

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Transhumanos, superhombres y máquinas humanas:
Nietzsche contra la metafísica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ferén David Barrios Pérez

Director

Mariano Rodríguez González

Madrid
Ed. electrónica 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**TRANSHUMANOS, SUPERHOMBRES Y MÁQUINAS
HUMANAS: NIETZSCHE CONTRA LA METAFÍSICA
EN LA ERA TECNOLÓGICA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

FERÉN DAVID BARRIOS PÉREZ

DIRIGIDA POR

DR. MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

MADRID, 2018

AGRADECIMIENTOS

Llevar a término esta tesis ha sido posible gracias al apoyo de muchas personas. Agradezco especialmente al profesor Mariano Rodríguez por confiar en mí y en mi trabajo, por leer cuidadosamente cada página y por sus aportaciones invaluable en cuestiones clave. Agradezco a Laura Cobo, con quien soy uno. A las amables bibliotecarias y bibliotecarios de la Facultad de filosofía: vuestro trabajo hace posible el nuestro. Gracias también a los buenos y buenas amigas que hice en la biblioteca, con quienes compartí horas y horas de tecleo, lectura, preocupaciones y risas. A mi padre y a la tía Ana, por llamarme cada semana y cuidarme en la distancia. Han sido casi treinta años de camino y vosotros me habéis llevado a cuestas durante una buena parte. A todos los que me han ofrecido ayuda, cariño, respeto y buen trato durante estos tres años: hacéis parte importante de esta tesis.

A la memoria de Claudia Patricia Pérez Hernández

CONTENIDOS

RESUMEN.....	9
SUMMARY.....	13
ABREVIATURAS Y CONVENCIONES.....	17
INTRODUCCIÓN. PENSAR LA TECNOLOGÍA A LA SOMBRA DE DIOS.....	19
I. UNA APROXIMACIÓN GENEALÓGICA A LA TECNOLOGÍA MODERNA.....	29
1. TECNOLOGÍA Y METAFÍSICA UN TRONCO GENEALÓGICO COMÚN.....	31
La desvalorización de los valores.....	37
La necesidad del error, de lo injusto y de lo ilógico para la vida.....	45
La copertenencia genealógica de tecnología y metafísica.....	49
La globalización metafísica.....	51
El horizonte esferológico de la genealogía.....	55
2. MESIANISMO Y MILENARISMO DE LA PROMESA DE SALVACIÓN A LA TECNOLOGÍA MODERNA.....	59
Milenarismo, mesianismo y control de la naturaleza.....	62
La desespiritualización del mundo.....	72
Así en la Tierra como en el cielo — necesariamente.....	74
Un mundo a nuestra medida.....	77
Tecnología de salvación.....	80
3. LA RENOVACIÓN TÉCNICA DE LA PROMESA TECNOLOGÍA, HUMANISMO Y GLOBALIZACIÓN.....	87
Filosofía de la tecnología: el humanismo y las humanidades.....	89
Pero, ¿qué es humanismo?.....	94
Lévinas: humanismo y alteridad.....	104
<i>Peer pressure</i> : el desarrollo epistolar de la sociedad de los amigos.....	109
Rasgos del humanismo.....	115
II. «ACTIVO» Y «REACTIVO» EN LA ERA TECNOLÓGICA.....	123
4. LA TECNOLOGÍA MODERNA —¿ESENCIALMENTE REACTIVA? INTENTO DE UN MARCO CONCEPTUAL-VALORATIVO PARA UNA CRÍTICA DE LA TECNOLOGÍA.....	125
Τέχνη, técnica, tecnología: el problema filogenético.....	129
Técnica como τέχνη: Platón y —especialmente— Aristóteles.....	131
Técnica y tecnología: análisis histórico de la emergencia de un nuevo concepto.....	135
Tecnología y ciencia.....	143
La primacía de los artefactos.....	147
Actividad y reactividad.....	149
¿Qué significa que la tecnología sea reactiva?.....	152
La historia de tecnología en relación con la tecnogénesis del ser humano.....	157
5. EL NUEVO ORDEN VERDAD, VALOR Y PODER EN LA «SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN».....	163
Las metáforas tecnológicas hoy.....	165
De la termodinámica a la filosofía de la información.....	173
Floridi: la información como información semántica.....	185
Simondon: la información como poder de individuación.....	189
Los supuestos de la «filosofía de la información».....	195

Hacia una teoría contrahiperbólica de la sociedad de la información.....	199
La sociedad de la información y la sociedad de los amigos.....	208
III. POSTHUMANISMO Y TRANSHUMANISMO. UNA MIRADA AL HOMBRE DEL FUTURO.....	219
6. EL SER HUMANO COMO CAUSA SUI INTRODUCCIÓN AL MEJORAMIENTO HUMANO.....	221
Autoproducción contra tecnogénesis.....	224
El futuro de la «naturaleza humana»: cría, eugenesia y autocomprensión de la especie.	228
La eugenesia reconsiderada.....	239
Habermas como sacerdote.....	243
El transhumanismo es un humanismo.....	247
Hacia una crítica del mejoramiento.....	254
7. LAS RAÍCES DEL TRANSHUMANISMO —¿EN LA MODERNIDAD TEMPRANA? INTERLUDIO SOBRE LA FALSA ILUSTRACIÓN DEL PENSAMIENTO TECNOLÓGICO.....	259
Rasgos generales y autores del transhumanismo.....	267
Ray Kurzweil: del crecimiento tecnológico acelerado a la singularidad.....	270
Aubrey de Grey: instrucciones para no morir.....	277
Nick Bostrom: de la moralidad del mejoramiento al mejoramiento moral.....	279
James Hughes: ilustración, humanismo y transhumanismo.....	282
Nietzsche y el transhumanismo.....	285
Criticar con Nietzsche el humanismo transhumanista.....	292
IV. TECNOLOGÍA Y VOLUNTAD DE PODER.....	301
8. LA RACIONALIDAD COMPUTACIONAL: NOTAS PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y LA BIOTECNOLOGÍA.....	303
Inteligencia artificial: de Turing a la singularidad.....	312
<i>Chinese room</i> : no piensan — pero, ¿es eso lo que importa?.....	320
De Turing a Searle: hacia una concepción microesferológica de las máquinas.....	331
Superinteligencia: hacer lo que la naturaleza «no puede».....	338
Biotecnología: un futuro orgánico para las máquinas.....	344
La superinteligencia como pasión productiva.....	347
9. LA TECNOLOGÍA MODERNA COMO VOLUNTAD DE PODER DOS EJEMPLOS: ESTILO Y GÉNERO.....	359
Usuarios y desarrolladores.....	370
Por la vía del cuerpo: tecnología como voluntad de poder.....	375
En sentido contrario: control y disciplina.....	384
La necesidad de la resistencia.....	390
Estilo: crear es resistir.....	395
Género: ser <i>uno mismo</i> y renunciar a <i>uno mismo</i>	403
ὑβρις καὶ τέχνη.....	413
CONCLUSIONES: EXCURSO SOBRE UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO.....	421
BIBLIOGRAFÍA.....	433

TRANSHUMANOS, SUPERHOMBRES Y MÁQUINAS HUMANAS: NIETZSCHE CONTRA LA METAFÍSICA EN LA ERA TECNOLÓGICA

RESUMEN

Esta tesis doctoral aborda la relación entre la tecnología moderna y el pensamiento metafísico. Lo primero que intentamos es demostrar, mediante la metodología genealógica de Nietzsche, la existencia de esa relación que, de acuerdo con nuestra hipótesis, hunde sus raíces en la antigüedad griega: en los inicios griegos de la geometría se habría producido una singular alianza entre filósofos y artesanos, todos resueltos a representar fielmente la perfección del Cosmos en la forma, pensada o esculpida, de la esfera. De esa primera coalición surge la metafísica, entendida como pensamiento técnico sobre lo ente *qua* perfección, y el humanismo, entendido como técnica de las perfecciones aplicada al ser humano. En segundo lugar, proponemos un análisis de la tecnología moderna a partir de una concepción histórico-energética de la existencia que se toma muy en serio los avances de las ciencias naturales y de la informática, pero que intenta mantenerse fuera del pensamiento técnico y rechaza de lleno la metafísica. Concluimos señalando el carácter totalitarista de la tecnología moderna; pero simultáneamente afirmamos la posibilidad de resistir a ese totalitarismo mediante la afirmación de un nuevo saber/poder centrado en *este mundo* y, más específicamente, centrado en el *cuerpo*, en oposición a la tradición metafísica, que piensa siempre, sobre todo, en el «mundo venidero», en el «alma» o en la «mente».

Hemos dividido este trabajo en cuatro partes. En la primera de ellas, nos ocupamos de plantear detalladamente esa hipótesis genealógica y sus motivos, inspirados al mismo tiempo en el mencionado método nietzscheano y en la teoría esferológica de Sloterdijk. Ambas perspectivas, eminentemente históricas, resultan ser complementarias, puesto que la esferología abre la posibilidad de una fenomenología antimetafísica de las fuerzas y pulsiones a las que Nietzsche se refiere en su propia ontología. Argumentamos, en todo caso, que esa ontología es para él solo provisional.

En la segunda parte analizamos desde esa perspectiva histórica qué debemos

entender por «técnica» y «tecnología». Intentamos establecer una terminología transparente y al mismo tiempo mostrar que la forma en que definimos la técnica ha ido cambiando hasta que de ella se ha diferenciado, debido no solo al poder de la ciencia, un fenómeno notablemente distinto, novedoso y considerablemente más complejo. Gracias a este ejercicio podemos definir lo que entenderemos como «tecnología moderna» y que corresponde, a grandes rasgos, al complejo dinámico conformado por máquinas, redes, usuarios y desarrolladores en su distribución y configuración actual, global e informática.

Con las herramientas desarrolladas, nos enfrentamos en la tercera parte a una forma preeminente de pensamiento tecnológico: el transhumanismo. En un principio atacamos sus valores y los desenmascaramos como valores humanistas tradicionales, anclados en una concepción de la naturaleza humana que casi podríamos calificar de premoderna si no fuese por su insistencia en conceptos como «dignidad humana», «sujeto cognoscente» y «voluntad libre», con los cuales, de todos modos, no se logra modernizar el antiguo pensamiento de la esencia humana como perfección divina. Todo lo contrario: se logra neutralizar pulsiones que de antiguo apuntaban ya a revelar la debilidad congénita de la metafísica. En un segundo momento, abordamos la relación que algunos intelectuales han querido establecer durante la última década entre la filosofía de Nietzsche y los valores y teorías transhumanistas. Argumentamos que el concepto de «valor» está ausente en ese «Nietzsche transhumanista» a pesar de ser una de las nociones más importantes en la obra de nuestro filósofo; además, los conceptos de «naturaleza humana» y «posthumano» (que corresponderían, supuestamente, al *superhombre* nietzscheano) son interpretados de una manera profundamente metafísica y alineada irreflexivamente con los valores de esa tradición.

Aunque en la tercera parte ya avanzamos desde una postura exclusivamente crítica hacia tesis más afirmativas –por ejemplo, proponiendo la ontología de las fuerzas para comprender el fenómeno tecnológico–, en la cuarta nos enfrentamos a la necesidad de desarrollar una teoría espacial de las máquinas y de las relaciones entre ellas, la mente, y el cuerpo. En diálogo con la filosofía de la mente, intentamos mostrar que, en los procesos técnicos de creación de «esferas», lo que importa no es la *estructura* de la esfera, es decir, sus componentes simbólicos y materiales, sino el espacio inmunizado que se genera dentro de ella y en el que pueden prosperar ciertos tipos de vida y no

otros. El hecho de que la tecnología moderna, por lo menos en su dimensión axiológica, provenga de la metafísica nos da buenas razones para creer que su horizonte, como el de esta, es el totalitarismo. En esta última parte intentamos mostrar que, a pesar del rechazo nietzscheano de nociones metafísicas como «voluntad libre» y «sujeto cognoscente», es posible pensar espacios de resistencia ante el aparentemente imparable avance del poder tecnológico.

Para mostrar esta posibilidad, nos valemos de dos ejemplos relacionados con ámbitos de la vida humana en los que es visible y efectiva la resistencia al totalitarismo. Nos referimos, por un parte, al aspecto estilístico de la personalidad y, por otra, a la experiencia de la diversidad y la pluralidad del género. Sabemos que la noción de estilo en Nietzsche es de la mayor importancia, pero tendremos que contradecir, por humanista, una habitual forma de interpretarla en la que el ser humano aparece como «soberano» de sí mismo. En lo referido al género, nos interesa particularmente la revolución intelectual que da lugar a la superación del biologicismo metafísico que lo define de manera binaria. Tanto los fenómenos de estilo como los de género, experiencias a la vez sociales, políticas y personales, tienen un aspecto universal y objetivo: se manifiestan por doquier, virtualmente en todas las sociedades y en todos los seres humanos. La determinación de la *posibilidad* de la resistencia aparece así como fruto temprano de la crítica a los valores tecnológicos; un ser humano liberado sería, será, el fruto ya maduro. El papel que la tecnología *tiene* que jugar en esa liberación todavía está por verse, pero los pronósticos pueden resultar amargos para las vanguardias del progreso tecnológico.

TRANSHUMANS, OVERHUMANS, AND HUMAN MACHINES: NIETZSCHE VERSUS METAPHYSICS IN THE TECHNOLOGICAL ERA

SUMMARY

This dissertation addresses the relationship between modern technology and metaphysical thinking. First, we attempt to demonstrate the existence of this relationship by means of Nietzsche's genealogical method. According to our hypothesis, this connection finds its roots in Ancient Greece: in the Greek beginnings of geometry we observe a singular alliance between artisans and philosophers, both determined to faithfully represent the perfection of the Cosmos as a sphere, whether in thought or in sculpture. Both metaphysics, understood as technical thinking on being *qua* perfection, and humanism, understood as the technique of perfection applied to human beings, emerge from this early coalition. Secondly, we propose an analysis of modern technology based on a historic-energetic understanding of existence, which takes very seriously the advances of the natural sciences and information technologies, but which fully rejects metaphysics and seeks to avoid technical thinking. We then conclude by demonstrating the totalitarian nature of modern technology, but we simultaneously assert the possibility of resisting this totalitarianism through the affirmation of a new power/knowledge centered in this world, and especially in the body, in contrast to the traditional, metaphysical focus on the "world to come," the "soul," or the "mind."

We have divided this work into four parts. In the first part, inspired by both Nietzsche's aforementioned method and Sloterdijk's theory of spherology, we attempt to thoroughly develop this hypothesis and its motivations. These two perspectives are found to be complementary, as spherology opens up the possibility of an anti-metaphysical phenomenology of the "forces" and "drives" that Nietzsche posits as parts of his own ontology. We argue, however, that this ontology is, in his view, only provisional or "weak."

In the second part, we analyze what should be understood by "technique" and "technology" according to this historical perspective. We attempt to establish a clear

terminology, while also showing that the way we have traditionally defined “technique” has been undergoing significant changes, such that a distinct, new and considerably more complex phenomenon has come into being. Through this exercise, we are able to define what is to be understood by “modern technology,” corresponding *grosso modo* to the dynamic complexity of machines, networks, users, and developers in their current global and informational setting.

After developing these conceptual tools in the first and second parts, in the third part we discuss a preeminent form of technological thinking widely known as “transhumanism.” First, we attack its values and reveal them to be traditional humanist values, tied to an understanding of human nature that could easily qualify as pre-modern were it not for transhumanism’s insistence on such concepts as “human dignity,” the “cognitive subject,” and “free will.” Nevertheless, these concepts are not sufficient to modernize the ancient conception of human essence as divine perfection. On the contrary, they in fact help neutralize the drives that for centuries prefigured an awareness of the congenital weakness of metaphysics. In a second stage of this part, we address the relationship that some relevant scholars have established between Nietzsche and transhumanism. We argue that the concept of “value” is missing from this “transhumanist Nietzsche” in spite of its being one of the core notions in Nietzsche’s thought. Likewise, the transhumanist notions of “human nature” and “posthuman” (which supposedly correspond to Nietzsche’s *Übermensch*) are defined in a profoundly metaphysical fashion and aligned with rather traditional values.

