virtual circulation. Combining the thought of the spectralization of television with Barthes' concept of "asymbolic Death," one could say that social media both makes possible *revenance* and literalizes death. It is introducing deathliness into the everyday—bereft, however of the rituals used by traditions to assimilate death individually and socially—and augmenting the instrumentalization of mourning. How are we then to practice Derrida's proposal of being-with?

But then as well the dead with whom we would like *to be* are also now subject to a new politics of memory, to an "artificiality" that Derrida and Stiegler also discuss in *Echographies*, which manipulates the spaces and times in which they can be remembered, unjustly, according to logics of the state and of markets, in the interests of the powerful or of "commerce," or of racisms, or hierarchy as such. But Derrida's exhortation for a being-with ghosts as the task of learning to live *finally* is a political project that the Verano Boricua, I argue, fulfilled in an exemplary manner. The contest that emerges is one between spectrality as the positive haunting in Derrida's ethics of mourning, a being-with ghosts in which we practice fidelity to them through faithful memory, and another concept of spectrality, in which the lost are trapped in virtuality, in which their remembrance is reduced to the machine, or worse, silenced and negated, as happened in Puerto Rico after Hurricane María. The struggle is one between the agency to create a "topolitics" of mourning as a lived social experience, or the relegation of mourning to the virtualizing, artificial machine, within which the lost other is eventually doomed to the hell of an endless "indifferent Nature."

## We Are All the 4,645

The Verano Boricua, a political movement with the immediate goal of forcing a corrupt governor to resign, was also a movement of ghosts. The motivation for the unprecedented mass mobilization, I propose, arose from a great refusal of a certain politics of memory and the technology that enabled it, which minimized and marginalized the memory of the María dead, attempting to devalue and silence it. The “brothers” in the chat whose leak sparked the protests were obsessed with mediatic manipulation. They had positioned themselves as the keepers of a technological-political knowledge that was the signature of their administration. With a crew of millennials in their inner circle, a fake plastic telegenicity in the figure of the governor, social media savvy, messaging refined professionally with statistics and strategy by publicity firms like KOI Americas and ties to various media outlets,<sup>7</sup> the Rosselló administration, the chat revealed, arrogantly prided itself on being the best manipulators ever. Their success met its limit however, when the deaths of the victims of María—symbolized by “4645”—contrary to the public rhetoric of responsible memorialization and token acts of public mourning, were shown to be just another manipulable element of a media strategy. And when a member of the cabinet cynically referred to the dead as “cadavers” to feed to the “crows,” (a reference to opponents in the media), the inhumanity of this reduction and objectification of lives/deaths (which we the living desire to preserve in “faithful memory”) an implicit social alliance with the dead was broken.

What was revealed is that, to the powerful, the dead are disposable, fungible units to be instrumentalized and placed in circulation in manufactured discourses according to the operations of a political calculus. Remembrance of the lost was something to be “overcome,” a burdensome political obstacle, to be disposed of, much like Freud’s insistence on overcoming libidinal attachments to the lost loved one. This occurred at a moment when the US president had repeatedly minimized the death toll of Hurricane María with bald-faced lies that did nothing to veil his racist minimization of Boricua lives. What amounted to an entire white supremacist-colonial-capitalist-

---

<sup>7</sup> Compare the Z-93 / Sixto George case (Cortés Chico).

mediatic-political machine was revealed as an attempt to intervene in a politics of memory with the message “Boricua lives matter less,” which the people resoundingly rejected with the message: “we are all the 4,645.” The memory of the 4,645 was the realization of the always already present future remembrance of the idea of the people. We are all the 4,645 is a slogan that would have been as equally apt for the movement as the other one, “somos más y no tenemos miedo” (Powers 90-94).

What happened in Puerto Rico is one example of how the politics of memory can be reclaimed, how mourning can be redeemed and de-instrumentalized against the implacable work of erasure that the hierarchies of capital and the State perform in the interest of profit and power. The people of Puerto Rico dramatically reappropriated the ability to mourn through direct action, defending the dignity of the 4,645 victims of Hurricane María collectively by protesting a corrupt government that had profaned their memory. In *4,645* I described the aporetic presence of the dead in the protests:

I remembered all this on the night of Thursday, July 18, at a protest raging in front of Fortaleza. Five days after that first night at the corner it had become a nightly ritual in a Puerto Rico now fully in the throes of insurrection. I trembled as I saw a young woman standing on the barricades, in the full-body paint of a skeleton, alabaster bones outlined convincingly on a pitch-black background, like Catarina on the Day of the Dead. But the mouth on her skull-painted face is muzzled shut with silver duct tape. She stands there with serene sad eyes perusing the agitated crowd, with a simple ¡Ricky Renuncia! sign. The message of her mute performance is evident: the dead cannot speak, but they want what we want; denied justice, they are right there protesting with us. It occurred to me just then that whatever the demographers may say about statistics, the number “4,645” had become the symbol of a righteous haunting, a cypher for loss in general that had become catalytic. (35-37)

The Verano Boricua was not a struggle for the right to mourn. It was not a question of particular rights afforded

within a contractual order between state and society. The silencing and erasure of the 4,645 after Hurricane Maria taught Puerto Rico that mourning cannot be guaranteed as a right. Because rights can be taken away, and even respect for the dead can be taken away under a regime of precarity and colonial dispossession. It was rather the spontaneous creation through direct action of a different, if temporary, order in which the freedom to mourn the dead—and of their ghosts to haunt—was asserted collectively. The call that brought the people together in an unprecedented manner resonated with a generalized intuition that the space of the movement to topple the state—the *iRicky renuncia!* movement, fueled by righteous indignation—was also the space of this other order (“the time and space of mourning”) in which we were free to mourn the 4,645—fueled by love—to honor an alliance of friendship and kinship in faithful memory.

I close by stitching together the language and themes I have assembled here to recognize, recall, remember and respect the impossible mourning of the Verano Boricua this way: the Verano responded to the instrumentalization of mourning through mass mobilization that rejected a politics of memory manipulated by the powerful and in so doing it saved the 4,645 from asymbolic death; it created a monument of deeds to rearticulate mourning into the social rite that it should be, and in so doing it made finitude relational; it created through direct action a time and space of mourning (“a topolitics of the sepulcher”) in defiance of both elite interests and the dictates of hierarchy and established custom; it seized the artifactual means of memory production from the virtual memory industry and in doing so it appropriated surplus values of memory, retooling them for socially necessary use; it achieved a historical transformation whose symbolic force will resonate, in this way keeping their mourning open, preventing its (fore)closure. By recognizing, recalling, remembering and respecting the María dead, it redeemed them from their shadowy afterlife in a virtual Hades, reclaiming mourning as a redemptive practice for the living, as an act of fidelity, sealing an alliance in loving affirmation of the other.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Many handwritten signs in the Verano Boricua marked the name or filiation of those lost to Hurricane María (Powers 49, 115-128) a way to say

### Works cited

- Abraham, Nicholas and María Torok. "Mourning versus Melancholia" in *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*. University Chicago Press, 1994.
- Ariès, Philippe. *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*. Johns Hopkins U Press, 1974.
- Barthes, Roland. *Camera Lucida*. Hill and Wang, 1981.
- Cortés Chico, Ricardo. "Government Chat Scandal: radio producer tried to extort and was arrested. He asked \$300,000 to prevent the release of more messages of the so-called Telegram chat scandal". January 28, 2021.  
<https://www.elnuevodia.com/english/news/story/government-chat-scandal-radio-producer-tried-to-extort-and-was-arrested/>
- Derrida, Jacques. *Aporias*. Stanford U Press, 1993.
- — *Echographies of Television: Filmed Interviews*. Polity, 2002.
- — "Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok" in Nicolas Abraham and Maria Torok. *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Translated by Nicholas Rand. Foreword by Jacques Derrida. University Minnesota Press, 1986.
- — *Memoires for Paul de Man*. Translated by Cecile Lindsay. Jonathan Culler. Eduardo Cadava and Peggy Kamuf. Columbia University Press, 1986, 1989.
- — *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Routledge, 1994.
- — *Margins of Philosophy. Translated, with additional Notes, by Alan Bass*. The University of Chicago, 1982.
- — *Psyche. Inventions of the Other, Volume I*. Stanford University Press, 2007.

---

their name, as but months later the anti-racist movement for black lives of 2020 would say the name George Floyd: our way of being-with—announcing in public the proper particularity of the name to affirm and embrace the singularity of the other. I say the name Susan Mongillo Guarino (1970-2019), friend, *alma gemela*, and dedicate this essay to her, in loving memory.

— — *The Work Of Mourning*. Edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. The University of Chicago Press, 2007

Freud. "Mourning and Melancholia." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV*(1914-1916): 237-258. Hogarth.

Kim, Violet. "Virtual Reality, Real Grief: A South Korean documentary reunited a grieving mother with her dead daughter—in VR." May 2020. <https://slate.com/technology/2020/05/meeting-you-virtual-reality-documentary-mbc.html>

Kirkby, Joan. "Remembrance of the Future': Derrida on Mourning." *Social Semiotics*. Volume 16, Number 3, September 2006.

Klein, Melanie. "Mourning and its Relation to Manic-Depressive States." *International Journal of Psycho-Analysis*, 21:125-153, 1940.

Love, Tessa. "In the Wake: Technology Is Changing the Way We Mourn." Medium. Oct. 2, 2017.

<https://medium.com/s/technically-dead/in-the-wake-technology-is-changing-the-way-we-mourn-df8ba72135ee>

McKullen, Ken, dir.. *Ghostdance*, perf. Pascale Ogier and Jacques Derrida, Loose Yard LTD, Channel Four, ZDF, 1983.

Powers, Christopher. *4645*. Editora Educación Emergente. 2020.

Stolorow, Robert. "The Work of Mourning, by Jacques Derrida." *HuffPost*. May 25, 2011.

[https://www.huffpost.com/entry/the-work-of-mourning-by-j\\_b\\_773518](https://www.huffpost.com/entry/the-work-of-mourning-by-j_b_773518)

**LA MEDICALIZACIÓN DEL AMOR:  
NOTAS SOBRE ALGUNOS PELIGROS DEL “ARREGLO  
TECNOLÓGICO RÁPIDO” DEL PROYECTO DE BIO/MEJORÍA  
ANTI-AMOR**

**THE MEDICALIZATION OF LOVE:  
SOME NOTES ON THE PERILS OF THE QUICK TECH FIX  
ANTI-LOVE BIO/ENHANCEMENT PROJECT**

---

Sara Gavrell  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de  
Mayagüez  
sara.gavrell@upr.edu

**Resumen:** Imitando la ciencia ficción, se ha propuesto utilizar biotecnología anti-amor para resolver problemas éticos: estar enamorado/a debe concebirse como un tipo de adicción que, cuando tiene consecuencias negativas, debe “curarse”. En este trabajo presento y evalúo algunos aspectos de la propuesta de medicalización del amor. Expondré presuposiciones sexistas en la conceptualización de los problemas y sus soluciones, y en la práctica de la medicina, y argumento que la biotecnología anti-amor no resolverá los problemas que pretende atender. Utilizando ejemplos actuales de experiencias humanas significativas medicalizadas, planteo que la normalización del amor como enfermedad limita imaginar futuros alternos: eventualmente será difícil concebir “estar enamorado/a” como una experiencia libre del control médico. La propuesta de incluir el “amor-como-adicción” en el DSM-V también tiene el potencial de socavar la autonomía porque sienta las bases para clasificar como incompetente a cualquier persona enamorada y justificar la imposición de tratamiento con argumentos de paternalismo médico.

**Palabras clave:** biotecnología (anti-)amor, medicalización, autonomía, sexismo, mejoría humana

**Abstract:** Copying science fiction, it has been proposed that anti-love biotechnology should be used to solve ethical

problems: being in love should be conceived as a kind of addiction that, when harmful, should be “cured”. In this paper, I present and evaluate some aspects of the proposal to medicalize love. I show sexist assumptions in the conceptualization of problems and their solutions, and in medical practice; and argue that anti-love biotechnology will not solve the problems it aims to address. Using current examples of medicalized meaningful human experiences, I suggest the normalization of love-as-disease limits our imaginings of alternate futures: eventually it will be difficult to conceive of “being in love” as an experience free from medical control. The proposal to include “love-as-addiction” in the DSM-V also has the potential to undermine autonomy by laying the foundation to label as incompetent anyone in love and justify imposing treatment invoking medical paternalism.

**Keywords:** (anti-)love biotechnology, medicalization, autonomy, sexism, human enhancement

\*\*\*

*... there is a disease in the heart of man. Its symptom is hate. Its symptom is anger. Its symptom is rage. Its symptom is war. The disease is human emotion ... I congratulate you, for there is a cure for this disease. At the cost of the dizzying highs of human emotion, we have suppressed its abysmal lows. And you, as a society, have embraced this cure ... Now we are at peace with ourselves and human kind is one. War is gone. Hate, a memory. We are our own conscience now, and it is this conscience that guides us to rate ... all those things that might tempt us to feel, again, and destroy them.... you have won. Against all odds, and your own natures. You have survived.*

*Equilibrium*

## Introducción

Las personas amantes del género de ciencia ficción sabemos que uno de sus temas recurrentes son universos en los cuales se ha intentado eliminar las pasiones o las emociones

humanas argumentando que son la causa de problemas como el sufrimiento y la violencia – ejemplos contemporáneos son *Firefly*, *Equilibrium*, y *The Giver*<sup>1</sup> – tanto a nivel individual como en casos de violencia machista,<sup>2</sup> como a nivel global como en casos de genocidio, guerra, y pobreza. La ciencia ficción usualmente presenta el argumento como uno errado: eliminar las pasiones o las emociones no producirá un mundo mejor para los seres humanos.

En la actualidad se está proponiendo un argumento similar al criticado a través de la ciencia ficción: debemos utilizar biotecnologías “anti-amor” y de “mejoría moral” para controlar las pasiones o las emociones humanas para resolver problemas éticos.<sup>3</sup> En este trabajo me concentraré en la propuesta de biotecnología anti-amor para supuesta mejoría (*enhancement*) del ser humano, cuyos proponentes más famosos son Earp y Savulescu de la Universidad de Oxford. Ofreceré varias objeciones a, y preocupaciones con, los usos actuales de biotecnología anti-amor y con las propuestas para usos futuros.

### La medicalización del amor

La medicalización de problemas sociales es común en la historia de la medicina. La medicalización del amor es parte de la creciente medicalización de la vida entera que se ha discutido en la filosofía desde hace años. Utilizamos métodos médicos con el propósito de resolver problemas sociales, como se vio en el caso tan famoso de la hormona de crecimiento humano. Las cirugías cosméticas, como la reducción de senos, el alargar la nariz, y los implantes para aumentos de senos, nalgas, y pantorrillas, son otros ejemplos comunes. Ejemplos menos conocidos incluyen la discusión de la categoría médica de “infertilidad” la cual también parece que intenta atender un problema social y no biológico (Kukla 2019). Con la ingeniería

---

<sup>1</sup> *The Giver* (1993) es una novela escrita por Lois Lowry; *Equilibrium* (2002) es una película dirigida por Kurt Wimmer; y *Firefly* (2002-2003) es una serie de televisión creada por Joss Whedon.

<sup>2</sup> Los autores le llaman “violencia doméstica”. También se conoce como “violencia sexista”, “violencia de género”, y “terrorismo en el hogar” (Card 2002).

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, (Earp et al. 2013), (Earp et al. 2017), y (Earp et al. 2015) con sus respectivas referencias. Los autores también tienen una propuesta para la “mejoría” moral a través de la biotecnología. Para una crítica excelente del proyecto de mejoría moral, ver por ejemplo (Paulo and Bublitz 2019).

genética se propone atender más y más problemas sociales a través de la medicina. Se han medicalizado algunas de las experiencias más significativas de la vida como los procesos reproductivos y los procesos de la muerte.<sup>4</sup> Y ahora se propone oficialmente medicalizar el amor como un tipo de adicción que debe estar bajo manejo médico.<sup>5</sup>

Los autores de la propuesta anti-amor argumentan que llevamos siglos buscando “una cura” para el amor porque que el amor puede causar sufrimiento y puede ser dañino.

The idea of an anti-love remedy—or a “cure” for love—is as old as love itself. References may be found in the writings of Lucretius [...] Ovid [...] Shakespeare [...] and many others, and are tightly linked to the notion that love or infatuation—under certain conditions—can be just like a serious illness: bad for one’s physical and mental health and, in some cases, profoundly damaging to one’s overall well-being. (Earp et al. 2013, 1)

Los autores proveen ejemplos de amores dañinos para la persona enamorada, como deseos de suicidio después de un desamor; y para las demás personas, como casos de lo que se denomina erróneamente como “crímenes pasionales”. Otros ejemplos de amores dañinos que discuten los autores son la pedofilia, y casos más controvertibles como el amor entre castas y amores que no son hetero-normativos, ambos en ciertos contextos socio-culturales. Los autores adoptan una definición de amor como “an emergent property of a cocktail of ancient neuropeptides and neurotransmitters” (2013, 3) que dividen en tres categorías: lujuria, atracción, y apego. Con esa definición psicobiológica del amor, los autores proponen la medicalización del amor: “estar enamorado” debe entenderse como un problema que debe estar bajo manejo médico y sujeto a “curas” a través de distintas biotecnologías.

Los autores señalan que el amor puede afectar la salud y el bienestar como cualquier otra “condición médica”, y que el amor se puede considerar un tipo de adicción:

---

<sup>4</sup> Para el ejemplo del parto ver (Davis-Floyd 2004) y (Murphy-Lawless 1998).

<sup>5</sup> O sea, al igual que “ser homosexual” se definió en medicina (DSM) como algo fuera de lo “normal” y se concibió como una enfermedad; ahora se propone que “estar enamorado” es algo fuera de lo “normal” que podría concebirse como una enfermedad: “It would suggest that being in love literally induces a state which is not normal.” (Earp et al. 2013, 8)

The past decade has seen a dramatic increase in published studies on the neurobiology and neurochemistry of romantic love [...] Taken together, these studies suggest that the subjective state (or states) of “being in love” is intimately tied to characteristic biochemical reactions occurring within the brain. These reactions involve such compounds as dopamine, oxytocin, vasopressin, and serotonin and recruit brain regions known to play a role in the development of trust, the creation of feelings of pleasure, and the signalling of reward [...] The involvement of similar neurochemicals and neural activities in processes associated with addiction has already been well established [...] Consequently, scientists have begun to draw a number of parallels between the naturally rewarding phenomena associated with human love and the artificial stimulation afforded by the use of addictive substances such as alcohol, heroin, or cocaine. (2017, 2)

Los autores también defienden su propuesta argumentando que ya consideramos el amor un problema médico en ciertos contextos. Por ejemplo, utilizamos terapias psicológicas y medicamentos psiquiátricos para tratar problemas entre parejas.<sup>6</sup> Segundo, los autores argumentan que ya usamos medicinas específicamente con propósitos “anti-amor”. Por ejemplo, el uso de castración química en el caso de pedofilia, y el uso de inyecciones anti-lujuria durante el entrenamiento básico en la milicia. Los autores presentan el caso más extremo de los Yeshivas, quienes administran ciertos anti-depresivos específicamente por sus efectos secundarios con el propósito de disminuir la libido de sus jóvenes para evitar relaciones sexuales pre-maritales. Tercero, los autores mencionan que actualmente existen drogas que usamos con ciertos propósitos que se podrían usar con propósitos anti-amor: existen antagonistas de receptores de oxitocina, que actualmente se usan para detener el parto prematuro, y que los autores proponen usar para reducir el sentimiento de apego en

---

<sup>6</sup> Hablo de parejas porque es el enfoque de los autores, pero estas biotecnologías se podrían usar en casos de poliamor u otras relaciones de diseño, ya sea para fomentarlas o para evitarlas.

los casos de “amores dañinos”.<sup>7</sup> Los autores de hecho acentúan que ya se está usando la oxitocina administrada en la cavidad nasal como parte de tratamiento en consejería de relaciones con el propósito de aumentar la empatía y la comunicación entre parejas. El amor, concluyen los autores, de hecho, ya está medicalizado: se entiende y se atiende como un problema médico en la actualidad.

Los autores también consideran posibles intervenciones futuras, como imitar el efecto Westermarck – la hipótesis de que personas que viven juntas en la infancia se desensibilizan, tal vez por señales olfativas, como parejas sexuales. Me imagino un futuro en el cual se pueda utilizar un aceite, perfume, o fragancia Westermarck cuando una persona no quiera estar atraída a otra en particular. Y me imagino el uso de esa biotecnología como condición de trabajo para evitar romances entre empleados. Los autores también consideran estudios en los cuales ya se han separado la lujuria y el apego (*pair-bonding*) en animales no-humanos. Se ha logrado que mamíferos que son monógamos, como los ratones de campo, tengan comportamiento sexual sin crear lazos de monogamia, y también se ha logrado que creen lazos afectivos de pareja monógama sin tener comportamiento sexual. Hay un sinnúmero de diferentes biotecnologías que se están estudiando con fines anti-amor (o pro-amor), y la imaginación es el límite para sus posibles usos futuros.

Los autores intentan proveer guías éticas generales para el uso de estas biotecnologías. Proponen un marco ético de cuatro condiciones para que sea éticamente permisible utilizar biotecnologías anti-amor:

1. the love in question is clearly harmful and needs to dissolve one way or another;
2. the person would want to use the technology, so there would be no problematic violations of consent;
3. the technology would help the person follow her higher-level goals and commitments instead of her lower-level feelings;

---

<sup>7</sup> Utilizo la palabra drogas y medicamentos intercambiamente ya que no existe una buena definición del término ‘droga’, y un medicamento es una ‘droga’ que se usa para propósitos médicos. Para una excelente discusión de los problemas con diferentes definiciones de la palabra ‘droga’ ver (Husak 2002).

4. it might not be psychologically possible to overcome the perilous feelings without the help of anti-love biotechnology—or at least non-biotechnological methods had been already tried or thoroughly considered (2017, 17)

Los autores concluyen que el tratamiento debe estar basado en algún concepto de “bienestar humano” como guía para el uso de estas biotecnologías:

Our allocations of medical and social care should be informed by an appeal to how much a person is made to suffer (or to experience other threats to well-being) through his or her experience of love [...] If we determine that medical or social intervention could be of benefit to a person, then it will be at least potentially appropriate to offer some degree of treatment or support. (2017, 16)

### **Algunas presuposiciones sexistas en la médico-individualización de problemas sociales**

El caso paradigmático de los autores, el que pretende convencernos de que la tecnología anti-amor es útil y se debería utilizar, es un caso de violencia machista. Los autores vislumbran el problema como una mujer que está tan perdidamente enamorada de su pareja, un agresor, que no puede dejarlo a pesar de que él la agrede tan seriamente que a veces ella termina en el hospital. Los autores concluyen que ella tiene que ser medicada – tal vez con antagonistas de receptores de oxitocina y en contra de su voluntad – para no sentir amor por su agresor, poder dejarlo, y por lo tanto resolver el problema de agresión.

Detengámonos un momento a evaluar las presuposiciones sexistas en la construcción del problema y su solución. “El problema” se concentra en la mujer que enfrenta y sobrevive la violencia y no en el peligro actual, que es el agresor.<sup>8</sup> Este enfoque en los cuerpos de las mujeres como el lugar de riesgo (*site of risk*), en vez de apuntar al peligro real que no está en el cuerpo de la mujer (*danger*), ha sido criticado

---

<sup>8</sup> Como un estudiante escribió, porque yo enseñé este tema en mi clase de bioética, si el problema se quiere atender a un nivel tan micro de individuos entonces lo que debemos hacer es darle biotecnología anti-odio al agresor.

a cabalidad por feministas, particularmente en las campañas de prevención de violación y en las campañas de salud sobre los procesos reproductivos.<sup>9</sup> Es el enfoque de la individuación de problemas sociales que viene del uso del método de “manejo de riesgo” que comenzó en la industria y se transmitió a la medicina. La individuación de los problemas no atiende las causas sociales de los problemas y por lo tanto fracasa en su supuesta meta de resolverlos. En otras palabras, los autores no se han dado a la tarea de entender las causas reales de la violencia machista.<sup>10</sup> Incluso en su ejemplo paradigmático demuestran estar poco informados. No parecen saber que el momento en que una mujer rompe su relación con su agresor, o lo abandona, es el momento más peligroso para su vida; que una mujer frecuentemente no tiene la manera de irse sin dejar a sus hijos/hijas, o a sus mascotas en peligro; o que una mujer frecuentemente no tiene independencia económica para irse con sus hijos/hijas y su alternativa sería quedarse, ella y sus hijos/hijas, sin hogar. El que una mujer no esté enamorada, que es el caso de muchas mujeres fuera de la visión sexista romántica de la violencia de género, no soluciona el problema del peligro que es el agresor ni el problema real de tener las herramientas o ayuda para poder separarse del agresor.<sup>11</sup> Cuando se entiende que el problema no es un amor extremo por el agresor, se puede pensar en soluciones reales. Hay un sinnúmero de barreras sociales, incluyendo expectativas de los demás y sentimientos de culpa de una mujer por “romper la familia”, y barreras prácticas, como falta de independencia económica, y ayuda legal, que le dificultan a las mujeres escapar de sus agresores, que se deben atender para que las mujeres puedan, de hecho, salir del terror en su hogar.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Ver por ejemplo, (Hall 2004), (Barnhill and Morain 2015), (Gavrell 2007), (Kukla 2008), (Burgess-Jackson 1994).

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo (Card 2002). Paulo y Bublitz (2019) critican a los autores por razones similares en el contexto de la propuesta de ‘mejoría moral’ a través de biotecnología: los autores proponen soluciones a problemas éticos globales sin entender las causas reales.

<sup>11</sup> En el área que se denomina ‘ética aplicada’ no es inusual que se escriba de asuntos sobre los cuales no han investigado lo suficiente (porque la ética se puede aplicar a cualquier cosa). Pasa en el tema del parto, por ejemplo, cuando se asume que la visión obstétrica del mundo es cierta; y en la ética de animales no-humanos, cuando se asume que los animales no-humanos no tienen autonomía. Para leer los estudios de la autonomía como un continuo, ver (Thomas 2016).

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo, (Warrington 2001), (Ortiz N et al. 1996), y (WHO 2021).

En otros casos, los autores se concentran, correctamente, en el peligro real. En el ejemplo de tratar la pedofilia con castración química, afortunadamente, y contrario al caso de violencia doméstica anterior, los autores se enfocan en atender el peligro real, el agresor, y no en medicalizar a los menores que experimentan la violencia. Pero al enfocarse en el peligro real, entonces no tiene sentido su propuesta de cuatro condiciones éticas para el uso de la biotecnología. No parece pertinente como guía ética respetar la autonomía del pedófilo, o que el pedófilo pueda seguir sus *higher-level goals* como condición.<sup>13</sup> En casos en los cuales una persona le hace un daño directo a otra persona solamente necesitamos la primera condición: se debe encarcelar, castrar, medicar, o remover de la sociedad, a un agresor para evitar daño a las demás personas. Que el agresor quiera utilizar la biotecnología, o que pueda seguir sus metas de vida a largo plazo, es algo positivo, pero no es éticamente relevante como condición de detener un daño a otras personas. Cuando nos concentramos en aplicar la biotecnología al peligro real a nivel individual parece más convincente la propuesta. Sin embargo, en ambos ejemplos se ignoran las condiciones sociales que permiten o fomentan la existencia de las agresiones machistas de tantos tipos hacia mujeres y menores. Sin saber las causas reales de los problemas que se intentan resolver, la biotecnología anti-amor no es una propuesta para un cambio real a largo plazo. Y como curita para (supuestamente) resolver a corto plazo hasta los problemas más severos de violencia machista, podría desviar la atención y los recursos para vislumbrar soluciones reales para futuros alternos.<sup>14</sup>

Antes de pasar a otra discusión, quisiera recalcar otro *blind spot* sexista en la discusión de los autores. En su esfuerzo por definir el amor como un tipo de adicción, los autores comparan los efectos biológicos y neurológicos del amor, los comportamientos de las personas enamoradas, y las posibles

---

<sup>13</sup> La necesidad de esa cuarta condición ética no la discutiré porque ni los autores la defienden bien e implica pensar por qué la biotecnología no debe ser la primera línea de tratamiento.