Although by the end of the third part we have moved beyond an exclusively critical position to more affirmative theses—e.g., by proposing Nietzsche’s ontology of power as a key to understanding technological phenomena—, in the fourth and last part of this work we address the necessity of developing a spatial theory of the machine, as well as of the relationship between it, the mind, and the body. Through a dialogue with the philosophy of mind, we attempt to demonstrate that in the technical processes of forming spheres what matters is not the *structure* of the sphere—that is, its symbolic and material components—but rather the actual immune space generated within the sphere, which, in accordance with each particular case, allows the genesis and growth of certain types of life and not others. The fact that modern technology is so related to metaphysics, at least in its axiological aspect, provides us with strong reasons to believe

that, like metaphysics, it is fundamentally oriented toward totalitarianism. We then go on to show that, despite Nietzsche's rejection of such metaphysical notions as "free will" and the "autonomous subject," it is possible to conceive of spaces of resistance against the seemingly unstoppable progress of technological power.

To demonstrate this possibility, we use two examples closely related to areas of human life where resistance to totalitarianism is evident and effective: the stylistic aspect of personality, and the experience of the diversity and pluralism of gender. As for the notion of style, its importance for Nietzsche is very well-known, but we find it necessary to question a traditional, humanist understanding of it which regards the individual as sovereign of himself. Concerning gender, we are particularly interested in the intellectual revolution that leads to the overcoming of metaphysical biologism, which defines gender in a binary fashion. Both stylistic phenomena and those concerning gender—experiences that are at once social, political, and personal—have a universal and objective aspect: they manifest everywhere, in virtually every human being and every community around the world. Establishing the possibility of resistance appears thus as an early fruit of our criticism of technological values; a liberated human being would be—will be—its mature fruit. The part that technology still *must* play in this liberation is yet to be seen, but the vanguards of technological progress might find our prognoses bitter.

ABREVIATURAS Y CONVENCIONES

El estilo de citación escogido para este trabajo es una modificación leve, adaptada al castellano, del método nota-bibliografía (*full-note*), recogido en 17ª edición del *Chicago Manual of Style*. Utilizamos este método para citar casi toda nuestra bibliografía a excepción de las obras de Nietzsche y algunas de Platón y Aristóteles. En cuanto a las obras publicadas de Nietzsche, para no sobrecargar el texto de notas, puesto que es nuestra referencia principal, hemos implementado, dentro del texto y entre paréntesis, un sistema de abreviaturas seguidas en cada caso del aforismo y/o título de sección citada. En el caso de los fragmentos póstumos utilizamos la abreviatura *FP* seguida del año o período en el que se escribió el fragmento y, entre corchetes, la numeración estándar del fragmento según la edición cronológica dirigida por Diego Sánchez Meca, a su vez basada en la ya clásica de Giorgio Colli y Massimo Montinari en alemán. Para las obras de Platón y Aristóteles, aunque citadas no más que en uno o dos capítulos, también utilizamos en la medida de lo posible la notación estándar según las traducciones referenciadas en la bibliografía. Para todas las obras de referencia, utilizamos traducciones al castellano si están disponibles y, de lo contrario, traducimos cuidadosamente algunos fragmentos de obras relevantes, indicando en nota al pie si la traducción es propia.

Abreviaturas de las obras de Nietzsche utilizadas:

AC: *El anticristo*

Z: *Así habló Zaratustra*

A: *Aurora*

CW: *El caso Wagner*

CI: *El crepúsculo de los ídolos*

EH: *Ecce homo*

FP: *Fragmentos póstumos*

GC: *La gaya ciencia*

GM: *La genealogía de la moral*

HDH: *Humano, demasiado humano*

MBM: *Más allá del bien y del mal*

NT: *El nacimiento de la tragedia*

NCW: *Nietzsche contra Wagner*

VM: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

INTRODUCCIÓN

PENSAR LA TECNOLOGÍA A LA SOMBRA DE DIOS

Nuevas luchas. — *Después de la muerte de Buda, su sombra se siguió mostrando durante siglos en una caverna, — una sombra monstruosa y terrorífica. Dios ha muerto: pero tal como es el modo de ser de los hombres, quizá seguirá habiendo durante siglos cavernas en las que se muestre su sombra. — ¡Y nosotros — nosotros tendremos que derrotar aún a su sombra!*

NIETZSCHE. GC: 108

Nos proponemos, en los nueve capítulos que siguen, dar cuenta de una investigación sobre el último episodio de la historia de la metafísica: el despliegue del pensamiento tecnológico. Hemos querido investigar este asunto desde el punto de vista de un lector de Friedrich Nietzsche. En todo caso, para acotar el alcance de este trabajo, porque «pensamiento tecnológico», como objeto de investigación quizás es demasiado general, tomaremos, de manera crítica, el concepto de «naturaleza humana» como hilo conductor y como foco del debate. Desde luego, se puede afirmar que esta investigación, al menos en el punto en que estos resultados son presentados, es una investigación sobre el origen y el destino *tecnológico* de la naturaleza humana.

Podemos decir sin lugar a dudas que en esta investigación combinamos dos intereses que son, de un modo importante, heterogéneos: por un lado, el interés por entender qué puede significar *hoy* el pensamiento de Nietzsche, dejando de lado la pretensión de una interpretación definitiva; por otro lado, el interés por entender la importancia y predecir los efectos de las revoluciones tecnológicas del siglo XX. En el primer caso se trata de una cuestión de gran importancia en los estudios nietzscheanos y no carece de influencia en la filosofía contemporánea; en el segundo, tal como se ha entendido de manera generalizada hasta ahora, salvo contadas excepciones que ya tendremos ocasión de mencionar, se trata de un problema esencialmente *técnico*, ante el cual la filosofía aparentemente tendría tan poco que decir como la religión ante la ciencia. Sin embargo, como se verá, no es difícil mostrar que en la filosofía de Nietzsche hay una propuesta metodológica que permitiría buscar *en nuestra época* los valores, los supuestos y los errores que la definen. Intentaremos mostrar que nuestra

época, a pesar de la explosión de optimismo tecnológico de principios del siglo XX, que se extiende hasta nuestros días incluso con más fuerza que entonces, no es el resultado de una ruptura ocasionada por la tecnología, sino que estas «revoluciones» tecnológicas son el resultado *necesario*, largamente prefigurado, de fuerzas que venían actuando desde hace mucho, y no siempre de manera silenciosa.

Nos hemos preguntado por la tecnología moderna, la nuestra, y casi al instante hemos aceptado un primer supuesto: que la tecnología es signo de nuestra era y que se trata, al menos en cierto sentido, de una *nueva* era. La anterior habría durado unos dos mil quinientos años y habría comenzado cuando los antiguos griegos inventaron la metafísica. Pero aunque la metafísica haya llegado a su punto culminante, tan bajo o tan alto como eso pueda considerarse, sus efectos, propagados por toda la esfera de lo humano, siguen siendo factores determinantes de nuestro momento histórico.

Denominamos pensamiento tecnológico al resultado de aplicar al pensamiento en general cierto tipo de racionalidad instrumental propia de los procesos de producción de máquinas y servicios automatizados, telemáticos, telepáticos¹ e informáticos. Se verá a lo largo de este trabajo que esta definición no es tan pobre como su concisión la hace parecer, puesto que en sus términos están contenidas las preguntas imprescindibles para comprender nuestra época, a la que llamamos «era tecnológica».

Creemos que no se nos puede reprochar el tono hiperbólico de estas denominaciones –era tecnológica y pensamiento tecnológico– afirmando, por ejemplo, que poner a la tecnología como señal distintiva de nuestra época es arbitrario. En primer lugar, porque ningún concepto puede sobrevivir sin cierto grado de inflación hiperbólica que contrarreste el desgaste del discurso, o sea, que permita pasar por alto todo lo que pierden los conceptos cuando son comunicados, traducidos e incluso simplemente repetidos o parafraseados; en segundo lugar, y sobre todo, porque ese tono hiperbólico se debe a que con estos términos aún estamos nombrando los fenómenos desde el punto de vista técnico, que mediante la hipérbole garantiza la visión sobrehumana, o sea, metafísica, de la unidad y la perfección del Cosmos². A decir verdad, en ese lenguaje

1 Entendemos «telepático» en un sentido literal: la capacidad de transmitir o de producir efectos a distancia. La telepatía, en este sentido, como rasgo distintivo de la guerra y de las comunicaciones, agudizado en el siglo XX con el dominio del aire y las guerras atmosféricas (fumigación, uso de armas químicas y gases tóxicos), se entiende como «accesibilidad desde la lejanía». Cf. Peter Sloterdijk, *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), 454.

2 Sloterdijk confiere a la hipérbole la función de generar teologías y garantizar la satisfacción de la

técnico nos mantendremos hasta agotar deconstructivamente su significado, puesto que nuestro objetivo es comprender con cierta profundidad la especificidad de lo técnico.

En el punto de vista técnico todo es hiperbólico: se exageran las formas para que sean asimilables a las perfecciones que describen los modelos geométricos, los algoritmos y los diagramas. Se exageran los límites, se redondean los resultados. La técnica crea modelos que describen la realidad y permite, porque está orientada a ello, generar «cosas» artificialmente, es decir, producir procesos de individuación que en épocas primitivas eran más propios de la Madre Naturaleza. Pero para salir del lenguaje técnico no basta con decidirlo; es necesario comprender qué otras perspectivas están en juego de manera solapada en su discurrir y qué es aquello que el lenguaje técnico quiere decir pero que dice solo parcialmente. Esa parcialidad, cabe aclararlo, no es un defecto de la técnica, sino que su lenguaje está hecho para expresar exclusivamente *una* perspectiva, la perspectiva de la producción. En todo caso, tampoco es suficiente con *salir* de esa perspectiva: hace falta un desplazamiento de la mirada, o del cuerpo, hacia *otro* horizonte que pueda reemplazar el lenguaje técnico y enriquecer nuestra interpretación del fenómeno en cuestión.

En el tiempo, el punto cero de este trabajo fue la pregunta por la supuesta afinidad de Nietzsche con la vanguardia del pensamiento tecnológico contemporáneo denominada «transhumanismo». Comenzamos por considerar las relaciones que algunos autores, especialmente el joven filósofo alemán Stefan Sorgner, establecían entre las ideas nietzscheanas y las de esta forma de pensamiento tecnológico³. Un profundo desacuerdo afloró inmediatamente: las relaciones aducidas tenían que ver fundamentalmente con el concepto de naturaleza humana, los valores y la idea del superhombre. En los tres aspectos encontramos que las supuestas relaciones de afinidad están lejos de ser evidentes si tenemos en cuenta el profundo enfrentamiento de Nietzsche con su propia tradición. En ese sentido, el primer interés de esta

«objetividad» que exige ver al mundo «desde fuera», es decir, desde donde ningún ser humano –solo un Dios– puede verlo. En este trabajo desarrollaremos este punto y mostraremos hacia dónde se dirigen estos esfuerzos. Cf. Peter Sloterdijk, «Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica». En: Peter Sloterdijk, *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger* (Madrid: Ediciones Akal, 2011), 153-78. Cf. Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*. (Madrid: Siruela, 2004), esp. 30, 72 y 313.

3 Aunque apareció en publicaciones diversas, como *The Journal of Evolution and Technology* y *The Agonist*, especialmente entre 2009 y 2011, la discusión Nietzsche-transhumanismo ha sido recogida en: Yunus Tuncel, ed., *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers, 2017).

investigación, quizás todavía cándido o ingenuo, era mostrar que Nietzsche tiene mucho que criticarle a estas vanguardias y que su legado no puede ser subsumido siquiera parcialmente en el sueño transhumanista de mejoramiento humano por medios tecnológicos. Sin embargo, esa primera aproximación fue reemplazada o absorbida por una preocupación más general suscitada por la comprensión temprana de que las relaciones del transhumanismo con la ciencia y la tecnología y su agudo contraste con nuestra lectura de Nietzsche excedían por mucho las cuestiones puestas de relieve en el citado debate.

En todo caso, la exposición no seguirá necesariamente el orden que siguió la investigación. No comenzaremos por el transhumanismo; de hecho, no llegaremos a discutir detenidamente el transhumanismo, el posthumanismo y la polémica nietzscheano-transhumanista hasta bien avanzado el trabajo, en la tercera parte. Aunque comenzamos por cuestionar la relación conceptual y axiológica entre Nietzsche y el transhumanismo, pronto nos dimos cuenta de que para responder a la pregunta inicial no bastaba con buscar en la obra de Nietzsche sus referencias a la tecnología o con contrastar las afirmaciones transhumanistas más relevantes con las afirmaciones nietzscheanas sobre esos mismos asuntos (la técnica, las máquinas, la liberación por la técnica). Era preciso determinar las condiciones y las razones de esa desconfianza. De una manera sorprendente, comenzamos a notar que el problema de una interpretación pro-transhumanista de Nietzsche no radica en que contradiga a Nietzsche –porque hasta ahora nadie puede reclamar *la* interpretación verdadera–, sino en que lo interpretan de acuerdo con un lenguaje y con unos valores que el filósofo quería superar, y eso, nos parece, es muy mal comienzo. Se trata del lenguaje de la metafísica y, en particular, como veremos, del humanismo.

Nos dimos cuenta, tratando de responder a la pregunta por la relación intelectual e histórica entre Nietzsche y el transhumanismo, de que para establecer seriamente si hay o no hay vínculo y en qué medida, era necesario desarrollar un «concepto» de tecnología moderna desde el punto de vista nietzscheano. Es ahí donde empiezan los problemas, porque el transhumanismo tiene su forma tácita de entender la tecnología. Nuestra tarea parecía ser la de buscar un concepto que desde su formulación fuese radicalmente crítico con las definiciones tradicionales de tecnología y con el tipo de valores que esos conceptos suponían y transmitían. Tenía que ser un concepto de

tecnología que pusiera al fenómeno tecnológico en el horizonte de la muerte de Dios pero, necesariamente, todavía al cobijo de su sombra. De dónde partir, qué nociones nietzscheanas tomar como puntos de partida, resultó ser una cuestión crucial durante una buena parte de la investigación.

La gran afrenta de Nietzsche a la tradición consiste en la crítica sin cuartel a la metafísica y a la moral. Eso difícilmente se puede negar. Mucho más que una crítica a la tradición, es un ataque despiadado que busca hacerla añicos *por amor a la vida*. Una característica de la lectura de Nietzsche que utilizamos en este trabajo es que lo entendemos como un pensador radical que llevó su crítica a la metafísica y su método genealógico hasta sus últimas consecuencias en la medida en que le fue posible hasta el final de su vida como filósofo activo. Dada la intuición de que el establecimiento de relaciones intelectuales entre Nietzsche y el transhumanismo en parte ignora esta actitud radicalmente crítica de Nietzsche y se entrega a pequeños consensos ciegos con la metafísica –que tienen grandes consecuencias– nos pareció necesario plantear la hipótesis de que una correcta interpretación nietzscheana del transhumanismo debería estar guiada por una aproximación más general al fenómeno tecnológico, y que esta aproximación tendría que ser elaborada a partir de las tesis fuertes de Nietzsche sobre la historia de la cultura y –sobre todo– de los valores.

Fue claro para nosotros, después de explorar esta supuesta relación con cierto detenimiento, que muchas de las «pruebas» que proponían para demostrar que en efecto Nietzsche fue algo así como un precursor del transhumanismo y que sus ideas coinciden ampliamente, son ideas nietzscheanas a menudo comprendidas de un modo superficial o descontextualizado. Pero además utilizaban tácitamente unos supuestos y una ontología que, a primera vista, son incompatibles con las afirmaciones ontológicas de Nietzsche, que corresponden a lo que en el texto que sigue hemos denominado «ontología de las fuerzas». Esta ontología de las fuerzas, que hasta donde sabemos es la *postura* más propositiva de Nietzsche tiene que ser comprendida, así lo proponemos, a partir del concepto de perspectivismo. Así como la voluntad de poder expresa, según Deleuze, la diferencia entre las fuerzas, el perspectivismo es el atributo general de todas las fuerzas, o sea, su modo de ser: la perspectiva no es un atributo o una condición de la entidad, porque no hay entidad en absoluto: no hay más que perspectivas sin sujetos ni objetos. Son las perspectivas las que generan sus objetos y sus sujetos. El

perspectivismo es una metáfora de la característica más enigmática del ser: su pluralidad radical.

Creemos que en algunas de las lecturas más influyentes que se han hecho de Nietzsche en las últimas décadas, pensando por ejemplo en Arthur Danto, en Alexander Nehamas o en Maudemarie Clark,⁴ se mantiene la tendencia a entender a Nietzsche demasiado parcialmente y demasiado literalmente. Parcialmente, porque se enfatizan unos aspectos como la verdad, la unidad y la coherencia del pensamiento y la inclinación artística de Nietzsche mientras se dejan de lado otros como la transvaloración de todos los valores, la propuesta de una «ciencia jovial» y su asedio interminable del complejo metafísico-moral-religioso. Es nuestra convicción que sin estos últimos, aquellos aparecen solo como opiniones herméticas que no reflejan el movimiento sísmico global que produce el martilleo de Nietzsche. Como resultado, tenemos la visión estetizante que los tres autores mencionados sostienen: la vida como literatura, el ser humano como artista (de sí mismo), la voluntad de poder como *principio* creador. En todo caso, no aspiramos aquí a «presentar» una interpretación de Nietzsche para contrarrestar aquellas, sino a utilizar su legado desde una interpretación que consideramos más fiel a su pensamiento y que, se verá, entra en conflicto con las lecturas mencionadas.

Lo que nosotros consideramos la interpretación tradicional de Nietzsche pasa por varias afirmaciones que rechazamos desde el principio y que no parecen aportar mucho a una actualización del pensamiento nietzscheano en el contexto del totalitarismo tecnológico. Podríamos resumirlos en: (1) pensar que Nietzsche ve la vida como una obra de arte cuyo artista es el ser humano mismo; (2) que la liberación del ser humano que proponía Nietzsche se consigue mediante una rigurosa aplicación de un método de autoproducción y estilización; (3) que el concepto de voluntad de poder en Nietzsche representa un principio que explica y del cual se derivan las acciones y los procesos particulares; y (4) que el perspectivismo es una teoría del conocimiento o de la verdad. En lo que se refiere a nuestra interpretación de la obra de Nietzsche, aunque no nos detengamos en cada uno de estos autores para evaluar y señalar los problemas de

4 Cf. Alexander Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura* (Madrid: Turner, 2002). Cf. Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, vol. 40 (New York: Columbia University Press, 2005). Cf. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishers, 1990).

sus argumentos (excepto, hasta cierto punto, en Nehamas, en el capítulo 9), nos ocuparemos de mostrar, con base en los textos nietzscheanos, que estas cuatro tesis están equivocadas y que, a pesar de los agudos análisis que hacen estos autores, en lo que respecta a estos planteamientos y sus derivaciones han contribuido a la confusión sobre cuál puede ser la importancia de Nietzsche hoy.

Dejando de lado a nuestros «contrincantes», que en realidad aparecerán poco en el trabajo, nuestra interpretación de Nietzsche está influenciada por *otra tradición* nietzscheana que pasa por Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy y Peter Sloterdijk, entre otros. El primero y el último serán discutidos con cierto detalle, porque a medida que avancemos en la caracterización del problema de la tecnología moderna como un problema genealógico será evidente que la genealogía exige una dimensión ontológica que las interpretaciones hoy dominantes, cultural y académicamente muy cercanas a los nichos del transhumanismo, le niegan al pensamiento nietzscheano y que ellos sí están dispuestos a reconocer, especialmente en lo que respecta a las cuestiones sobre el conocimiento y la valoración. No por ello daremos por resueltas las posibles contradicciones y problemas hermenéuticos que esto comporta, pero la compatibilización de la negación nietzscheana de todo *hecho* con la praxis científica, entre otras encrucijadas a las que nos lleva Nietzsche, es una labor que tendrá que llevarse a cabo en otra parte. Lo que todos estos autores tienen en común en cuanto a su lectura de Nietzsche puede resumirse enteramente en su vehemente negación del *principio* (Dios, el ἀρχή, el ser, el espíritu, lo uno), y a esta vehemencia nos acogeremos.

Con todo esto en mente, hemos dividido la exposición de nuestra investigación en cuatro partes.

En la primera parte desarrollamos la hipótesis según la cual hay una relación genealógica que se puede rastrear en la historia de la filosofía y de las ciencias entre el pensamiento metafísico y el pensamiento técnico, de donde derivaría la estrecha relación que guarda el optimismo tecnológico con planteamientos clásicos de la metafísica e incluso de la mitología. Veremos cómo esa relación primitiva entre técnica y metafísica, lejos de ir quedando enterrada o superada por los grandes descubrimientos científicos, se va agudizando hasta dominar veladamente muchos aspectos de la reflexión filosófica. El objetivo de la primera parte es señalar las coordenadas de una

genealogía de los valores tecnológicos o, lo que es lo mismo, una comprensión genealógica de la tecnología moderna como algo que se origina en la antigüedad al mismo tiempo que aparece el pensamiento metafísico en cuanto pensamiento de la perfección, del otro mundo, del mundo verdadero y todo lo que viene asociado a ello.

En la segunda parte nos preguntamos: ¿qué significa «tecnología»? Y ¿cuál es la diferencia entre la técnica y la tecnología? Haremos estas preguntas a dos niveles distintos: por una parte preguntaremos a qué fenómeno nos referimos cuando hablamos de técnica, de tecnología y de tecnología moderna, principalmente desde el punto de vista de la filosofía de la tecnología y de la historia *griega* de estos conceptos. Por otra parte nos preguntamos, de nuevo plenamente en la vena nietzscheana, *qué* es –en el sentido de «cuál es el valor de»– la tecnología. Nos aproximamos a esta pregunta con cuidado y la tocamos solo tangencialmente desde la propuesta de una ontología que permite caracterizar las fuerzas que mueven –y en las que consiste– el pensamiento tecnológico de acuerdo con su calidad activa o reactiva, que son, como pone de relieve Deleuze, los atributos de las fuerzas.

Sin embargo, veremos también que el paradigma con que la era tecnológica se define a sí misma –o mejor, el paradigma con que el pensamiento tecnológico define su propia época– no es la fuerza, ni la actividad –como ya lo habría notado Hannah Arendt cuando denunciaba la devaluación moderna de la *vita activa*–,⁵ sino el paradigma de la información. Este paradigma vendría a ser la última categoría metafísica, a la que se reducirían *técnicamente* todas las experiencias, tal como nuestra mente convierte el mundo en representación. Por eso a nadie le parece extraño que «era tecnológica» y «era de la información» se utilicen como sinónimos. Evaluaremos este concepto de información en cuanto paradigma, señalaremos algunas de las repercusiones más relevantes de ese paradigma en la configuración del pensamiento y de los valores tecnológicos y trataremos de sugerir una vía alternativa para definir la información desde un punto de vista antimetafísico, histórico y genealógico.

En la tercera parte trataremos por fin con el transhumanismo y, especialmente, con la forma en que el transhumanismo entiende la «naturaleza humana» y su evolución. El transhumanismo aspira a tomar parte conscientemente en la evolución humana para producir en el menor tiempo posible una nueva especie, basada en

5 Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

nosotros mismos, a la que llamaríamos «posthumanidad». El posthumano es un ser humano mejorado: naturalmente, mejorado en *cierto sentido*. Nos proponemos indagar en esa particular manera que tiene el optimismo tecnológico de valorar las capacidades y las vulnerabilidades del ser humano. Podemos prever que nuestra indagación tendrá que marchar por los caminos del humanismo y de la metafísica antes de mostrar de qué manera, bajo qué condiciones, ocurre la emergencia del posthumanismo y de este «posthumanismo transhumanista» en particular. Nos valdremos, en los dos capítulos que componen esta parte (capítulos 6 y 7), de un concepto de humanismo extraído de Nietzsche con la ayuda de Sloterdijk y Heidegger y trataremos de evaluar hasta qué punto el transhumanismo cumple con su cometido, por lo menos en la teoría, de superar o de mejorar al humanismo. Evaluaremos también en esta parte aquella relación que mencionábamos entre Nietzsche y el transhumanismo. No sorprenderá al lector encontrar que rechazamos esta conexión y afirmamos que si Nietzsche tiene algo que aportar al transhumanismo es crítica demoledora. Pero la consecuencia más importante de comprender el transhumanismo desde un punto de vista genealógico, se verá, será la emergencia de una *sensibilidad* distinta para observar tanto los fenómenos ideológicos que se configuran alrededor de la tecnología como los fenómenos tecnológicos mismos.

Con esta nueva sensibilidad quisimos extender el alcance de esta investigación, aunque fuese de manera breve, hacia una propuesta más afirmativa y concreta. Como sería demasiado pretencioso en unos casos, y ocioso en otros, desarrollar una *teoría de la tecnología*, una *teoría de la máquina*, del *cyborg*, del posthumano o del superhombre⁶, en la cuarta y última parte hemos querido ofrecer dos perspectivas en las que se evidencia la necesidad de esta nueva sensibilidad porque, siendo perspectivas que en principio nada tienen que ver con la tecnología, se entrecruzan con ella en el nuevo orden de la sociedad tecnológica global, que no es ya un orden estático sino

6 A pesar de que ya ha sido demostrado que «superhombre» no es la traducción más literal ni más transparente del término alemán «*Übermensch*», es un vocablo que ya se ha vuelto habitual en la literatura sobre Nietzsche en castellano. Además, la traducción de las obras de Nietzsche que utilizamos y tomamos como estándar en nuestra lengua utiliza este término sin ignorar los problemas filológicos que encierra. Esta es una buena razón para preferir el término superhombre a, por ejemplo, «ultrahumano», «sobrehumano» o «ultrahombre». De este modo no tendremos que estar en constante conflicto con los traductores. En todo caso, una buena traducción del término es deseable, pero una buena comprensión, apegada a los textos de Nietzsche, es necesaria. Creemos que es mejor tener una traducción imprecisa, pero comprendida cabalmente, que una traducción precisa malinterpretada. En otras palabras: nos centraremos en comprender al *Übermensch*, dando por buena la traducción estándar en nuestra lengua y no nos ocuparemos del problema filológico.

dinámico. Se trata de la filosofía de género, por un lado, que representa la más fuerte de las ideologías que persiguen la terminación definitiva de la metafísica, empezando por el «sujeto»; por otro lado, el concepto de *estilo*, sin dejar de lado su sentido técnico ni su sentido vulgar, pero también en el sentido de un *gran estilo* nietzscheano que se correspondería naturalmente con la *gran economía* de las fuerzas que es el perspectivismo. De la perspectiva de género nos interesa particularmente lo referente a la ontología *cyborg* de Donna Haraway, que ve en la tecnología –entendida de un modo particular– una posibilidad de liberación de las milenarias cadenas del género, la raza y la clase. En cuanto a la cuestión del estilo, nos interesa contrastar la concepción nietzscheana de «llegar a ser lo que uno es» y «darse estilo a uno mismo» con las pretensiones del optimismo tecnológico. En ambos casos esperamos mostrar cómo las herramientas conceptuales desarrolladas previamente pueden ser utilizadas para abrir nuevas líneas de pensamiento sobre cuestiones de extrema actualidad.

Empecemos pues, nuestro viaje desde la figuración antigua de la esfera, del orden y de la perfección, hasta el moderno intervencionismo tecnológico del ser humano y de la naturaleza. Pero no contemos «de nuevo» su historia; más bien analicemos sus creencias, sus valores, sus supuestos, y utilicemos esos hallazgos para robustecer la manera en que comprendemos *este* momento de tal manera que lleguemos a estar en posición de pensar en el futuro de la humanidad *sin* metafísica: sin dioses, sin perfecciones, sin destinos y sin eternidades.

PARTE I

UNA APROXIMACIÓN GENEALÓGICA A LA TECNOLOGÍA MODERNA

Capítulo 1

TECNOLOGÍA Y METAFÍSICA UN TRONCO GENEALÓGICO COMÚN

Yo soy, al igual que Wagner, hijo de esta época, es decir, un décadent: con la diferencia de que yo me di cuenta de que lo era y me puse en contra, defendiéndome. El filósofo que hay en mí se puso en contra y se defendió.

NIETZSCHE. CW.

No basta con contar la historia de la tecnología, incluso si tal relato pudiese sobrevivir a cualquier objeción. Aun si pudiésemos describir de manera incontestable la historia del desarrollo de la extensión de las habilidades humanas como relación y sucesión de las fuerzas involucradas en el desarrollo de la tecnología desde, digamos, la confección de las primeras herramientas de piedra y hueso, con ello nada habríamos logrado si tales eventos no hubieran sido puestos en relación con los procesos de generación, institución, inoculación y derogación de valores. Este principio de acción intelectual, por llamarlo así, se sigue del gran aporte de Nietzsche a la filosofía que, como apunta Gilles Deleuze, es la introducción de los conceptos de valor y sentido⁷. Introducción, sí, porque hasta entonces habían estado ausentes en toda cosmovisión occidental y en cualquier filosofía de la que se tenga registro. Pero, aunque estos conceptos estuviesen ausentes, la filosofía no era y no es mucho más que pensamiento en torno al valor y al sentido de la existencia. Visto así, lo que estaba ausente en la filosofía era la conciencia de en qué consistía su propia actividad. La razón por la que esta situación de desconocimiento, este vacío identitario, es posible y fue posible durante mucho tiempo es que por largos siglos la filosofía subsanó sus brotes críticos, signos de un malestar difícil de diagnosticar, con los conceptos-límite de la metafísica: *verdad, ser, esencia, substancia, apariencia, Dios, principio*. Pero las cadenas de la metafísica, aun rotas, tienen consecuencias terribles, huellas que se antojan imborrables e incluso desarrollos inusitados.

Los «Cuatro grandes errores» que Nietzsche atribuirá a la filosofía europea en *El crepúsculo de los ídolos (CI)* son errores que tienen dos caras: por un lado son errores

7 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998), 7.

de razonamiento, errores lógicos, conclusiones erradas; pero, por otro lado, son también lo que se denomina errores morales, es decir, la atribución de cualidades morales a las entidades de la naturaleza (incluidos nosotros mismos). Así lo muestra la estructura misma del pequeño texto en el que Nietzsche enumera cuatro errores metafísicos que han moldeado la historia de los valores. El texto se distribuye en ocho aforismos en los que intercala la enunciación de los *errores* propiamente dichos con su ejemplificación o explicación directa como resultados de una manera *moral* o moralista de entender la existencia. Esto significa que a un error metafísico, por ejemplo, confundir la causa con el efecto, le corresponde, a un nivel todavía más profundo, otro error de carácter moral, como la creencia en la libertad de la voluntad. Este en particular es, al mismo tiempo, un error de razonamiento y un error moral. Mientras que el primer aspecto ocurre en la superficie, en el yo consciente, cuando se hace al ser humano responsable de su propio ser y de sus acciones, el segundo es propiamente un asunto de instintos y tiene que ver con la producción del *sentimiento moral*.

En sentido estricto, el error que Nietzsche critica es siempre un error de apreciación en el que el *ser* aparece como objeto moral. Para que ese enjuiciamiento moral de la vida prospere y se vuelva «sentido común», se apuntala con la creencia soterrada de que en la filosofía los valores no juegan un papel decisivo, primario, puesto que hacen parte de un nivel más *bajo* que nada tiene que ver con el *verdadero* pensamiento, el pensamiento de las perfecciones, de las ideas y los ideales, de la lógica, la ciencia pura, la *verdad*: un nivel al que es mejor no acercarse demasiado, como no sea para descalificarlo o para descartarlo, si no queremos que la objetividad de nuestros juicios se vea comprometida. Ese nivel de lo bajo, para la metafísica, es el que contiene las emociones, los afectos y las pasiones. Estas cosas, afirma, pueden y deben ser separadas de la *razón pura*. Para el pensamiento metafísico, que ya no campa a sus anchas como antaño, aunque sigue influyendo en la forma en que vemos el mundo, quizás, siguiendo a Nietzsche, a causa de unas consecuencias fisiológicas inevitables, el error solo pertenece al nivel de las pasiones; y es cuando estas se inmiscuyen ilegítimamente en el pensamiento lógico que se produce el error. Pero nuestro filósofo sitúa el valor y el error en el mismo plano. Como veremos más adelante, la forma «negativa» de entender el error no es la única en Nietzsche: también hay errores deseables, porque el valor de un error no se decide por su valor de verdad sino por su

valor para la vida.