<sup>14</sup> Interesantemente, las restricciones por la pandemia han exacerbado el problema de violencia machista en muchos ámbitos, incluyendo el de violencia doméstica: "Lockdowns during the COVID-19 pandemic and its social and economic impacts have increased the exposure of women to abusive partners and known risk factors, while limiting their access to services." (WHO 2021).

consecuencias del amor para el bienestar humano, con los efectos del uso de algunas drogas, como la cocaína y la heroína, con el uso de otras que ellos llaman “naturales” como el azúcar, y con los efectos de ciertas actividades como el ejercicio y el sexo (Earp et al. 2017). Tratando de encontrar diferencias entre el uso de ciertas drogas y un orgasmo, los autores citan una revista médica para argumentar que las drogas muchas veces aumentan los deseos de volver a usarlas inmediatamente, mientras que luego de un orgasmo hay una aversión inmediata al acto sexual y se requiere un tiempo antes de volver a desearlo: “For example, the building-up of sexual desire often precedes a sexual act [...] after which it quickly decreases and then takes time to recover its initial level of intensity. Addictive stimulants, on the other hand, often rebuild high levels of desire immediately after drug consumption.” (2017, 8) Una vez más podemos ver el gran desconocimiento de los autores de la plétora de críticas feministas a los estudios y explicaciones evolutivas de sexualidad humana. Según los estudios que incluyen mujeres, nosotras no necesitamos ese momento de descanso, y por el contrario aumenta el deseo inmediatamente después de un orgasmo (Lloyd 1993). Utilizando estudios que incluyan a las mujeres, los autores tendrían que llegar a conclusiones bastante diferentes. Y esto es solo un ejemplo en su discusión general. Desde un punto de vista sin perspectiva de género pretenden llegar a argumentos de tratamientos generalizados para el amor contribuyendo a continuar y fomentar el sexismo en la práctica médica.

### **“Estoy enamorada. Tengo que ir al doctor.”**

En discusiones sobre asuntos de biotecnología manejada por médicos para alterar experiencias humanas significativas, tenemos que estar alerta a las *intersecciones* entre nuestras creencias y valores tecnológicos actuales, nuestros pre-juicios socio-culturales, el mercado privado, las leyes, y la profesión de la medicina, en la teoría y en la práctica, en un contexto pseudocientífico sexista. Como en el análisis de los autores en el caso de violencia doméstica, se recomienda la medicalización de las mujeres porque, como el problema se conceptualiza a nivel individual, se tienden a ignorar sus causas sociales, y el enfoque es en cambios a lo que llaman ‘estilos de vida’ de los individuos. Como mencioné, las campañas de salud y

seguridad sobre el embarazo y sobre la violación han fracasado por no enfocarse en las causas reales de los problemas. Peor aún, dentro del contexto de la medicalización de las experiencias de la vida, intentos de mejoría basados en “fe en la tecnología” sin estudios que demuestren evidencia de beneficio, pueden tener como resultado exacerbar los problemas.

Daré dos ejemplos actuales en procesos reproductivos ya que son experiencias humanas significativas que han estado medicalizadas por un largo periodo de tiempo, y, por lo tanto, son buenos ejemplos históricos para entender lo que podría sucederle a la experiencia de amar, que, al igual que los procesos reproductivos, conlleva riesgos a la salud y la vida (el caso paradigmático de la violencia machista).

El parto: El uso del monitor fetal electrónico para monitoreo continuo en partos de bajo riesgo jamás ha demostrado beneficio para una parturienta y un neonato, y de hecho aumenta los riesgos a la salud y vida de ambos, y sin embargo se ha convertido y continúa siendo el estándar de cuidado en la práctica obstétrica en partos hospitalarios (Gavrell 2021; Sartwelle 2018). Cambiar el estándar de cuidado, aunque ese estándar cause la muerte de más pacientes, es complicado, entre otras cosas porque el uso de tecnologías promueve la interpretación de las experiencias dentro de un contexto que se normaliza, y luego es difícil cambiar la percepción pública (Spector-Bagdady et al. 2017; Oberman 2017). En el caso del monitor fetal electrónico, cuando se adoptó el dispositivo para todos los partos de bajo riesgo, como su uso a su vez aumenta el uso de instrumentos durante el parto y la tasa de cesáreas (y ambos aumentan los riesgos iatrogénicos comparado a la auscultación intermitente), su uso fomentó la percepción de que los partos clasificados como bajo riesgo se complican frecuentemente y que por lo tanto es esencial usar un monitor fetal (Kunisch 1989). La adopción del monitor fetal electrónico es un ejemplo de lo que Ina May Gaskin (2011) llama un “mito tecnológico” o la “fe en la tecnología”: los doctores pensaron, sin evidencia, que una máquina sería mejor que un ser humano monitoreando a una parturienta. En los Estados

Unidos y Puerto Rico las parturientas hoy día tienen más riesgo de morir que el que sus madres tenían.<sup>15</sup>

El aborto: Comparando la medicalización del amor con la medicalización del aborto, los autores argumentan que medicalizar el aborto tuvo buenas consecuencias porque un acto criminal (aborto ilegal) se convirtió en un acto médico (aborto medicalizado). Al parecer los autores solamente puedan concebir la experiencia del aborto de esas dos formas. Sin embargo, en un futuro alterno podríamos tener la decriminalización y la de-medicalización del aborto. Las mujeres pueden abortar en sus hogares (con varios métodos, incluyendo drogas que compran en la farmacia sin receta), al igual que pueden parir en sus hogares, sin manejo médico.<sup>16</sup> Abortar en el hogar, sobre todo después de la pérdida parcial de un bebé deseado, podría ser un cambio sumamente positivo. A muchas personas se les hace difícil concebir el parto y el aborto (y hasta la muerte) como experiencias que no deben estar bajo el manejo médico, y que pueden ser experiencias rodeadas de amor en el hogar. El que sea difícil concebir estas experiencias humanas sin manejo médico fortalece mi argumento sobre el cambio eventual que puede ocurrir en la percepción de la experiencia de amar.

En el caso de la medicalización del amor, una pensaría que el normalizar el “estar enamorado” como una adicción o enfermedad psicobiológica, cambiaría esa experiencia. Si hay problemas en las relaciones, la solución se vislumbrará como “ir al médico”. De hecho, los autores proponen exactamente eso, y recalcan que ya se está usando la oxitocina intra-nasal como parte de tratamiento en consejería de relaciones. Tal vez este caso convence a la audiencia. Tal vez es mejor que nuestra percepción del amor romántico actual, o un amor digital (dejar que las computadoras escojan nuestras parejas con algoritmos). Y tal vez parece inofensivo porque ahora que no tenemos la visión generalizada y normalizada del amor como un problema

---

<sup>15</sup> CDC, Pregnancy Mortality Surveillance System <https://www.cdc.gov/reproductivehealth/maternal-mortality/pregnancy-mortality-surveillance-system.htm>. Recuperado julio 31, 2021.

<sup>16</sup> Para un ejemplo del movimiento actual de de-medicalización del aborto, ver (Presser L 2018). El aborto también puede estar parcialmente medicalizado utilizando drogas con receta médica para abortos en el hogar (Miranda Ollstein A and Tahir D 2021). Para argumentos en contra de la criminalización y medicalización de las drogas – defendiendo su uso para propósitos recreacionales sin necesidad de recetas – ver por ejemplo (Husak 2002).

médico. Habría que ver qué pasa cuando el amar se vislumbre como una experiencia médica, así como muchas personas ahora vislumbran las experiencias del parir y del morir. (Hemos medicalizado hasta el comer: pensamos en la salud como valor principal. Y hemos normalizado las recomendaciones médicas dominantes del momento histórico: comer tres veces al día y seguir la “pirámide alimenticia”.<sup>17</sup>) Al medicalizar el amor también adoptaríamos los valores dominantes en la medicina en este momento histórico: la discusión de los autores cae bajo la presuposición de un marco hetero-normativo y de exclusividad sexual entre dos personas, que está normalizado, y además al parecer acepta una concepción de “éxito en el amor” como longevidad de la relación.<sup>18</sup>

El cambio, eventual, a una percepción medicalizada de “estar enamorado@” es uno de los problemas más graves de esta propuesta. Y el asunto es más serio que simplemente saber que la falta de amor y de relaciones sociales aumenta los riesgos a la salud física y mental, a veces tanto como fumar 15 cigarrillos al día, y dos veces más que la obesidad.<sup>19</sup> Las correlaciones entre el amor y la salud no alteran la percepción del amor como experiencia en su totalidad. Por ejemplo, hay una gran diferencia entre amar las fiestas o a una persona, y saber que eso contribuye a mejorar la salud, a pensar que cuando se tenga un problema en esos ámbitos se debe resolver a través de la medicina. La medicalización cambia la percepción del mundo y de lo que podemos imaginar en cuanto a experiencias humanas, y a largo plazo, el cambio en percepción es difícil de revertir. Eventualmente se nos podría hacer difícil (y a algunas personas, imposible) concebir “estar enamorado@” como una experiencia fuera del ámbito del manejo médico. La medicalización se sigue extendiendo a la vida entera dentro del marco cultural actual. Por ejemplo, se argumenta que hasta la pobreza se ha medicalizado para poder recibir ayuda económica del gobierno en los Estados Unidos (Hansen, Bourgois, and Drucker 2014).

---

<sup>17</sup> Pensamos que poca variedad de comida es ‘normal’. Para un caso interesante de la interrelación entre la tecnología y la variedad de comida, ver (Kramer 1991).

<sup>18</sup> Los autores aceptan las presuposiciones de que los humanos somos una especie principalmente monógama (Earp et al. 2017, 6) y de que el amor está principalmente conectado a la reproducción por razones evolutivas (2017, 8).

<sup>19</sup> Ver por ejemplo (Novotney 2019).

### **“Amor como adicción”: Autonomía, paternalismo médico, e intervenciones secretas**

Mi primera reacción al leer sobre las propuestas anti-amor (y de “mejoría” moral) fue horrorizarme ante las similitudes con la ciencia ficción (me acordó a *Firefly*, mi programa favorito). Tenemos buenas razones para pensar que tratar de controlar las pasiones humanas a través de la medicina puede traer problemas de violación de autonomía individual, y control de poblaciones enteras a través de gobiernos con médico-dictaduras.

Los autores sugieren que, por los cambios neurológicos en las personas “enamoradas” o en “alguna relación social”, y utilizando ciertas definiciones de adicción: “*everyone* who loves is technically addicted.” (Earp et al. 2017, 16) La adicción es un concepto difícil de definir y controvertible en filosofía. Sin embargo, como ya mencioné, los autores argumentan que el tratamiento médico del amor solamente se le debe ofrecer a las personas cuyo “amor” sea dañino a su bienestar: “our allocations of medical and social care should be informed by an appeal to how much a person is made to suffer (or to experience other threats to well-being) through his or her experience of love.” (2017, 16) Por lo tanto, la discusión sobre el tratamiento adecuado depende de cómo se defina bienestar (¿individual, social, satisfacción de preferencias, acercamientos “objetivos”?). El concepto de bienestar también es difícil de definir (y se nota la confusión en la discusión de los autores sobre el amor “homosexual” y entre “castas”), y los autores admiten que las definiciones de enfermedad y bienestar dependen de nuestros valores:

Our definitions of psychiatric illness, therefore, are essentially holistic rather than purely naturalistic; they are based inevitably on judgments of value—or in other words, ethical judgments. At base, these judgements relate certain states of biology or psychology to well-being: when a state either constitutes or creates harm, it may come to be defined as a disease and thereby mark itself out as a candidate for treatment. Given this inherent value-ladenness, we suggest, in defining some condition as a disease or a disorder, we should consider

a range of different outcomes that would rest from the application of such a label. We must consider who we think should have excuses for their behavior; who should receive support from friends or from the state; who should be an object of medical research; and (above all) who should receive treatment. These outcomes must be assessed on a range of moral and practical grounds, such as the suffering experienced by the afflicted person; the degree to which her “addiction” undermines her ability to act on her preferences or execute her plans; and the extent to which it compromises important social relationships, impedes the development of her talents, impoverishes her interaction with the world, and so on. (2017, 13)

He argumentado que en el análisis de los autores y en la práctica actual de la medicina, se presenta el sexismo tanto en los estudios científicos (el caso del orgasmo) como en la conceptualización de los problemas (el caso de violencia de género). El medicalizar a la sobreviviente de violencia machista no contribuye a su bienestar si no se entienden las causas reales, y por lo tanto las soluciones reales, del problema. Peor aún, tenemos razones para pensar que aunque el concepto de bienestar se defina de manera no controvertible, como en términos de salud física a corto plazo, de todos modos no se utilizará para guiar las prácticas médicas dentro de nuestros contextos culturales machistas: ya mencioné que se sigue usando el monitor fetal electrónico como estándar de cuidado a pesar de que sabemos que aumenta los riesgos a la salud y la vida de las mujeres.

El definir “estar enamorado@” como una adicción sugiere que esta “condición” – basada en un objeto o en un proceso – nos impide ser realmente personas autónomas: si tenemos una adicción pensamos que de alguna forma no estamos en control de nuestros deseos o nuestras acciones. En un contexto médico, cuando una persona no es competente, el término legal para una persona que no tiene la capacidad para tomar sus propias decisiones, se imponen intervenciones médicas con argumentos de paternalismo médico. El argumento del amor como adicción se está proponiendo dentro de un contexto cultural machista y paternalista: la historia de la medicina abunda con ejemplos de intervenciones médicas impuestas en

las mujeres usando el argumento de paternalismo médico. Para un ejemplo actual, en septiembre reportaron que las mujeres en el centro de *Immigration and Customs Enforcement* (ICE) de los Estados Unidos están siendo esterilizadas en contra de su voluntad utilizando argumentos paternalistas (Moore 2020). Las esterilizaciones de ciertos grupos de mujeres es una práctica común en la historia de los Estados Unidos y Puerto Rico.<sup>20</sup> Y la coerción para acceder a cesáreas, y su imposición a través de métodos legales incluso en contra de la voluntad de la parturienta, es una práctica actual que se ha exacerbado, injustificadamente, con la pandemia del coronavirus (Rea D, Carrión L, and Cariboni D 2020). El “amor como adicción” sienta las bases no solamente para medicalizar a las mujeres que enfrentan la violencia de género bajo un pretexto de paternalismo médico, sino para clasificar a cualquier persona enamorada como “adicta al amor”. Esto permitiría declarar como incompetente (legalmente incapaz de ejercer su autonomía) a cualquier persona enamorada, justificando la imposición de tratamiento con biotecnología anti-amor utilizando argumentos de paternalismo médico.

Para problematizar más el asunto, estamos dentro de un contexto global en el cual autores con el mismo proyecto de “mejoría humana” han propuesto utilizar los sistemas de agua en secreto, à la *Firefly*, para lo que ellos llaman *moral bioenhancement* “mejoría moral” de poblaciones enteras.<sup>21</sup> Sin abundar en los problemas teóricos de cómo escoger las teorías en ética que quieren imponer como “mejoría moral”, si el amor se categoriza como una adicción en la próxima edición del Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) from the American Psychological Association, debemos estar bien preocupados. En el mundo actual me puedo imaginar la imposición de antagonistas de receptores de oxitocina para personas que tienen citas o *one-night stands* durante el coronavirus, o alguna epidemia futura, con un

---

<sup>20</sup> *La operación* (1982) documental de Ana María García (<https://www.youtube.com/watch?v=qQN187lfm8I>). Recuperado julio 31, 2021.

<sup>21</sup> Increíblemente, defienden las intervenciones secretas argumentando que promueven la equidad: “A covert program better promotes equality, because by keeping the program covert to everyone, the program ensures that all participants are treated equally. It is totally impartial.” (Cook M 2018)

argumento de paternalismo médico.<sup>22</sup> De hecho, me puedo imaginar la imposición de antagonistas de receptores de oxitocina en el agua de la población, y en secreto, como un intento de disminuir la interacción social de las personas durante alguna futura pandemia mundial. Tristemente me imagino que se empezaría con el agua de Puerto Rico, ya que históricamente hemos sido un laboratorio de Estados Unidos para intervenciones a la población.

Estas propuestas son reales; ya no estamos en el ámbito de la ciencia ficción. Y en el parto ya han empezado con lo que yo llamo los experimentos de oxitocina con humanas. Primero disminuyen la producción de oxitocina del cuerpo de una parturienta con intervenciones obstétricas protocolarias e innecesarias, y el parto se detiene. Luego administran oxitocina artificial por vena (que de hecho no funciona de la misma manera) para acelerar el parto, un procedimiento que aumenta el uso de cirugías riesgosas. Ahora proponen administrar oxitocina artificial pos-parto para ayudar a fomentar amor por el neonato que nace por cesárea y disminuir la depresión de la madre. Interesantemente, la propuesta de antagonistas de receptores de oxitocina como tratamiento en la propuesta anti-amor puede terminar disminuyendo los niveles de la oxitocina a nivel global. Esto va en contra de la propuesta de mejoría moral de los mismos autores, que pretende fomentar ciertos tipos de empatía a través del uso de oxitocina. Parece un mundo de *technology gone wild*.

Walmart va a implementar el uso de autos sin conductor (con una campaña de mercadeo de autos eco-amigables) y Honda anunció que los producirá en masa.<sup>23</sup> Como esos autos

---

<sup>22</sup> En los días que escribo estas páginas se firmó una orden ejecutiva que le requiere a los empleados de gobierno la vacunación contra el coronavirus, con una vacuna aprobada por el FDA para uso de emergencia, como condición de trabajo. Los expertos nos advierten que vendrán más pandemias futuras si no modificamos nuestra relación con los animales no-humanos, ya que dicha relación origina el contagio. La vacuna es solamente una solución a corto plazo que puede distraer la atención y los recursos que se necesitan para una solución real para futuros alternos. Además, si la verdadera meta es disminuir la pandemia global, sería preferible que, en lugar de socavar la autonomía individual, se obligara a Big Pharma a proveerle gratuitamente la vacuna (cuyo desarrollo pagó el gobierno y que es negocio para Big Pharma) a los países que no tienen suficientes para las personas que autónomamente se quieren vacunar. Pueden ver mi blog sobre este tema en (<https://saragavrell.weebly.com/blog>).

<sup>23</sup> *Walmart Invests in Self-Driving Car Company* (4/15/21). <https://progressivegrocer.com/walmart-invests-self-driving-car-company>. Recuperado julio 31, 2021. Todavía los autos sin conductor no están disponibles para el uso público y ya hubo un caso de un auto sin conductor que atropelló peatones en abril de 2021: *Two*

han sido programados con ciertas respuestas en casos de emergencia, como por ejemplo decidir entre atropellar a una pareja o a una persona mayor, ya se han decidido qué teorías en ética se están *imponiendo* en la sociedad. Cathy O’Neil, la autora de *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, nos acuerda que los algoritmos son “opinions embedded in code” (2016). Y el bioeticista Carl Elliott lleva gran parte de su carrera criticando la creación de “desórdenes”, “condiciones”, y “síndromes”, y argumentando que el DSM está bajo la influencia de Big Pharma y el sistema legal.<sup>24</sup> Independientemente de lo que se piense del uso voluntario de biotecnología a nivel individual para fomentar o para disminuir la lujuria, el apego, y la atracción, que es lo que los autores denominan como “el amor”; la propuesta de que se incluya el “amor como adicción” como una categoría en el DSM-V es preocupante para la autonomía de todos los seres humanos.

\*\*\*

## Referencias

- Barnhill, Anne, and Stephanie R. Morain. 2015. “Latch On or Back Off? Public Health, Choice, and the Ethics of Breast-Feeding Promotion Campaigns.” *IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 8 (2). <https://doi.org/10.3138/ijfab.8.2.139>.
- Burgess-Jackson, Keith. 1994. “Justice and the Distribution of Fear.” *The Southern Journal of Philosophy* 32 (4). <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1994.tb00721.x>.
- Card, Claudia. 2002. *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*. Oxford University Press.
- Cook M. 2018. “Protecting the World through Moral Bioenhancement.” *BioEdge*, September 2, 2018. <https://www.bioedge.org/bioethics/protecting-the-world-through-moral-bioenhancement/12795>.

---

*Killed in Driverless Tesla Car Crash, Officials Say* (4/18/21) (<https://www.nytimes.com/2021/04/18/business/tesla-fatal-crash-texas.html>).

<sup>24</sup> Ver por ejemplo (Elliott 2010; Elliott 2004).

Davis-Floyd, Robbie E. 2004. "The Technocratic Model." In *Birth as an American Rite of Passage*. University of California Press.

<https://doi.org/10.1525/california/9780520229327.003.0003>.

Earp, Brian D., Anders Sandberg, and Julian Savulescu. 2015. "The Medicalization of Love." *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 24 (3).

<https://doi.org/10.1017/S0963180114000206>.

Earp, Brian D., Olga A. Wudarczyk, Bennett Foddy, and Julian Savulescu. 2017. "Addicted to Love: What Is Love Addiction and When Should It Be Treated?" *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 24 (1).

<https://doi.org/10.1353/ppp.2017.0011>.

Earp, Brian D., Olga A. Wudarczyk, Anders Sandberg, and Julian Savulescu. 2013. "If I Could Just Stop Loving You: Anti-Love Biotechnology and the Ethics of a Chemical Breakup." *The American Journal of Bioethics* 13 (11).

<https://doi.org/10.1080/15265161.2013.839752>.

Elliott, Carl. 2004. *Better than Well: American Medicine Meets the American Dream*. WW Norton & Company.

———. 2010. *White Coat, Black Hat: Adventures on the Dark Side of Medicine*. Beacon Press.

Gaskin, Ina May. 2011. "Birth Matters." *A Midwife's Manifesta*. New York.

Gavrell S. 2021. "Obstetrics' Security Blanket: The Case of Continuous Electronic Fetal Monitoring in Healthy Births." *Women in Philosophy*. July 2021.

<https://blog.apaonline.org/2021/07/14/obstetrics-security-blanket-the-case-of-continuous-electronic-fetal-monitoring-in-healthy-births/>.

Hall, Rachel. 2004. "It Can Happen to You': Rape Prevention in the Age of Risk Management." *Hypatia* 19 (3).

<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2004.tb01299.x>.

Hansen, Helena, Philippe Bourgois, and Ernest Drucker. 2014. "Pathologizing Poverty: New Forms of Diagnosis, Disability, and Structural Stigma under Welfare Reform." *Social Science & Medicine* 103 (February).

<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2013.06.033>.

- Husak, Douglas N. 2002. *Legalize This!: The Case for Decriminalizing Drugs*. Verso.
- Kramer, Mark. 1991. "The Ruination of the Tomato." *Controlling Technology: Contemporary Issues*, Prometheus Books, Buffalo, 131-41.
- Kukla, Rebecca. 2008. "Measuring Mothering." *IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 1 (1). <https://doi.org/10.3138/ijfab.1.1.67>.
- — —. 2019. "Infertility, Epistemic Risk, and Disease Definitions." *Synthese* 196 (11). <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1405-0>.
- Kunisch, Judith. 1989. "Electronic Fetal Monitors: Marketing Forces and the Resulting Controversy." *Healing Technology: Feminist Perspectives*.
- Lloyd, Elisabeth A. 1993. "Pre-Theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of Female Sexuality." *Philosophical Studies* 69 (2-3). <https://doi.org/10.1007/BF00990080>.
- Miranda Ollstein A, and Tahir D. 2021. "Will At-Home Abortions Make Roe v. Wade Obsolete?" *Politico*, 2021. <https://www.politico.com/news/2021/03/20/abortion-pills-telemedicine-477234>.
- Moore S. 2020. "ICE Is Accused of Sterilizing Detainees. That Echoes the U.S.'s Long History of Forced Sterilization." <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/09/25/ice-is-accused-sterilizing-detainees-that-echoes-uss-long-history-forced-sterilization>. September 25, 2020. <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/09/25/ice-is-accused-sterilizing-detainees-that-echoes-uss-long-history-forced-sterilization>.
- Murphy-Lawless, Jo. 1998. *Reading Birth and Death: A History of Obstetric Thinking*. Indiana University Press.
- Novotney, Amy. 2019. "The Risks of Social Isolation." *Monitor on Psychology*, American Psychological Association, Vol 50, No. 5. <https://www.apa.org/monitor/2019/05/ce-corner-isolation>.

- Oberman, Michelle. 2017. "The Sticky Standard of Care." *Hastings Center Report* 47 (6). <https://doi.org/10.1002/hast.782>.
- Ortiz N, Lopez M, Pantoja J, and Perez I. 1996. *Hasta Que La Muerte Los Separe : La Violencia Doméstica En Puerto Rico*. Puerto Rico: Comisión para los Asuntos de la Mujer. <https://www.worldcat.org/title/hasta-que-la-muerte-los-separe-la-violencia-domestica-en-puerto-rico/oclc/39148175>.
- Paulo, Norbert, and Jan Christoph Bublitz. 2019. "How (Not) to Argue For Moral Enhancement: Reflections on a Decade of Debate." *Topoi* 38 (1). <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9492-6>.
- Presser L. 2018. "Inside the Secret Network Providing Home Abortions across the US." *The Guardian*, August 27, 2018. <https://www.theguardian.com/world/2018/aug/27/inside-the-secret-network-providing-home-abortions-across-the-us>.
- Rea D, Carrión L, and Cariboni D. 2020. "Mujeres de América Latina 'Bajo Presión' Para Aceptar Cesáreas Durante La Pandemia." *OpenDemocracy*. June 16, 2020. <https://www.opendemocracy.net/es/5050/mujeres-de-america-latina-bajo-presion-para-aceptar-cesareas-durante-la-pandemia/>.
- Sartwelle, Thomas, and James Johnston. 2018. "Continuous Electronic Fetal Monitoring during Labor: A Critique and a Reply to Contemporary Proponents." *The Surgery Journal* 04 (01). <https://doi.org/10.1055/s-0038-1632404>.
- Spector-Bagdady, Kayte, Raymond de Vries, Lisa Hope Harris, and Lisa Kane Low. 2017. "Stemming the Standard-of-Care Sprawl." *Hastings Center Report* 47 (6). <https://doi.org/10.1002/hast.781>.
- Thomas, Natalie. 2016. *Animal Ethics and the Autonomous Animal Self*. Springer.
- Warrington, Molly. 2001. "I Must Get out': The Geographies of Domestic Violence." *Transactions of the Institute of British Geographers* 26 (3). <https://doi.org/10.1111/1475-5661.00028>.
- Wimmer K. 2002. *Equilibrium (Film)*. Dimension Films.

World Health Organization. 2021. "Violence against Women." March 9, 2021. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/violence-against-women>.