El concepto de valor se opone al concepto de verdad del mismo modo que el de «interpretación» se opone al de «hecho». La incorporación de la noción de valor a la filosofía consiste, en buena medida, en que la verdad misma puede ser sometida a juicio: «¿cuál es el valor de la verdad?» o mejor «¿cuál es el valor de tal o cual verdad?», porque el formular esa pregunta implica transformar el concepto de verdad en algo que no es absoluto, ni unitario. La metafísica ignora que sus verdades eternas, sus perfecciones, sus definiciones y sus principios son siempre el producto de valoraciones previas, que no pasan por la conciencia o que son ignoradas por ella hasta que el proceso mental por el que se produce un juicio ha sido completado. Esto, sin duda, es una amenaza contra la integridad del pensamiento metafísico, porque las atribuciones de valor varían entre individuos, entre culturas, y ello hace imposible que a partir del concepto de valoración se construyan las monologías o «verdades» eternas que la metafísica exige.

La metafísica despliega un ascetismo de la valoración, si se le quiere llamar así, con el que logra dar vía libre a la moral para que, encubierta, no reconocida, desapercibida, opere en el interior de la ciencia y de la filosofía como si fuese «mera razón» y como si los valores morales e incluso los procedimientos de la razón no se siguieran de un impredecible y casi enteramente desconocido juego de afectos sino de una facultad que conecta el fenómeno «mente» con la trascendentalidad de la ley moral. Negando que la razón, supuestamente pura, tenga algún elemento de valoración, simplemente se dejan sin estudiar valoraciones que ciertamente tienen efectos importantes tanto en el desarrollo histórico del pensamiento como en el uso diario de los poderes de la razón y del intelecto.

Nos gustaría dejar establecido aquí un punto de partida y una dirección para una crítica genealógica de la tecnología moderna, que se podría resumir del siguiente modo: una antigua desvalorización de los valores que estableció las condiciones para el surgimiento de la metafísica como moralización del pensamiento y de la imagen que este se forma del mundo va de la mano con una coetánea revolución tecnológica, y que ambos fenómenos se pueden datar con suficiente precisión alrededor del singular desarrollo, en la antigua Grecia, de cosmovisiones basadas en leyes y principios inmutables. Esta hipótesis se la debemos enteramente a Sloterdijk, que la elabora en el

segundo volumen de su trilogía *Esferas*.⁸ A diferencia de él y sin perjuicio de su propio enfoque, nosotros no nos centraremos tanto en la descripción fenomenológica del proceso de expansión de la metafísica por las redes del poder-saber global como de sus efectos en la construcción de valores globales, y por tanto, de sus efectos en nuevos procesos de subjetivación, de creación o destrucción de las identidades.

Ahora bien, la historia de la tecnología moderna tiene efectivamente que ser rastreada hasta tiempos prehistóricos, en los que se confeccionaron las primeras herramientas, o quizás, hasta el momento en que animales prehistóricos *usaron* por vez primera algún tipo de sistema transformador, orientado a fin, de un modo suficientemente complejo como para que pueda ser considerado como una aplicación racional de un «conocimiento» también complejo. Sin embargo, esto comporta una serie de problemas metodológicos que, por lo demás, exceden nuestros propósitos, por ejemplo: «cuán complejo tiene que ser un sistema para tenerse por tecnología y cómo se establece esa medida?». Y, en todo caso, ¿nos interesa acaso toda la *tecnología* que esta definición abarca? Lo que sí podemos decir sobre esa fase temprana de la historia que hoy, en un gesto epistemológicamente excluyente, las ciencias de la tierra y la historia misma califican de «prehistoria», es que hay herramientas empíricas y de pensamiento para aproximarnos, aunque sea siempre solo aproximarnos, a las fases no escritas de la evolución de la humanidad. Desenfundar estas herramientas es algo que puede hacerse, quizás, solo mediante la revaluación radical de la ontología y de la epistemología que establecen los límites de ese saber que, valorándolo por encima de todos los demás, llamamos ciencia.

El interés más general de esta investigación pasa por comprender los valores de la actual «era tecnológica». Por esta razón, este estudio no tiene como fin definir la tecnología, ni elaborar una historia exhaustiva de ella. Tampoco intentamos argumentar en favor de que se entienda la tecnología a partir de una definición específica por amplia que sea. Lo que buscamos en este capítulo es dejar planteada una respuesta, aunque sea provisional, a la pregunta: «cómo adquiere la tecnología los rasgos distintivos de nuestro habitar tecnológicamente mediado?». Como nos interesa aquí solo la tecnología del *homo sapiens*, y dentro de esta, más específicamente, la tecnología desarrollada por las grandes culturas hasta nuestro tiempo, pero además solo nos incumbe lo que en la

8 Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*. (Madrid: Siruela, 2004).

historia de la tecnología pueda relacionarse con el desarrollo de los sistemas de valores dominantes, nuestro objetivo más inmediato es señalar la conexión que existe entre la institución de valores y el desarrollo tecnológico.

Sloterdijk dibuja la ilustración griega, al menos en uno de sus aspectos, como una intersección entre la cadena evolutiva que da lugar a la técnica y la que da a luz a la metafísica occidental. Aceptando esa hipótesis asumimos también que la técnica es precursora de la tecnología, en sentido de representar una fase primitiva de esta, y asumimos también que la metafísica es, de alguna manera, antecesora del pensamiento tecnológico, puesto que establece los conceptos y los esquemas deductivos que permiten el desarrollo sistemático y especializado de la técnica. En un ensayo elocuentemente titulado «El proyecto de la globalización metafísica» en la segunda parte de *Esferas*, Sloterdijk describe la globalización como un proceso que inicia con «la ilustración cosmológica de los pensadores griegos, que, por medio de su conexión entre ontología y geometría, echaron a rodar la gran bola»⁹. Establece así, como evento fundante de la tecnología el período que ha sido denominado «ilustración presocrática», momento en que ocurre ese entrecruzamiento de técnica (τέχνη) y pensamiento que a su vez da inicio a lo que será la primera globalización: la globalización metafísica¹⁰. Con ello, el pensador alemán no intenta contar la historia de la tecnología, sino la historia de la globalización. ¿Nos vale igualmente su perspectiva? La respuesta es que nos vale como principio metodológico que nos conmina a buscar en lo más antiguo de que dispongamos los inicios formales de la técnica y de la metafísica. «Inicios formales» quiere decir: el punto en el que estas actividades fueron hechas conscientes y descritas en cuanto disciplinas o caminos para el pensamiento.

La perspectiva histórica de Sloterdijk acaba naturalmente en la sociedad tecnológica, de modo que es en sí misma una historia que intenta dar cuenta de cómo llegamos a la configuración actual de la manera propiamente humana de ver y ser en el mundo. Pero, mientras que el alemán resalta fenomenológicamente las dinámicas telepáticas reintroducidas técnicamente en el mundo occidental después de que la metafísica platónico-cristiana eliminase lo que en la antigua cultura europea era tan natural como los fenómenos físicos –la magia–, en las antiguas religiones precristianas, la telepatía, por ejemplo, era un fenómeno cotidiano en la interpretación pagana de la

9 Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*. (Madrid: Siruela, 2004), 45.

10 Cf. Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*. (Madrid: Siruela, 2004), 309-68.

vida: los seres de otras dimensiones y las entidades mediúmnicas de esta ya ejercían a distancia el poder de efectuar cambios en el orden natural. Que hoy, desde una perspectiva decididamente científica, identifiquemos estos fenómenos como mitología popular, por tanto, como falsos, no hace menos verdadero el hecho de que efectivamente, se experimentaban los efectos de esa telepatía mente-mundo y humano-espíritu como verdaderos efectos telepáticos, es decir, como «los efectos psíquicos colaterales de la accesibilidad desde la lejanía»¹¹. Desde este punto de vista, con la invención de la escritura esta telepatía mágica sería reemplazada por primera vez por una telepatía técnica¹². En ese sentido, las modernas telecomunicaciones no pueden escapar al análisis histórico del ejercicio telepático del poder como una parte importante de la esencia de la era tecnológica, que consiste en buena medida en reemplazar aquellos medios mitológicos de satisfacción espiritual por medios técnicos para la satisfacción de necesidades vitales y para la creación de condiciones de vida óptimas para los seres humanos.

Desde luego, lo que piensa el pensamiento técnico, su «objeto», no es necesariamente lo mismo que piensa el pensamiento metafísico: ambos representan perspectivas distintas, no solo formas distintas de «ver» el mundo, sino formas distintas de estar en relación con él. Lo interesante es de qué manera estas dos perspectivas han establecido una alianza que ha resultado en una simbiosis perspectivista como ninguna otra y que ha llegado en convertir a la tecnología en seña de identidad de nuestra época, incluso, de manera muy extendida, depositaria de nuestras esperanzas de futuro.

La hipótesis que motiva nuestra aproximación genealógica, formulada directamente, es la siguiente: que la metafísica y la técnica comparten un espacio de trabajo conformado históricamente, y que son, en principio, parte de un mismo proyecto globalizador. De ese proyecto harían parte, como eventos o procesos entrelazados, la conceptualización geométrica de la esencia, lo que Nietzsche denominó la revuelta de los esclavos en la moral, el humanismo, el capitalismo y los procesos de industrialización modernos. Nos interesa de un modo general, sin ocuparnos de la economía o la «*Realpolitik*» directamente, la relación de la tecnología ilustrada con los procesos simbólicos y conceptuales mediante los cuales la metafísica y la moral cristiana, la moral de la decadencia europea, se vuelven globales. Desde un punto de

11 Peter Sloterdijk, *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), 454.

12 Cf. Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología.*, 620.

vista genealógico –y así lo da a entender Nietzsche tanto en *El nacimiento de la tragedia (NT)* como en *GM*– es evidente que el triunfo de los valores cristianos y de la forma cristiana de entender el mundo solo puede explicarse bajo el supuesto de que la antigua cultura europea estuviese en cierto sentido «preparada» para ello.

Desde la perspectiva de Nietzsche, esta decadencia se explica, en principio, en el contexto de la profunda decadencia en la que se habría sumido la Grecia antigua tras lo que podríamos llamar «la corrupción de Sócrates». Eso no quiere decir toda decadencia de los valores nobles se la debemos siempre a Sócrates, ni que el primer decadente corrompido por su «rechazo» a la vida fuese necesariamente Platón. Más bien, todo ello apunta a que importantes eventos previos a la decadencia misma prepararon el camino por el que se abriría paso el cristianismo que, hablando sumariamente, es «platonismo para el pueblo» (*MBM*: «Prólogo»).

A la técnica «científica» que inicia con los sabios presocráticos, sus mediciones del globo y su contemplación de las esferas celeste y terrestre que llega a nuestros días con la informática y las telecomunicaciones, podemos llamarla, en clave aristotélica, «tecnología», porque implica la conjunción primitiva entre el conocimiento técnico (τέχνη) y la idea del «principio», del λόγος, que para una parte importante de la tradición filosófica es el lenguaje mismo que atraviesa el ser y que permite dar cuenta de él. Sin embargo, reservaremos el término tecnología para hablar de lo que entendemos habitualmente como tecnología moderna, es decir, tecnología informática. Aunque también podríamos llamarle «tecnociencia», evitaremos usar este término a menos que nos refiramos exclusivamente a la tecnología y la ciencia contemporánea como un complejo productivo o industrial. Puede que esta terminología peque de arbitraria, pero parece hacer justicia a la forma en que se suele hablar en castellano para referirnos en general a la tecnología y a la técnica, y es suficiente para empezar. En el Capítulo 3 abordaremos la cuestión terminológica en detalle.

La desvalorización de los valores

Es necesario pensar con detenimiento en qué consiste esa decadencia y qué relación tiene exactamente con la alianza técnico-metafísica que, de acuerdo con nuestra hipótesis da lugar al fenómeno tecnológico. Hay que asumir, también, por ahora, aunque en una etapa más avanzada de este trabajo brindaremos argumentos a favor de ello, que

el fenómeno tecnológico incluye o está asociado a ciertos valores en cuya ausencia el fenómeno sería esencialmente distinto, incluso si fuese consistente con una ontología que, de un modo similar al auténtico fenómeno, incluya máquinas, aparatos, herramientas, programas, ingenieros, mecánicos, *interfaces gráficas*, *lenguajes de programación*, etc. Lo esencial del fenómeno tecnológico, desde esta perspectiva, es su asociación con ciertas formas de valoración. Estas formas de valoración pueden ser entendidas en un sentido amplio como *sistemas* de valores, es decir, como cúmulos organizados de un tipo particular de juicios que o bien tienen cierta efectividad causal porque «mueven a la acción», o bien son reflejo de las fuerzas que producen la acción. Una discusión concerniente a la efectividad causal de las valoraciones será elaborada en el Capítulo 8, donde tratamos el tema de la mano de la filosofía de la mente, la ciencia cognitiva y la «ontología» nietzscheana de la voluntad de poder. Que haya algo así como una ontología en Nietzsche es algo que suele ponerse en duda, normalmente desde la idea preconcebida de la ontología como metafísica. En Nietzsche, esta ontología solo adquiere sentido tras haber superado la forma metafísica de hablar del ser, que consiste, precisamente, en concebirlo como perfección. Tanto para Sloterdijk como para Nietzsche, el inicio y la globalización de este modo de pensar marca el comienzo de una época de decadencia para la cultura antigua que el filósofo verá como íntimamente ligada, sino como antecedente histórico de la propia decadencia de la cultura alemana en el siglo XIX.

Nietzsche pone a Sócrates, a Cristo, y a sí mismo, como decadentes. Como ya es sabido, el concepto de decadencia puede ser fácilmente malinterpretado, en parte por el hecho de que la historiografía tradicional ha hecho uso de este término a menudo para señalar momentos críticos del desarrollo de una cultura, en parte porque cuando Nietzsche utiliza el término está volcando en él, por completo, su propia visión de la historia en cuanto historia de las fuerzas que constituyen unidades culturales más o menos diferenciables y que transitan caminos evolutivos que no siempre van «hacia arriba», hacia lo «mejor» o lo más fuerte. Por eso, identificar la decadencia con tal o cual personaje, o de responsabilizar a este o aquel filósofo o artista por el declive de su cultura, no es el objetivo de Nietzsche cuando pone a Sócrates u otros como ejemplos de decadencia. La decadencia de los instintos poderosos y nobles es la causa de la existencia de esos hombres decadentes, no al revés (CI: «Incursiones de un

intempestivo», 33). La suavización de las costumbres es una consecuencia de la decadencia, y no al revés (ibíd., 36). Los ejemplos de hombres decadentes solo sirven para mostrar en ellos los estragos de la decadencia de su cultura y de su pueblo.

Nietzsche asocia la decadencia con la degeneración, la enfermedad crónica, la suavización (moral) de las costumbres, es decir, el altruismo, la acción desinteresada, la compasión. Todos estos rasgos y valores, relacionados con lo que hoy (y también en su época) entendemos como los sentimientos morales más elevados, son para él marcas de identidad de una cultura en decadencia. Eso no quiere decir que Nietzsche nos obligue a renunciar a toda acción «altruista» o que nos exija abrazar el egoísmo como un valor superior o como fundamento de una moral superior: «el egoísmo vale tanto como vale fisiológicamente quien lo practica». En ese sentido el concepto de decadencia en Nietzsche apunta a la necesidad de una nueva escala, una nueva jerarquía del valor en cuanto valor fisiológico, o sea, del cuerpo orgánico. No terminar de dar por sentado el concepto de valor; procrastinar indefinidamente una interpretación positiva de los *valores de Nietzsche* –esa será la estrategia que seguiremos a lo largo de este trabajo.

Por un lado es verdad que Nietzsche parece identificar «decadencia» con una disminución de las energías vitales, con un sentimiento de impotencia que acaba por producir fantasías y falsificaciones que deterioran o disminuyen el valor del mundo tal como es. Pero, por otra parte, él es el gran reivindicador de la falsificación y de la apariencia porque, si bien aquí Nietzsche se refiere negativamente a la falsificación como representación modélica que por alguna razón en el pensamiento metafísico acaba siendo tomada por la cosa misma o incluso como *causa* de la cosa en cuestión, también afirma vehementemente que toda visión del mundo y toda interpretación es por definición falsificación. De hecho, desconocer esta condición ineludible del ser humano con respecto a su propia existencia y su propia actividad cognitiva es propia de una manera de pensar que niega el devenir y el cambio, porque concibe una creación perfecta, o sea acabada.

Es por este motivo que en *Humano, demasiado humano (HDH)*, Nietzsche acusa a todos los filósofos de carecer de sentido histórico. Este defecto produce la idea, más o menos explícita según el caso, de que hay «verdades eternas», «hechos absolutos». Para nuestro filósofo, la realidad es que «todo ha devenido. Por eso, de ahora en adelante es necesario el pensar histórico y con él la virtud de la modestia» (*HDH I: 2*). Esta

modestia tiene que ver con poner al hombre en el lugar que le corresponde, es decir, un modesto lugar entre los demás seres vivos; un modesto lugar entre los seres que valoran en un vasto universo, como ya se sugiere en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (VM)*. Para los modernos y contemporáneos, el ser humano ocupa un lugar privilegiado en la creación porque, sin contar con que nuestra tradición monoteísta así lo afirma y trasmite, tenemos conciencia: no andamos a ciegas en el mundo, sino que el mundo se abre a nosotros y nosotros a él, con lo cual podemos, como diría Heidegger, desocultar la verdad del ser. La falta de sentido histórico es propia del antropocentrismo, o de lo que podríamos llamar *filosofías humanistas*, porque no se trata solo de que el ser humano, en estas cosmovisiones, ocupe el lugar de señor de la creación, sino que por sus cualidades especiales, superiores a las de cualquier ciego animal, puede reclamar para sí el señorío sobre el mundo y sobre la verdad, y está justificado para hacerlo. Solo en una visión moral de la existencia tal justificación sería necesaria y justificaría algo. Y esa moralidad es precisamente en la que estamos inmersos a pesar de los grandes avances de la ciencia que, en lugar de desplazar el ingenuo convencimiento de la verdad y la objetividad en favor del escepticismo, ha derivado en una vertiente tecnológica puramente pragmática y particularmente acrítica.¹³

Los primeros en exponer esta visión ahistórica de la existencia fueron, al menos en la tradición filosófica europea, los antiguos ilustrados griegos cuando, al preguntarse por cómo una cosa puede surgir de su contrario, inauguran el inicio en Europa del modo de pensar propiamente metafísico: el pensamiento de que la vida no vale nada, y que hay un valor verdadero más allá de la vida, más allá de *este* mundo. «Hasta ahora, la filosofía metafísica ayudaba a superar esta dificultad [la de los opuestos] en cuanto que negaba la génesis de una cosa a partir de otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso que derivaría directamente del núcleo y la esencia de la ‘cosa en sí’» (*HDH I*: 1). La metafísica menosprecia el valor como tema filosófico, porque de acuerdo con ella la jerarquía de los valores está dada por un orden superior que se impone verticalmente, insondable, carente de historia y, por tanto incuestionable y verdadero. Para la metafísica, los valores superiores no pueden ser derivados ni de premisas empíricas ni de meros sentimientos; no hay modo alguno de razonarlos o de criticarlos. Precisamente, rechazar o reducir la cuestión del valor es característico de la

13 En el Capítulo 3 se plantea una discusión más detallada sobre el humanismo y su papel en la historia y la filosofía de la tecnología.

metafísica porque preguntar por el origen de los valores llevaría inmediatamente a reconocer que, efectivamente, sí hay cosas que provienen de sus contrarios y, más aun, que no hay contrarios «salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica» (*ibíd.*), y habría que reconocer que las verdades son siempre verdades devenidas, llegadas a ser.

Cuando la filosofía moderna, especialmente en su vertiente empirista, introduce el concepto de valor y lo relaciona acertadamente con los afectos, lo hace más para excluirlo del pensar filosófico que para darle un lugar preponderante, porque los afectos, concebidos por la Ilustración están referidos a *finés últimos*. Curiosamente, con el objetivo de dar por solucionados los problemas morales subordinando las pasiones al control de la razón, incluso a la sabiduría de la naturaleza, la filosofía ilustrada *cae* en la forma más común de error moral, que es poner al hombre como *aeterna veritas*, como si los sentimientos morales del hombre de hoy no fuesen distintos a los de hace miles de años; como si los valores superiores no se derivasen de los inferiores y como si la naturaleza estuviese orientada desde siempre hacia el bien. Con esto en mente, *podría* decirse que hay dos movimientos importantes en la modernidad con respecto a la consideración filosófica de los valores. En primer lugar, la jugada empirista de Hume: que la moral se funda en el sentimiento, no en la razón, derivando así del origen «afectivo» de la moral cierto escepticismo que superará con la apelación a la utilidad como única manera de considerarlos racionalmente.¹⁴

Preguntad a un hombre por qué hace ejercicio, y os responderá que porque desea conservar la salud. Si le preguntáis entonces por qué desea la salud, inmediatamente os contestará que porque la enfermedad es dolorosa. Si lleváis vuestras inquisiciones más allá y deseáis que os dé una razón de por qué odia el dolor, es imposible que jamás pueda daros ninguna. Se trata de un fin último, y no puede ser referido a ningún otro objeto.¹⁵

Esto significa que, aunque referidos a lo afectivo y a lo pasional, los valores en

14 No es clara la profundidad con la que Nietzsche leyó a Hume, pero estaba claramente familiarizado con su influencia sobre Kant. En la época de *HDH*, solo menciona al escocés en una ocasión, en un fragmento póstumo, para atacar el estilo del prusiano: «Si [Kant] se hubiese conformado con exponer de la forma más concisa, a la manera de Hume, aquello que había llegado a establecer de suyo *antes de ponerse a escribir[...]*» (*FP* 23[122]). También en *La gaya ciencia* (*GC*) 357 lo menciona en comparación con Kant, y en *GC* 370, aunque no los compara, los menciona juntos.. No más de 19 menciones a Hume se pueden encontrar en los escritos de Nietzsche, la mayoría de ellas en los fragmentos póstumos. Con todo, es claro que para Nietzsche Hume era superior a Kant en cuanto a la honestidad de su duda y su estilo sucinto, pero los pone en el mismo saco en la medida en que, cuando se proponen dudar, lo hacen solo para terminar afirmando sus propias posiciones morales o sus creencias sesgadas sobre la moral.

15 David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 205.

última instancia tienen una base objetiva que es común a todos e íntimamente reconocida por todos. Este aspecto universalista y objetivista de la teoría humeana de la valoración será retomado luego por Kant, pero él no tomará los afectos como fundamento de la objetividad, sino que pondrá definitivamente toda pasión y todo afecto bajo una ley superior que atraviesa toda existencia: la ley moral. Eso no quiere decir que Kant niegue la posibilidad del mal, es decir, de la acción moralmente errada, sino que ese mal se debe a un uso inapropiado de la razón en la administración de las pasiones: la moral «se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica»¹⁶.

En la perspectiva de Kant, a medio camino entre el racionalismo y el idealismo, se plantea la ley moral como «deber» o imperativo categórico que, baste con esto, es para él una voz que cualquier ser racional puede escuchar en sí mismo, pero que no puede hacerse explícita mediante un mero razonamiento lógico sobre mandatos concretos.

El punto de confluencia de ambas formas de (no) introducir el concepto de valor en la filosofía es la distinción entre hecho y valor. Hume sitúa esa distinción en el análisis empirista del juicio de valor, en el cual, a diferencia de los juicios sobre hechos, faltan siempre los atributos «bueno» y «malo», en el sentido en que no se siguen efectivamente de una relación entre cosas ni de una relación entre ideas. Es necesario incluir en el juicio un «sentimiento» de agrado o desagrado que en ningún caso responde a condiciones objetivas. Kant, a su vez, se ve obligado a establecer una separación entre lo objetivo y lo subjetivo, no solo con el conocimiento, sino también en la moral, puesto que el único sustento de la *verdad* de los juicios morales es que responden a un imperativo categórico, universal y objetivo. En realidad lo que se introduce aquí es una dualidad metafísica con la que tanto Hume como Kant dejan de lado la cuestión de los valores: el primero, argumentando que su origen no es posible *objeto* de conocimiento verdadero y negando por tanto el *valor*, es decir, la *utilidad*, de la pregunta por los valores; el segundo lo hace de un modo aún más *metafísicamente elegante*: situando el valor en un plano incognoscible, pero que se presenta objetivamente a la conciencia en forma de un poderoso «tú debes». En todo caso, la *valoración*, que es resultado de afectos y pasiones, se pone siempre al servicio de la razón. Es la razón, aplicada consciente y rigurosamente, la que puede abrir paso a la

16 Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 19.

verdad en una selva de «juicios de valor».

Los valores en la edad moderna se entienden casi exclusivamente como «juicios morales», «juicios de valor» y términos análogos que desvirtúan el concepto de valor en tanto que se refieren a «meros sentimientos» o «meros afectos», es decir: como afirmaciones sobre lo que es bueno en contraste con lo que es malo, o lo que es bello en contraste con lo que es feo, o lo justo con lo injusto. Pero, ¿qué ha pasado entre la decadencia que describe Nietzsche en el mundo antiguo y la que describe en su propia época? ¿Se trata de la misma decadencia? Desde la perspectiva histórica de Nietzsche no cabe pensar en una dialéctica epocal en la que se pasa *globalmente* por períodos de fuerza y períodos de debilidad o decadencia. Con respecto a la decadencia griega y la decadencia de la cultura alemana o europea no solo se da por supuesto de que se trata de procesos íntimamente conectados, sino que entre ellos ha habido una continuidad: el cristianismo, portador del pensamiento de las perfecciones e implementador de los mecanismos sacerdotales para el debilitamiento de los instintos fuertes y de los sentimientos «toscos». No es ninguna casualidad que Nietzsche identifique la suavización de los sentimientos con la metafísica y con las creencias populares. La eterna alianza entre el artesano y el géometa (el técnico y el filósofo) es la misma que esta asociación moderna entre el vulgar «platonismo para el pueblo» y el refinamiento de la razón ilustrada. Esta relación de alianza cooperativa entre una perspectiva «espiritualista» y una perspectiva técnica, se verá en los capítulos siguientes, se reproduce en nuestra época de otro modo, por tercera vez, de un modo global, en un tercer sentido, en la alianza de la tecnología con el funcionalismo.

Si bien Nietzsche afirma que «[n]o existen fenómenos morales sino solo una interpretación moral de los fenómenos» [MBM: 108], no niega que los juicios morales sean susceptibles de ser evaluados; niega, sí, que descansen sobre algún substrato que pueda reclamar la calidad de objetivo. Y es que para Nietzsche, veremos, no se trataba de reducir el valor a una unidad cuantificable o absolutamente aprehensible, sino todo lo contrario: mostrar que tras la aparente unidad del valor y del juicio hay multiplicidad de afectos y multiplicidad de perspectivas.

Es Kant, ese Kant artífice de la moderna ética objetivista, que entiende la moral como el imperio de leyes que se sostienen en un plano trascendental, el objetivo final de la crítica de Nietzsche a la moral y a la metafísica, pues en él se concretan formalmente

las características propias de una conciencia secuestrada por la moralidad y de talante sacerdotal. Una conciencia que no podría aceptar que el mundo sea esencialmente injusto, y por ello tiene que suponer la existencia de un ámbito aparte, de inmutable consumación de la ley moral.

Las deducciones incorrectas más habituales entre los hombres son estas: una cosa existe, luego es justa. Aquí, a partir de la capacidad de vivir se concluye la conformidad a un fin, y de la conformidad, la legitimidad. Y también: una opinión hace felices, luego es verdadera. Aquí se asigna al efecto el predicado de bienhechor, bueno, en el sentido de lo útil, y se dota la causa con el mismo predicado de bueno, pero en el sentido de lógicamente válido. (*HDH I*: 30)

Kant, para Nietzsche, es el ejemplo perfecto de un filósofo que comete estos errores, como lo deja claro justo al principio de *Aurora (A)*: «todos los filósofos, Kant incluido, han construido su obra bajo la seducción de la moral» (*A*: «Prólogo», 3), motivo por el cual, en lugar de buscar la verdad atendiendo a un concepto lógico de causalidad, como promete, más bien emprende la cimentación de «espléndidos edificios morales» como finalidad última, de la razón. Por la moralidad, Kant sacrifica la verdad y la razón, y este camino, en el Nietzsche maduro, ya desde *HDH* por lo menos, es el gran crimen de la filosofía moderna ya que, si la ciencia y la lógica han significado avances para el pensamiento, no se debe tanto a la irrefutabilidad de sus afirmaciones como al afianzamiento del escepticismo y la constante actitud reevaluativa que promueven. Contra esa virtud de la ciencia, Kant se subleva para «hacerle sitio a la fe».

La exclusión de los juicios de valor, en su fase más avanzada, con Kant y los subsiguientes y variados kantismos, consiste en esto: absoluta confianza en la razón «pura», con la que se accede de un modo milagroso, aunque limitado, al ámbito trascendental. De ese modo, la razón, nuestro «órgano para la verdad» impone la ley moral. La razón niega que lo que venga de ella pueda tener como fundamento las emociones o los afectos (*Affekte*). Pero la realidad es que los juicios de la razón, desde un punto de vista nietzscheano, que niega tajantemente toda *verdad a priori* y toda cientificidad de la «pura razón», no son más que un juego de afectos que se encubre a sí mismo. Afectos de la obediencia, instintos de sumisión. Para someterse, pues, se crea la moral. En este sentido, la moral, tal como la heredamos del kantismo, es refugio y no pie de fuerza. Por eso dirá Nietzsche con graciosa mezcla de severidad y sorna:

incluso dejando de lado el valor de afirmaciones tales como «existe en nosotros un imperativo categórico», siempre es posible preguntar todavía: ¿qué dice una

afirmación así de quien la afirma? Hay morales que deben justificar a sus autores frente a los demás; otras morales deben tranquilizarlo [...]; más de un moralista quiere ejercer el poder y la vena creativa sobre la humanidad; algunos otros, quizás hasta el propio Kant, dan a entender con su moral: «lo que es respetable en mí es el hecho de que yo pueda obedecer, –¡y para vosotros no debe ser distinto que para mí!» –en definitiva, las morales no son sino *un lenguaje cifrado de los afectos*. (MBM: 187)

Para Nietzsche, si hay juicios, sean del tipo que sea, es evidente que hay valoración, y donde hay valoración hay perspectiva, y es el perspectivismo de la vida misma lo que se manifiesta en las valoraciones. Si la filosofía moderna declara que donde hay afectos no puede haber objetividad, sino solo juicios de valor, Nietzsche contesta que solo donde se conjugan muchos afectos distintos puede haber objetividad. El perspectivismo propio de las valoraciones es el de los afectos que en la *Genealogía* se mostrarán ya como configuradores de perspectivas. En ese sentido, es a través de la afirmación del perspectivismo que Nietzsche introduce el concepto de valor en la filosofía. Con el perspectivismo logra, por un lado, negar que sea posible aislar la valoración del conocimiento y negar la univocidad de los juicios a raíz de la afirmación de que en ellos intervienen múltiples afectos; por otro lado, logra afirmar que es posible y deseable una comprensión no moral de la vida y de la existencia. Y esta es la parte más importante, puesto que la filosofía de Nietzsche busca la afirmación de la vida, la vida injusta, inmoral, un universo en el que no reina la justicia, la claridad, la paz, sino todo lo contrario, y en el que podemos hallar satisfacción si somos capaces de afirmar y asumir que el error y la apariencia son inherentes a la vida, y que en ellos radica su valor, y no, como ha creído la filosofía desde antiguo, en un ámbito de celestial perfección.

La necesidad del error, de lo injusto y de lo ilógico para la vida

Pero en Nietzsche, la denuncia del error metafísico y la afirmación del perspectivismo, de la apariencia y de la falsificación, no es afirmación del sujeto o de la «libertad individual» en un sentido obvio. De hecho, Nietzsche será uno de los mayores negadores de la voluntad libre y de la ficción del sujeto. De cualquier modo, es importante comprender que a Nietzsche no le valen todas las perspectivas, ni le da el mismo valor a todas las interpretaciones. A los grados de verdad o de falsedad no les asigna un valor unívoco, porque la fuente del valor no se sitúa ya en la verdad. Como se toma en serio el poner en cuestión el valor absoluto de la verdad, uno de los pasos que

da es justamente dar cuenta de su valor en los mismos términos en que da cuenta del valor de los errores.