UN MUNDO CON MÁS MÁQUINAS QUE SERES HUMANOS

A WORLD WITH MORE MACHINES  
THAN HUMAN BEINGS

---

Rafael Aragunde  
Universidad Interamericana, Río Piedras  
aragunde@yahoo.com

**Resumen:** No le estamos entregando el alma al diablo mediante la tecnología. Tampoco nos estamos deshumanizando como resultado de la cada vez más intensa utilización de máquinas. Quizás al final pudiéramos muy bien decir que los seres humanos están humanizando la tecnología y los aditamentos mediante los cuales ella se nos hace presente. La tecnología como nosotros la manejamos a diario y como ella nos maneja a nosotros es un asunto mucho más liviano de lo que Martín Heidegger en su día escribiera en su famoso ensayo. En cierta manera ha sido inevitable, pero no se trata de una condena con la que tengamos que cumplir. Como todo lo que nos rodea hecho por nosotros, tiene sus dimensiones positivas y tiene sus aspectos negativos, los cuales tienen que ver más con nosotros que con ella. La tecnología no es un ente misterioso que revele la esencia del ser humano.

**Palabras clave:** cyborgs, inteligencia artificial, máquinas, seres humanos, tecnología

**Abstract:** We are not selling our souls to the devil through technology. Neither are we dehumanizing ourselves as a result of our growing dependency on machines. In fact, when everything is said and done, we might have to admit that human beings have humanized technology, and all those gadgets through which it presents itself to us. Technology itself, the way we manage it and the way it manages us, should not be taken as seriously as Martin Heidegger did when writing his famous essay. In a certain way it has been inevitable, but it is definitely not an ordeal, nor a punishment we have to resist. Like everything we human beings have built to simplify our lives, it

has its ups and downs, but if we think about them, they have to do more with us than with it. Technology is not a mysterious entity that reveals the essence of humankind.

**Keywords:** cyborgs, artificial intelligence, machines, human beings, technology

\*\*\*

**Primero.** Introducción. Escuchemos lo que Zarathustra expresa al llegar a lo que su creador Friedrich Nietzsche describe sin más como “la primera ciudad”: “*Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. [...] Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos... ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa*” (1973a, 34).

No creo que con el concepto de superhombre, *Übermensch* en alemán, que debería traducirse como *sobrehumano* y no como el pasquín titulado *Supermán*, Nietzsche haya estado pensando en la dinámica tecnocientífica en la que el ser humano se ha visto involucrado aparentemente sobre todo en estos últimos siglos. Sin embargo, ciertamente atendía su convicción heracliteana de que todo fluye y de que también el ser humano no permanecería igual a sí mismo. Pero el ser humano, o partes de él, ¿transformado en una máquina, o en una máquina inteligente, artificialmente inteligente o inteligentemente artificial? No parece que Nietzsche haya sido sensible a la importancia que tendría la tecnología en la convivencia humana y en el devenir del universo, tecnología que nosotros entenderemos un tanto como hace Mario Bunge, según Carl Mitcham, cuando escribe sobre la “technophilosophy” y sugiere que se trata de “un aspecto de este largo proyecto que comprende la explicación de la realidad en términos científico-tecnológicos”, pero solo hasta ahí porque ya conocemos el cientificismo que lleva a Bunge a querer explicarlo todo de esa manera (1989, 91). Por otro lado, preferimos pensar que Lewis Mumford se equivoca cuando sostiene que “technics is a translation into appropriate, practical forms of the theoretic truths”, pero acierta cuando indica que

“science and technics form two independent yet related worlds: sometimes converging, sometimes drawing apart” (1963, 52).

Desde luego, la tecnología es una manera de concebir la realidad, que es como creemos que Heidegger la entendió, sin que subscribamos que es una manera de comprender la realidad que todo lo arroparía. Héctor Huyke la define reiteradamente como un “término general para cosas, conocimientos y actividades que muestran un marcado esfuerzo en optimización” (2013, 15-19). Según adelanté, me inclino a pensar que, en esta etapa de la historia, digamos que en el último siglo y medio de estrecha colaboración entre las prácticas científicas y el desarrollo de instrumentos dirigidos a “optimizar”, por valernos del término de Huyke, los recursos de los que los seres humanos nos podemos valer, es preferible referirnos a las tecnociencias según lo hace Lyotard cuando se expresa en torno a la postmodernidad. Esa optimización de recursos, o esa “finalidad de la mejor *performance* posible”, según Lyotard, anda cogida de la mano de la búsqueda del conocimiento con el que caracterizamos tradicionalmente las ciencias (siempre en plural) y viceversa (1989, 19).

Volviendo al planteamiento de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, éste debe además tomarse con pinzas pues en las notas que han servido para organizar el libro que se habría de conocer como *La voluntad de poder*, tiene un aforismo titulado *Anti Darwin*<sup>1</sup> en el que el filósofo alemán identificado con la *muerte de Dios* escribe que “Nada me sorprende tanto, al lanzar una mirada sobre los grandes destinos de los hombres, como encontrarme delante de mí lo contrario de lo que hoy Darwin y su escuela, o de lo que quieren ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor logrados, el progreso de la especie. Precisamente es lo contrario lo que se toca con la mano: la supresión de los casos felices, la inutilización de los tipos mejor logrados, el inevitable gravitar de los tipos medios y hasta de los tipos inferiores a la medida. [...]... yo me inclino a pensar que la escuela de Darwin se equivoca totalmente” (Nietzsche 2000, 458).

Es evidente que la lectura que hace Nietzsche de Darwin es equivocada en lo que respecta a su interpretación sobre la

---

<sup>1</sup> El número 685 de la edición de Alfred Kröner (Stuttgart 1964), el número 678 en la traducción española de EDAF del 2002, y 685 en la traducción al inglés de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale (Vintage 1968).

supervivencia del más apto, que no debe entenderse como “la selección a favor de los más fuertes” o “de los mejor logrados”. Cuando más adelante Nietzsche escribe que se rebela “contra la idea de dar a la realidad una fórmula moral”, salva la situación, o su especulación, pues con ello le aplica muy coherentemente la crítica demoledora de su nihilismo a sus propias consideraciones en defensa de unos tipos de ser humano que él describe allí mismo como los seres “más fuertes y más afortunados” y antes ha descrito con tonos ciertamente darwinianos, como el “superhombre”. De todos modos, Nietzsche escribirá en su *Anticristo* que “el hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está junto a él, a idéntico nivel de perfección... el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo...” (1975, 38).

Habría que ver si la especulación evolucionista, entre antropológica y religiosa del jesuita Teilhard de Chardin (1965) supone una transformación del ser humano en algo superior. Signifique o no una intervención de lo que se describe como divino, ella parece no darse a través de la utilización de la tecnología, según vemos en un estudioso como el ya centenario James Lovelock, autor de la teoría *Gaia*, antes hipótesis, al sostener que la tierra pertenece a un sistema planetario que llama de tal manera, *Gaia*. Lovelock sí contempla la posibilidad, más bien certeza en su caso, de que nuestro quehacer tecnológico tenga no solo implicaciones que sean responsables de cambios en el universo, sino también para la transformación del ser humano en otra cosa, los *cyborgs* sobre los que escribe en un libro recién publicado el año pasado, titulado en inglés *Novacene* (2019, 4-5).

Estamos ante un momento revolucionario, escribe Lovelock, pues “the understanders of the future will not be humans but what I choose to call ‘cyborgs’ that will have designed and built themselves from the artificial intelligence systems we have already constructed” (2019, 29-30). Siguiendo a Manfred Clynes y Nathan Kline, por *cyborg* Lovelock entiende “un organismo cibernético, un organismo tan autosuficiente como cualquiera de nosotros, pero de material ingenieril”. Lovelock no pone en entredicho la evolución darwiniana. Muy por el contrario, sostiene que los *cyborgs*, habrán surgido del mismo proceso evolucionario del que nosotros hemos participado. Nosotros hemos estado antes que

ellos en la cadena; ellos han venido posteriormente. En los comienzos no han sido algo separado de nosotros, por su dependencia, pero a la postre sí. Somos sus precursores y ellos constituirán nuestra descendencia (*offspring*).

**Segundo.** Contrastes entre acercamientos literarios. A partir de la llamada revolución industrial que coincide, habría que ver si accidentalmente, con la Ilustración dieciochesca, surge un temor entre algunos ante las capacidades que mostraban los seres humanos para insertarse en la naturaleza y transformarla. No suponía lo mismo describir cómo era que esta funcionaba, lo que se iba logrando con progresiva precisión a partir de Galileo, Francis Bacon y Descartes, que transformarla para que respondiera a los intereses de algunos seres humanos.

Se podría decir que el estudioso y literato alemán Goethe plantea creativamente la posibilidad de que a cambio del poder que se obtenía a través de la cada vez más abundante técnica, se le estuviera vendiendo el alma al diablo, Mefistófeles en el caso de su valiosísima tragedia *Fausto*. Pero la perspectiva de la novelista romántica Mary Shelley será otra, desde luego muy creativa también, pero con una concepción del trabajo científico y tecnológico muy distinta. Esta atiende con ansiedad los dilemas que confronta el Dr. Víctor Frankenstein tras producir, que no crear según hubiera preferido, pues lo ha construido valiéndose de órganos humanos ya existentes, a quien entonces será conocido como sencillamente Frankenstein. Este y la maldad que supuestamente le habrá de caracterizar, pues pese a reclamar que su autor le proveyera de una pareja, terminó asesinando a quienes les rodeaban, se vinculan directamente a la búsqueda apasionada del saber que caracteriza al Dr. Víctor Frankenstein, quien admite, igual que observamos en el personaje Fausto de Goethe, que eran “los secretos del cielo y de la tierra los que deseaba aprender” (*It was the secrets of heaven and earth that I desired to learn...*) (Shelley 1983, 37). Más adelante, la autora lo presentará como un Prometeo arrepentido, al insistir en la “peligrosidad de la adquisición de conocimiento” (... how dangerous is the acquirement of knowledge...) (37); muy diferente a la representación que hará el alemán en su obra.

El mucho más prometeico Fausto de Goethe, es indiferente ante el sufrimiento, la locura y el posterior suicidio

de Margarita. Es evidente que no cae en la frivolidad con la que lo ha querido tentar Mefistófeles al concederle la juventud que le ha permitido seducir a la ingenua Margarita y así se lo ha dado a entender después de consumada la apuesta (“Bien sabes tú que no se trata de placer.”) (1979, 95); y cuando le pide que abandonen la taberna de Auerbach ante la vulgaridad de la “alegre compañía” (“Me gustaría irme ahora mismo.”) (118). Pero el joven Goethe que escribe la primera parte del *Fausto*, y que tuvo tanta influencia en el romanticismo con el cual Shelley permanecerá identificada por razón de esta obra, llegará a ser el anciano autor de una segunda parte de la tragedia en la que Fausto es presentado hacia el final, cuando ya lo ha visto y lo ha hecho todo, como una especie de ¿tecnócrata? Escuchemos lo que dice un hombre descrito todavía como “inquieto”, alguien que no ha “logrado aún la libertad” (466): “A muchos millones de hombres les abro espacios donde puedan vivir, no seguros, es cierto, pero sí libres y en plena actividad” (471). Fausto destruye y construye, con visión tecnológica. Es un Prometeo atrevido que protege a algunos, pero que les violenta la existencia a otros (Baucis y Filemón). Continúa actuando y ni se sienta indiferente a contemplar, ni la conciencia le debilita. Con transparencia afirma que “quisiera ver una muchedumbre así en continua actividad” (472). Igualmente, en la obra no se cuestiona la construcción del homúnculo que el antiguo discípulo de Fausto, Wagner, llevara a cabo en lo que había sido su laboratorio. Anticipando el *Mundo feliz* de Huxley, asevera con autoridad el ahora prestigioso profesor que “la manera de procrear al estilo de antes, la declaramos vana simpleza [...] Ahora sí... componemos con facilidad la humana substancia... Lo que se ponderaba como misterioso en la naturaleza, osamos nosotros experimentarlo de un modo racional, y lo que ella hasta ahora dejaba organizarse, lo hacemos nosotros cristalizar” (299-300).

Quien escribe de esta forma ha dejado atrás el romanticismo y asume la responsabilidad de los poderes que inevitablemente ha desarrollado. ¿Su protagonista le ha vendido al diablo su alma, según decimos? No importa. Un dominio de la naturaleza cada vez más abarcador, plenamente prometeico, es lo que está en juego y si no lo protagoniza alguien que está atento a sus implicaciones, como Fausto, el diablo se conseguirá a otro individuo, naturalmente mucho

menos generoso y sin la profundidad fáustica, que es como nos presenta Goethe a este Wagner insípido.

**Tercero.** Crisis del esencialismo en la filosofía. Pero no solo el romanticismo literario, del cual según ya sugerí Goethe participó durante algún tiempo, y de qué forma, atendió la transformación que exigía el desarrollo del conocimiento de las concepciones antropológicas de la época. En los umbrales de la Ilustración y antes de Goethe y Mary Shelley nos vamos a encontrar con un estudioso, no solo conocedor de la filosofía y de las ciencias naturales, sino su apologeta. Este se atreverá a reclamar desde cierto materialismo una visión distinta del ser humano (La Mettrie, 43). Por mor de aquel conocimiento ilustrado que comenzaba a tomar vuelo y la capacidad para la transformación de la realidad que naturalmente recibía un impulso, el sibarita Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) propondrá redefinir lo que somos y aunque mucho menos de lo que se esperaría, en su día influirá en lo que podríamos llegar a ser. No solo somos máquinas los seres humanos, somos máquinas como son los relojes. La mente también lo es, aunque no el alma que no es sino una palabra vacía. Pero además nos caracteriza la libertad (28, 38).

La insistencia de La Mettrie en que el cuerpo del animal humano y de otros animales son máquinas, idea a la que llega a través del también francés René Descartes, permitirá un reenfoque fundamental de la llamada naturaleza humana. Al autor del *Discurso del método* le agradece sus aportaciones mecanicistas, a la vez que le critica su dualismo. En su libro más conocido, *El hombre, una máquina*, según ha escrito uno de sus estudiosos, La Mettrie “argues that Descartes was quite right in regarding animals as mere machines and only erred in not recognizing that the same was true of human beings” (Furbank 1992, 327).

Sería la diferencia con otros materialistas de la época, como Denis Diderot (1713-1784), por ejemplo, en lo que tenía que ver con sus diferentes concepciones en torno a la religión, lo que no habría de permitir que La Mettrie llegara a tener la influencia que se merecía. Se ha señalado que Diderot resentía la pasión con la que La Mettrie negaba la existencia de la divinidad cristiana a partir de su convicción mecanicista (Curran 2019, 35). El primero ciertamente le agradecía a las

visiones mecanicistas de la realidad que ya no se concibiera el mundo como una divinidad, sino como una máquina, y que Dios fuera concebido como un ser soberano aparte del universo (Diderot 1966, 4). No creía justo que a partir de tal mecanicismo se concluyera que no existía una divinidad, o que se viviera como si no existiera, precisamente lo que La Mettrie gustaba proyectar con su reclamo de la voluptuosidad libertina que le caracterizaba. Nada más lejos de Diderot, quien definitivamente no era conocido como alguien que despreciara los placeres, aquel reclamo que hacía su compatriota contemporáneo, siguiendo a Epicuro, de tener al placer como “maestro soberano de los hombres y los dioses” (La Mettrie 2008, 23).

El mecanicismo que La Mettrie hereda de René Descartes y que a su vez enriquece e impulsa, permitirá en su día poner en entredicho los reclamos que un tanto livianamente se han hecho a través de los tiempos de la existencia de una esencia humana. Pero no se trata tanto de que los mecanicistas hayan ido teniendo razón progresivamente, pues no solo habrá múltiples enfoques materialistas que pondrán en entredicho el quizás demasiado simple mecanicismo de estos que fueron sus fundadores. Su más valiosa aportación es que contribuyeron a establecer que toda visión en torno al animal humano debe basarse en consideraciones sobre su cuerpo, o como él lo plantea al escribir que “la ética depende del cuerpo” (La Mettrie, 33). No son los valores los que han de definir al ser humano como siempre se ha hecho, sin tomar en consideración lo que el cuerpo necesita o prefiere para cumplir su cometido, según escribe Nietzsche en torno a los filósofos que por principio lo han despreciado, sino lo que resulte de la atención crítica que le prestemos a su evolución (1973b, 83-90).

No se puede decir que, en estos dos estudiosos, Descartes y La Mettrie, haya tal cosa como un planteamiento para poner en entredicho la posibilidad de definir la esencia del ser humano, desde luego mucho menos en Descartes, pero tampoco se encuentran en los atrevidos planteamientos de La Mettrie durante aquellos mediados del siglo dieciocho. Se tiene que admitir que socavan sobre todo las nociones religiosas y filosóficas del momento en torno a lo humano, pero también contribuyen al desarrollo de una visión antropológica

cientificista, la cual en su día, a través del positivismo, se nos querrá imponer como otro yugo más.

Para encontrarnos con propuestas valientes dirigidas a dejar atrás el esencialismo tendremos que esperar al recién citado Nietzsche y su planteamiento en torno a la muerte de Dios y la sugerencia de que todo es interpretación. Pero aun Nietzsche, llevando el asunto hasta donde lo llevó en su valiosa obra *La gaya ciencia* al cuestionar si “toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretativa*”, en ciertas ocasiones todavía se mueve en un mundo en el que es válido reclamar que a la realidad la caracteriza, por ejemplo, el eterno retorno y al ser humano la voluntad de poder.<sup>2</sup>

A este proceso en el que la interpretación de la realidad mediante esencias recibirá un golpe mortal y que con la reflexión de Nietzsche nos lleva a sostener que no hay significado original es bueno recordar que Marx también aporta algo. Lo hace desde temprano cuando, por ejemplo, plantea en el *Manifiesto del Partido Comunista* cómo la cultura viene determinada por las condiciones materiales de existencia. Es lo que reconoce Gianni Vattimo en un diálogo en el que participa a mediados de los sesenta, coordinado por Michel Foucault, cuando al referirse al *Dieciocho Brumario* señala que Marx no presenta jamás su interpretación como la interpretación final (1965, 47).

En nuestra época, ha sido probablemente Michel Foucault, autor arrepentido de aquella sorprendente y feliz frase de *Las palabras y las cosas*, “el hombre es una invención reciente”, uno de los filósofos que más nos ha hecho tomar conciencia del sinsentido de metodologías que reclamen la posibilidad de identificar en la realidad o en el ser humano esencias ontológicas o metafísicas. El pensador que identificamos con la insistencia nietzscheana en que nuestras interpretaciones de la realidad no tienen tal fundamento metafísico, reconoce para la época del diálogo citado que “[N]o hay para Nietzsche un significado original. Las mismas palabras no son sino interpretaciones, a todo lo largo de su historia, antes de convertirse en signos, interpretan, y tienen significado finalmente porque son interpretaciones esenciales”.

---

<sup>2</sup> Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid: M.E. editores, 1995, aforismo 374. Ver también Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1973 pp. 223-228, sobre el eterno retorno y sobre la voluntad de poder también en esta última obra, p. 290.

Esto no significa que haya esencias reconocibles, como pudiera pensarse, sino lo contrario. Son las palabras las que imponen la interpretación y no la realidad para que entonces las palabras se ajusten y desarrollen la interpretación. Pretendiendo seguir a Nietzsche, Foucault, escribe que las palabras “no indican un significado, imponen una interpretación” (1965, 37).

Con su específico entendimiento de la interpretación, distinta de la que otros manejarán, como el anteriormente mencionado filósofo italiano Gianni Vattimo, Foucault dará la impresión, como ocurrió con Descartes y La Mettrie con respecto al mecanicismo, de instituir otra esencia, en esta ocasión privilegiando la palabra. Pero no es así, según se podría alegar, porque el pensador francés no está indicándonos que las palabras son *la* interpretación más apropiada de la realidad, o que exclusivamente a través de las palabras es que podremos desarrollar la interpretación adecuada. De lo que se trataría, ofreciéndole el beneficio de la duda, es de que no “hay signos que existan primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas”. No hay una “existencia absoluta de los signos” (1965, 41), escribe Foucault, como indicándonos que no hay una interpretación final, más válida una que otra. Y sin embargo, nos queda con él la duda sobre la posibilidad de que se vuelva a instalar una fuente de significados, ¿acaso un referente?, al que todo se remita, una nueva esencia.

**Cuarto.** Lo humano en entredicho. En los contextos de múltiples hermenéuticas que de modo frecuente pugnan ingenuamente entre ellas, porque todavía se pretende que hay acercamientos gnoseológicos más válidos que otros, es que se debe evaluar ese juicio que escuchamos tan a menudo de que nos estamos deshumanizando, o de que estamos viviendo unos tiempos deshumanizadores que darán al traste con todo lo *auténticamente* humano. Es lo que queremos decir cuando hablamos sobre la crisis moral de nuestra época, pero es lo que también se nos sugiere cuando se insiste en que toda gestión manual, por ejemplo escribir, diseñar con lápiz, dibujar con carboncillo y pintar con brocha, es superior a la utilización para lo mismo de alguna máquina, sobre todo digital. La cada vez más intensa utilización de máquinas, diseñadas en los comienzos exclusivamente por seres humanos, pero hoy

también elaboradas por otras máquinas, parece alejarnos de nuestra supuesta esencia, la cual, también supuestamente, debe resistir los embates de la historia.

Esto nos vuelve a plantear la definición de lo humano, según ocurre cada cierto tiempo, sobre todo cuando se viven transformaciones como la que vivimos en las últimas décadas y que en esta ocasión relacionamos mayormente con la informática. Es como si esta utilización innovadora o más intensa de alguna técnica, o un acercamiento más atrevido al ámbito de las tecnociencias, nos despojara de algo que es imprescindible para la sobrevivencia de lo humano tal y como lo definimos o imaginamos hoy día.

Pero aquí nos confrontamos con interrogantes que no se deben obviar. ¿Por qué privilegiamos nuestra concepción de lo humano, suponiendo ingenuamente que siempre ha sido como lo concebimos nosotros en nuestras respectivas épocas? ¿Pero por qué suponer que lo humano, según lo entendemos hoy, o según se entendió en algún momento, merece sobrevivir? E igualmente importante, ¿por qué no pensar que la relación no es como se la imagina quien le atribuye a las máquinas intervención destructiva, sino fructífera, como nos lleva a pensar la pluralidad epistemológica que ha resultado de la transformación hermenéutica que comentáramos antes y que tiene en Nietzsche y Foucault dos de sus más radicales apologetas?

¿Qué es lo humano? Ello dependerá de la época sobre la que nos planteemos la interrogante o en la que nos la planteemos. Así ha sido a través de los tiempos. De entrada, parece que la pregunta no se atiende en todo momento, como ya Foucault nos lo sugirió. No se hablaría del surgimiento, por ejemplo, del humanismo (siglo trece), si no se supusiera que hasta ese momento el humanismo no había estado presente. Ni se hablaría de un padre del humanismo (Petrarca), si no se supusiera también que antes del progenitor la criatura sencillamente no existía. ¿Cómo hubiera sido posible?

Igualmente, hay momentos en que sostenemos que la respuesta adecuada en torno a lo propiamente humano se ha dado en un periodo específico y se habla de momentos iniciales, momentos álgidos y momentos de decadencia en lo que respecta a ello. Es evidente, por ejemplo, que algo nuevo se comenzó a pensar en torno al ser humano en el paso que se da entre la filosofía que

llamamos presocrática y la que conocemos como la sofística, según ocurrió también entre el pensamiento medieval y la filosofía que parecen inaugurar Francis Bacon y René Descartes. Así que podemos suponer que a través de los tiempos se han manejado, con una convicción muy poco cuestionada, distintas concepciones sobre lo humano y que en cada momento se desarrollaron aparatos conceptuales que lo explicaban y, quizás más específicamente, lo justificaban.

El que se haya estado tan ingenuamente convencido sobre el valor y la importancia de lo humano según concebido en algún momento, no implica que en cada etapa del proceso no se haya podido haber ganado algo valioso para ese mismo ser humano. Sin postular necesariamente la existencia de lo que conocemos como progreso, según Nietzsche “una idea moderna, es decir, una idea falsa”, podríamos suponer que ello ha continuado enriqueciéndose, aun cuando tendamos a pensar cada vez más que no hay aquella distancia que suponíamos hasta el otro día entre el animal humano y el resto de los animales. Creo que se puede argumentar que hemos hecho avances tanto material como espiritualmente, sobre todo si pensamos, que contrario a lo que se creyó durante siglos, hoy postulamos que no hay diferencias entre mujeres y hombres, blancos y no blancos, entre mayorías y minorías, entre lo general, lo regular, lo prevaleciente y las excepciones, entre nuestros cuerpos y los cuerpos más amplios de la tierra, los planetas y el universo.

Pero nos hemos ido enriqueciendo también de otro modo en la dinámica de irnos rodeando de máquinas de todo tipo o, dicho de otra forma, viviendo inmersos en un mundo fundamentalmente tecnológico en el que la automatización progresiva de todo quehacer parece ser el norte de aquellos que se dedican al trabajo, a producir, a enriquecerse y, en realidad, a todo tipo de actividad. En este otro proceso demasiadas veces hemos perdido de vista que no solo producimos mucho más que antes, sino que es posible desempeñarnos más livianamente en labores que previamente habían exigido fuerza bruta.

Sin negar una vez más las extraordinarias injusticias que siempre se intentan disimular a través de su apología, la incorporación de cada vez más sofisticadas técnicas le ha abierto las puertas en nuestras vidas a comodidades que antes estaban reservadas para unos pocos. Sin negar que son

insuficientes y que deberían estar accesibles para todos, esa progresiva tecnologización ha hecho posible que en algunas sociedades un porcentaje altísimo de ciudadanos no tenga que trabajar y se vea el ocio como una alternativa creativa. Pero la tecnología ha hecho mucho más. No iría tan lejos como lo hace el famoso psicólogo de Harvard, Steve Pinker, en su defensa de las ciencias y la tecnología, pero hay cierto grado de veracidad en su insistencia en el valor que la tecnología ha tenido y sobre todo tendrá en el futuro de la raza humana (2019, 295). Pese a posiciones poco críticas en torno a las ciencias, Pinker, se tiene que decir a su favor, no ve incompatibilidad alguna entre razón, ciencia, humanismo y el llamado progreso.

**Quinto.** Nuevos sujetos. Pero tan importante como lo anterior es el hecho de que en ese futuro de progresiva tecnologización que ha contribuido ya antes y debe contribuir en el futuro a nuestra progresiva humanización, si por humanización entendemos la posibilidad de desarrollar todas nuestras facultades, veremos también que no solo nosotros nos beneficiaremos de las máquinas, sino que las máquinas se beneficiarán de nosotros. Estos nuevos sujetos que son las máquinas, con ciclos vitales como los nuestros, eventualmente con sentimientos como los nuestros, siguiendo un proceso que va desde las explicaciones mecanicistas de Descartes y La Mettrie hasta los avances extraordinarios que se han dado en el campo de la inteligencia artificial, y que representa excelentemente el personaje Adam de la reciente novela de Ian Mc Ewan, *Machines Like Me*, ¿acaso no han atravesado por un proceso que les ha llevado a compartir las más representativas de las características humanas? Tanto en el campo emocional como en el campo racional, por describirlos de alguna forma, pero consciente de que es muy difícil identificar bordes o fronteras entre ellos, las máquinas se han ido pareciendo más a nosotros. ¿O no será que a partir de La Mettrie vamos tomando cada vez más conciencia de que somos nosotros los que nos parecemos a ella, o que nos deberíamos parecer? El reclamo de Frankenstein de una compañera, a quien poder amar y con quien convivir podría interpretarse como un reclamo ante una falta de consideración de su creador. Adam no solo se enamora de la compañera de Charlie, Miranda, pero además se indigna sobre una serie de asuntos,

en torno a los cuales el primero permanece indiferente (Mc Ewan 2019).

El desarrollo de la inteligencia artificial ha dominado tanto los extraordinarios progresos de las tecnociencias como el mundo del arte en el que se aborda el tema. En la saga de *La guerra de las galaxias* los personajes-robots, llamados androides, C-3PO y R2-D2, todavía tienen mucho de sirvientes, pero ya muestran una individualidad que les conduce frecuentemente a intervenir en asuntos como si se tratara de seres humanos. Por ejemplo, tienen una idea clara de quiénes son los buenos y quiénes los malos en aquel drama. Se alegran y sufren.

Pero en el proceso de *tecnologizarlo* todo, por alguna especie de prurito, hemos querido que las máquinas no se confundan con nosotros, que se nos pueda identificar a nosotros claramente de ellas. Pero no hemos tenido ningún éxito, aun después de que toda la tradición que identificamos con Shelley no ha cesado de su insistencia en que somos muy especiales. Recordemos al robot, realmente un “rover” de la NASA que se llama “Curiosity” y que aterrizó en Marte y habrá de estar allí años haciendo estudios. Los que lo desarrollaron y lo llevaron hasta Marte lo han convertido en un objeto de cariño: “The impulse to sentimentalize Curiosity – to treat it almost like a human astronaut – is hard to resist”. Admiten que lo han antropomorfizado y hablan de él como si fuera un ser humano (Kluger 2012, 24). En estos días, por cierto, se tomó un *selfie*.

En la dinámica de planificarlas y utilizarlas estrictamente para que nos sirvan a nosotros y no a ellas mismas, hemos humanizado las máquinas, igual que hemos ido llenando nuestros cuerpos de máquinas, desde los marcapasos hasta microprocesadores que manejan las distintas prótesis. Tanto que nos vemos hoy obligados a replantearnos las nociones de lo humano que albergamos.

**Sexto.** Ciertas tradiciones filosóficas... hasta Habermas. Ciertas tradiciones filosóficas muy conocidas no verían con buenos ojos el acercamiento a lo tecnológico que he sugerido. Las tecnociencias como nosotros las manejamos a diario y como ellas nos manejan a nosotros inspiran en algunos un rechazo que podría describirse como romántico y en ocasiones

hasta dogmático. Mientras que en la mayoría de los seres humanos que se tienen que valer de ellas, ha resultado ser un alivio al que se le agradece su colaboración, según he planteado antes. De hecho, en las situaciones en que dejan de funcionar, como puede ocurrir tras fenómenos de la naturaleza como huracanes y terremotos, la molestia por su ausencia produce reacciones épicas. Esto, sin embargo, no es óbice, para el recelo, cuando no el abierto desprecio, que le llega desde determinadas áreas de la geografía del pensamiento filosófico. Sin negar bajo ninguna circunstancia que ha habido desaciertos en su desarrollo, responsabilidad exclusivamente nuestra, hasta el otro día debo admitir, pues hoy la tenemos que compartir con las mismas máquinas, plantear la posibilidad de que se pueda sobrevivir sin ella equivaldría a sugerir que los seres humanos dejásemos de valernos del oxígeno para sobrevivir. Por otro lado, ¿cómo perder de vista el esfuerzo extraordinario, desde la misma tecnología, por desarrollar máquinas reconciliadas con la naturaleza, tales como las relacionadas a la energía solar y eólica?

La tradición idealista alemana que culmina con Martín Heidegger y es heredera del romanticismo que convivió con ella en los siglos dieciocho y diecinueve, siempre fue amiga de la vida sencilla, los bosques y la contemplación. La *Gelassenheit* que Heidegger rescata de místicos como Jakob Böhme y poetas como Hölderlin un tanto resume la actitud que caracterizará tal corriente de pensamiento. Es desde luego lo que caracteriza a Heidegger en algunos de sus comentarios que diversos lectores relacionamos con su rechazo de la técnica y que, ciertamente caracterizados por una gran abstracción, no son imposibles de entender si nos remitimos a su identificación con la tradición mística antes mencionada.

El otro tipo de comentario que Heidegger hace, igualmente abstracto, está dirigido a ver en la tecnología más que la mera utilización o aplicación de las tecnociencias en (el mundo de) la vida (*Lebenswelt*). Como cabe esperar de Heidegger, el mismo debe de entenderse a la luz de consideraciones ontológicas y no meramente sociales. Según se sabe, la tecnología es *Gestell* para el filósofo de Freiburg; esto es, enmarcación. El reto de la tecnología no consiste en primera instancia en que ésta se exprese como “potenciales máquinas letales y aparato de la tecnología.” El reto que ella supone “ya ha

afectado al ser humano en su esencia”. Citándole más extensamente, “El dominio de la enmarcación amenaza al ser humano con la posibilidad de que se le negara entrar en una revelación más original y por lo tanto experimentar la llamada de una verdad más original” (Heidegger 1977, 28). Es conveniente traer a colación que este planteamiento no anda muy lejos del que hará sobre la ciencia cuando escriba que el carácter de empresa que caracterizará a ésta mantendrá a sus cultivadores, los investigadores, alejados de la sabiduría (Heidegger 1969, 76).

La otra gran corriente de pensamiento germana, mucho más nueva, pero heredera de ésta a través del post hegeliano Karl Marx, su fundador, y que tiene en Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas y Axel Honneth sus representantes más conocidos, reivindica una conciencia social que se echa de menos frecuentemente en la reflexión de Martin Heidegger. Esto no significa que no haya entre ellos diferencias. Según se sabe, hay en Walter Benjamin un interés por identificar lo que significará el arte al que las masas de la modernidad tendrán acceso. El arte, por ser objeto de la reproducción industrial, perderá “aura”, pero, si se me permite esta interpretación, se reivindicará en el quehacer político en la medida en que contribuirá, sin pasar por el cuestionable requisito de la autenticidad, al enriquecimiento cultural del colectivo social.

Otro es el tono del cual se valen Max Horkheimer y Theodor Adorno, quienes muestran en su rechazo a la Ilustración un convencimiento de que la masificación que en su época se vivía sobre todo de la música no apuntaba hacia ninguna utopía. Hay que ver cómo Terry Eagleton se burla del Adorno de la *Minima Moralia* que en su *haut bourgeois anti-technological nostalgia* expresa que echa de menos trivialidades que caracterizaron la vida burguesa (1993, 61). Estos dos pensadores, quizás los más representativos de la Escuela de Frankfurt, son pesimistas, lo ha dicho Žizek, con respecto a la historia, pues les parece que ésta llega a ser controlada por la dimensión siniestra que caracteriza la concepción de la realidad ilustrada, que es en primer lugar su pretensión de ser exclusiva. Por tal razón Adorno y Horkheimer escriben que el “Iluminismo es totalitario” (1971, 19). Pero, en segundo lugar, no ven con buenos ojos la

investigación científica ni la tecnología que se desarrolla a partir del mismo Bacon. “La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma” (147), escriben. Nada puede escaparse del dominio que se ejerce a través de la tecnología.

No es la misma dirección la que tomará otro miembro de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, sobre todo en su extraordinariamente temprano *El hombre unidimensional*, publicado originalmente en el 1954. Allí anticipaba fenómenos sociales de las décadas subsiguientes que nos han dado mucho que pensar (Marcuse 1972). Como los anteriores, aunque menos, pondrá cierto peso en la represión que prevalece a través del desarrollo de la tecnología que no solo se vincula al quehacer productivo, pues incide también en el arte. Según escribe, la progresiva comodidad que disfruta un sector social, como la cercanía a las obras de arte, no aportan calidad a su existencia. De hecho, contribuyen a la enajenación que experimentamos los ciudadanos, en la medida en que toda la sociedad queda subordinada a un proyecto universal de dominio, al que la tecnología no contribuye poca cosa (Marcuse 1968, 12).

Marcuse, sin embargo, influido como lo estuvo por los movimientos contestatarios de los años sesenta y setenta, sobre todo de los Estados Unidos, y sin que planteara que entre ellos se iniciaría la revolución, es más optimista y sugerirá también la posibilidad de la utopía justamente “por la tecnologización del poder, que mina el terreno al poder mismo” (1968, 12). Señala Marcuse que “en la consumación de la automatización, se encuentra la frontera última del capitalismo. Como lo vio Marx ya antes del *Capital*, la automatización completa del trabajo socialmente necesario es incompatible con el capitalismo” (13). Marcuse muestra estar convencido de que “con los medios de la consumada técnica es posible suprimir el trabajo alienado, y una gran parte del trabajo socialmente necesario se hace experimento técnico”. Lo que “Marx y Engels se vieron aún obligados a remitir al reino situado más allá del trabajo”, “aquellas cualidades de la existencia humana”, Marcuse entiende que se pueden conseguir en el “reino del trabajo mismo” (25).

Recordemos cómo en la *Ideología alemana* Marx y Engels escriben que en una sociedad comunista sus ciudadanos

podrían dividir el día entre distintas actividades, tales como la caza, la pesca, pastorear ganado y ejercer la crítica, suponiendo unas diferencias entre el trabajo que se realiza obligatoriamente con lo que se hace placenteramente (1974, 34). Lo que Marcuse hace en el breve ensayo “El final de la utopía”, según lo había considerado mucho antes en *Eros y civilización* con respecto a la visión represiva que Freud justifica en lo que llama el “malestar en la cultura”, es proponer que no tiene que darse tal polaridad. Así como se puede asumir y disfrutar del eros en una sociedad que se mueve hacia el reino de la libertad, se puede también suprimir el trabajo alienado cuando la técnica se generaliza. Creo que esto no lo hubiera suscrito su maestro, Martín Heidegger.

Varias décadas más tarde veremos cómo Jürgen Habermas, con el fin de insertarse en esta discusión, negociará, por describirlo de esta forma, con la tradición filosófica el concepto de razón. De él no se podrá decir lo que Eagleton escribe sobre la convicción de Adorno de que toda razón es instrumental (1993, 47). Habermas reconoce, basándose en la importante investigación en torno al tema de la razón del también alemán Max Weber, la trayectoria que ha tenido esa racionalidad instrumental que, también siguiendo a Weber, llama racionalización progresiva. Pero Habermas insistirá en que esa es tan solo una manera de concebir la racionalidad. Según él, ha habido múltiples formas de entender la racionalidad, aunque no siempre fácil de identificarlas articuladamente, tal y como Weber, pese a sí, lo mostraría con sus investigaciones en torno a ella.

A ese concepto utilitarista de racionalidad, nos sugiere Habermas según mi parecer, no se le puede atribuir monopolio hermenéutico en el desarrollo de la modernidad. Si Weber “desconfía”, según nos dice Habermas, “de los procesos de racionalización abandonados a su propia lógica” (1989, 12), es porque suponía que podía haber otros acercamientos a la racionalidad. De hecho, Weber le concede al racionalismo occidental un protagonismo extraordinario. Está presente en la ciencia moderna, en la organización universitaria, en el cultivo del arte, en la música, en distintos modos de hacer música, en el derecho, etc. (Habermas 1989, 213).

De los escritos de Habermas se desprende que fue la convicción de la existencia de un principio de racionalidad

instrumental y progresiva, y de las cuales por lo menos algunas de sus dimensiones tendrían su origen en la Antigüedad, lo que permitió que la razón fuera concebida de este modo unívoco. Fue así como la concibieron Descartes, Kant y Hegel. Y Weber, Horkheimer y Adorno siguen la línea porque “identifican racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción” (Habermas 1989, 199). Así es como Habermas sugiere que el desprecio de la razón que nos presentan Adorno y Horkheimer en sus escritos sobre la Ilustración y la sociología perdían de vista otras dimensiones de la realidad muy importantes.

El pensamiento de Habermas se conocerá entonces por la concepción de lo que describe como una racionalidad comunicativa o discursiva que desarrolla a partir de su obra más importante, *Teoría de la acción comunicativa*, con la cual evidentemente pretendía ir más allá de la noción problemática y un tanto exclusiva que Weber había identificado y que sobre todo Adorno y Horkheimer habían tomado como única y a la cual le habían dirigido su crítica.<sup>3</sup> De este modo Habermas introduce su noción “post metafísica” de la razón. Este no parece ver en la reflexión de los antiguos algo que nos conduzca a interpretar unívocamente la racionalidad. De manera muy interesante trae a colación la dinámica entre la unidad y la pluralidad que Plotino recoge en sus *Enéadas*. De acuerdo a Habermas, “el *to hen panta* no significa que todo se agote en el Uno, sino que lo Múltiple puede hacerse derivar de lo Uno y de este modo ser entendido en conjunto, ser entendido como totalidad” (1990, 158). Pero sobre todo en nuestra época, la modernidad, según el mismo Habermas, insiste en que es imposible sostener una visión de la razón que no nutra su unidad si no es a través de “la pluralidad de sus voces” (157).

¿Y por qué no suponer que en ese encuentro de diversas voces la tecnología desempeña un rol clave?, nos tenemos que preguntar nosotros. Se trata de una interrogante muy pertinente en este instante. Si siguiéramos en esto a Habermas, se tendría que afirmar que la filosofía como “un pensamiento capaz de abarcar la totalidad” parece haber desaparecido (1990, 16). Concebida de esta manera, que es ciertamente como un

---

<sup>3</sup> Ver Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa I*, op. cit., p. 36 y pp. 197ss.

filósofo como Nietzsche, tan valioso, todavía parece concebirla en algunos pasajes, es muy difícil que incida en nuestras dinámicas actuales. ¿Quién tiene conocimientos tan amplios que pueda permitirse juicios tan abarcadores? ¿Cómo rechazar de plano, por ejemplo, la tecnología? ¿Pero cómo asumirla totalmente? La “pluralidad de voces”, una frase de Habermas que recién cito, podría ser sinónimo de la pluralidad epistemológica a la que hemos llegado justamente con la ayuda de muchas reflexiones del pensamiento de Nietzsche. Aun la misma razón, que ha sido argumento en más de una ocasión en contra de la multiplicidad, tiene que reinventarse como pluralidad. Sin tal apertura deja de ser relevante. Pero por lo mismo, una tradición que todavía la rechaza como totalitaria y represiva, pierde de vista la riqueza con la que se manifiesta en otros ámbitos. Por ejemplo, una vez más, en la tecnología.

**Séptimo.** Lovelock y *Gaia*. La tecnología post industrial merecería mayor asombro de nuestra parte. Nos ha conducido hasta donde solo los futurólogos y los escritores de ciencia ficción esperaban llegar, pero allí estamos y escuchemos lo que nos dice uno de los estudiosos que más tiene que decirnos sobre el rol que ella ha llegado a desempeñar, el ya previamente mencionado James Lovelock. Este nos dice que “our supremacy as the prime understanders of the cosmos is rapidly coming to end” (Lovelock & Appleyard 2019, 5). Esto podría ser una especie de respuesta a Martín Heidegger y sus especulaciones en torno al ser, pero es sobre todo una interpretación en torno al lugar que ocupa la tecnología en nuestras vidas y el que debería ocupar en nuestras reflexiones. Quizás más importante, tal afirmación también apunta hacia el reconocimiento de que la inteligencia artificial constituye un hecho innegable. Pero Lovelock va más lejos y señala que de haber en el cosmos una civilización más avanzada que la nuestra, ésta tendría que ser electrónica (Lovelock & Appleyard 2019, 10). Suponiendo, siento decirlo, necesariamente de modo antropomórfico, cierta lógica en el desarrollo de toda inteligencia, esto significaría que en otras partes del universo se tendría que haber dado un proceso de desarrollo parecido al nuestro. De modo que, según Lovelock, no pueden existir en el cosmos otros seres inteligentes que no

se dirijan, si no lo han hecho ya, a desarrollar una *naturaleza* electrónica.

Lovelock no escribe que estas máquinas inteligentes nos ayudarán a los seres humanos a entender mejor lo que ha sido, es y será nuestro destino. En su libro más influyente, *Gaia, a New Look at Life on Earth*, publicado ya hace casi medio siglo, había escrito que Gaia, el sistema planetario al que pertenece la tierra, tomaba conciencia de sí misma a través de nosotros los seres humanos (Lovelock 1979, 140). Pero en el texto que publicara recientemente y que es objeto de nuestra reflexión, *Novacene, The Coming Age of Hyperintelligence*, lo que nos indica es que el protagonismo humano paulatinamente retrocede ante el avance de las máquinas inteligentes. Es a estos *cyborgs*, con su extraordinaria capacidad intelectual, a los que les corresponderá hacerse las preguntas que nos hemos hecho nosotros los seres humanos en los últimos milenios (Lovelock 2019, 29).

El proceso de desarrollo que nos ha llevado a nosotros a un mundo en el que nos valemos de máquinas extraordinariamente inteligentes, pero en la que eventualmente, según Lovelock otra vez, nos sustituirán, es la evolución darwiniana. Y así como nosotros somos un eslabón en la cadena evolutiva, las máquinas electrónicas inteligentes parecen constituir la culminación de esa cadena. Estas afirmaciones podrían ser el resultado de una confianza, ciega y hasta pretenciosa de parte de un científico arrogante, pero no perdamos de vista lo que Lovelock nos dice sobre las ciencias. Valiéndose de un lenguaje muy parecido al que utiliza el filósofo de las ciencias Karl Popper, escribe Lovelock que “Science is never certain or exact. The best we can ever do is to express our knowledge in terms of its probability” (2019, 20). De alguien que piensa de esta forma en torno a las ciencias no esperamos que pontifique dogmáticamente sobre estos asuntos.

En Lovelock llama la atención que no se presentan reñidas la naturaleza y la tecnología. En la obra en la que expuso el principio *Gaia* a finales de los setenta se mostró escéptico ante aquellos que destruirían la tecnología para defender la naturaleza e insistió, según lo hace cuarenta años más tarde, en que *Gaia* ha mostrado que se sabe defender a sí misma (1979, 115). Lovelock parece entender que la ecología se ha desarrollado exclusivamente para defender los intereses de los

ser humanos, quienes de todas formas aparecen muy tarde en la vida de Gaia (116). Por lo mismo creo que la geología es el mejor marco de reflexión (*older and more general framework of geology*) para la apología del planeta y su contexto. De esta forma intenta evitar el antropocentrismo que frecuentemente caracteriza nuestras reflexiones en estos asuntos, sobre todo cuando especulamos en torno a la tecnología, acusada de deshumanizante, y una naturaleza tan a menudo concebida exclusivamente desde la perspectiva humana.

**Octavo.** Kurzweil y la inteligencia artificial. Cuando se logra dejar atrás una especie de fanfarronería que ha caracterizado los escritos de Raymond Kurzweil sobre estos asuntos, nos percatamos de que su reflexión es otra que se caracteriza por una coherencia en torno al tema de marras que no se puede perder de vista. A Kurzweil lo relacionamos con la futurología tan común en esta llamada era de la informática, pero también, con su participación como empresario en esa carrera que se ha dado en el ámbito de las comunicaciones. Sea como fuera, lo que escribe en torno a la inteligencia artificial es de gran valor. De hecho, lo que Lovelock habría de exponer más recientemente también había sido objeto de la investigación de Kurzweil en la última década del pasado siglo.

Mientras Lovelock se acercó al tema de la evolución que habrá de conducir a una sociedad de máquinas inteligentes por el camino de la investigación biológica, Raymond Kurzweil lo hará a través de la física y la electrónica. Pero no fue que le diera la espalda a la biología, pues para él también fundamental será el concepto de evolución que relacionamos con Darwin. En el que considero su libro más importante, *The Age of Spiritual Machines, When Computers Exceed Human Intelligence*, Kurzweil no solo nos familiariza con un mundo en el que la inteligencia artificial, o las máquinas inteligentes, abundan, transformándolo todo a nuestros alrededores, sino en el que la evolución desempeña, según ocurre con Lovelock, un rol protagónico. Plantea, coincidiendo con él con respecto a la existencia de una especie de lógica evolutiva en el desarrollo de toda inteligencia, que la tecnología se hizo inevitable e irreversible una vez surge la vida. Sugiere que la vida se orienta hacia la inteligencia y que a ésta, como ocurre con todo, la mueve la evolución, siendo la inteligencia humana la creación

más grandiosa de ese proceso (*evolution's greatest creation*) (Kurzweil 2000, 35).

La interrogante que surge naturalmente es si la vida no podría darse de otra forma. ¿Acaso no podría haber vida que no estuviera orientada hacia la inteligencia? ¿Una vida que permaneciera igual siempre y que no fuera objeto de alguna fuerza que la transformara, externa ni interna? ¿Por qué todo tiene que estar sometido a la evolución y dirigido al desarrollo de la inteligencia, según se alega que ha ocurrido en el desarrollo evolutivo de los seres humanos y de las máquinas? ¿Por qué no podría haber sido de otra forma?

La noción del ser que es y que no se somete a transformación, según lo concibió Parménides, nos puede parecer descabellado hoy. Sin embargo, no nos lo pareció durante algún tiempo. En esta concepción de la realidad, monista es como se ha descrito, se ponía necesariamente en entredicho una noción de una temporalidad protagónica. Pero a quienes defendían la concepción dinámica, identificada con Heráclito, les parecía necesariamente una tergiversación de la realidad, una opinión.

¿Pero cómo defender en esta época la visión parmenidiana? La que identificamos con Heráclito, la cual plantea que el ser se transforma constantemente, la erradicó literalmente, de raíz, sobre todo a partir del siglo dieciocho cuando la historia se convierte en un tema de reflexión clave y se desarrollan variadas filosofías de la historia, como fueron la de Hegel y la del napolitano Juan Bautista Vico. Las tecnociencias nacen en este ambiente en el que la inmovilidad se concibe como ilusoria. Justamente, todo, absolutamente todo, era dinámico, evolucionaba: la divinidad, la historia, los animales, las plantas, las religiones.

Kurzweil afirma que la tecnología es la continuación de la evolución, pero evidentemente de otra forma (2000, 32). Es un "proceso evolutivo" (*an evolutionary process*) y forma parte de esa evolución que es la que ha llevado al ser humano al lugar en el que se encuentra, tal y como Lovelock también lo ha concebido. La tecnología continuará evolucionando, según lo ha hecho hasta ahora y tendrá retos muy parecidos a los que los seres humanos, a través de su evolución, han experimentado. Por ejemplo, el muy importante tema del libre albedrío que nosotros hemos atendido durante siglos con respecto a

nosotros mismos, es ya objeto de reflexión filosófica muy importante con respecto a ella. ¿Esas máquinas inteligentes son libres, pueden ser juzgadas responsable de sus actos? ¿Acaso no es libre Adam el personaje de la novela de McEwan? ¿Y el Frankenstein de Mary Shelley? ¿O porque son máquinas no podemos describirlas como libres? ¿Pero qué es la conciencia sino “una máquina que reflexiona sobre sí misma” (*is just a machine reflecting on itself*) (58-59), según escribe Kurzweil?

Kurzweil entiende que la conciencia es un “proceso lógico” que se le puede construir a la máquina para que pueda reflexionar sobre ella misma. “There, now you have consciousness. It is a set of abilities that evolved because self-reflective ways of thinking are inherently more powerful” (2000, 58). Si así ha ocurrido con los seres humanos, así ocurrirá con las máquinas que han ido evolucionando hasta que en ellas se ha desarrollado la inteligencia artificial. No importa en absoluto, según mi parecer, que ellas mismas no hayan sido responsables, hasta cierto momento; tampoco lo hemos sido nosotros los seres humanos durante muchos momentos. La cultura que hemos creado nosotros ha impactado nuestra evolución, según sugirió bastante temprano Jacques Monod (1968). Así será también con las máquinas inteligentes.

En su día reconoceremos su reclamo de que son conscientes y ellas nos mostrarán que han desarrollado libremente su propia agenda. Serán además cada vez más responsables de sí mismas. Eventualmente, nos dice Kurzweil, reclamarán que son humanas pues se parecerán muchísimo a nosotros. “And we’ll believe them” (2000, 63). La novela de Ian McEwan es un anticipo.

**Noveno.** Victoria de la tecnociencia capitalista. ¿Dónde quedan entonces aquellas interpretaciones ambiciosas de la historia humana que el filósofo francés Jean Francois Lyotard presentó en sus conocidos escritos como “metarrelatos” y que “han marcado la humanidad”? Frente a esta incorporación de las máquinas inteligentes, o de la inteligencia artificial, al sector de lo humano, ¿cómo interpretar el socialismo? ¿Qué tiene que decirnos el cristianismo? ¿Cómo entender entonces la Ilustración? ¿Quedan en entredicho, definitivamente descartados, pueden continuar representando lo mismo, o deben entonces reenfocarse?

Pero entre esos que acabo de mencionar hay otro relato en torno al cual Lyotard no es muy claro. Se trata de la tecnociencia capitalista que él parece incluir en un primer momento como uno de aquellos metarrelatos que ha sido “destruido y liquidado”, pero del cual más adelante comenta que ha resultado victorioso (Lyotard 1989, 29, 32). Por un lado, Lyotard argumenta “que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, ‘liquidado’”; por el otro admite “la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana” (1989, 30). Son varias las interrogantes que estas afirmaciones de Lyotard plantean. Una de ellas podría ser si hay un vínculo necesario entre el capitalismo y la tecnociencia y si la segunda no se hubiera podido desarrollar sin la primera. O, por el contrario, si la tecnociencia es la que ha auspiciado y fortalecido el desarrollo global del capitalismo.

Según hemos sugerido, parece que Lyotard mismo no ve el asunto tan claramente. ¿Pero cómo poner en duda en nuestra época el acaparamiento absoluto de todos nuestros quehaceres por parte del capitalismo? O la presencia de la tecnociencia aun en los lugares más remotos, allí donde, si no ha llegado, pronto arribará. No parecen andar siempre cogidos de la mano porque el capitalismo condena todavía a ciertas áreas del planeta al subdesarrollo tecnológico, pero no porque no tenga la capacidad para remediar la situación. Si están destinadas a acompañarse necesariamente es un asunto que está por verse.

Décimo. Conclusión. El dominio cabal de la tecnología, o, más específicamente, de las máquinas inteligentes parece ser inevitable. No debe haber dudas de que el capitalismo ha prevalecido porque ha permitido el desarrollo masivo de este nuevo mundo de máquinas que en su día probablemente reclamen que no son artificiales, o por lo menos no mucho más que nosotros, que sin duda ya se parecen mucho a nosotros y que pronto constituirán una mayoría. Hace algunas décadas Jean Baudrillard reconocía que ya había más objetos que sujetos, más máquinas que seres humanos. No sé si tomaba en cuenta los órganos que con mayor frecuencia vamos substituyendo por prótesis artificiales, pero pensemos cómo es que los cuerpos nuestros y de tantos conocidos hoy ya cuentan con estos aparatos que nos transforman en los *cyborgs* que ya

antes hemos mencionado (Baudrillard 2010, 80). Esto se acelerará de una manera exponencial, según lo ha afirmado Kurzweil (2005) en un libro cuyo subtítulo es muy revelador. El título es *The Singularity is Near*; su subtítulo *When Humans Transcend Biology*.

Estamos ante nuestro destino, por lo menos ante uno de los fenómenos más importantes de la historia de la humanidad – quizás el más importante – que no debe ser evaluado partiendo de una visión privilegiada del ser humano porque si nos privilegiamos nos vamos a dar duro con la evidente evolución, probablemente de tono cultural, según ya señalé que Jacques Monod anticipaba, que está llamada a dejarnos atrás, como lo hace ahora mismo, cuando auspicia el desarrollo vertiginoso de la inteligencia artificial. Hay máquinas mucho más inteligentes que nosotros y con profundos sentimientos que no son en absoluto responsables de cierta supuesta deshumanización y que, como Adam en la novela de Ian Mc Ewan, se van a resistir a que sencillamente los apaguen.