Durante enormes períodos de tiempo el intelecto no ha producido más que errores; algunos de ellos resultaron ser útiles y beneficiosos para la conservación de la especie [...] Esos erróneos artículos de fe, que se siguieron siempre heredando y finalmente se convirtieron casi en un componente fundamental y específico del hombre, son por ejemplo estos: que hay cosas duraderas, que hay cosas iguales, que hay cosas, materias, cuerpos, que una cosa es como aparece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí también es bueno en y por sí. Solo muy tardíamente surgieron quienes negaron y pusieron en duda esas proposiciones; solo muy tardíamente surgió la verdad, como la forma de conocimiento más carente de fuerza. Parecía que con ella no era posible vivir, nuestro organismo estaba preparado para lo opuesto; todas sus funciones superiores, las percepciones de los sentidos y todo tipo de sensación en general trabajaban con esos errores fundamentales incorporados desde muy antiguo. Más aún: esas proposiciones mismas se convirtieron dentro del conocimiento en las normas de acuerdo con las cuales se medía lo que era «verdadero» y «no verdadero» — hasta llegar a los ámbitos más alejados de la lógica pura. O sea: la fuerza de los conocimientos no reside en su grado de verdad sino en su antigüedad, en el hecho de estar incorporados, en su carácter de condiciones de la vida. (GC: 110)

De este modo, por un lado, es inaceptable considerar el concepto de valor en Nietzsche como equivalente al de «juicios de valor» o al de «valores morales», porque estos conceptos dependen de la tradicional distinción entre objetividad y subjetividad dibujada más por una disciplina de los afectos que por una teoría del conocimiento. Por otra parte, hay que exigir, a cualquier lectura seria de las obras de Nietzsche, el reconocimiento de que en su pensamiento es primordial y muy relevante la propuesta de *otra* objetividad:

No hay más ver que el perspectivista, ni más «conocer» que el perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que dejamos hablar acerca de una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos, con que sepamos mirar una cosa, tanto más completo será el concepto que nos hagamos de esa cosa, nuestra «objetividad». (GM: III, 12)

El perspectivismo no es ideología. No se trata de una teoría que afirma la equivalencia formal entre los juicios verdaderos y los juicios falsos, aunque esa teoría podría plantearse. Pero cuando Nietzsche habla de perspectivismo no se refiere a esa teoría de la verdad o del conocimiento, ni a una actitud de quien mira, sino a aquello en lo que consiste todo mirar. Si el conocimiento y el pensamiento es un mirar, que es la metáfora preferida por Nietzsche para hablar de la actividad del intelecto y su cualidad de estar ubicada y orientada de cierta manera con respecto a las «cosas» a las que se

refiere, entonces el perspectivismo es la característica esencial de todo conocimiento, de toda valoración y de toda interpretación, incluidas, por supuesto, las impresiones sensibles, los sentimientos y los afectos. Con ella, la tradicional exclusión de los juicios de valor en tanto reliquias de una extrema subjetividad que desafortunadamente tiene derecho a existir, se muestra a lo menos como una deshonestidad intelectual propia de teólogos [AC: 9]. La «objetividad» invocada por «todos los filósofos hasta ahora» es fruto de un autoengaño que se olvida de sí mismo. El perspectivismo en cambio, honra el error, lo afirma, pero afirma también la conciencia del error. Y si esa conciencia es un error por ser «solo apariencia» o «solo representación», tanto mejor para el perspectivismo, porque lo aparente no resta valor solo por ser aparente. La crítica de Nietzsche al «esfuerzo por fundamentar la moral» es una consecuencia de este perspectivismo. Nuestro filósofo no puede evitar notar que ese esfuerzo fundamentador deja de lado los verdaderos problemas de la moral, que para él, lo sabemos ya, se resumen en la pregunta: «¿cuál es el valor de los valores?». Y es que «los verdaderos problemas de la moral solo afloran en el marco de una comparación de *muchas morales*» (MBM: 186). Por eso, una «ciencia de la moral» en el sentido de una fundamentación verdaderamente científica de los juicios morales, tal como se lo proponen Hume y Kant, no es para Nietzsche más que una inmodesta e improbable empresa.

No sobra aclarar que el perspectivismo invocado por Nietzsche para referirse a las valoraciones e interpretaciones no es fruto de su última madurez, sino un concepto que ya era fundamental en *HDH* (1878), donde pone por delante la necesidad eminentemente fisiológica del espíritu libre de adoptar puntos de vista nuevos. El espíritu libre, ese hombre que no ha nacido, pero que es un hijo deseable de la vieja Europa, está obligado a asumir la «injusticia» y el carácter no moral de la vida. Pero solo comprende esta urgencia después de un largo proceso, cuando la soledad necesaria para lograrlo se retira, y se le revela como un camino inconsciente hacia un objetivo hasta ahora no planteado:

aprender a captar la perspectiva en cada estimación de valor —el desplazamiento, la deformación y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la parte de estupidez respecto a los valores opuestos y toda la pérdida intelectual con la que se paga cada pro, cada contra. [...] aprender a comprender la necesaria injusticia de todo pro y todo contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida

misma como condicionada por lo perspectivista y su injusticia. (*HDH I*: «Prólogo», 6)

Y es que la ausencia del concepto de valor en la filosofía no significa que ‘los valores morales’ no fuesen hasta entonces una preocupación de los filósofos, sino que todo aquello que la moral tiene de propositivo, que es valoración y nada más, no se presenta como tal sino como verdad derivada de leyes morales objetivas que son accesibles a la razón y que se pueden expresar como juicios verdaderos –o juicios sintéticos *a priori*. La moral calla en cuanto a sus supuestos, pero no por astucia, sino porque no puede permitirse reconocer que sus supuestos fundamentales son *errores*. Se presenta como carente de supuestos para evitar ser confundida con los meros juicios de valor. La distinción entre los juicios morales y los juicios de valor le viene bien a la moral, puesto que le permite ocultar sus presupuestos y presentarse entonces como «pensamiento puro» y como «ciencia verdadera». Al presentarse como ciencia, la moral sienta las bases que sustentan la pena, el castigo, la retribución y la justicia, en «causas» y «efectos» imaginarios, y en un mundo imaginario en el que la justicia es esencial y el castigo se sigue *causalmente* de la culpa. Pero para Nietzsche, la moral, al igual que la medicina popular, solo llega al nivel de pseudociencia, y «del tipo más peligroso» (*A*: 11).

Prevenirse ante lo erróneo, lo ilógico y lo injusto, de todos modos, no es superar lo erróneo de la metafísica o lo enfermo de la moral. Subvertir, por otra parte, el orden inaugurado tras poner en contacto a la moral con la naturaleza, no parece un camino viable. Para Nietzsche, el error es *necesario* para la vida. Negar esto implica negar la vida misma. En los aforismos 31, 32 y 33 de *HDH*, además de declarar que lo ilógico y lo injusto –es decir, el error con respecto a las relaciones entre ideas y el error con respecto a *lo que es*– son necesarios para la vida, también afirma que «el error acerca de la vida es necesario para la vida» (*HDH I*: 33), esto es: creer que la vida tiene valor inherente, es necesario, aunque erróneo porque no hay tales cosas como «valores inherentes» en el sentido de atributos de un *objeto*. Desde la lectura de Nietzsche que defendemos aquí –una lectura eminentemente activa que busca traer la valoración al territorio de los afectos y éstos al territorio del perspectivismo– implica la preclusión perentoria de las pretensiones de objetividad de una moral como la que se podría esperar del kantismo o de un empirismo al estilo de Hume.

Una aproximación genealógica a la tecnología nos exige una correcta y estricta comprensión de la valoración como proceso omnipresente en el pensamiento y en la acción. La valoración es característica de la vida humana. Si los valores están enraizados en la vida, la valoración tiene que entenderse como historicidad, es decir, como despliegue y movimiento de la vida. En ese sentido, la valoración es anterior al pensamiento y más indispensable que él: allí donde hay pensamiento tiene que haber valoraciones largamente abrigadas y cultivadas, que prescriben el valor de las cosas.

La perspectiva genealógica de los valores aspira a encontrar su lugar en la historia y la filosofía de las ciencias. La introducción del concepto de valor es necesaria para contar la historia de la tecnología moderna como una arista de la polifacética historia de la creación, elevación y destitución de valores dominantes. Es posible que el futuro de la humanidad, amenazada por una tecnociencia que transforma la Tierra más rápidamente de lo que podemos predecir y de lo que podemos crecer espiritualmente, dependa en alguna medida de que el «sentido histórico» sea incorporado a la autocomprensión de la ciencia y la tecnología. Esta necesidad no se sigue de una libre voluntad de verdad, ni de ningún tipo de inclinación natural hacia ella; tampoco de la voluntad mesiánica de salvar al ser humano, sino de la constatación nietzscheana del encubrimiento que la comprensión moral de la existencia despliega sobre sus propios supuestos, atribuyéndoles un origen divino o celestial. La metafísica y la moral son el despliegue espiritual del poder sacerdotal que ejerce su violencia sobre el ser humano y sobre la Tierra. Por ello, en Nietzsche, la historia de la moralidad esclava, todavía hoy cristiana, no puede separarse de la historia de la metafísica que plantea como algo razonable la naturaleza eterna e inmóvil de sus valoraciones fundamentales. Metafísica es en sí misma concepción moral de la existencia.

La copertenencia genealógica de tecnología y metafísica

La historia del mundo globalizado no podría entenderse completamente si no fuese acompañada de la historia de la concepción de la esfera terrestre como entidad calculable. Esta idea se extrapolaría, quizás inmediatamente, a la concepción de las esencias como entidades puras, con proporción y armonía idealizadas matemáticamente. Sloterdijk describe varias extrapolaciones de esta geometrización o esferificación como sucesivas globalizaciones que «acaban» en la globalización informática actual. Y es precisamente ella, la globalización, la que nos señala, no tan lejano, un vientre

compartido por la tecnología como inseparable compañera de la ciencia, la metafísica como fijación del sentido o engaño sacerdotal, y la filosofía como creación de conceptos. La «verdad», tomada en serio, no es la mera aprehensión de los hechos tal y como son, sino, más bien, el resultado de una resistencia a los instintos que resultan de valoraciones cultivadas durante mucho tiempo y que el pensamiento histórico, crítico y destructivo por naturaleza, revela como erradas. La verdad es, desde este punto de vista, no más que el desenmascaramiento del error.

La historia del mundo que dibuja Sloterdijk es la historia de una *imagen* del mundo: siguiendo la directriz nietzscheana de afirmar la apariencia, Sloterdijk está, en cierto sentido, de acuerdo con Heidegger en que el «acontecimiento fundamental de la época moderna es la conquista del mundo como imagen»¹⁷. Pero la tecnología, alejada de la mera τέχνη, a pesar de Heidegger, no corre ya paralelamente al conocimiento, no es solo un medio para fines prácticos, sino que, entremezclada con la ciencia, produce nueva técnica y nueva ciencia. Más allá de los bienes de consumo y la solución de problemas de sanidad y logística –marketing incluido– la tecnología moderna se usa para conocer, para «saber». Y ese es, sin duda alguna, la aplicación más prometedora de la tecnología moderna y la que mejor expresa su íntima relación con la metafísica. Esta tecnología que se erige a sí misma como subjetividad y como perspectiva desde la cual también, digámoslo así, el ser se mira a sí mismo, ya no puede pensarse como desocultamiento violento de lo ente en detrimento del ser como tal. Aunque el filósofo de la Selva Negra pensara que Nietzsche era el último metafísico, en tanto que, como todos los demás, queriendo preguntar por el ser, solo daba cuenta de lo ente, quizás sea ya hora de plantear que Nietzsche habría pensado en Heidegger como un inesperado metafísico en una época cuya característica primordial es la descomposición del cadáver de Dios.

Porque Heidegger, sin duda alguna, pone al *Dasein*, si no en el centro del mundo, sí en un lugar privilegiado: el lugar del pastor cósmico, el papel de guarda del ser. Un ser que, por lo demás, permanece en la división metafísica, quizás ya no de lo verdadero y de lo aparente, sino de lo verdadero-oculto y lo aparente-revelado. La crítica de Sloterdijk a Heidegger, por lo menos en lo que respecta a su comprensión de la técnica, tiene que ver con cierto provincialismo intelectual que le lleva a adoptar una

17 Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*. (Madrid: Siruela, 2004), 43.

concepción más bien tradicional del ser. Una filosofía en la que «ser» es lo que prima en contraste con lo aparente, lo banal o lo ente. «Cuando se parte de la primacía del ser, las cosas artificiales solo pueden ser concebidas como bastardos ontológicos. En ellas la nada habría arrebatado injustamente al ser parte de su plenitud»¹⁸. Se convierte así la teoría estética o la teoría de la técnica en denuncia y rechazo de un supuesto detrimento de lo verdadero en favor de lo aparente. De ahí que para Sloterdijk, la tecnología no sea violencia contra el ser en la humana búsqueda por la parcial verdad de lo ente, sino *creación* de esferas de inmunización para el ser humano. A diferencia de Heidegger, Sloterdijk carece de un enfoque ontológico con respecto a la técnica y niega que esta, y por consiguiente la tecnología misma, revele o diga algo sobre el ser o sobre lo ente, sino que más bien establece condiciones de posibilidad para que algo pueda ser dicho y para que la vida pueda ser vivida.

La globalización metafísica

Si bien la tecnología no se relaciona con la metafísica del modo en que Heidegger lo pronostica –en parte porque lo que él entiende por metafísica parece muy alejado de lo que Nietzsche en realidad aludía con ese término, y en parte porque sobre Heidegger mismo pesa ya la acusación de metafísico– sí hay una relación fuerte, de origen, constituida y reforzada históricamente entre técnica y filosofía. Una relación cuyo inicio es trivial y extraño a los grandes acontecimientos de la ciencia y la tecnología. Una relación, en suma, que se iría consolidando efectivamente como una intersección muy clara entre técnica y conocimiento en el marco del «culto a la esfera». Si los geómetras griegos, mediante la contemplación descubrieron la perfección matemática de la idea «esfera», fue solo con el minúsculo gesto técnico de los primeros constructores y escultores de esferas que la contemplación de la armonía universal fue traída al mundo como *imitatio operis dei*; «ponían en el mundo, con ello, nada menos que un medio eficiente de imitar a Dios con los medios de la geometría y de las artes gráficas»¹⁹.

Sloterdijk describe esta voluntad de perfección en las obras como el hacer de un culto religioso del que participaban al menos los artistas-artesanos –específicamente los que esculpían o construían esferas– y los filósofos-geómetras. Poco importa si esta

18 Carla Cordua, *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*. (Santiago: Universidad Diego Portales, 2008), 161.

19 Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología.*, 73.

voluntad es más de los sabios que de los «técnicos» o al contrario; o cuál de ellos empezó primero a concebir la esfera como esencia, como verdadera forma de lo existente más allá de las meras apariencias de movimiento e imperfección. Es irrelevante, a efectos de la genealogía, si fue la técnica de la construcción de esferas en su forma física la que suscitó en el sentimiento religioso de los filósofos la nueva representación del orden universal, o si fue una idea matemático-filosófica, meramente formal, la que produjo en los artistas el deseo de imitar la obra divina. Es irrelevante porque, en la genealogía, nos basta con desenmascarar la ridícula pequeñez de la conjunción técnico-metafísica. Pero, si nos vemos forzados a decidimos, probablemente tengamos que preferir la idea según la cual tuvo que haber sido por una tergiversación de la realidad física, bien de la pura naturaleza o bien de algo accidentalmente creado por la mano humana, lo que suscitó en la mente decadente del metafísico la representación de lo absoluto. Desde un punto de vista de la genealogía, tal como Nietzsche la plantea en *GM*, así habría que afirmarlo, porque lo propio de una conciencia metafísica, decadente, negadora de la vida, es precisamente cierta corrupción de la mirada, cierta degeneración de la propia perspectiva que deja de percibirse a sí misma y a las demás, las que le son contrarias o se le resisten, como enteramente condicionadas y situacionales. Sin embargo, aceptar el hecho de que la tecnología y la filosofía están íntimamente ligadas en la antigua intersección de geometría y técnica no exige que decidamos por ahora estas cuestiones, ya que los valores metafísicos envueltos en el desarrollo moderno de esa relación siguen siendo igualmente deconstruibles mediante la constatación de su repetición y proliferación a lo largo de la historia del pensamiento. Estas «repeticiones», que definiremos con propiedad en otro momento, serán el tema de varios de nuestros capítulos siguientes, cuando abordemos, por ejemplo, el advenimiento del milenarismo en el cristianismo primitivo o el tecnotrascendentalismo transhumanista.