Concluyo insistiendo en la necesidad de evaluar cuanto antes nuestras concepciones en torno al valor de lo humano. En ese proceso, ¿acaso no vendremos obligados a admitir la obsolescencia de estos entes que se han considerado centro y cumbre de toda realidad, tal y como Baudrillard propuso hacia el final de su vida? Los seres humanos habremos sido entonces “una enfermedad infantil de una realidad tecnológica integral”. Se trataría, de acuerdo al francés ya extinto, “en cierta manera... del fin de la historia, aunque no en el sentido de una superación dialéctica, sino del comienzo de un mundo sin seres humanos” (Baudrillard 2010, 80). “Este mundo ya no nos necesita”, añade Baudrillard. Nunca nos necesitó. Mucho menos nos necesitará en el futuro.

\*\*\*

### Referencias

Baudrillard, J. (2010). *The Agony of Power*. Semiotext(e).

Curran, A. (2019). *Diderot and the Art of Thinking Freely*. Other Press.

Diderot, D. (1966). *Diderot's Selected Writings*. The Mac Millan Company.

- Eagleton, T. (1993). *The Significance of Theory*. Blackwell.
- Foucault, M. (1965). *Nietzsche, Freud, Marx*. Cuadernos Anagrama.
- Furbank, P.N. (1992). *Diderot, A Critical Biography*. Alfred Knopf.
- Goethe, J.W. (1979). *Fausto*. Editorial UPR.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la Acción Comunicativa I, Racionalidad de la acción y la racionalización social*. Taurus.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper Perennial.
- Heidegger, M. (1969). *Sendas perdidas*. Losada.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1971). *Dialéctica del Iluminismo*. Editorial SUR.
- Huyke, H. (2013). *Tras otro progreso, filosofía de la tecnología desde la periferia*. Editorial Educación Emergente.
- Kluger, H. (2012, agosto 20). Life from Mars / A one ton rover can teach us a lot about the red planet – and the blue one too. *Time*, p. 24.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near, When Humans Transcend Biology*. Viking Penguin.
- Kurzweil, R. (2000). *The Age of Spiritual Machines, When Computers Exceed Human Intelligence*. Penguin. (Original del 1999).
- La Mettrie, J. O. (s.f.). *Man a Machine*. Kessinger Publishing's Rare Reprints.
- La Mettrie, J. O. (2008). *El arte de gozar*. Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Lovelock, J. (2019). *Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence*. Penguin.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia, A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press.
- Lovelock, J. & Appleyard, B. (2019). *Novacene*. The MIT Press.

- Lyotard, J. F. (1989). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa mexicana.
- Marcuse, H. (1972). *El hombre unidimensional*. Seix Barral.
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*. Ariel.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo.
- Mc Ewan, I. (2019). *Machines Like Me*. Penguin/Anchor.
- Mitcham, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*. Anthropos.
- Monod, J. (1988). *El azar y la necesidad*. (4ta. ed.) Tusquets Editores.
- Mumford, L. (1963). *Technics and Civilization*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Nietzsche, F. (2000). La voluntad de poder. EDAF, aforismo 678.
- Nietzsche, F. (1995). *La gaya ciencia*. M.E. editores. aforismo 374.
- Nietzsche, F. (1975). *El Anticristo*. Alianza, aforismo 14.
- Nietzsche, F. (1973a). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1973b). *Genealogía de la moral*. Alianza. Aforismos 11 y 12.
- Pinker, S. (2019). *Enlightenment Now, The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*. Penguin.
- Shelley, M. (1983). *Frankenstein, or the Modern Prometheus*. New American Library.
- Teilhard de Chardin, P. (1965). *The Phenomenon of Man*. Harper Torchbooks.

LA INVISIBILIDAD DE IMAGINARIOS TECNOLÓGICOS  
ALTERNOS

THE INVISIBILITY OF TECHNOLOGICAL ALTERNATIVES

---

Héctor José Huyke  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de  
Mayagüez  
hhuyke@gmail.com

**Resumen:** De casi cualquier nuevo servicio o artefacto en el mercado nos quieren hacer creer que contiene la tecnología más avanzada. Tendemos a tomar cualquier afirmación de que se trata de la tecnología más avanzada como un argumento a favor del uso o adquisición de la tecnología que sea. Si es lo último en tecnología, presuntamente tendrá algunas ventajas sobre lo anterior. La presente reflexión concierne la superación del discurso cada vez más generalizado que valida los cambios recientes en tecnología una y otra vez, prácticamente sin excepción: siempre debemos aprovechar las ventajas de lo último en tecnología, y las desventajas las debemos atender según aparezcan. Este discurso no sólo delata total ausencia de reflexión con respecto a la naturaleza de la tecnología como tal y la tecnología contemporánea en particular, sino que también ensombrece, descarta y obstaculiza imaginarios tecnológicos alternos – los invisibiliza, si se nos permite acuñar un verbo.

**Palabras clave:** filosofía de la tecnología, tecnología avanzada, ética en la tecnología, internet, redes sociales

**Abstract:** For almost any new service or gadget in the market, someone wants to make us believe that it contains the most advanced technology. We tend to take any such affirmation as an argument in favor of using or acquiring the technology. If it is the latest technology, presumably it must have some advantages over its predecessor. This essay is about overcoming the ever more generalized discourse that validates recent changes in technology again and again, practically without exception. According to this discourse, we should

always take advantage of the benefits of the latest in technology. The disadvantages should be taken care of as they show up. This discourse not only reveals the total absence of reflection with respect to the nature of technology as such and contemporary technology in particular, but it also obscures, rules out and puts obstacles to imagining alternatives to the prevailing technological tendencies – making alternatives invisible.

**Keywords:** philosophy of technology, advanced technology, ethics of technology, internet, social media

\*\*\*

### **El discurso de aprovechar lo nuevo en tecnología**

Mientras la crisis climática hace cada vez más urgente un cambio radical en la trayectoria que la tecnología ha tomado en los pasados siglos, el mundo contemporáneo está entrampado en la cultura tecnológica que produce la trayectoria que hay que cambiar. Con el COVID-19, hoy hay hasta para quien parece que la trayectoria en tecnologías de información y comunicación es nuestra salvación, puesto que esas tecnologías ayudan a superar dificultades inmediatas como la de no poder acercarnos físicamente unos a otros. En el tiempo que se redacta este ensayo, difícilmente podemos compartir en persona, pero nos vemos en *Zoom*, en *Google Meet*, en *FaceTime*. Y bien, pero así dejamos intacto el problema de fondo. No nos damos cuenta, por ejemplo, que la misma necesidad de distanciarnos físicamente los unos de los otros, para no contagiarnos del virus mortal, está íntimamente ligada a la trayectoria tecnológica predominante de siglos recientes. Hace falta superar ese discurso que le ensancha el paso a la trayectoria. Tenemos que dejar ese discurso atrás para tomar los asuntos de tecnología de otra manera.

Mirando ampliamente, ¿qué pasa en estos tiempos cuando alguien apunta a alguna desventaja o problema de alguna nueva tecnología, la que sea? Representemos esto en forma de un corto diálogo entre Abel y Beatriz:

Abel: “Con tecnología X podemos lograr 1, 2 y 3, lo que, en términos generales, es positivo”.

Beatriz: “Es cierto, pero tecnología X también presenta 4, 5 y 6, lo que, en términos generales, es negativo”.

Abel: “¿Toda tecnología presenta positivos y negativos, ventajas y desventajas, usos de todo tipo, algunos correctos y otros no! ¿Vamos a privar a la humanidad de tecnología X porque presenta unos negativos? ¿No crees que la sociedad debe atender lo negativo con otras medidas posiblemente también tecnológicas, o de otra índole, dependiendo del problema que sea, con educación, por ejemplo, con abstención moral, o con sanciones legales?”

El problema que nos concierne no reside en el número total de positivos versus el número total de negativos. Aunque no es la práctica general, podríamos estipular, a tenor con el utilitarismo, que sólo vamos a apoyar tecnologías cuyo número y calidad de los positivos supera por mucho el número y la calidad de los negativos. Con eso y todo, tendríamos el problema al que nos dirigimos. Es muy posible que Beatriz no tenga como responder a la respuesta de Abel, sobre todo en el contexto amplio de la cultura tecnológica actual. El corto diálogo tiende a terminar ahí. Aunque los negativos sean muchos y contundentes, muy probablemente cierto modo de silencio le da la razón a Abel. Su pregunta final se torna retórica. ¡Claro que sí! ¿Cómo no? La sociedad debe atender lo negativo con las medidas que sea, pero acojamos la tecnología X, puesto que con ella podemos al menos lograr 1, 2 y 3.

Es importante aclarar que todavía hay para quien todos los problemas que tienen que ver con tecnología son problemas técnicos. Los negativos que se presentan en este caso son muy estrechos, por así decirlo, y se traducen inmediatamente como problemas ingenieriles algunos de los cuales aún no tienen solución, pero eventualmente la tendrán. Por ejemplo, no es nada extraño encontrarse un ingeniero que entiende que, en lo que concierne al diseño de productos y servicios nuevos, los asuntos éticos no son otra cosa que asuntos de seguridad, *safety issues* en buen castellano. En el afán de la más pura tecnicidad de la eficiencia, la productividad y el control, la seguridad siempre se puede mejorar, y claro, el sentido común predominante nos dice que todas y todos valoramos vivir en un mundo más seguro.

No obstante, aunque en algunos círculos aún se insista en seguir conceptualizando la misión ingenieril en términos de la más pura tecnicidad, los asuntos de diseño ya no se presumen decidir tanto con meras medidas de eficiencia, productividad y control como en los tiempos más puramente tecnocráticos de antes. En la ingeniería contemporánea permea la conciencia de que las tecnologías nos presentan asuntos éticos y políticos que no son meros *safety issues* en la consecución de la eficiencia, la productividad y el control. De hecho, entre facultativos de ingeniería a veces encontramos más conciencia del carácter ético de la tecnología que entre facultativos de las humanidades. Entre ingenieros y no ingenieros, se está haciendo común aceptar que la tecnicidad es inherentemente valorativa, puesto que las tecnologías, en su carácter práctico, ponen en juego utilidades de gran amplitud para la humanidad. Las tecnologías pretenden “mejorar” algo en la vida, y la idea de mejorar la vida ya encierra asuntos éticos y políticos más allá de la seguridad. Delegamos valores morales y políticos en las tecnologías. Aquella racionalidad puramente instrumental que por su terrible estrechez preocupaba a pensadores de las primeras generaciones de la filosofía de la tecnología, pensadores de la talla de Hanna Arendt, Jacques Ellul, Martin Heidegger, Horkheimer, Adorno y Marcuse en la tradición marxista, Lewis Mumford, Hans Jonas, Murray Bookchin entre otros, ya no pretende abarcar todo lo que hay que pensar al diseñar y usar tecnología.

Nos podríamos alegrar de que, por fin, importantes profesionales del diseño ingenieril se dan cuenta que las tecnologías albergan valores morales. Pero no es tan sencillo. Giros discursivos como el de aprovechar las ventajas de un nuevo producto nos atrapan de una manera muy peculiar en la misma cultura tecnológica que tendía a orientarse meramente por eficiencia, productividad y control, ahora porque las innovaciones vienen con bendiciones y maldiciones, y no tenemos por qué poner demasiada atención en los males que no sea para superarlos y así continuar progresando, haciéndolo todo más eficientemente, más productivamente y con mayor control.

Beatriz pudiera hasta quedar convencida a favor de la tecnología X. Puede que hasta vergüenza le dé que otras personas la puedan tildar de persona que sólo se fija en el lado

negativo de las cosas, o peor, que se trata de alguien que le teme al progreso. El discurso en discusión, en primer lugar, acorrala toda crítica. Pero en el fondo es algo mucho peor: corta en seco la imaginación que se necesita para pensar en alternativas tecnológicas a lo que tenemos actualmente. No le llamamos a este tipo de razonamiento la invisibilización del pesimista, porque Beatriz no necesariamente es pesimista. No le llamamos la invisibilización del temeroso, porque Beatriz no necesariamente es temerosa. Le llamamos la invisibilización de imaginarios tecnológicos alternos. Beatriz puede muy bien ser una persona con sentido crítico y capacidad imaginativa que queda acorralada, neutralizada, cancelada; desaparece de escena en lo que tecnología X es introducida.

Por lo general, los lineamientos de la argumentación son implícitos, hasta el punto de que una misma persona muy comúnmente juega los dos papeles, los puede jugar el típico consumidor antes de hacerse de un dispositivo tecnológico y hacer buen uso de él; los juegan el ingeniero al diseñar y rediseñar mejorando el producto; y los juegan el empresario al buscar ganancias en los mercados de tecnologías. Parafraseando un poco el tipo de pensamiento que se da en esas circunstancias, la persona muy razonablemente se diría algo así: X permite hacer esto y aquello más eficientemente, o X aumenta la productividad en esto y aquello, o X provee al consumidor un control más eficiente de su tiempo, o mayor seguridad, por lo que puede ser más productivo. Los problemas que quedan y los que puedan surgir se resolverán poco a poco.

### **Cuatro ejemplos del problema**

Como he indicado, ya no se insiste tanto en esa tecnicidad presuntamente libre de valores que siempre está articulando algún modo de eficiencia, productividad, control o una combinación de estos, y máxima seguridad para todos los involucrados. Tomemos como primer ejemplo la siguiente frase: “Social networks might promote democracy, but they also empower the enemies of freedom.” (Ferguson 2011) “The Mash of Civilizations” es el título del artículo de una popular revista de donde saqué esa típica frase “*yes, but*” “sí, pero”, y en este caso es su subtítulo. El autor es un historiador de nombre Niall Ferguson. Al preocupado autor no se le ocurriría rechazar el uso de las redes sociales porque, según él mismo plantea,

haya quien poste *fatwas* en *Facebook* y haya quien tuitee llamados a *jihad*. Al contrario, el artículo tiene el espíritu de que hay que seguir luchando por las redes sociales a la vez que asumimos los retos que nos presentan presuntos enemigos de la libertad. No me propongo entrar en la discusión de Ferguson. El punto, por ahora, es que el artículo propone acoger las redes sociales, asumiendo tanto las ventajas a aprovechar como las desventajas a superar.

Traigo a colación la frase de Ferguson porque refleja lo que comúnmente encuentro cuando busco estimados de cómo hoy generalmente tomamos las tecnologías de estos tiempos. Claro, siempre que se asome alguna controversia que algunos sectores entienden que hay que resolver, se generan discusiones alrededor de medidas específicas a tomar o no tomar, según los valores de esos sectores y según permita la ciencia detrás de la tecnología. Sin duda, hay para quién sería muy positivo hacer técnicamente imposible que alguien posteara *fatwas* en *Facebook* y tuiteara llamados a *jihad*. Y hay para quien cierto modo de *surveillance* que se extendiera a todo postear y a todo tuitear sería suficiente para mantener a las autoridades en alerta ante la posibilidad de tener que tomar acciones preventivas. Mejorías, podríamos denominar las medidas que sea que acordáramos tomar, y no tienen que ser las mencionadas. Lo importante es que en todo caso serían medidas sobre algo que viene haciéndose realidad, serían medidas sobre algo que viene adquiriendo concreción, como diría el pensador Gilbert Simondon (1985). Serían medidas sobre algo que ya se ha deliberado a su favor. Lo importante es que, en lo que mejoramos las redes sociales, no las cuestionamos a fondo.

¿Qué sería cuestionar a fondo las redes sociales como tal? Para comenzar, el asunto pudiera reconstruirse en una manera completamente diferente. Podríamos reservar el concepto de red social para referirnos a redes presenciales. Las redes digitales en las que hoy depositamos tanta fe pudieran venir a ser un mero apéndice de esas otras redes en el contexto de unas relaciones mayormente presenciales, cara a cara. En este caso, podríamos imaginar futuras tecnologías de información y comunicación orientadas al fortalecimiento de localidades geográficas autónomas y diversas. Para servirle a esa diversidad local, habría que salir de la caja en la que estamos, donde parecería que para resolver los problemas de la democracia

tenemos que remitirnos sobre todo a mejorar los encuentros en las redes digitales y no los encuentros presenciales en la cercanía. Otro problema que tiende a invisibilizarse es que si algún día lográramos despojar a las principales redes sociales de la venta de nuestra información personal a intereses comerciales que ganan dinero individualizando (*targeting*) sus anuncios comerciales, el desarrollo de esas redes digitales tomaría otro rumbo. En ese caso habríamos logrado superar gran parte del incentivo de diseñarlas de modo que nos quedemos fijos y encerrados en ellas las veinticuatro horas. Se inhabilitaría el *surveillance* que es de tanto interés no sólo para el comercio, sino para el estado, y alimenta las ganancias de los dueños corporativos de esas redes. La concreción de las redes digitales en ese caso sería otra, o las tecnologías de información y comunicación digital se desarrollarían en una dirección diferente a la actual. El concepto sería otro, y la democracia sería mejor servida.

Un segundo ejemplo de la invisibilización de imaginarios tecnológicos alternos lo encuentro en el filósofo marxista de la tecnología Andrew Feenberg en su más reciente libro hablando de la anonimidad en el internet: “Anonymity protects any form of stigmatized or antisocial activity. Much of this activity has a commercial character—for example, the paid distribution of pornography. But anonymity also serves community. Individuals who would otherwise be fearful of the consequences of expressing unpopular views are free to do so in forums where they debate the issues of the day or gather with others to clarify their ideas and organize.” (2017, 103). Aquí, el “*But anonymity...*” (“Pero la anonimidad...” en la segunda oración), aduce a los positivos, lo que contrasta con el ejemplo anterior, que comienza con el positivo de que las redes sociales promueven la democracia y termina con el negativo de que también empoderan a los enemigos de la libertad. Es un mismo giro discursivo, no obstante. Ante un testimonio del internet como el de Feenberg, se hace atractivo pensarlo como algo a mejorar, y prácticamente imposible pensarlo en forma más radical.

Ese es el punto de Feenberg. Su teoría del constructivismo crítico, en este caso, no hace otra cosa que buscar formas de fortalecer el modelo comunitario del internet sobre el modelo comercial y consumista. No estoy en total

desacuerdo; muy bien por Feenberg, pero corta de raíz la posibilidad de imaginarios tecnológicos alternos. En lo que nos solidarizamos con reformas como la de Feenberg en la lucha por fortalecer el modelo comunitario, el internet tiende a sustituir otros tipos de foros presenciales donde se debaten los asuntos del día y tiende a convertirse en el espacio donde la gente se reúne para clarificar sus ideas y organizarse. En el internet también se tienden a modificar los asuntos a discutirse, acrecentando su propio dominio. Podemos ver el punto en la larga discusión en torno a *net neutrality*. Servir a la comunidad viene a ser no permitir que los proveedores más poderosos puedan bloquear, entorpecer o cobrar por contenidos específicos en el internet. El valorado fortalecimiento de la comunidad viene a ser el fortalecimiento del acceso comunitario al internet. Es como planificar la transportación en una ciudad en crecimiento partiendo de la premisa que todos y todas hemos de transportarnos en automóvil. No es que dicha planificación no puede lograr su propósito o está completamente errada. El problema con la planificación de la transportación en dicha ciudad es que es muy estrecha. Si en el ejemplo anterior, el asunto viene a ser tomar una serie de medidas en las redes sociales para controlar a los llamados enemigos de la libertad, en este ejemplo, la comunidad a fortalecer es la comunidad en el internet, no la comunidad como tal. El internet en general viene a opacar todo lo que no sea el internet.

Abel triunfa sobre Beatriz, y procedemos a abrazar positivamente tecnología X. El internet en general, como las redes sociales del primer ejemplo, viene a ser una maravillosa plataforma a corregir y a mejorar. Así se hace la historia moderna y contemporánea. ¿Por qué así? Porque la tecnología, por su utilidad, es en todo caso cierto modo de optimización en algún contexto cultural y político; por tanto, en todo caso va a presentar positivos o ventajas, como queramos llamarle. Funciona para esto y funciona para aquello. Si una tecnología no presentara positivos, aunque en sentido técnico siguiera siendo un modo de optimización, quedaría rechazada de plano, pues sólo tendríamos los negativos o las desventajas. No calificaría como tecnología a introducir o tener en el mundo. La invisibilización de la imaginación tecnológica hace de la humanidad contemporánea rehén de unos patrones en

tecnología que no se evalúan comprensivamente y por propio peso. No se piensa fuera de una caja y la caja es bastante estrecha. La caja no es tan estrecha como la del tecnócrata de antes, pero sigue siendo un fanatismo bastante ciego. Evaluamos las tecnologías sólo por sus ventajas. Y claro, ya era hora de decirlo, esto es muy ventajoso para el arraigo de ciertos patrones de diseño y rediseño de ese complejo tecnológico; es decir, este proceder es muy ventajoso en la perpetuación de una cultura tecnológica muy particular, una cultura que no podemos escindir del capitalismo, a lo que regresaremos.

A través de toda la modernidad, en lo que esta cultura tecnológica ha venido a constituirse como nuestro modo principal de vida, se viabilizan capacidades de múltiples tecnologías. Algunas de estas capacidades pueden ser completamente impensadas con anterioridad a la intervención de los usuarios. Al proceso reflexivo de interpretación y normalización con relación a las capacidades que van apareciendo, le podemos llamar *abduction* (Feenberg 2017, 181-183). Algunas de las capacidades que van apareciendo, los *affordances*, como venimos refiriéndonos a dichas capacidades en la literatura académica, se van añadiendo a las ventajas y se van haciendo legítimas a los ojos de todo el mundo. Podemos ver un ejemplo de cambio en valores efectuado en medio de la concretización del internet en como el ideal de la transparencia ha venido cogiendo auge en todo lo que concierne al internet, hasta el punto en que, para muchos de los usuarios, la pérdida de su privacidad deja de ser un problema. Se puede decir que el pueblo ahora reclama más la transparencia que la privacidad; eventualmente quizás sólo quiera la más pura transparencia. Para colmo, difícilmente se da cuenta que los dueños de los medios de producción que son las redes sociales creen en la transparencia de la vida y obra de sus usuarios, no la transparencia en sus transacciones, sus ganancias y las formas en que evaden impuestos.

Para ver más de cerca la formación de este amplio balance a favor de la cultura tecnológica actual y en contra de toda alternativa, tomemos como ejemplo las gafas de inmersión visual y auditiva, sea una versión “más avanzada” de *Oculus Virtual Reality* o sea *Google Glass*. El filósofo Jason Farman nos cuenta con gran entusiasmo cómo en un futuro no muy lejano una persona que esté de visita en una importante ciudad

podrá familiarizarse con la historia de esa ciudad con gran facilidad. Con solo acomodar el equipo en su cara, esta persona logrará transportarse al pasado a presenciar virtualmente un importante evento histórico que pasó en el preciso lugar donde pasó (Farman 2012). ¡Va a ser como si hubiera estado ahí presente! ¡Qué maravilla! Excitante, ¿verdad? Pues resulta que se trata de la misma tecnología que va a llevar a otra persona a evadir su vecindario porque es pobre y le deprime. Farman ni tan siquiera nos presenta esto otro como asunto a discutir. Inadvertidamente anclado en los privilegios de una parte de la población en el Norte global en que vive, sólo piensa en su feliz turista. En un futuro no tan lejano, la inmersión tecnológica ostensivamente diseñada para contribuir con fines tan nobles como los de turistas genuinamente interesados en conocer los lugares que visitan, también va a contribuir con la gran huida de las mayorías empobrecidas, sobre todo en el contexto de precariedad de empleos producido por las ventajas de otra de esas tecnologías contemporáneas. Me refiero a la inteligencia artificial. La invisibilización de alternativas es acumulativa; los efectos principales son de conjunto. Las redes sociales, el internet, las tecnologías de inmersión virtual y la inteligencia artificial se acoplan unas con otras, formando cierto modo de ensamblaje que nos aparta de la cercanía presencial.

Lo que estamos haciendo con la tecnología actual no es tanto apostar a que la gente con la voluntad para hacer mucho bien pueda hacerlo por las ventajas que ésta provee, sino que también estamos apostando a que la gente que en alguna medida carece de esa voluntad se deje llevar por las aplicaciones más debilitadoras. Como hay para quien es muy conveniente eso de que alguien prefiera entregarse a un ambiente que podemos denominar sustitutivo a tener que enfrentar cierta realidad, estamos apostando también a que gente con voluntad y el capital para ello haga lo que quiera con las debilidades de los demás.

Esas cosas que, según mencionábamos, antes no podíamos hacer y ahora podemos hacer con tecnología X, esas cosas que en muchos casos vamos descubriendo sobre la marcha del uso de las tecnologías, se van añadiendo a las ventajas gracias a la misma naturaleza de toda tecnología. Toda tecnología tiene su forma de tratar de convencernos a su favor. *Messenger* y *Whatsapp* nos invitan a textear, y a enviarnos y a

recibir fotos y artículos de interés, tal y como una silla nos invita a sentarnos. Como contestara un alumno de la profesora y psicóloga Sherry Turkle a la pregunta de por qué durante la clase coteja los textos que recibe en su teléfono inteligente: “I need to see who wants me. We are not as strong as technology’s pull” (2015, 211). Las tecnologías no sólo son modos de optimización, sino que hacen sentir la multiplicidad de fines que albergan. No obligan, pero hacen sentir sus fines, y hacen historia, lo que no está mal. ¿Pero la historia de quién?, pregunto ahora. ¿Qué historia queremos hacer realidad con tecnologías?

No voy a mostrar que la abstención moral que Abel sugiere como una de las soluciones a lo que Beatriz le plantea es eficaz en este y aquel caso, pero ineficaz en este otro caso. Tampoco voy a mostrar cómo el estado puede asegurarse de establecer las normas que corresponden ante las desventajas de esta y aquella tecnología y hacerlas valer con educación y sanciones. En resumidas cuentas, no voy a atender como tal los problemas 4, 5 y 6, los negativos, que el crítico quiere que se tomen en cuenta. El problema que me concierne es la forma discursiva en que popular y comúnmente nos acercamos y resolvemos el asunto de las tecnologías a introducir y usar en nuestras vidas. El diálogo mismo entre Abel y Beatriz es el problema. Es imperante poder salir de esa dualidad y eventual cancelación a favor de tecnología X, para ver las cosas desde otras perspectivas. Ese es el camino a la solución.

Una versión particularmente contundente del diálogo invisibilizador, la podemos encontrar en las conocidas *dual-use technologies*, concepto que se aplica con particular insistencia al ámbito militar. Desde finales de la Segunda Guerra mundial, los presupuestos anuales exorbitantes del Departamento de la Defensa de los Estados Unidos de América comúnmente se justifican en parte precisamente como inversiones en tecnologías que con ciertos ajustes presuntamente redundan en un mejor futuro para el país. Cabe citar un discurso del presidente de los Estados Unidos de América a finales de los años cuarenta del siglo pasado. Harry S. Truman planteaba que había que dejar atrás las atrocidades de la guerra, pero que no por ello deberíamos desaprovechar el impulso industrial que hizo posible el triunfo de los aliados. Truman hizo un llamado a lanzar “un valiente nuevo programa para hacer que los

beneficios de nuestros avances científicos y del progreso industrial estén disponibles para el mejoramiento y el crecimiento de áreas subdesarrolladas” (Esteva 1993, 6). Como indico en mi libro, *Tras otro progreso*, “a partir de este discurso, las relaciones Norte/Sur podían dejar de entenderse de acuerdo a la oposición colonizador/colonizado. Ahora, podrían verse en una luz moralmente más aceptable: la oposición país-desarrollado/país-en-vías-de-desarrollo” (Huyke 2013, 80-81). Según el ya clásico análisis de Gilbert Rist del concepto del desarrollo de los países, así “fue inaugurada la era del desarrollo”, lo que era un invento, y fue y siguió siendo contrario a los hechos (2010, 71). No obstante, desde el punto de vista de esta investigación, lo más significativo es que una vez más Abel gana el argumento.

El estilo de vida agitado y ansioso que se desprendía de las tecnologías de guerra en la guerra, con unas pocas modificaciones, pasó a ser el estilo de vida en los tiempos de paz. Parecería un acto de la providencia o una cuestión del destino que nos moveríamos y nos comunicaríamos por todo el mundo como sólo en la guerra había parecido ser necesario. El automóvil, el avión, el teléfono y la computadora recibieron múltiples empujes brutales; vinieron a ser la primera columna de un nuevo modo de vida agitado, individualista y ansioso que eventualmente acapararía el imaginario histórico del mundo entero empeñado en alcanzar lo que Truman denominó desarrollo. Algunos países continuarían “desarrollándose” hacia nuevas alturas; otros presuntamente eventualmente los alcanzarían. A tenor con el discurso en discusión, las ventajas estaban muy claras. Las desventajas se atenderían con las medidas que fueran necesarias. Aunque eso del “desarrollo” era más bien un cuento que no produce una humanidad más feliz y los que estaban atrás, de todas maneras, por lo general, estarían destinados a un ideal falso y a un insuperable estancamiento llamado “subdesarrollo, por décadas a penas escuchamos al crítico. Enseguida le pusieron el tapabocas de ultra-conservador, miedoso y pusilánime. No prestarse a la idolatría del “desarrollo” es aún tomado como falta de fe en la humanidad. Y, sin embargo, la gente reporta ser más feliz en los países no tan “desarrollados”, y no tan felices en los “súper-desarrollados”.

### Para salirnos de la resbaladiza cuesta

En una reflexión de particular importancia para esta discusión, el historiador Yuval Noah Harari compara y asemeja “an economy built on everlasting growth”, necesitando “endless projects”, por un lado, y “the quests for immortality, bliss and divinity” propio de las religiones predominantes, por el otro. Con cierto sentido del humor, se pregunta, “Why not settle for bliss and immortality, and at least put aside the frightening quest for superhuman powers?” (2017, 52). La contestación no se deja esperar. El afán por aumentar los poderes del ser humano está íntimamente ligado a la tradicional búsqueda del cielo y la inmortalidad. El afán por aumentar los poderes del ser humano hereda, por así decirlo, el otro afán, sobre todo en el creciente ambiente nihilista. A los contemporáneos se nos hace difícil creer en Dios y en el alma, pero no es nada difícil hoy en día creer que, con la ayuda de las ciencias, la tecnología eventualmente nos puede acercar al cielo en la tierra.

Harari procede a dar muchísimos ejemplos. Me concentro en dos: “When you discover bionic legs that enable paraplegics to walk again, you can also use the same technology to upgrade healthy people. When you discover how to stop memory loss among older people, the same treatments might enhance the memory of the young” (2017, 52). Y así sucesivamente... Implícito en estos ejemplos está la invisibilización de imaginarios tecnológicos alternos. En el espíritu de la cultura tecnológica actual, uno enseguida se apega a todo tipo de ventaja: ¿Por qué inhibirnos de poder caminar con más agilidad? ¿Por qué no permitir que los jóvenes puedan mejorar su capacidad de memoria? Más allá de estos dos ejemplos que al fin y al cabo no nos presentan los peores reparos morales, ¿por qué no dejar que, con la ayuda de las ciencias, la tecnología nos permita llevar la humanidad un gran paso adelante, es decir, que nos permita trascender a la propia humanidad? ¿No es ello el más alto y legítimo ejercicio de gran imaginación tecnológica? Pues no. Es la misma cultura tecnológica invisibilizando alternativas, en este caso con esteroides.

Se acorrala a Beatriz en el contexto de una larga historia religiosa que ha terminado por hacerse nihilista. De lo que religiones del mundo como el cristianismo y el islam esperaban como trasmundo, nos podemos olvidar. De hecho, la evidencia

indica que estamos olvidando aquellos trasmundos, y con razón, dice Harari, ¡qué rayos! ¡Pero que la ciencia nos dé lo que pueda de ello en este mundo! Pensar así es aún entregarnos a cierto modo de religión, y Harari no es el primero en denominarlo la religión del humanismo.

La trascendencia de la humanidad hacia algo post-humano vendrá poco a poco, según Harari. “We are more likely to slide down a slippery slope” (2017, 53). Bien al comienzo de esa resbaladiza cuesta están ejemplos como el de una cura para la paraplejía que, a modo de *upgrade* o *enhancement*, tiene el potencial de llevar el común caminar a otro nivel, y de una cura para la pérdida de la memoria entre los mayores que tiene el potencial de llevar la memoria de los jóvenes a otro nivel. “Once you achieve a momentous breakthrough you cannot restrict its use to healing and completely forbid using it for upgrading” (2017, 55). En lo que respecta a la ingeniería genética, la sociedad actual rechazaría a quien de repente salga con que va a producir un hijo dotado de gran inteligencia y toda la funcionalidad y la belleza exteriores que nos podamos imaginar. No obstante, en el contexto del acorralamiento del crítico, lo que comienza con la fertilización *in vitro* para evitar riesgos de enfermedades genéticas bien peligrosas va a terminar con hijos por diseño. Evitar una enfermedad es la justificación inicial, pero “In baby steps, we are on our way to a genetic child catalogue” (2017, 55). De ventaja en ventaja, de positivo en positivo, este giro discursivo nos llevará lenta pero seguramente derecho a querer los niños de encargo genético. Al final de la resbaladiza cuesta lo que hay no es la alegría que viene con la renovada esperanza que es toda natividad; lo que hay es más el último modelo para los ricos y el modelo flojo para los pobres, lo que hay es más mercancía que criatura humana, más espectáculo que proyecto de vida. El *Homo Deus* es un infierno en vida.

No nos confundamos. Gran parte de la humanidad parece estar muy feliz con este estado del futuro, y esto que acabo de decir acerca del *Homo Deus* ser un infierno en vida, a esa humanidad le suena a Beatriz en mi diálogo inicial. Es interesante la conexión con las creencias religiosas. A mi juicio, así entendemos mejor la ceguera con que embarcamos en la lenta caída. Gran parte del pueblo escolarizado, y del no tan intervenido por las autoridades en educación también, por lo

general piensa que los *upgrades* y los *enhancements* son algo así como derechos cósmicos, lo que no son, y más bien reflejan una gran confusión entre el conocimiento que la ciencia nos puede brindar y el mundo que construimos a raíz de las tecnologías que desplegamos. A partir del propio Marx, y en el siglo veinte, con George Lukács, la tradición marxista ha puesto un nombre al fenómeno de hacer pasar procesos históricos por procesos naturales: reificación (Lukács 1971, 102). Todo parecería ser como tiene que ser y no un producto de ciertas prácticas humanas en un contexto cultural particular, lo que a la larga justifica *a priori* cualquier manipulación de nuestros cuerpos y de nuestras relaciones con los demás evitando daños laterales. Entra el discurso que hemos discutido. En sus líneas de investigación, la ciencia, sin embargo, no está sujeta a ninguna especie de legalidad suprema de la naturaleza desde la cual se derivan unos derechos a unas tecnologías particulares al servicio de la humanidad. Las investigaciones en las ciencias, como decimos coloquialmente, “siguen el dinero” que los intereses del capital tienen reservado para su “progreso”, y esas investigaciones proveen conocimientos que rápidamente se hacen vectores de unas tecnologías que también han de “seguir el dinero”.

Es obvio que las tecnologías que actualmente se despliegan por todo el mundo responden a intereses del capital. Sólo tenemos que mirar como los mercados de un empleo cada vez más precario juegan con las poblaciones, lo que pone en marcha y da brío al acaparamiento de la sociabilidad por parte de las redes sociales y las comunicaciones a distancia. No son los intereses y necesidades de unos cuerpos humanos lo que pone en movimiento esta inmensa maquinaria de las tecnologías de información y comunicación en que estamos inmersos. Los intereses del capital se aprovechan del hambre y la necesidad para que nos tengamos que mover hacia donde haya empleos, ¿qué remedio? Luego nos maravillamos porque podemos comunicarnos con quienes dejamos atrás o se nos van a otro país. Volvemos al fenómeno de la reificación. Todo puede parecer una especie de dote o regalo que el cosmos ha reservado para los maravillosos seres humanos que habitan la maravillosa tierra en el siglo veintiuno.

La cosa es compleja porque la tecnología actual no refleja sólo esos intereses del capital. Ya hemos tocado este punto cuando nos referimos a las ventajas que van apareciendo con los usos y aplicaciones. Mucho de lo que toda tecnología provoca es azaroso, una suerte de posibilidades que con posterioridad se acomodan a esos intereses. La tecnología siempre es multi-estable, según concluyera Don Ihde en sus estudios post-fenomenológicos (1990). Siempre posee cierta flexibilidad interpretativa, pero debemos advertir que, actualmente, es en el contexto más amplio de la difusa pero poderosa intencionalidad irracional del capital.

Si queremos, sin resbalarnos cuesta abajo, ayudar a quien no puede caminar y a quien tiene problemas de memoria, tenemos que abrir un espacio de evaluación de tecnologías y usos de tecnologías exento de los pros y los contras, los positivos y los negativos, las ventajas y las desventajas. Sólo así podremos salir de la caja según la cual, como he indicado, nos prestamos sólo a mejorar algo que ya tiene cierta concreción, algo que va a seguir el rumbo que lleva en esa concreción, y algo que no hemos examinado a fondo. En lo que respecta tanto a uso y aplicaciones como a diseño, tenemos que poder postular otras formas de sopesar o medir las tecnologías y sus usos. Necesitamos lo que el movimiento de pensamiento crítico denominó criterios externos.

A principios de la pasada década, en mi libro, *Tras otro progreso*, apostaba a medir las tecnologías desde el punto de vista de la felicidad, más exactamente desde el punto de vista de lo que denominaba su desenlace vital: la vitalidad, la diversidad, y la prosperidad de las localidades que en su despliegue las tecnologías mostraran. Sin duda, podemos profundizar en la alternativa que planteaba en ese libro. De todas maneras, gran parte del mundo se echa un poco a reír. Se pregunta: ¿es posible ubicarnos en un punto –La Felicidad con mayúscula– desde el cual medir los resultados de las tecnologías y que este punto nos provea algo más sólido que una mera preferencia subjetiva? ¿Quién sabe lo que hace a los humanos felices? ¿Alguien sabe? ¿Alguien puede saber? Y prácticamente el mundo entero contesta un rotundo: ¡no!

Y así, advertida o inadvertidamente, nos quieren forzar a volver a las esperadas conclusiones del discurso en discusión: con las tecnologías X, Y o Z al menos tenemos unos logros

firmes y seguros, las ventajas, los positivos, el 1, 2 y 3 de Abel con que comenzamos esta reflexión. Como decíamos, estos son muchas veces medibles, la más pura tecnicidad. “Con agricultura transgénica podemos multiplicar indefinidamente el rendimiento de esta y aquella cosecha.” “Con la tecnología automotriz actual podemos desplazarnos a donde queramos a gran velocidad, acelerar y decelerar en segundos, con un rendimiento cada vez mayor en combustible, gran comodidad y gran seguridad.” “Con el internet y las redes sociales podemos fortalecer la democracia y la comunidad. Los individuos que pudieran temer las consecuencias de expresar puntos de vista que han sido marginados tienen la libertad de participar en foros donde debaten los asuntos del día como también pueden reunirse con otros a clarificar sus ideas y a organizarse.” Podemos hacer esto, lo otro y aquello, y podemos hacernos cargo de las desventajas y los negativos paralelamente. Desde este punto de vista, que haya tal cosa como una auto-realización humana con la que esas tecnologías tengan que ser consistentes es pura especulación esencialista innecesaria.

He mostrado que el asunto no es tan sencillo. En primer lugar, las tecnologías que, como decía, fácilmente pasan la prueba del discurso que invisibiliza imaginarios alternos terminan produciendo su propia visión de La Felicidad con mayúscula. Esta ya mostraba sus lineamientos generales en los comienzos de la era moderna, cuando el visionario Francis Bacon propuso como lema de su *super think tank*, la Casa de Salomón: “the enlarging of the bounds of Human Empire, to the effecting of all things posible” (Achterhuis 1997, 4). (Mi traducción: “La superación de todo límite del imperio humano, llevar a cabo todo lo que podamos llevar a cabo”). Siga poniendo el capital sus pautas o cese algún día de hacerlo, habría que todavía superar el más profundo fondo histórico que dicta que todo lo que el humano pueda hacer va, que lo importante es acrecentar el imperio humano, en otras palabras, que el poderío del hombre en el sentido de su dominio sobre todo es lo que hace a ese hombre feliz.

Si nos podemos reír de aquel sentido mío de la felicidad por su confesada ingenuidad esencialista, ¿por qué no reírnos de este otro sentido por su macharrana arrogancia? Lo primero es que parecería que el fin de la humanidad es el dominio de todo, lo que por fin está quedando bastante claro que no es

posible, y que si algo, es muy precaria la posición que este agresivo animal moderno y contemporáneo ha venido a ocupar en su lucha por sacar ventajas aquí y allá con vistas al ideal del llamado hombre y de lo que sea que lo pueda superar. La humanidad es una frágil criatura que pertenece más a la naturaleza que lo que la naturaleza pertenece a ella. Que ahora mismo somos objeto de una terrible pandemia es profunda evidencia de ello. Otra dificultad con esa visión baconiana del imperio humano, es que ese humano al que presuntamente el imperio ha de pertenecer, en la práctica es un número reducido de hombres que tratan de dominar todo lo otro excluido, incluyendo gran parte de la humanidad que queda colonizada.

No hay tal cosa como la esencia humana, y no es algo a lamentar. No hay tal cosa como auto-realización, si entendemos por ello una perfección a hacer realidad. La vitalidad, la diversidad, y la prosperidad de las localidades que constituían el fin a lograr según la tesis de mi pasado libro, no ha de entenderse como perfección a lograr. No obstante, dejar la cultura tecnológica predominante atrás ante la contundente evidencia de que es una trayectoria suicida, requiere postular unos propósitos que se puedan plantar una y otra vez como alternativa a la mortífera trayectoria que podemos palpar en los repetidos giros discursivos que invisibilizan esos propósitos alternos. A pesar de los desacuerdos que pueda haber, nos podemos orientar por el animal humano como posibilidad, como esfuerzo y lucha que no ha de acabar frente a resistencias y negatividades, lo que tiene que ver más con tener trabajo que con tener empleo, lo que tiene que ver más con el fortalecimiento de las cercanías que con el control automático sobre el cuerpo de ese animal, el control de la naturaleza, y el control de toda cercanía y lejanía. No necesitamos tecnologías que provean aumentos en control, que también implica el control de unos sobre otros, en una resbaladiza trayectoria que va de ventaja en ventaja hacia una satisfacción totalmente vacía de esfuerzos y luchas.

Beatriz le puede contestar a Abel que no vamos a jugar el papel que implícitamente nos impone, el papel de conservadora, el papel de agotada perdedora, el papel pesimista, o el papel del temor. No le contestemos a Abel que resulta que también hay unas desventajas en esta y aquella tecnología. Preguntémosle a Abel qué futuro quiere para la

humanidad. Llevemos el debate a la discusión de futuros alternos. Ese es a mi juicio el fondo de lo que está en juego. Las alternativas no van a venir a imagen si no debatimos ese futuro. Poder imaginar tecnologías diferentes a las de la trayectoria predominante no es la solución al problema que tenemos hoy, pero es un paso que hay que dar para salir de la trayectoria actual.

\*\*\*

### Referencias

Achterhuis, H. (1997) Introduction: American Philosophy of Technology. *American*

*Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. (Editado por Hans Achterhuis). (Traducción de Robert P. Crease). Bloomington, Indiana University Press, 1-9.

Esteva, G. (1992). Development. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge and Power* (Editado por Wolfgang Sachs). Witwatersrand UP, 6-25.

Farman, J. (2012). *Mobile Interface Theory: Embodied Space and Locative Media*. Routledge.

Feenberg, A. (2017). *Technosystem: The Social Life of Reason*. Harvard University Press.

Ferguson, N. (2011). The Mash of Civilizations. *Newsweek*, 18 de abril.

Han, B. (2012). *La sociedad de la transparencia*. (Traducción de Raúl Gabás). Herder.

Harari, Y. N. (2017). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Harper Collins.

Huyke, H. J. (2013). *Tras otro progreso: Filosofía de la tecnología desde la periferia*, Editora Educación Emergente.

Ihde, D. (1990). *Technology and the Lifeworld: From the Garden to Earth*. Indiana University Press.

Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness*. (Traducción de R. Livingstone). MIT Press.

Rist, G. (2010). *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. (Traducción de Patrick Camiller) 3era edición. Zed.

Simondon, G. (1958). *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. Aubier-Montaigne.

Turkle, S. (2015). *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in the Digital Age*. Penguin.

Winner, L. (1986). *The Whale and the Reactor: The University of Chicago Press*.

## TECNOLOGÍA Y LIBERTAD: ALGUNAS REFLEXIONES<sup>1</sup>

## TECHNOLOGY AND FREEDOM: SOME REFLECTIONS

---

Giuseppe Zaffaroni  
Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico  
gzaffaroni@pucpr.edu

**Resumen:** El propósito de este ensayo es explorar cómo la tecnología interviene en nuestra concepción de la libertad poniendo en primer plano ciertos sentidos de ella y dejando otros aspectos en la sombra o en el olvido. A través de un análisis sintético de las características esenciales del progreso tecnológico, se muestra cómo la dimensión de la libertad exaltada por la mentalidad tecnocrática es últimamente la libertad como autonomía y como independencia de todo tipo de límite. La pregunta es si de verdad la tecnología puede mantener su promesa de liberación total o si la realización plena del ser humano no pide más bien recorrer otros caminos, guiados por otro concepto de libertad.

**Palabras clave:** libertad, tecnología, progreso, autonomía, límite humano

**Abstract:** The purpose of this essay is to explore how technology intervenes in our conception of freedom by putting certain aspects of it in the foreground while leaving other aspects in the shadows or in oblivion. Through a synthetic analysis of the essential characteristics of technological progress, it is shown how the dimension of freedom exalted by the technocratic mentality is ultimately freedom as autonomy and as independence from all kinds of limits. The question is whether technology can really keep its promise of total liberation or if humanity's fulfillment rather asks to travel other paths guided by another concept of freedom.

---

<sup>1</sup> El presente artículo aparece con algunas modificaciones como capítulo del libro *Formación y mentalidad técnica* de la Editorial Aula de Humanidades de Bogotá, 2021.

**Keywords:** freedom, technology, progress, autonomy, human limit

\*\*\*

## Introducción

“Tecnología y libertad” es un título que puede crear falsas expectativas. El propósito de esta intervención, en efecto, no es describir o analizar el potenciamiento y eventualmente también las restricciones de la libertad que la tecnología está trayendo a nuestro mundo, sino tratar de identificar cómo la invasión de nuestras vidas por parte de la tecnología está favoreciendo una cierta *percepción* de lo que es la libertad, poniendo en primer plano ciertos sentidos de ella y dejando en la sombra o en el olvido otros aspectos.

De hecho, una de las adquisiciones más importantes de la reflexión filosófica contemporánea acerca de la técnica, que Heidegger sintetiza en la conocida fórmula “la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico” (9), consiste en haber dejado en claro que para entender la radical importancia de la tecnología en nuestras existencias es necesario tomar en consideración no solo lo que ella hace posible como instrumento o medio, sino también y sobre todo cómo incide en nuestro modo de pensar, de representar el mundo y a nosotros mismos. Y, por lo tanto, también en nuestras ideas sobre la libertad.<sup>2</sup>

Nos recuerda Umberto Galimberti: “La técnica no es neutral, porque crea un mundo con determinadas características que no podemos dejar de habitar y, habitándolo, de contraer hábitos que nos transforman ineluctablemente” (2).

Una adecuada matización del término “tecnología” implicaría un espacio que no sería oportuno en este contexto. Me limito a aclarar que en esta presentación con el término “tecnología” entiendo aquella unidad compleja de ciencia, técnica y producción, imposible de separar en sus elementos, que caracteriza el desarrollo de las sociedades contemporáneas. Ciencia, técnica y producción efectivamente están hoy tan entrelazadas que hay quien sostiene que la técnica ya no es solo

---

<sup>2</sup> No hay que olvidar que el ejercicio de la libertad acontece siempre en fuerte relación con la mentalidad histórica del sujeto. Y hoy el ambiente cultural en el cual nos movemos es totalmente determinado por la tecnología.

un momento aplicativo de la ciencia, sino que la ciencia se ha vuelto un medio de la técnica y de la producción para el mercado (Marassi 163).

Por lo que se refiere al término “libertad”, será precisamente tarea de esta reflexión ir poniendo en evidencia los significados que este término irá asumiendo en los distintos contextos a los cuales estaremos haciendo referencia.

### Una paradoja

De todas las posibles recaídas que la tecnología tiene sobre nuestra manera de representarnos la existencia, el caso de la libertad nos parece particularmente significativo. Antes que nada, por la paradoja que encarna: la tecnología se presenta (y lo es sin duda) como un factor esencial al servicio de la libertad del ser humano y, sin embargo, normalmente se nutre de premisas culturales y filosóficas que hacen más difícil pensar y justificar la existencia de una verdadera libertad humana. Recordemos, por ejemplo, la pretensión cientificista de poder explicar todo lo que es el ser humano y sus comportamientos mediante las ciencias experimentales y ciertas líneas de investigación de las neurociencias, donde prevalecen lecturas determinísticas de la relación mente-cerebro.

Sin embargo, la manera más sutil con que se insinúa una cancelación teórica de la libertad es el afirmarse de la *máquina* como modelo interpretativo del ser humano (Pessina 11).<sup>3</sup> Han pasado casi tres siglos desde *L'Homme Machine* de La Mettrie, por lo tanto hoy en día, cuando hablamos de máquina, pensamos justamente sobre todo en las computadoras, los smartphones y los productos cibernéticos en general, tan útiles para “liberar” al ser humano de los vínculos espaciotemporales, pero, al mismo tiempo, tan capaces de ir poniendo en duda la existencia de diferencias reales entre inteligencia humana e inteligencia artificial. Siempre más tendemos a interpretar el “funcionamiento” del ser humano en términos de organismo-máquina, dejando afuera, como privo de sentido, lo que no se logra comprender con estos términos. Es siempre más común reducir la complejidad de nuestro yo consciente y que

---

<sup>3</sup> Es obligada aquí la referencia a Günther Anders. *La obsolescencia del hombre*. Vol. I. *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.

conscientemente quiere, en términos de una especie de relación entre *software* y *hardware*.

Por último, hay que reconocer que los conocimientos científicos y técnicos se han ido afirmando como las formas más altas del saber: no podemos pensar que la ausencia del tema de la libertad propia del saber tecnocientífico sea sin consecuencias en el plano cultural y de la mentalidad común. Si los más altos conocimientos racionales comportan la exclusión del tema de la libertad, el resultado no puede ser más que su devaluación y marginación: por ser un tema no-científico, será también un tema no racional, es decir, irracional.

A partir de estas breves notas acerca de la paradoja de una sociedad que reivindica siempre más espacios de libertad (y ve en la tecnología el medio fundamental para conseguirla<sup>4</sup>), mientras, por otro lado, pierde siempre más la capacidad de pensar en términos que no sean determinísticos (y esto también por la difusión de una mentalidad tecnológica), intentamos explorar ahora, sin pretender agotar un tema tan vasto, algún aspecto de la concepción contemporánea de la libertad favorecida, si no propiamente causada, por el impacto de la tecnología en nuestras sociedades occidentales.

### Tecnología y libertad

El desarrollo tecnológico es indudablemente la expresión humana donde más abiertamente se ve el intento del hombre de liberarse de las constricciones y limitaciones de la propia condición humana, *sustituyendo las condiciones dadas, recibidas, con las producidas por él mismo* (Botturi 91-9). Este es el aspecto más significativo y revelador de una exigencia de autonomía y autoafirmación que atraviesa todo el obrar humano y que tendremos que retomar en las conclusiones de esta reflexión.

En este intento, la tecnología es guiada por una lógica expansiva. Continuamente se trata de mejorar la *funcionalidad* de lo que ya se ha inventado y, al mismo tiempo, de encontrar nuevas soluciones, más *funcionales*, como respuesta a necesidades, que siempre más a menudo han sido creadas por la misma tecnología. Es importante notar que aquí mejorar,

---

<sup>4</sup> Efectivamente si se entiende por "libertad" la posibilidad de elegir entre diferentes posibilidades, hay que reconocer que la sociedad tecnológica sabe ofrecer un abanico siempre más grande de opciones.

perfeccionar es hacer más *funcional*, porque éste es el ideal de la tecnología, la característica que permite valorar una máquina o cualquier solución de tipo técnico: la *funcionalidad*.

Este progreso, este ir adelante de la tecnología no tiene una finalidad que no sea precisamente este dar un paso más, este progresar: no tiene fin, tanto en el sentido de finalidad como en el sentido de término al cual llegar.

En esta perspectiva el límite no tiene en sí ningún significado, es puro obstáculo que debe ser superado. Por eso la tecnología en su desarrollo autónomo y autorreferencial no puede admitir alguna consideración o limitación externa de tipo moral, porque esto contradice la dinámica interna propia del progreso tecnológico.

¿Cómo se refleja todo esto en nuestra concepción de la libertad? Antes que nada, esta carrera hacia una superación sin fin (en el doble significado de “sin término” y “sin finalidad”), que sin duda hay que relacionar también con las exigencias de producción y de mercado de esta fase histórica de capitalismo globalizado, exalta una “libertad de”, dejando en la sombra el “para qué” de la libertad. Como la técnica pretende auto-legitimarse por el simple hecho de que puede hacer algo más, así sucede con nuestra libertad: *ser libres es hacer algo que simplemente se puede hacer*. El “se puede hacer” justifica por sí mismo el acto libre.

Por eso, hoy en día, la pregunta frente a una posibilidad ya no es “para qué”, “cuál es el fin último que perseguimos”, “cuál es el bien que buscamos”, sino es siempre más “¿por qué no?”, porque se da por obvio que es un bien en sí mismo realizar una posibilidad que se abre delante de nosotros.

En este contexto cualquier pregunta de tipo ético resulta inoportuna, un inútil intento de limitar las posibilidades humanas. Este es el único bien: la misma libertad que *puede*, que puede hacer (Galimberti 8).<sup>5</sup> La voluntad de poder que contiene el progreso tecnológico se desliza en la idea de libertad del sujeto, cuyo acto libre es bueno precisamente porque es un acto libre, no porque tiende al reconocimiento o a la realización de un bien.

Hay aquí una idea de libertad que recuerda la *voluntad de poder* del nihilismo nietzscheano: la libertad es un valor en

---

<sup>5</sup> “Y entonces la ‘responsabilidad’ termina siendo confiada a la ‘respuesta’ técnica, donde subyace el imperativo de que se ‘debe’ hacer todo aquello que se ‘puede’ hacer”.

sí y es ella misma la que produce el valor. Es libre el acto que no le debe responder a nadie salvo a sí mismo. En síntesis: no elijo o hago algo porque es bueno, sino que es bueno porque tengo la posibilidad de elegirlo y hacerlo.