Ahora más que nunca es importante reconocer aquello que nos enseña Foucault en *Nietzsche, la genealogía y la historia*: que los orígenes nunca nos enfrentan a la unidad de la esencia, sino, precisamente, a lo banal, lo disparatado, lo heterogéneo. De acuerdo con esto, podemos esperar que la búsqueda de la esfera, la imitación de Dios por medio de la geometría y la búsqueda del gran espíritu en la armonía de las matemáticas tengan su razón de ser en un ridículo y bajo sentimiento, o en una abyecta

pelea, una artera puñalada o un simple capricho de efectos inesperados. No nos interesa el origen [*Ursprung*] sino la procedencia de los valores en su pertenencia a un tronco denso y creciente de desarrollos biológicos, psicológicos, conceptuales y simbólicos, todos imbricados en una compacta estructura en la que solo con mucho indagar, tras mucho «hilar finamente», es posible establecer distinciones plausibles.

Vale la pena resaltar que quizás sea Sloterdijk el primero en llevar a cabo una historia genealógica del mundo moderno en cuanto mundo globalizado desde el punto de vista de la creación de valores. «Globalización» aparece en Sloterdijk –aunque también en Jean-Luc Nancy, como veremos– como la manifestación más alta del «valor absoluto», el valor de lo uno, de la totalidad. Y es que en el pensamiento metafísico, o en la imagen moral del mundo, este tiene que tener un valor absoluto, o bien no tener ninguno. Es la necesidad de un valor absoluto lo que confiere a la esfera el poder representacional y simbólico sobre la esencia, la verdad y la conciencia, aunque, también al final, sobre los afectos que se repliegan y se someten ante la primacía de aquellas. De este esfuerzo es particularmente destacable el lenguaje espaciográfico que sitúa al autor en las antípodas del pensamiento metafísico: a la vez que desvela las ardidés del poder sacerdotal, muestra por qué para el ser humano ha sido necesaria la metafísica y el sacerdote. Y es que no podemos ya ignorar, con afán prácticamente moralista, que a partir de Nietzsche, error y verdad van siempre de la mano. En igual medida, es importante notar cómo el pensamiento de Sloterdijk se aleja de la pretensión de verdad como conocimiento incondicionado u objetivo de algo «más allá de las apariencias». No se trata aquí de pontificar, ni de explayarnos en alabanzas. El pensamiento de Sloterdijk está aún por conocer y por asimilar en la escena filosófica, pero parece de suma importancia para el pensamiento contemporáneo, llamar la atención sobre el lenguaje y la perspectiva que propone porque, en cuanto cosmovisión, es *rara avis*: afirma la apariencia, versa sobre ella, la disecciona y estudia con rigor su propio punto de partida que es el presente, devenido, globalizado.

El lenguaje de las esferas y la inmunización, por alejado que parezca de Nietzsche, trae el perspectivismo por primera vez al plano de la confección de una imagen del mundo en su devenir moderno. Si hubiese que reclamar para una teoría el epíteto de objetiva, tendría que ser, al menos en lo esencial, una teoría que, como la de Sloterdijk, tenga por rasgo fundamental el dar cuenta de la multiplicidad de afectos, de

símbolos y de procedimientos que intervienen históricamente en un proceso aparentemente uniforme. La esferología, prácticamente por definición, tiene que ser plural y ocuparse de esferas de distintos tamaños y que se agrupan o se relacionan en distintos niveles y en ‘poblaciones’ de distintas magnitudes: se puede pasar, dado el caso, de la gran esfera, el cosmos, la totalidad abstracta, a las espumas, algunas muy sólidas y estables, otras volátiles y leves, formadas por millones de burbujas individuales, son las sociedades, las ciudades y los mundos literarios o imaginados, por ejemplo. La esferología de Sloterdijk es, al menos en algunos aspectos, una manera de hacer genealogía, solo que es una genealogía muy particular: ya no se trata de la moral y de los valores morales, sino de la globalización y de los valores de la globalización.

Nuestra idea de la tierra como un todo, imaginada en su actual forma esférica, atravesada y circunnavegada por fuerzas humanas, tiene una historia propia que es necesario abordar si queremos entender el significado de la tecnología moderna en su relación con la globalización. La relación inmediata entre tecnología y globalización, aparentemente obvia desde nuestra perspectiva contemporánea, tiene que ser explicada a partir de la antigua y rara intersección entre una temprana «tecnociencia» (el arte de construir y esculpir esferas) y la creación de conceptos. De acuerdo con Sloterdijk, la globalización «comienza como geometrización de lo inconmensurable»²⁰. A la esfera como objeto metafísico está ligada su formalización metafísica como representación de la esencia y como inmunización simbólica del espacio vital. «Desde entonces, los seres humanos pueden y deben localizarse en un envolvente, el *periéchon*, que ya no es un seno o una gruta vegetativa, sino una forma de construcción, lógica y cosmológica, de validez intemporal»²¹. En este movimiento, la filosofía muestra su conexión con la tecnología, ya que la formalización conceptual de la esfera solo pudo haberse alcanzado gracias un gesto técnico-filosófico –y científico en un sentido amplio–, que no es otro que la construcción o escultura de esferas, acompañada o seguida de una abstracción que ve en el redondo objeto la representación del verdadero ser de todos los entes.

En cierto sentido, este evento marca tanto el inicio de la globalización como el comienzo formal de la metafísica occidental: la construcción de esferas para los geómetras y los filósofos es al mismo tiempo *imitatio dei* –porque emula la perfecta obra del Creador– y «ciencia verdadera» –porque permite el conocimiento del ser de la

20 Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*. (Madrid: Siruela, 2004), 43.

21 Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*., 46.

totalidad, dejando a un lado toda contingencia, todo atributo no esencial—.

El horizonte esferológico de la genealogía

Si, como dicen Deleuze y Guattari, la filosofía es creación de conceptos, la genealogía, como «brazo armado» de la filosofía, es la herramienta de rastreo y análisis de «datos» subterráneos, enlodados y difíciles de ver; datos a los que difícilmente puede adjudicárseles ese nombre porque solo se divisan desde ciertas perspectivas y bajo cierta luz. La genealogía es el perro que olfatea y escarba, a veces en busca de una fragante presa, a veces, de un cuerpo en descomposición, según le dicte su amo, que es la filosofía. Cuando la filosofía pregunta, la genealogía escarba.

De cualquier modo, la genealogía no agota el preguntar filosófico. Mucho menos hoy, cuando, al mirar a través del prisma de las tecnologías de la información casi todos los problemas tradicionales de la filosofía, se dibuja con claridad una preocupación *cósmica* por el futuro de la humanidad y el sentido de la existencia. Ante la soledad del universo infinito, la religión y la metafísica poblaron la esfera celeste de acompañantes invisibles y poderosos. La esfera misma era nuestro acompañante y nuestro protector, como una placenta eterna que aseguraba el destino y nos resguardaba de la nada infinita que se extiende en derredor.²² Sin embargo, la nueva conciencia tecnológica —esto es: la nueva relación del ser humano con el mundo mediada por la tecnología— rompe la esfera protectora y se propone la construcción de una nueva esfera en la que lo simbólico ya no es lo predominante sino que empieza a volverse urgente el paso a una inmunización más poderosa, más acorde con los nuevos peligros del mundo tecnológico, algo más concreto. Este paso sería precisamente, para Sloterdijk, un signo característico de la modernidad y de la «segunda globalización» que conlleva y el declive de la metafísica, es decir, el declive de lo simbólico-inmunizante en favor de lo técnico-inmunizante.

El temprano negocio del aseguramiento pertenece a los precursores de la Modernidad, en tanto que modernización se define como sustitución adelantada de estructuras simbólicas de inmunidad, del tipo de las «últimas interpretaciones» religiosas de los riesgos de la vida humana, por prestaciones técnicas de seguridad.²³

Sloterdijk describe la globalización como un fenómeno plural, dinámico y que prácticamente abarca toda la historia de la conciencia tal como la concebimos

22 Cf. Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*. (Madrid: Siruela, 2004), 873-79.

23 Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*., 766.

actualmente. Se puede decir que la primera globalización, o la primera etapa de la globalización, si se quiere, fue de carácter metafísico, es decir, de carácter representacional, lógico y simbólico, aunque la representación haya adquirido apariencia de verdad absoluta. Esta globalización metafísica, que pasaba por la representación del universo y del ser como perfección esférica, daría paso, con las grandes expediciones náuticas europeas del siglo XVI, a la globalización terrestre, que trae consigo el movimiento de capitales y la exportación de las antiguas estructuras simbólicas de inmunización (la religión, la metafísica, el derecho), pero, al mismo tiempo, trajo consigo el gradual reemplazo de aquellas estructuras por otras de carácter técnico. ¡Qué sería de los actuales marinos y pilotos sin *GPS*, sin radar y sin sonar! ¿Qué sería de las grandes empresas y de los grandes capitales sin las aseguradoras que protegen celosamente las inversiones, y qué sería de los filósofos de hoy sin la conectividad y el poder de procesamiento de sus ordenadores? Nada de esto tiene ya ese carácter simbólico de las inmunizaciones metafísicas de los primeros geómetras. En cierto sentido, por fin la filosofía puede mandar al cuerno a la metafísica: las condiciones necesarias para la existencia del filósofo, que antes solo se lograban mediante las artimañas sacerdotal-racionalistas, pueden obtenerse hoy mediante la implementación de simples medidas técnicas que van desde la misma tecnificación de la filosofía como profesión hasta la implementación de espacios de estudio y trabajo inmunizados (las bibliotecas modernas) mediante técnicas de *air-conditioning*. En cualquier caso, que el advenimiento de la técnica suponga una completa superación de la metafísica es algo que no tenemos que asumir. De hecho, que la ciencia en su vertiente tecnocientífica signifique de alguna manera una *posibilidad* de superación de los esquemas de valores que se conformaron al abrigo de la metafísica es algo que ponemos en duda desde el principio.

Sloterdijk es famoso por considerar que una sociedad diseñada genéticamente puede ser algo aceptable e incluso deseable, teniendo en cuenta que hacernos a nosotros mismos, producirnos a nosotros mismos en condiciones controladas, más o menos calculadas, ha sido precisamente nuestra labor desde la formación de nuestras más primitivas comunidades.²⁴ Esta controversial posición se enmarca, por una parte en el ya clásico debate sobre el humanismo que –en cierto sentido– comenzó con la heideggeriana *Carta sobre el humanismo*, y por otro, el debate sobre la naturaleza

24 Cf. Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano* (Madrid: Ediciones Siruela, 2006).

humana en el que el interlocutor no era otro que Jürgen Habermas. En capítulos sucesivos se verá por qué, sin tener que argumentar directamente en favor de esta posición, se puede mostrar que la crítica de Sloterdijk al humanismo se sigue de una actitud nueva con respecto a la naturaleza humana. Esta actitud exige un espacio en la reflexión contemporánea sobre la tecnología y el modo en que esta nos transforma y transforma el mundo. Por criticable que esto sea a los ojos del cristianismo y la moral popular, como le llamaría Nietzsche al valorar propiamente metafísico, dada la refutación de las esencias metafísicas, y por lo tanto de la concepción de una naturaleza propiamente humana, redonda y acabada, nos vemos enfrentados por primera vez a la pregunta por quiénes queremos ser.

Pero allí donde sobrevive la fe y sus creencias metafísicas, el conocimiento es una labor de resistencia y una carrera de fondo, porque «la *fe* como imperativo es el veto a la ciencia» (AC: 47), es decir, el rechazo al «conocimiento de este mundo», desdeñado desde siempre por la metafísica y la religión: «¡Qué le importa la *ciencia* a un sacerdote! ¡Él está demasiado alto para eso! —¡Y hasta ahora el sacerdote ha *dominado*! ¡Él *definía* el concepto de ‘verdadero’ y de ‘no verdadero’!» (AC: 12). Por este motivo, como ya hemos sugerido, si hay algo así como una lucha nietzscheana hoy, es contra la violencia sacerdotal en sus modernas formas ético-políticas y en sus variantes antro-po-tecnológicas como el transhumanismo liberal, que presume de ilustrado, y otros tipos de «trancendentalismos» y optimismos tecnológicos que deducen de la mera existencia humana un destino maravilloso.

Como a Nietzsche, el pensamiento nos exige hoy que nos opongamos a nuestra época, no en defensa de la verdad, sino en *defensa propia* y, a veces, en contra de lo más querido. Está por ver *qué es* eso de nosotros que resiste, teniendo en cuenta que no es el «sujeto» o el «yo» que más bien son el resultado del poder al que intentamos oponernos. No se trata de oponernos a la vida o a la forma de ser del mundo, sino, precisamente a los instintos decadentes que amenazan con destruir lo que en nosotros hay de noble, de divino, de libre, de fuerte y que es precisamente, lo que nos ha traído hasta aquí. Claramente, asumir una posición de defensa propia es siempre asumir una verdad que defender, pero cuando esa verdad no es un ideal al estilo humanista, sino la verdad que es autoafirmación de la apariencia, el panorama para la filosofía adquiere una dimensión distinta a la mera militancia política o intelectual: oponerse a la voluntad de un final,

oponerse, en suma, a la voluntad de nada. Por ello, la crítica a la tecnología que trazaremos en los capítulos sucesivos no desprecia el deseo de inmortalidad de la conciencia optimista, ni rechaza por completo la dignidad que reclama el humanismo, pero intenta establecer, en todo ello, cuánto hay de negación de la vida y cuánto hay de afirmación.

Capítulo 2

MESIANISMO Y MILENARISMO

DE LA PROMESA DE SALVACIÓN A LA TECNOLOGÍA MODERNA

Pues donde quiera que volvamos la vista, vemos al hombre vuelto a lo divino: en India, Irán, Caldea y Egipto, la vida del hombre aspiraba a ser copia del cielo. Las ciudades, los templos, la casa misma eran aljibes celestes. Edificar, la actividad práctica entre todas, era, no construir un lleno, sino circunscribir un vacío, un espacio –el patio que subsiste en la casa mediterránea– donde desciende el cielo.

MARÍA ZAMBRANO. *El hombre y lo divino.*

En las últimas cuatro décadas, con la emergencia de la filosofía de la tecnología como una rama del pensar filosófico de ámbito propio, se ha señalado una conexión histórica, conceptual y filosófica entre el milenarismo y el mesianismo monoteístas, por un lado, y los esfuerzos por crear condiciones óptimas para la vida humana a través de la técnica y la tecnología. Se han utilizado, no con total justicia, pero tampoco sin algo de sana sospecha, las ideas de milenarismo y de mesianismo para desacreditar las jóvenes tecnoutopías y los aún incipientes tecnotranscendentalismos, relacionándolos a un nivel profundo con ideas y valores que han lastrado la modernidad y la ilustración o que han desencadenado la barbarie. No es raro escuchar de las relaciones entre el pensamiento milenarista y el nazismo, o su influencia en la lucha medieval por la Tierra Santa y las cruentas guerras que ha propiciado. Incluso, algún mesianismo descompuesto puede percibirse en la *yihad* moderna. Pero también, en otros casos, se ha apelado a este nexo ideológico para fundamentar el tecnotranscendentalismo en una tradición que se habría secularizado y habría superado su antigua inspiración religiosa gracias a la ciencia. Pero, aunque ciertamente una crítica de la tecnología y de los valores tecnológicos tiene que llegar en última instancia a criticar el tecnotranscendentalismo, con esa crítica no necesariamente se explica la relación histórica entre religión y tecnología. Veremos, además, que la relación entre el milenarismo y la era tecnológica no es superficial, al nivel de las diversas narrativas escatológicas instaladas en la cultura popular, sino que más bien es profunda y se da al

nivel de las valoraciones más ampliamente extendidas y características.

El milenarismo, a grandes rasgos, desde la tradición cristiana, es la creencia en que, antes del juicio final, Cristo establecerá un reino de justicia y paz que durará mil años. Esta creencia se basa en un célebre pasaje del libro del Apocalipsis:

Vi un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y una enorme cadena en la mano. Sujetó al dragón, la serpiente primitiva, que es el Diablo y Satanás, lo encadenó por mil años y lo arrojó al abismo. Cerró y selló por fuera, para que no extravíe a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después lo han de soltar por breve tiempo. Vi unos tronos, y sentados en ellos los encargados de juzgar; vi también las almas de los que habían sido decapitados [...] Vivieron y reinaron con Cristo mil años. [...] serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años.²⁵

La interpretación literal de este pasaje ha sido rechazada por la Iglesia Católica en varias ocasiones, la última de ellas en un Decreto del Santo Oficio que condena el llamado *milenarismo mitigado*, definido como la doctrina según la cual Cristo aparecería visiblemente sobre la Tierra y reinaría por mil años antes del juicio²⁶.