En esta perspectiva *el límite es siempre y solo un obstáculo a superar*. Todo lo que es límite está ahí para ser superado. Pero cualquier condición que nos precede, que nosotros no hemos decidido ni creado, cualquier dato de la realidad, en el fondo es un límite que nos condiciona, y por eso, por no ser un producto del ejercicio de nuestro libre albedrío, tenemos el derecho, si no ya el deber, de modificarlo, de mejorarlo, de perfeccionarlo.

La realidad humana misma resulta ser un límite que hay que superar. Ya no se trata de liberar la condición humana de ciertas limitaciones o vínculos que le impiden su realización, sino que hay que superar y liberarse de la misma condición humana. Gracias al desarrollo de las biotecnologías y de la cibernética, el sueño transhumanista de una transformación radical del sujeto humano se vuelve siempre más posible y es siempre más aceptado como una consecuencia lógica y un deber del original modo de ser del hombre (Savulescu 221-59). La libertad no solo me hace artífice de mi vida y creador de mí mismo, a la manera del existencialismo, sino que, a través de la fecundación extracorpórea y las técnicas de modificación genética en desarrollo, hay que llegar a programar y modificar radicalmente la estructura biológica del ser humano.<sup>6</sup>

Podríamos preguntarnos: ¿qué será este ser humano superado, mejorado, totalmente libre? Más que difícil resulta imposible responder en el contexto cultural tecnocientífico. Si la verdad del hombre está en su auto-proyectarse y auto-crearse, el ser humano quedará siempre como un proyecto que debe ser todavía realizado, dependiendo de la infinita experimentación de lo que será posible hacer con él.

En síntesis, la dimensión de la libertad exaltada por la mentalidad tecnológica es últimamente la libertad como autonomía, como independencia: ser libre de lo que es dado, de lo que no es obra de nuestras manos, para llegar a una auto-

---

<sup>6</sup> Sobre los distintos proyectos transhumanistas cfr. Antonio Diéguez Lucena. *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2017.

posesión y auto-creación totales, a un ejercicio de dominio absoluto sobre nosotros mismos y todo lo que nos rodea.

### Conclusiones

La exaltación de la tecnología como camino hacia una liberación definitiva de todos los límites humanos revela una vez más el drama existencial del hombre, siempre en búsqueda de una satisfacción plena, que tiende a identificarse con el *dominio absoluto de las condiciones del propio existir, en una palabra, con una independencia total en una total auto-posesión*. La pregunta que nos parece necesaria frente al sueño de omnipotencia hacia el cual nos impulsa la cultura tecnocrática contemporánea es: ¿puede o podrá el desarrollo tecnocientífico satisfacer esta exigencia radical?

Dentro de los límites de esta reflexión, podemos terminar indicando algunos puntos sintéticos.

1. Sin duda la técnica no solo es un instrumento útil para el ser humano, sino que es parte esencial de su acontecer y realizarse como ser humano. Ya dijimos que por medio de los conocimientos técnico-científicos el ser humano ha ido sustituyendo las condiciones dadas con las que él mismo produce y, de esta manera, no solo ha ido transformando al mundo, sino que, de este modo, se ha transformado a sí mismo. Pero ¿por qué el hombre ha ido creando y crea continuamente posibilidades técnicas infinitamente más allá de las necesidades básicas que tiene que satisfacer? Es evidente que el ser humano no está en la realidad como otros seres vivientes, no se contenta como cualquier animal con el adaptarse o satisfacer sus necesidades: está en la realidad de manera absolutamente única gracias a su inteligencia y voluntad. Este modo de estar en la realidad lo lanza a una apertura sin límites (recordemos el *anima quodammodo omnia* de Aristóteles y Tomás de Aquino) y a un desear sin límites. Podemos llamarlo deseo de libertad, de perfección o de satisfacción plenaria. Queda el hecho de que el ser humano, por la apertura potencialmente infinita de su inteligencia y voluntad, *tendrá siempre delante de sí algo más que hay que hacer para realizar condiciones de existencia que estén a la altura de su ilimitada capacidad de conocer, desear y querer*.

2. Entonces ¿puede o podrá el desarrollo tecnocientífico satisfacer este deseo radical de autonomía absoluta, de satisfacción plenaria, en último análisis, de felicidad?

Contestamos no, y no solo por la razón que acabamos de dar. Hay una razón todavía más radical. No es solo la tecnología la que es incapaz de realizar este anhelo; no solo ella se encuentra siempre desproporcionada respecto al deseo de esta realización total: es el ser humano en sí mismo que es estructuralmente inadecuado para su realización total. Si ésta es entendida como autonomía y total independencia, contradice el dato de su *originaria dependencia*: nunca el ser humano será el verdadero creador de sí mismo y de la realidad.

3. Hace falta recuperar una visión más adecuada de la condición humana y de su libertad. Benedicto XVI en su *Caritas in veritate* nos da una sugerencia preciosa: “*se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser.*”<sup>7</sup>

Encontramos aquí la propuesta de una libertad “responsorial”, es decir, de una libertad como respuesta al Ser que nos llama a la existencia. Responder a la llamada del Ser significa ante todo reconocer y tomar en serio las huellas ontológicas de esta llamada en nuestra condición existencial, que son nuestras propias exigencias originarias; es tratar de descubrir la verdad de la propia indigencia, el sentido auténtico de las necesidades y limitaciones propias de toda condición humana, y también del deseo de superación que nos mueve y mueve también el progreso tecnológico. Esta pregunta por el sentido queda invisible al saber técnico-científico, que no puede reconocer en la condición necesitada del ser humano una señal de su naturaleza dependiente, ver en ella una llamada del Ser. Hay que aceptar que es imposible definir y comprender adecuadamente las necesidades humanas en términos puramente técnico-científicos.

Repensar en qué consiste el deseo que nos mueve (su origen, su significado) es repensar en el verdadero deseo que mueve el progreso tecnológico. La tecnología debe estar al servicio de este sujeto deseante y debe encontrar en él, en su misma estructura, la norma moral de su proceder: no tiene

---

<sup>7</sup> Benedicto XVI. *Caritas in veritate*. n. 70.

derecho de alterar esta estructura esencial deseante (inteligencia, voluntad, capacidad de amar), salvo destruir la razón misma de su existencia.

4. Añado una última observación. La nueva sensibilidad ecológica, constituye una gran posibilidad para revertir la concepción de una tecnología omnipotente, salvadora, y la idea de libertad que la acompaña. Nos estamos dando cuenta de las destrucciones y de los daños trágicos provocados al ambiente, al planeta Tierra y a la humanidad entera a partir de esta visión tecnocrática.

Hay esperanza de que lo que puede entrar en crisis no sea solo la confianza ciega en un futuro feliz garantizado por la tecnología, sino también la idea de hombre y de libertad que la acompaña. En efecto, cambiar nuestra relación con el ambiente requiere un cambio en la mirada sobre el ser humano mismo. Y el primer paso hacia una adecuada antropología implica sin duda volver a preguntarnos acerca de nuestra posición en el mundo y, por lo tanto, acerca del sentido y de la finalidad de la acción humana sobre la naturaleza.

Mantener vivas estas preguntas acerca del sentido y el fin de nuestro actuar, también en el campo de la tecnología, y abrir espacios de reflexión y diálogo con científicos, ingenieros, técnicos, en búsqueda de respuestas adecuadas, parece ser una de las tareas más urgentes de la filosofía en este momento histórico, para tratar de salvar no solo al ser humano, sino también su denodado esfuerzo por el progreso tecnológico.

\*\*\*

### Obras Citadas

Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre*. Vol. I. *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia: Pre-Textos, 2011.

Benedicto XVI. *Carta Enciclica Caritas in veritate del Sumo Pontífice Benedicto XVI*. 1º. Ed. La Paz: Presencia, 2009.

Botturi, Francesco. "Sistemi scientifico-tecnologici e problema etico". *Per la filosofia*, 23, 1991, pp. 91-99.

Diéguez Lucena, Antonio. *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder, 2017.

Galimberti, Umberto. "Psiché y techné. Introducción." *Revista Artefacto*, no.4, 2001. [www.revista-artefacto.com.ar/revista/nota/?p=93](http://www.revista-artefacto.com.ar/revista/nota/?p=93), Fecha de acceso 07 de sep2012.

Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Ediciones de Serbal, 1994.

Marassi, Massimo. "I fini della tecnoscienza e le ragioni dell'etica". *Prospettiva dell'azione e figure del bene*. Ed. Francesco Botturi. Vita e Pensiero, 2008, 163-189.

Pessina, Adriano. "Libertà e tecnologia: annotazioni teoretiche". *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*. Ed. Francesco Botturi. Vita e Pensiero, 2003, 3-15.

Savulescu, Julián. "El prejuicio humano y el estatus moral de los seres mejorados: ¿qué le debemos a los dioses?". *Mejoramiento humano*. Coord. Nick Bostrom, Julián Savulescu. TEELL Editorial, 2017, 221-259.

**DECOLONIAL DIGITAL SENSIBILITIES:  
EXPLORING THE MARGINS OF SOCIAL ENGINEERING  
THROUGH DIGITALLY-INFLECTED CONSCIOUSNESS  
AND ITS DESIRES, AFFILIATIONS, SUBJECTIVITIES, AND  
IDENTITIES**

**SENSIBILIDADES DIGITALES DECOLONIALES:  
EXPLORANDO LOS MÁRGENES DE LA INGENIERÍA  
SOCIAL A TRAVÉS DE LA CONCIENCIA CON INFLEXIÓN  
DIGITAL Y SUS DESEOS, AFILIACIONES, SUBJETIVIDADES  
E IDENTIDADES**

---

Jeffrey Herlihy-Mera  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de  
Mayagüez  
jeffrey.herlihy@upr.edu

**Abstract:** An important part of e-colonial theory asks questions about how digital structures attempt to create dependency on electronic and online communicative devices, for information and social interaction. In the same way that transportation infrastructure and unwalkable cities forced people into automobiles in the twentieth century, digitized conditions now attempt to bind freedom and community action with specific behavior, material consumption, and the use of physical apparatus that access digital spaces. The passive enculturation (first-culture-learning) that occurs through constant contact with these e-spaces, and how these platforms are instruments of cultural and social engineering, are important axes of critique amid hyperdigitization. My argument examines the embodied nature of digitized cognition and the neoliberal social engineering projects, posing solutions that move toward moderating the severity and human costs of the digital tide.

**Keywords:** Decolonial Digital Humanities, Digital Culture, Neoliberal Digitization, Digital Behavior, Social Engineering

**Resumen:** Una parte importante de la teoría e-colonial plantea preguntas sobre cómo las estructuras digitales intentan crear dependencia en los dispositivos digitales, para la obtención de información e para la interacción social. La construcción de carreteras y ciudades no caminables obligaron al público a utilizar al automóvil en el siglo XX: las condiciones digitalizadas intentan vincular la libertad y la acción comunitaria con comportamientos específicos, incluyendo el consumismo y el uso de aparatos físicos que acceden a los espacios digitales. La enculturación pasiva (adquisición de una primera cultura) que sucede por contacto constante con e-espacios, y cómo estas plataformas son instrumentos de ingeniería cultural y social, son ejes importantes de crítica en medio de la hiperdigitización. Mi argumento examina la cognición digitalizada y los proyectos de ingeniería social-neoliberal, planteando soluciones que intentan moderar la severidad y los costos humanos de la marea digital.

**Palabras clave:** Humanidades digitales decoloniales, cultura digital, digitalización neoliberal, comportamiento digital, ingeniería social.

\*\*\*

*For most of human history people changed technology.  
Now technology changes people.*  
Fabio Farsi

An important part of e-colonial theory asks questions about how digital structures attempt to create dependency on electronic and online communicative devices, for information and social interaction. In the same way that construction of transportation infrastructure and unwalkable cities forced people into automobile usage in the twentieth century, the recent upsurge of hypercommunicative digitized conditions (which, like automobile-utopias, are often supported by both corporate and state initiatives) attempts to bind freedom and

community action with specific behavior, material consumption, and the use of physical apparatus that access digital spaces. The passive enculturation (first-culture-learning) that occurs through constant contact with these e-spaces, and how these platforms are engaged as instruments of cultural and social engineering, are important axes of critique amid this period of hyperdigitization. The neoliberal fictions embedded in the devices and their platforms promote tropes of e-participation as agencies of supposed equality, inclusion, and organic community development, without acknowledgment of the racist, sexist, classist nature of the platforms themselves. Like automobile-interpellated realities, digitally-inflected desire, performance, emotion, community-structure, among many other realms of human experience, are reshaped in ways that recreate and maintain colonial relationships among communities and individuals.

In this frame of inquiry, this paper asks: “How can citizens of digitized societies author their own lives?” My argument attempts to address this uncertainty in ways that are attuned to the embodied nature of digital cognition (that is, the ways exposure to digital devices influences cognition), and to the neoliberal digital social engineering projects (largely founded on machinations of Western national models in relation to language, industrialization, and consumerism), lending attention to some specific solutions that may move toward moderating the severity and human costs of the digital tide.

These questions relate to inner, perhaps the innermost, dimensions of the human existence – specifically, the role of authority: be it cultural, social, political, familial, spiritual, linguistic and so on, what conditions and agents make people obey? My analyses are developed in relation to Vamsi Koneru’s “Migrant Mindfulness”, Lefebvre’s *Rhythmanalysis*, and Latour’s technological mediation. These are each projects of non-sovereign, atomized understandings of cultural performance and social experience that cut across many axes of ostensibly present realities. What is feasible, what is apparent, what an encounter might do, and the scale and the scope of the engagement and its entangled effects in relation to class, sexuality, ethnicity, fantasy, desire, projection, performance, and attachment all interplay in important ways with and per

digital interfaces. While these hinge upon exterior conditions (environment of experience, in this case digital), they are developed as interior (mind and body synergistic) competencies. In a sense, the perspectives developed here reconsider *the digital space of experience* as a part of consciousness –that is, embodied consciousness– and asks questions about how successful the platforms are in manipulating awareness, consciousness, identity, community bonds, desire, and other horizons of being human.

In the sixties, Marshall McLuhan’s groundbreaking work observed that “this is the Age of Anxiety for the reason of the electric implosion that compels commitment and participation” (13). As Andrea Righi argues, “the assimilation into what he called the electric (what we now call the digital) is complete” (1). A principal intention of digital technologies is to alter how one experiences reality through mediation of thought, interaction, identity, desire, community-sentiment and being, in attempts to shift both attitudes and action toward three ends: *activity*, *participation*, and *consumption*. After an examination of the widespread (and ostensibly voluntary) utilization of digital platforms, (asking “What representational *authority* is hidden in the digital?”) and a discussion of the colonial iterations of neoliberal information saturation (asking “What are the manipulations trying to achieve, and why?”), the argument builds on uncertainties developed by Andrea Righi in *The Other Side of the Digital* (chapter 1), considering pragmatic approaches that gesture toward undoing some of the core tenets of the digital storm. Bringing attention to the metanarratives of neoliberal digitization resituates critique in ways that unlink it to a degree from the certainties that posit digital life as the only socially participatory –therefore civic and virtuous– form of existence.

Heidegger’s *Being and Time* outlined insights around the notion that when a device breaks, it enters into consciousness. Technologies like the automobile and hand-held-devices, then, are forced into the structure of daily life (by the state and corporate entities); but *only* when they stop working is a device extricated from a contextual, passive existence, into a necessary object. “Depositamos nuestra confianza,” argues Héctor José Huyke, “en la tecnología y obviamos el proceso de pensar rigurosamente sobre la manera

en que cierta práctica de invención y de innovación ... ha venido a impactar la condición humana en general” (1). Technology-as-core-necessity-of-life has been called “tool-being” by Graham Harman (2002), a form of reality in which objects take on metaphysical dimensions that have orientational effects on human decisions, emotions, consciousness, thoughts, and actions. There is some variation in how these objects (automobile, hand-held devices, search engines) link to “inner” human processes –while some adopt, others reject technology; many lack access to them altogether. The degree of variation is determined to an extent by the material conditions of existence. For instance, if one lives in a food desert, industrialized transportation is required for sustenance. Similarly, the ways emergency alerts have been digitized –from sirens and other local alarms toward text messages–requires digital devices and the electricity to power them. As these circumstances creep into all dimensions of the human condition –social interaction, food consumption, medical care, and so on– the industrialization of each person’s action is linked to the physical apparatuses in ways that benefit corporate profits and the state entities that maintain them.

These technological designs are conceived with two principal ends: 1) that the devices appear passive and innocuous by not receiving our direct attention (only when they break do they enter into thought) and thus, they become biotechnical components of consciousness; and 2) that the usage of a device becomes necessary for life itself (be it for food consumption, healthcare, or emergency alerts) which ensures the proliferation of profit for the entities that celebrate, promote, produce, and sell them. As Lisa Parks notes, “Most people are socialized to know very little about the infrastructures that surround them in everyday life, whether electrical systems, sewer pipes or broadcast networks” (64). This extends into cultural and social networks of power, symbolized and codified into languages, laws, images, acceptable forms of behavior, and other aspects of the social milieu. As these infrastructures influence cognition and behavior, not only are people socialized to be unaware of the systems, the devices are engineered to be invisible and appear transparent, democratic, organic, and pre-integrated with a physical and social environment. To belabor the obvious, the technology is designed to appear natural and

therefore it is *socially out of the ordinary* and sometimes *physically impossible* to live without it.

We are faced with multiple social and cultural engineering projects through these devices, and the digital invasion is not unlike other grand narratives: the presence of people of European descent in the Americas is natural or positive; “progress” (with its automobiles and industrialized existence) is beneficial for humanity; monotheistic and secular monotheistic projections (claims) of truth, morality, being, ethics, and so on, are not only appropriate but mundane and natural. “While some linguistic and cultural variation may be permitted,” argues Anthony Richmond, “the networks will be the vehicle for transmitting a single dominant ... ideology” (299). If traditional grand narratives and digital ideologies are pre-legitimated uni-knowledge that is largely unexamined – and they fall apart under scrutiny– what is the authority that compels people to obey? The elision of object-subject in the technological narrative redirects this key inquiry: it moves the interaction away from a dominant group’s *exigency* toward *participation* as the node of dominance; else these devices (cars or smart-phones), one *makes a decision* to be apart, isolated, and external to the doings of society. The myth that it is *a person’s decision* to participate or not is a mechanism that reinforces the passive infrastructure of dominance in ways that parallel traditional media, be them street signs, dictionaries, televisions or other manifestations: the infrastructural design makes avoidance of the tools a social and physical burden. As soon as the notion that “We must have these things, otherwise we’ll be out of touch,” passes the threshold into received knowledge, it ceases to be understood as a colonial exigence (Herlihy-Mera chapter 3).

Chomsky and Herman’s model in *Manufacturing Consent* maintains that power narratives, when they saturate a person’s reality, can, over time, have transformative power. Relating this frame in e-realms, a commonplace action of web-searching –an activity *supposedly* generated by the user herself or himself– is not an act realized in isolation but rather one charged by your IP address; a singular, nonhybrid language imposed by the platform and browser; and the presumptions that corporations have about your economic status and sexuality, political stance and age, among other conjectures, all

of which are combined into the user interface before one opens the portal. The “best” results that appear at the top are prescribed in terms of presenting the things the algorithm speculates the user is most likely to consume. The intentionality in Google and the other ostensibly organic tools is concealed by saturating the user in similar nodes of information in every e-interaction: the repetition of comparable information in audio, video, text, social and news media, among other controls, lulls a user into passivity, acceptance, and confidence in the platforms.

In this way, the saturating narratives are “grand” but also “individualized” through the pre-informational web that determines what a user experiences. Jean-François Lyotard distinguishes between metanarrative (*métarécit*) and grand narrative (*grand récit*) in ways that are sometimes elided in translation from French to Spanish and English (29, 30). The verb he chose for the phenomenon is “*récit*” –to recite, or say over and over; the term has a literary significance as well, but the important axis is the *repetition* of material, not its retelling, critiquing, reflecting, or interpreting. Part of Lyotard’s critique is avoidance of the verbs “*raconteur*” or “*conter*”, as “*récit*” is a method to express rhetorical distance from the anecdotes themselves; since recitation is a ceremonial, non-interpretive form of communication, his use of “*récit*” emphasizes the nonsense of the “big story” itself and therefore of the power it wields.

The digital narrative is like this. It is one more narrative about narratives, one that is recited through various media on various devices. It reaches into and nuances historical meanings and how we experience reality and community, boundaries and spaces, culture and identity, emotion and knowledge; and it influences each one. The digital tide offers a social legitimation in its ostensibly organic nature, but it is neither organic nor passive but violent and colonial. The e-empire has already been designed and implemented –in the automobile inasmuch as the hand-held device– and so the corporate utopia has been realized: the paradise, the ideal, the neoliberal domination has largely happened unchecked– and the *complacency* that people have before contesting this situation confirms the success of the imperial initiative. It is a challenge to abandon digital life just like it is a challenge to abandon automobile life. The state

comes closer and closer to making it impossible –and sometimes illegal– to abandon those devices (cars and hand-held machines). Lethargy only closes the circle, the complacency itself places users into complicity with the structures that dominate them.

In a large sense, this very *weariness* before *anything but the digital* is the goal; its emergence represents an important part of the neoliberal conquest. Users are inevitably disengaged and over-saturated by digital systems, but one can never disconnect from them. Just as physical exhaustion characterized the industrial revolution, mental weariness is symbolic of a new period of social engineering in which the digitized citizen is mapped, controlled, manipulated and often forced, by means of their own interactions –for example, scrolling through ads to see the news. The ostensibly voluntary nature of these interactions reinforces the power of the e-system and increases its already comprehensive role in human affairs. Authority succeeds when coercion is participatory (i.e., when people believe it is voluntary) because anything done by force may be examined –but questioning the ostensibly voluntary act (for instance, thinking –and believing– that 2020 US presidential election was fraudulent) is also to question democratic rights of participation and expression.

### Decolonizing Digital Spaces

We are different people online compared to offline, and this same “difference” occurs in other parts of life: the ways we describe ourselves and our communities, the referents that we engage as pillars of being, are not universal but shift depending on our cultural and linguistic context, and the media of communication. As Vamsi Koneru notes, “People score differently on cognition tests; tell stories differently; name their communities differently, and self-identify differently depending upon where they are, with whom they are speaking, and in what language” (1). This phenomenon –or something similar to it– also occurs in digital spheres, so looking down into a smartphone is like changing languages or even nations; we communicate differently, have different desires, needs, emotions, sentiments, attitudes, opinions, communication tendencies when online vis-à-vis offline (Wardynski 1). There are three important aspects concerning how the digital

influences human affairs: 1) the manipulation occurs every time we put our eyes on a screen; 2) device-usage has been shown to be detrimental to our emotional and physical health; 3) and our online time affects –often negatively– our offline time. If the material and ideological conditions of existence in the digital empire are changing, rapidly and disruptively, *how might digital spaces be decolonized?* Huyke deftly argues that this should be “un progreso diferente, más satisfactorio, más feliz, más diverso, más cercano,” and that “nuestro recurso principal es el análisis crítico” (2).

- 1) **Critical Reflection on Digitally-Inflected Cognition:** Examine the psychology of digital understanding and digital experience more in terms of its *embodied nature*, and explore the elusive but authoritative consequences of repeated cultural and linguistic patterns (e.g., pushing English and US cultural symbols on Puerto Rican IP addresses) on consciousness. Develop perspectives concerning how digital interfaces influence the brain, and subsequently emotions, thought, motivations, relationships, communities, and identities. Support research on how devices seize attention, consciousness, and direct these into patterns of thought, behavior, and consumption. In disseminating these reports, direct critique at the uniformity of weaponizing technology to impose unequal relations between communities, and the notion that technological implementation is an appropriate justification for exploitation, imperialism, and violence.
- 2) **Contest the E-Empire of the Mind:** While things digital often pose in the veneer of organic sovereignty and green movements, they subtly cultivate toxic myths: that social media are liberating, that data streams put us in touch with others; that handheld devices enhance awareness and participation. Since much of the empirical data on those topics contradict the neoliberal program of disinformation, this situation requires a popular awareness on what the e-empire is doing to the mind, and how the digital path is not the only one for human existence, autonomy, happiness, or participation.

Encourage community initiatives, public institutions (universities, municipalities, nations, etc.) and private entities (restaurants, businesses, corporations, etc.) to sponsor “offline” days, weeks, months, or years. Designate some public spaces (buildings, plazas, campuses, libraries and other areas) as “offline,” where digital devices are not permitted and wifi and cellular phone service are not available.

- 3) **Digital Bill of Rights:** If other forms of life are to be replaced by data streams, people should have a right to information that is not misleading, false, or coercive. As the existing systems (largely limited to user-flagging and corporate moderation) have failed with catastrophic consequences, develop methods to vet content and regulate e-media that would protect viewers from false and deceptive content (and protect people from users who have seen and believe false content). Bring the rigor of print journalism to all online spaces. Regulatory structures could uphold these rights, holding the corporations responsible retroactively. The Digital Public Policy Forum report “Poisoning Democracy: How Governments Can Address Harmful Speech Online” includes a proposal to establish a “Moderation Standards Council,” which would enact a digital counterpart to existing broadcasting regulations and standards concerning communication, and thus reduce the convenience and legality of disseminating grisly, counterfactual, and hazardous content through e-media (McKelvey, Tworek and Tenove 1).
- 4) **Considerable Acceptance of the Digital as part of Evolutionary Cognition:** Perhaps the least satisfactory of these options, the digital reconfigurations could be perceived as an evolutionary part of cognition, similar to the ways it has been treated in science fiction (*Star Wars*, *Star Trek*, *Black Mirror*, etc.). Reconceptualize the nature of being, of life and death, of community and distance, of memory and emotion, of identity and agency, in relation to the shifting and invasive nature of digitized-

consciousness. If this dystopian path is inevitable, it should occur reflectively, collaboratively, and slowly.

\*\*\*

### Work Cited

Chomsky, Noam and Edward S. Herman. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Pantheon, 1988.

Han, Byung-Chul. *In the Swarm: Digital Prospects*. MIT, 2017.

Harman, Graham. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court, 2002.

Herlihy-Mera, Jeffrey. *After American Studies: Rethinking the Legacies of Transnational Exceptionalism*. Routledge, 2018.

Huyke, Héctor José. *Tras Otro Progreso: Filosofía de la Tecnología Desde la Periferia*. Editorial Educación Emergente, 2013.

Koneru, Vamsi. "Migrant Psychology." National Endowment for the Humanities Lecture. Albright College. March 15, 2013.

Latour, Bruno. "On Technological Mediation - Philosophy, Sociology, Genealogy." *In Common Knowledge* Vol.3, no. 2, 1994: 29-64.

Lefebvre, Henri. *Éléments de rythmanalyse*. Éditions Syllepse, 1992

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Les Éditions de Minuit, 1979.

McKelvey, Fenwick, Heidi Tworek and Chris Tenove. "A Moderation Standards Council." *Policy Options* 11 February, 2019: 1

McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. McGraw Hill Education, 1964.

Parks, Lisa. "Technostruggles and the satellite dish: A populist approach to infrastructure." In G. Bolin (Ed.), *Cultural technologies: The shaping of culture in media and society* (pp. 64-84). Routledge Press, 2012.

Richmond, Anthony. "Ethnic Nationalism and Post-industrialism," *Ethnic and Racial Studies* 7(1) 1984: 2

Righi, Andrea. *The Other Side of the Digital: The Sacrificial Economy of New Media*. Minnesota, 2021.

Wardynski, DJ. "What Are the Effects of Technology on Human Interaction?" *Brainspire* 2019 November 7. <https://www.brainspire.com/blog/what-are-the-effects-of-technology-on-human-interaction>

NUEVAS TECNOLOGÍAS, VIEJAS IDEOLOGÍAS:  
ALGUNAS REFLEXIONES A PARTIR DE *HOMO DEUS* DE  
YUVAL NOAH HARARI

NEW TECHNOLOGIES, OLD IDEOLOGIES:  
SOME REFLECTIONS FROM YUVAL NOAH HARARI'S  
*HOMO DEUS*

---

Fabrizio Acciaro  
Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce  
facciaro@hotmail.com

**Resumen:** La obra de Yuval Noah Harari, específicamente *Homo Deus*, nos proporciona un análisis detallado y completo del futuro tecnológico que nos espera, pero no resulta igualmente convincente a la hora de buscar alternativas. Esta insuficiencia deriva de la asunción de dos supuestos no cuestionados, es decir, ideológicos: por un lado, el cientificismo (aunque sea subrepticio), por el otro, la deconstrucción. La hermenéutica, en su vertiente no nihilista, nos parece ofrecer un camino viable para superar ambos prejuicios y, por tanto, mucho más prometedor con relación a la tarea de figurar “futuros alternos”.

**Palabras clave:** Harari, cientificismo, deconstrucción, hermenéutica

**Abstract:** Yuval Noah Harari's work, specifically *Homo Deus*, provides us with a detailed and comprehensive analysis of the technological future that awaits us, but it is not equally compelling when looking for alternatives. This insufficiency derives from the assumption of two unquestioned postulates, that is to say, ideological ones: on the one hand, scientism (albeit surreptitious), on the other, deconstruction. Hermeneutics, in its non-nihilistic version, seems to offer us a viable way to overcome both prejudices, and therefore, it is much more promising in relation to the task of figuring “alternate futures”.

**Keywords:** Harari, scientism, deconstruction, hermeneutics.

## El problema de nuestro tiempo

Hasta hace pocos años el debate filosófico giraba alrededor de la posmodernidad: la crisis de los “grandes relatos”, el fracaso del proyecto ilustrado, la sociedad “líquida” y el “pensamiento débil”. Pero Harari nos advierte que este debate corre el riesgo de quedar obsoleto antes de llegar a una conclusión, puesto que “el tren de la historia está saliendo de nuevo de la estación” y su locomotora son las nuevas tecnologías informáticas y biológicas.

Uno podría pensar que los maquinistas de la locomotora son los transhumanistas; pues en efecto, estos se presentan a sí mismos como la avanzadilla ideológica de nuestro futuro tecnológico. Según ellos (al menos algunos), la IA llegará pronto a producir una conciencia igual o superior a la humana; las biotecnologías nos permitirán ampliar nuestras capacidades físicas, intelectuales e incluso morales; nuestra calidad de vida mejorará exponencialmente y su duración se alargará indefinidamente (quizás hasta alcanzar la a-mortalidad). En otras palabras, *Sapiens*, ahora en fase de *transición*, está destinado a desaparecer para dejar lugar a un ser *post-humano*.

Pero siempre gracias a Harari, nos parece más bien entender que el verdadero “problema de nuestro tiempo” no son las ideas transhumanistas, sino el impacto que *de hecho* las nuevas tecnologías están teniendo en nuestras vidas y el que previsiblemente tendrán en un futuro ya próximo.

Es verdad que muchas de las ideas transhumanistas ya no son meras profecías, sino objeto de investigación y experimentación en varios laboratorios de California, Inglaterra y China. Lo que significa inversiones millonarias. No es que tales inversionistas compartan necesariamente las ideas del transhumanismo, pero evidentemente entienden que en el desarrollo de las nuevas tecnologías se juega la posibilidad de hacer mucho dinero y obtener mucho poder. Así, mientras por un lado los transhumanistas predicán una suerte de tecnoreligión, por el otro, Google, Amazon, Facebook y Apple (entre otros) financian sus proyectos de investigación.

## El sorprendente “caso Harari”

La trilogía publicada por Yuval Noah Harari (*Sapiens*, *Homo Deus*, *21 Lecciones para el siglo XXI*) ha sido un éxito

editorial sorprendente. Hay que reconocer que la prosa de Harari reúne muchas cualidades: una cantidad exuberante de datos y ejemplos; una extraordinaria capacidad de conectarlos y proyectarlos; un estilo llano, intrigante y brillante. En pocas palabras, una visión que, de inmediato, resulta atractiva y convincente.

Harari no es un transhumanista, sino más bien un observador agudo y documentado de la epopeya que le ha permitido a *Sapiens* convertirse en *Homo Deus* y de la agenda que éste tiene preparada para su propio futuro (objetivos transhumanistas incluso). En cierto sentido, Harari quiere despertarnos del “sueño dogmático” que nos impide todavía realizar el alcance de la revolución tecnológica en marcha; advertirnos de los escenarios inquietantes, o por lo menos problemáticos, que tal revolución nos está deparando; indicarnos los interrogantes que plantea y las correspondientes decisiones que habría que tomar desde ya.

Pero el caso Harari resulta sorprendente también por otra razón, esta vez menos entusiasmante y positiva que la primera. Y es que su discurso, si por una parte funciona eficazmente como “despertador”, por otra parte, no parece igualmente eficaz a la hora de buscar “futuros alternos”. Dicho con toda franqueza, Harari nos parece la última versión (la más actualizada, aguda y brillante) de lo viejo, donde “lo viejo” viene siendo la ideología. Más precisamente, según entendemos, su planteamiento descansa sobre dos supuestos ideológicos no cuestionados: uno moderno, el cientificismo, y otro posmoderno, la deconstrucción.

### **Cientificismo y deconstrucción**

Escribe nuestro autor:

A los sapiens nos gusta decirnos que gozamos de cierta cualidad mágica, que no solo explica nuestro inmenso poder, sino que también confiere justificación moral a nuestra condición privilegiada. ¿En qué consiste esta chispa humana única? La respuesta monoteísta tradicional es que solo los sapiens poseen un alma eterna. [...] Sin embargo, los últimos descubrimientos científicos contradicen de plano este mito monoteísta. [...] Los científicos han sometido a *Homo sapiens* a decenas de

miles de singulares experimentos y han escrudiñado hasta el último resquicio de nuestro corazón y el último pliegue de nuestro cerebro. Pero por el momento no han descubierto ninguna chispa mágica. No existe una sola evidencia científica de que, en contraste con los cerdos, los sapiens posean alma. (Harari 2018a, 118-119)

La existencia del alma, pues, sería *un mito* monoteísta, es decir, pura invención fantástica, o –para expresarnos de una manera más “educada” – una *construcción cultural*, específicamente, religiosa. Que las cosas estén así, además, lo aprendemos *gracias a la ciencia*, puesto que, del alma, los científicos no han encontrado ni rastro.

A decir verdad, lejos de hacer profesión de científicismo, Harari parece más bien limitarse a *tomar nota de un hecho*, un poco como Nietzsche, quien no pretendía *demostrar* que Dios no existe, sino solamente *constatar* su muerte. Por lo demás, esta postura es perfectamente coherente con la deconstrucción: si el monoteísmo es un mito, tampoco es el caso de reemplazarlo con otro, aun cuando presuma aureola de cientificidad (por cierto, también el rechazo del culto positivista por los “hechos” tiene un sabor muy nietzscheano). En todo caso, Harari da por sentado que la revolución científica ha condenado a muerte todos los dioses<sup>1</sup> y que la sentencia sea inapelable (pues en ningún momento se cuestiona su validez). En otra página de *Homo Deus*, por ejemplo, leemos lo siguiente:

La teoría de la relatividad no enfurece a nadie porque no contradice ninguna de nuestras preciadas creencias. A la mayoría de la gente le importa un comino que el espacio y el tiempo sean absolutos o relativos. [...] En cambio, Darwin nos ha privado de nuestra alma. Si uno entiende de verdad la teoría de la evolución, comprende que el alma no existe. (Harari 2018a, 121)

---

<sup>1</sup> “Durante la revolución agrícola, la humanidad silenció a animales y a plantas, y convirtió la gran ópera animista en un diálogo entre el hombre y los dioses. Durante la revolución científica, la humanidad silenció también a los dioses.” (Harari 2018a, 113)

Evidentemente, Harari se incluye en el número de aquellos que han entendido de verdad la teoría de la evolución y que, por lo mismo, han comprendido que el alma no existe.

No se trata de afirmaciones casualmente diseminadas en el texto de *Homo Deus*, sino de una referencia recurrente al “punto de vista de la ciencia”, con el que Harari pretende respaldar una parte importante de su discurso. Tan es verdad que la ciencia, según él, no ha desbancado solamente el mito monoteísta del alma,<sup>2</sup> sino también el supuesto fundamental del “relato” (léase: mito) liberal: la existencia del yo. En efecto, argumenta Harari, si las nuevas tecnologías del siglo XXI amenazan con despojar a los humanos de su autoridad para transferirla a algoritmos no humanos, la culpa no es de “los frikis de los ordenadores”, sino de los biólogos:

Pero cuando los biólogos llegaron a la conclusión de que los organismos son algoritmos, desmantelaron el muro que separaba lo orgánico de lo inorgánico; transformaron la revolución informática, que pasó de ser un asunto simplemente mecánico a un cataclismo biológico, y transfirieron la autoridad de los individuos humanos a los algoritmos conectados en red. (Harari 2018a, 377)

La creencia liberal en el individualismo, explica Harari, se fundamenta en tres supuestos básicos: 1) la existencia de un yo in-dividual (en el sentido literal de una esencia única e indivisible); 2) la completa libertad de la que goza ese yo; y 3) el conocimiento de sí mismo que solo el yo posee. Sin embargo, prosigue nuestro autor, las ciencias de la vida han socavado tales supuestos:

Según las ciencias de la vida:

1. Los organismos son algoritmos, y los humanos no son individuos: son «dividuos». Es decir, los humanos son un conjunto de muchos algoritmos diferentes que carecen de una voz interior o un yo únicos.
2. Los algoritmos que conforman un humano no son libres. Están modelados por los genes y las presiones

---

<sup>2</sup> “Mientras que la revolución agrícola dio origen a las religiones teístas, la revolución científica dio origen a las religiones humanistas, en las que los humanos sustituyeron a los dioses.” (Harari 2018a, 113)

ambientales, y toman decisiones, ya sea de manera determinista, ya sea al azar, pero no libremente.

3. De ahí se infiere que un algoritmo externo puede teóricamente conocerme mucho mejor de lo que yo nunca me conoceré (Harari 2018a, 360).

Si el yo es una ficción, ni más ni menos real que “el Dios de las mieses y las estirpes”, tanto el teísmo como las “religiones” humanistas (liberalismo, comunismo, nazismo) no son más que mitos, es decir, otras – entre tantas – de estas narraciones ficticias por medio de las cuales los humanos desde siempre se representan el mundo y su propio papel (privilegiado) dentro de él. Pero en ambos casos, la voz que desenmascara la ficción, revelando a todos que “el rey está desnudo”, es la voz de la ciencia. Es cierto que Harari no tiene ningún interés en defender la causa científicista, pero se sirve abundantemente del papel desmitificador de la ciencia. En otras palabras, el supuesto principal del discurso de Harari es más bien la deconstrucción, pero la herramienta privilegiada para llevar a cabo tal estrategia resulta ser justamente la ciencia. A confirmación de que la sinergia entre ciencia y deconstrucción no es ocasional, sino una constante, podemos leer las siguientes afirmaciones, esta vez tomadas de *21 lecciones para el siglo XXI*:

Fueron nuestros propios dedos humanos los que escribieron la Biblia, el Corán y los Vedas, y es nuestra mente la que confiere poder a tales relatos. Son, sin duda, relatos bellos, pero su belleza reside estrictamente en los ojos del espectador. [...] En sí mismo, el universo es solo un revoltijo sin sentido de átomos. Nada es hermoso, sagrado o sexy, pero los sentimientos humanos así hacen que sea. [...] Si eliminamos los sentimientos humanos, nos quedamos con un montón de moléculas. (Harari 2018b, 324)

Por desgracia, la libertad y la creatividad humanas no son lo que el relato liberal imagina. Hasta donde alcanza nuestro conocimiento científico, no hay magia tras nuestras elecciones y creaciones. Son el producto de miles de millones de neuronas que intercambian señales bioquímicas [...]. El relato liberal nos instruye en buscar libertad para expresarnos y realizarnos. Pero tanto

«nosotros» como la libertad son quimeras mitológicas tomadas prestadas de los cuentos de hadas de tiempos antiguos. (Harari 2018b, 325)

Y a fin de conocernos, un paso fundamental es reconocer que el «yo» es un relato ficticio que los mecanismos intrincados de nuestra mente construyen, ponen al día y reescriben sin cesar. En mi mente hay un narrador que explica quién soy, de dónde vengo, hacia dónde me dirijo y qué está ocurriendo ahora mismo. (Harari 2018b, 327)

Pero precisamente por la presencia de los supuestos ideológicos del cientificismo, por un lado, y de la deconstrucción, por el otro, cabe preguntarse si en la obra de Harari realmente podemos encontrar luces para los “futuros alternos” que andamos buscando, o bien si hay que buscar otro camino. En nuestra opinión, en efecto, el camino de la hermenéutica resulta mucho más convincente y prometedor.

### ***Verdad personal versus cientificismo***

La ciencia es objetividad y, como tal, verdadera. Más objetiva y exacta es una ciencia, más “dura” será. Lamentablemente, religión, filosofía y humanidades en general son saberes subjetivos y, por lo tanto, poco o nada verdaderos. Para ganar un poco de credibilidad, las humanidades han querido transformarse en ciencias humanas, pero, aun así, no pasan de ser ciencias “blandas”: a pesar de mucha investigación de campo, de mucho cuestionario y muestra, en fin, a pesar de la estadística, no pueden librarse de un margen consistente de subjetividad. La subjetividad, pues, es el defecto insalvable, el “pecado original” de las humanidades.

Así lucen las cosas desde el punto de vista del objetivismo científico. Pero si las miramos desde el punto de vista de la intrínseca singularidad de lo humano, es decir, del punto de vista de la persona, el panorama cambia significativamente. Bajo esta perspectiva, en efecto, si bien es cierto que objetividad y subjetividad son inversamente proporcionales (tanta más subjetividad, tanta menos objetividad), también es cierto que “objetivo” significa “impersonal”, y que, por lo mismo, al máximo de objetividad corresponde el máximo de impersonalidad.

Lamentablemente, toda persona es un hecho singular y, puesto que de lo singular no hay ciencia posible, tampoco es posible una ciencia de la persona. Pero si ciencia es igual a objetividad y objetividad es igual a verdad, ¿significa esto que la persona no tiene ningún papel ni nada que decir en cuanto a la verdad se refiere? La pregunta es más que legítima y, junto a ésta, las que le siguen: si el mundo y la vida *reales* son tan solo objetividad, ¿qué pinta la persona en esta vida y en este mundo? Y si lo que cada uno de nosotros puede decir, a partir de su experiencia personal, no tiene *valor de verdad*, ¿qué hacemos ahora aquí, en este simposio?

Pero si, por el contrario, la presencia de cada uno de nosotros aquí y ahora tiene sentido, esto es porque la realidad y la verdad no son pura objetividad y, por lo mismo, no son tan solo ni principalmente un asunto científico. Más aún, si la singularidad de la persona no es un defecto, sino una condición original y positiva de la experiencia de la verdad, más bien valdría plantear la cuestión a la inversa: no es la ciencia la que dice *la verdad* sobre el mundo y la vida, sino que es la verdad, incluso la verdad científica, la que en última instancia viene a depender de la persona. De hecho, no es la persona un producto de la ciencia, sino la ciencia un producto de la persona.

### Interpretación versus deconstrucción

“De la verdad no existe sino interpretación y no existe interpretación sino de la verdad” (Pareyson 2014, 81): desde el punto de vista hermenéutico, no hay oposición alguna entre verdad e interpretación. La interpretación, pues, no es una versión “remediada”, aproximada o arbitraria de la verdad, sino la única manera en que la persona puede captarla, experimentarla y expresarla. Obviamente, siendo personal, toda interpretación será siempre y solo *una experiencia* histórico-finita de la verdad. Pero de nuevo, ese carácter histórico-finito de la verdad solo constituye un escándalo para el objetivismo (sobre todo, para el científicismo), mientras que para la hermenéutica representa un “valor añadido” y, por lo mismo, la única posibilidad de justificar y valorar las vicisitudes particulares de cada existencia, así como también la responsabilidad personal de cada cual delante de la verdad.

Pero el hecho de asumir la concepción hermenéutica de una verdad personal ¿no implicará la renuncia al carácter absoluto, inmutable y eterno de la verdad? No es posible aquí contestar esta pregunta de manera exhaustiva, pero baste con añadir algunas precisiones.

La verdad absoluta y eterna no se traduce en infinitas interpretaciones histórico-finitas por ser *inalcanzable* o *inexistente*, sino por ser *inagotable*.<sup>3</sup> Lo inagotable de la verdad (o del ser) es lo que explica, más aún, exige, la existencia de infinitas interpretaciones. La verdad, pues, se manifiesta realmente en la experiencia, pero la experiencia es siempre e irreductiblemente personal. Esto quiere decir que cada persona es (virtualmente) el destinatario intransferible de una revelación singular de la verdad. Por otra parte, ninguna interpretación de la verdad es definitoria y definitiva (ninguna interpretación puede decir de una vez por todas toda la verdad), puesto que también el acontecimiento de la verdad es desbordante e irreductible a toda interpretación. Pero la desproporción o diferencia entre verdad (inagotable) e interpretación (histórico-finita) es justamente lo que *posibilita la historia*, lo que le da sentido y valor. De otra manera, la historia (tanto biográfica como universal) sería tan solo una sucesión de intentos fallidos de apresar una verdad que siempre se nos escapa (lo que, por lo regular, constituye el pretexto principal de todo historicismo relativista o nihilista). Muy al contrario, la historia es el acontecimiento siempre nuevo de lo más antiguo, producción inextinguible de formas originales en las que se encarna la verdad, una verdad que, siendo la *misma*, nunca es *igual*.

Mirada desde un punto de vista hermenéutico, la deconstrucción pierde mucho de su brillo y de su pretendida carga subversiva. En pocas palabras, la deconstrucción viene a decirnos que la Biblia la escribieron los judíos, que la *Metafísica* lleva la firma de Aristóteles y que el derecho lo inventaron los romanos. Lejos de ser la avanzadilla del pensamiento crítico, o la mirada penetrante que escudriña y destierra las raíces, la deconstrucción nos “revela” una obviedad hermenéutica: que de la verdad no hay sino interpretación, y que la interpretación es una obra humana, más aún, personal. Con la diferencia de que la deconstrucción lo desecha

---

<sup>3</sup> Una “ontología de lo inagotable” es justamente la perspectiva hermenéutica que Luigi Pareyson formula en *Verdad e interpretación* (2014).

(desmitifica) todo, mientras que la hermenéutica todo lo valora; de que la deconstrucción está abocada al desempleo (cuando ya no le quede nada que deconstruir), mientras que la hermenéutica tiene por delante un horizonte siempre abierto de posibilidades infinitas.

### **Una confirmación indirecta: la *verdad personal* de Harari**

Miles de años antes de nuestra época liberal, el antiguo budismo fue más allá al negar no sólo todos los dramas cósmicos [los de las religiones arcaicas], sino incluso el drama interno de la creación humana [el del liberalismo]. El universo no tiene sentido, y los sentimientos humanos tampoco tienen sentido alguno. No son parte de un gran relato cósmico: son solo vibraciones efímeras que aparecen y desaparecen sin propósito concreto. *Esta es la verdad*. Piénsalo, lector. (Harari 2018b, 329, subrayado nuestro)

Estas palabras de Harari nos parecen por lo menos sorprendentes: creíamos haber aprendido de él que las religiones teístas y las religiones humanistas no son más que mitos precisamente porque no son científicas, pero ahora resulta que el antiguo budismo tenía razón (a pesar de que tampoco Buda tuviera mucha familiaridad con el método científico). ¿Qué parte del discurso de Harari se nos habrá escapado? Ninguna. Sencillamente, *esta es la verdad*. Piénsalo, lector.

A pesar de la sorpresa, el lector en cuestión podría alegrarse de que no todo, al fin y al cabo, queda deconstruido, y de que al menos en Buda se pueda confiar. Por nuestra parte, lamentablemente, tenemos que confesar que no acabamos de entender por qué Buda sería más creíble que el relato bíblico o liberal, por mucho que se lo piense. Pero más allá del “detalle”, nos parece muy instructivo aprender cómo Harari llegó a la convicción de que el budismo tenía razón. Él mismo nos lo cuenta:

De adolescente era una persona inquieta y llena de problemas. El mundo no tenía sentido para mí y no hallaba respuesta a las grandes preguntas que me formulaba acerca de la vida. En particular, no comprendía por qué había tanto sufrimiento en el mundo y en mi propia existencia. [...]

Cuando empecé a estudiar en la universidad, pensé que sería el lugar ideal para dar con las respuestas. Pero me llevé un desengaño. El mundo académico me proporcionó herramientas potentes para deconstruir los mitos que los humanos han forjado, pero no respuestas satisfactorias a las grandes preguntas de la vida. [...]

Finalmente, mi buen amigo Ron me sugirió que, al menos por unos días, dejara de lado todos los libros y discusiones intelectuales y probara con un curso de meditación Vipassana. (*Vipassana* significa «introspección» en el lenguaje pali de la antigua India). (Harari 2018b, 336-337)

Unas líneas después, comentando lo que aprendió en este curso, Harari confiesa: “Fue lo más importante que nadie me había dicho nunca” (337). “A partir de aquel primer curso en 2000 –prosigue su relato– empecé a meditar durante dos horas diarias y todos los años realizo un largo retiro de meditación de un par de meses.” Y para que no quepa duda sobre el papel de la meditación en su vida personal, añade: “Sin la concentración y la claridad que proporciona esta práctica, no podría haber escrito *Sapiens ni Homo Deus*” (340).

Hay que reconocer la honestidad con la que nuestro autor, venciendo incluso algunas resistencias, nos comparte su experiencia personal.<sup>4</sup> No obstante, su “explicación” no nos parece satisfactoria. Tomemos, por ejemplo, la siguiente afirmación: “Al menos para mí, la meditación nunca ha entrado en conflicto con la investigación científica. Al contrario: ha sido otro instrumento valioso en la caja de herramientas científica, sobre todo cuando he intentado entender la mente humana” (Harari 2018b, 340). ¿Es esto suficiente para explicar la relación entre ciencia y meditación? Creemos que no, puesto que podríamos plantearle a Harari otras preguntas: ¿Es la ciencia la que explica la meditación Vipassana, o bien es la meditación

---

<sup>4</sup> “Después de haber criticado tantos relatos, religiones e ideologías, no deja de ser justo que también yo me sitúe en la línea de fuego, y explique cómo alguien tan escéptico es capaz todavía de despertar alegre por las mañanas. Dudo en hacerlo, en parte por temor a la autocomplacencia y en parte porque no quiero dar la impresión equivocada de que lo que funciona para mí funciona para todo el mundo. Soy bien consciente de que los caprichos de mis genes, neuronas, historia personal y *dharma* no los comparten todos. Pero quizás sea bueno que los lectores sepan qué matices colorean las gafas a través de las cuales veo el mundo y distorsionan mi visión y mi escritura.” (Harari 2018b, 336)

Vipassana la que explica la ciencia? ¿Es la meditación Vipassana el resultado de un juego de algoritmos, o bien se trata de otro tipo de experiencia? Y si éste fuera el caso, ¿de qué tipo de experiencia estamos hablando y con qué tipo de discurso (lógica) la argumentamos? Pero podemos dejar a un lado estas preguntas (puesto que, al fin y al cabo, contestarlas no es asunto nuestro sino de Harari) para enfocarnos más bien en el hecho de que la “confesión” de Harari es una confirmación indirecta e involuntaria, pero patente, de lo que hemos venido argumentado.

Lo que ha llevado a Harari a la convicción de que el budismo es verdadero no ha sido la deconstrucción (mucho menos el cientificismo), sino *una experiencia personal*: la de su encuentro con la meditación Vipassana. La meditación Vipassana no tiene nada que ver con la ciencia, pero es *una experiencia humana*, el único tipo de experiencia que puede transformar nuestra existencia: “Fue lo más importante que nadie me había dicho nunca”.

Ahora bien, una cosa es la experiencia de la meditación Vipassana, otra cosa es el budismo. Una cosa es la experiencia personal de Yuval Noah Harari, otra cosa lo que él escribe en *Sapiens* y *Homo Deus*. Lo primero es una *experiencia*, lo segundo, una *interpretación* de la experiencia. Al igual que el prehistórico cazador-recolector, que el monje cisterciense o el liberal ilustrado, también Harari ha vivido su experiencia humana y la ha interpretado. ¿Por qué su interpretación sería verdadera y las otras no? Experiencia personal e interpretación son los dos polos de la cuestión, de los que tampoco Harari puede escapar. Cada uno de nosotros, Harari incluso, está llamado a vivir auténticamente su propia experiencia humana y a interpretarla de manera razonable. En ese intento inacabable de ser auténtico y razonable, cada uno se juega la vida.

## Conclusiones

A nuestro entender, la posibilidad de un futuro alternativo (respecto al rumbo que están tomando las nuevas tecnologías del siglo XXI) depende últimamente de la persona. Que este futuro alternativo ya esté germinando o no, cada uno lo puede juzgar mirando a su propia experiencia humana: ¿hay algo en mi vida que fundamente la certeza, o que por lo menos motive el deseo, de una alternativa? Por muy frágil que parezca, la

experiencia personal sigue siendo el punto de partida insoslayable: pues es el lugar donde una novedad, un cambio, una alternativa, acontece o no acontece, empieza o no empieza a echar raíces.

Por otra parte, como hemos venido argumentando, para propiciar un futuro realmente alternativo quedan pendientes dos tareas culturales:

- 1) Si algo hay que desmitificar, esto es el cientificismo, es decir, la última ideología moderna. Lejos de quedar en claro, la distinción entre ciencia y cientificismo sigue siendo un enredo, y el problema resulta cada vez más urgente, puesto que cada vez menos justificada parece la centenaria separación entre ciencias y humanidades.
- 2) También la disyuntiva entre *fundamentalismo de la verdad* (“Esta es la verdad”) y *negación de la verdad* (“Todo es relato y mito”) parece haber agotado ya todas sus posibilidades y empieza a sonar hueca cada vez más (por lo menos, a nuestros oídos).

Para el desempeño de ambas tareas, creemos que la hermenéutica tiene mucho que aportar. Ciertamente, no la hermenéutica nihilista, sino la inaugurada por Heidegger y desarrollada por Gadamer, Ricoeur y Pareyson. En otras palabras, no: “No existen hechos sino solo interpretaciones”, sino: “No existe interpretación sino de la verdad”.

\*\*\*

### Obras Citadas

Harari, Y. N. (2018a). *Homo Deus*. Miami: Penguin Random House.

Harari, Y. N. (2018b). *21 lecciones para el siglo XXI*. Miami: Penguin Random House.

Pareyson, L. (2014). *Verdad e interpretación*. Madrid: Encuentro.