Antes de los años 80 del siglo XX, no parece haber intentos directos de relacionar críticamente, de un modo substancial, la tecnología moderna con el milenarismo, pero en 1983 Reinhart Maurer, en un artículo más bien somero, infravalorado probablemente debido a que fue escrito en inglés y la obra de este autor es poco conocida fuera del mundo germanoparlante, emprendió la labor de señalar los aspectos relevantes del milenarismo en el origen de la tecnología moderna²⁷. En él nos presenta una concepción de la tecnología como dominio de la naturaleza, y una noción de milenarismo como una ideología de la secularización del Reino de Dios que presentará «históricamente», con un estilo marcadamente hegeliano. Una parte de este capítulo estará por tanto dedicada a mostrar cómo el dominio de la naturaleza puede ser una idea errónea o demasiado simple para explicar la relación con el mundo en la que

25 *Apocalipsis* 20:1-6. Citamos el texto de Luis Alonso Schökel en la traducción por él dirigida de la Biblia, primero publicada como la «Nueva Biblia Española» y posteriormente como «La Biblia del peregrino» y «La Biblia de Nuestro Pueblo».

26 *Acta Apostolicae Sedis* 36 (1944), 212. «*Postremis hisce temporibus non semel ab hac Suprema S. Congregatione S. Officii quaesitum est, quid sentiendum de systemate Millenarismi mitigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia sive non praevia plurium justorum resurrectione, visibiliter in hac terram regnandi causa esse venturo. Resp.: Systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse*». En: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-36-1944-ocr.pdf>. Consultado el 14 de agosto, 2018.

27 Cf. Reinhart Maurer, «The Origins of Modern Technology in Millenarianism», en *Philosophy and Technology*, ed. Paul T. Durbin y Friedrich Rapp (Dordrecht, 1983), 253-65.

nos pone la tecnología, o en la que nosotros nos ponemos a través de la tecnología, y cómo, también, la definición clásica, eminentemente católica del milenarismo puede ser limitada o poco útil para una filosofía histórica como la que hemos esbozado. Por último, propondremos una lectura alternativa de la relación entre milenarismo y tecnología desde el lenguaje nietzscheano.

Pocos dudarían hoy, gracias a los logros de la filosofía histórica en el último siglo, que la era tecnológica no puede ser comprendida en profundidad sin una comprensión paralela de la historia del cristianismo, porque fue precisamente en la cultura cristiana occidental donde comenzó la revolución tecnológica, especialmente si entendemos «tecnología» simplemente como técnica postindustrial. Como hemos sugerido, establecer la conexión entre el cristianismo primitivo y la tecnociencia contemporánea es clave para comprender cómo se han transmitido, transformado y transvalorado, si es el caso, las formas hegemónicas de valoración propiamente moral y metafísica. En ese sentido, nos interesa encontrar en el cristianismo primitivo, para seguirle el rastro a esa griega mezcla de técnica y metafísica descrita en el capítulo precedente, signos de una tendencia hacia una cosmovisión tecnológica. En nuestra perspectiva histórica no podemos detenernos en los orígenes cronológicos del cristianismo como si no hubiera nada antes, y como si la fe cristiana hubiese aparecido en un mundo vacío de toda espiritualidad.

Esta labor sería estéril si se tratara simplemente de salir a la caza de una idea preconcebida que, supuesta de antemano, tuviésemos que encontrar en el camino y capturar echando mano de una «razón pura». Se trata, más bien, de evaluar ese punto de vista según el cual hay una relación entre tecnología y religión mediada por el milenarismo primitivo, y que afirma que esa relación significaría algo así como un «origen» de la tendencia hacia el hiperdesarrollo tecnológico. Se trata de entender cuál es la relevancia y el alcance de esa relación hoy en día. Como hemos advertido, una «tendencia» primitiva hacia la técnica no debe ni puede entenderse como la búsqueda de una esencia del progreso tecnológico, sino como investigación sobre las condiciones en las que se manifiestan los instintos y las valoraciones que motivan el desarrollo tecnológico moderno, y que podríamos relacionar concretamente con la generalización de un presunto sentimiento de poder que otorga la tecnología.

Como hemos visto, desde bien temprano en su obra Nietzsche asume que todo

conocimiento es perspectivista independientemente de cualquier pretensión de univocidad: siempre es un conocimiento pequeño, con minúscula, parcial. No podemos cansarnos de repetirlo. El tema que nos ocupará en las próximas páginas se ajusta bastante bien a este estado de ánimo filosófico, no solo porque el asunto del cristianismo primitivo y sus corrientes después consideradas heréticas hayan sido objeto de estudios más bien poco profundos en cuanto al *sentido* y el *valor* de esas creencias, sino, también, porque el milenarismo bien podría ser expresión inaugural de la rebelión de los instintos de la vida contra Dios, es decir, contra el principio de la metafísica y la moral «universal» que invoca el cristianismo, y en esa medida es un punto crucial para una casuística de la autofagia de la metafísica. La muerte de Dios, vista sin ojos morales, sin la celebración satisfecha de quien se cree «del lado correcto de la historia», no es más que el resultado de un movimiento de fuerzas vitales que intentan sobreponerse a los instintos dominantes que, por sí solos, asfixiarían la vida. El milenarismo en sentido amplio, es decir, el mesianismo “carnal”, no solo es hereje en cuanto niega la trascendencia del Reino de Dios; también ha sido en muchas ocasiones subversivo, sedicioso y, en cualquier caso, profundamente político. Esto es verdad para las sectas mesiánicas que en tiempos de Jesús ya buscaban el Reino de Dios mediante la organización armada, como los zelotes y los macabeos, pero también para formas más antiguas de redencionismo previo a la globalización judeocristiana. Hoy cabría preguntarse en qué medida las organizaciones terroristas internacionales de carácter religioso conservan alguna relación con el pensamiento mesiánico y con el sometimiento a la Promesa, tanto como merecería el esfuerzo cuestionar la incidencia del redencionismo en la política de los países laicos. Estas preocupaciones pertenecen al mismo orden que la que nos ocupa aquí en la medida en que la relación de la religión y de los valores religiosos con nuestro presente, aunque patente, no ha sido del todo dilucidada ni asumida.

Milenarismo, mesianismo y control de la naturaleza

Reinhart Maurer se pregunta cómo es posible que el anhelo religioso de salvación haya aportado la motivación para el control tecnológico del mundo en una cultura cristiana, teniendo en cuenta que la teología de la historia dominante en el cristianismo relacionaba la historia del ser humano con un fin trascendental y no con un

fin inmanente a la historia.²⁸ Es decir, si es verdad que la creencia en una redención terrenal, condenada por la Iglesia Católica al considerar que «el Reino de Dios no es de este mundo», ¿cómo puede ser tan relevante este fin inmanente para la historia universal? Entre las posibles razones para ello enumera: (1) que la universalización y *unificación* de las muchas historias de la humanidad en una sola historia mundial a través de la globalización del cristianismo creó el marco de referencia ideal para una autocomprensión de la humanidad que, a su vez, hizo posible la acción colectiva. (2) La posibilidad de esta integración ha sido dada por la orientación teológica, consciente, de toda la historia humana hacia un solo objetivo: el Reino de Dios. Con ello, (3) el fin originalmente trascendente se volvió históricamente inmanente a través de la secularización.

De acuerdo con nuestro autor, esto último sería plausible solo si fuésemos capaces de señalar qué tendencias en esa dirección podrían hallarse en la cristiandad desde el principio. Primero, habría que referirse al concepto judeocristiano de ese «otro mundo» con el que los seres humanos, a pesar de ser parte de *este* mundo, tienen una relación especial. La conciencia de esa especial posición produce un extrañamiento en el ser humano, que, aunque se siente y es ordenado señor de la tierra, no siente por «este mundo» ningún afecto, ya que «lo mejor» está por venir. La indiferencia con respecto al mundo es más bien activa y va acompañada de la devoción hacia el prójimo tanto como por cierta «desespiritualización» de lo terreno sobre la que hablaremos más abajo. De acuerdo con esta perspectiva, al hacerse carne el mismo Dios, el fin trascendental se volvió inmanente; lo trascendente se hizo parte del mundo de la «necesidad». Por esta razón Maurer cita a Hegel cuando afirma, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que «lo técnico se descubre cuando surge la necesidad de ello»²⁹. Al dar cuenta de la Edad Media en esta obra, Hegel observa que la técnica comienza a tomar un papel preponderante en la relación del ser humano con el mundo natural y consigo mismo: en esta época, dice, “se realizan muchos inventos, de los cuales resulta superfluo preguntar si han sido hechos en Occidente o no; pues lo característico es que solo ahora se hace general el empleo de esos inventos”. Entre ellos, Hegel recalca la importancia de la imprenta y de la pólvora, y se detiene en esta última: “lo importante es

28 *Ibíd.*, 257.

29 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 651.

que su descubrimiento transformó el carácter del arte militar. Fue un medio decisivo para emancipar al hombre de la fuerza física particular e igualar las clases. La humanidad necesitaba la pólvora; y la pólvora al punto surgió”³⁰. Esta «necesidad» hegeliana es precisamente uno de los mayores enemigos conceptuales de Nietzsche y está ligada íntimamente al racionalismo que ya se denunciaba en Kant y que en última instancia, si se tratase de sojuzgar a la tradición moderna, habría que extender hasta el racionalismo introspectivo de Descartes: la concepción de un mundo que está en última instancia orientado al perfeccionamiento del ser humano porque «sabemos que Dios dispone todas las cosas para el bien de los que le aman».³¹

Sin embargo, el artículo de Maurer es relevante por varias razones: primero, porque resalta la importancia de una filosofía histórica para entender el presente de la tecnología; también porque resalta lo sorprendente que hay en el hecho de que la tecnología moderna haya surgido precisamente en el mundo cristiano y no en el mundo musulmán o en Extremo Oriente y pregunta por qué esto ha sido así –algo en lo que Hegel mismo no se detiene, aunque deja claro que es en Occidente donde ocurre–; por último, porque sugiere que con la llegada del cristianismo se elimina de la *imago mundi* todo dios que no sea el Dios verdadero y todo espíritu de la naturaleza, lo cual parece necesario para construir la idea de un único Dios trascendente. Sin embargo, la propuesta de Maurer para analizar históricamente la relación entre milenarismo y tecnología moderna, que es por lo menos un lúcido esbozo de una teoría crítica de la tecnología que todavía está por realizarse, tiene varios defectos conceptuales que han sido ya tipificados en la tradición que va de Nietzsche a Sloterdijk.

El primero de ellos es derivar de la oposición entre hombre y naturaleza una historia que se expresa como los grandes hitos de la marcha hacia el dominio total del mundo natural, un enfoque que a primera vista no tiene en cuenta que el ser humano también es naturaleza, y que se ve enfrentado a explicar cómo es que la naturaleza puede ir en contra de sí misma de este modo. Una explicación y una especie de «genealogía» de la oposición es emprendida, de todos modos, por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt elaborada por Adorno y Horkheimer, para quienes la oposición es de alguna manera el precio que se paga por la Ilustración y, al mismo tiempo, una

30 *Ibíd.* p. 640.

31 Romanos, 8:28

perversión de esta, que se torna en razón instrumental.³² Pero, aunque puedan explicar en términos dialécticos este giro de la razón contra sí misma y contra el ser, esa explicación no deja claro de qué manera podría este ser liberado de la instrumentalización. Para Nietzsche este también será un problema muy importante, pero se plantearía en términos aun más radicales: asumiendo que el carácter instrumental de la razón está íntimamente ligado con la decadencia de los sentimientos y los valores nobles, entonces habría que localizar el origen de la instrumentalización de la naturaleza en la misma raíz griega compartida por el pensamiento técnico y la metafísica, con lo cual no se vislumbraría en ningún momento una razón autónoma y no instrumentalizadora sino que, justamente, la instrumentalización técnica consituiría el fondo mismo de la razón ilustrada de la modernidad.

Ahora bien: al comprender la tecnología como una forma de «control sobre la naturaleza», se reproduce la tradicional escisión y unidireccionalidad del sujeto y el objeto: un sujeto que no puede más que ser tirano y un objeto que no puede más que ser tiranizado, todo ello en la justa necesidad de la autorrealización del espíritu. Es ya más que sabido que esta perspectiva nos deja inermes ante la barbarie y hace superflua cualquier discusión sobre cómo evitar la fatalidad de la violencia del ser humano sobre sí mismo y sobre el mundo que le rodea.

Precisamente, el segundo problema que identificamos en el enfoque de Maurer es que carece de una hipótesis histórica sobre el poder que dé cuenta de la transformación de un elemento doctrinal en una fuerza motora de la cultura. En otras palabras: carece de una concepción de los valores en tanto fuerzas que transforman y se transforman. Esta carencia le impide a Maurer cuestionar el presupuesto metafísico de que hay una esencia de la naturaleza humana que permanece incólume a pesar del devenir histórico y que se desarrolla –al mejor estilo hegeliano– hasta llegar a ser todo lo que ya era en potencia, es decir, todo lo que estaba desde siempre inscrito en su esencia y cuya realización es por tanto *necesaria*. La crítica de Nietzsche a la metafísica como «falta de sentido histórico» pasa también por el rechazo de la teleología. Por eso dirá, al puro principio de *HDH*: «toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como un hombre *eterno*, hacia el que todas las cosas del mundo tienen desde su origen una orientación natural» (*HDH I*: 2).

32 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* (Valladolid: Trotta, 1998).

Efectivamente, en la explicación de Maurer, el hombre de hace cuatro mil años es el mismo de hoy, puesto que tiene las mismas necesidades, con la diferencia de que el de hoy dispone de mejores medios para satisfacerlas. Esta carencia es un defecto propio de toda la tradición metafísica y tal parece que sigue vigente en la filosofía contemporánea. Si la tecnología conlleva el establecimiento de nuevas relaciones de poder entre el ser humano y la naturaleza, también debería concebirse, primariamente, como la creación de relaciones de poder entre nosotros y con la Tierra. La concepción moral y metafísica del mundo imagina un universo inerte que espera a ser conquistado y, como veremos, esto es propio tanto de la ilustración griega, como del cristianismo primitivo y de la ilustración moderna. Sea lo que sea la voluntad de «controlar la naturaleza», cuya existencia no podemos negar tajantemente, tiene que explicarse mediante una teoría, o al menos una hipótesis sobre el poder. Más adelante discutiremos la idea de «necesidad» en su vinculación al control de la naturaleza en el planteamiento historicista de Maurer.

Por ahora, aún tenemos una tercera objeción a la narrativa que expone este autor: la definición de «milenario» con la que trabaja es muy restringida, cristocéntrica, cristiana. Es sabido que el milenarismo no es propio de las corrientes dominantes del cristianismo tal como lo conocemos hoy. Más bien, como mencionamos al principio, es y fue siempre hereje. ¿Contra qué disposición espiritual –fisiológica– lucha la Iglesia cuando prohíbe el milenarismo? Para contestar esa pregunta, mal haríamos en limitarnos al milenarismo cristiano, porque precisamente por ser excluido de las corrientes dominantes, nos interpela a que busquemos en él todo lo no cristiano de su origen y todo lo que de él podría amenazar el cristianismo oficial. El propósito que nos guiará en este capítulo será establecer las conexiones en términos de valoraciones dominantes, históricamente constituidas, que hay entre las doctrinas milenaristas primitivas y las motivaciones del avance tecnológico de los últimos siglos que, en lugar de sucesión del desarrollo de las ideas o de la razón, deben ser entendidas como relaciones de fuerzas.

Maurer, como muchos otros filósofos de la tecnología, supone que es claro el fin al que la tecnología sirve o debería servir, que es la satisfacción de las necesidades humanas y, en consecuencia, el desarrollo de toda las potencialidades de la naturaleza humana³³. Por ello, de acuerdo con él, si el milenarismo aporta algo a la historia de la

33 Reinhart Maurer, «The Origins of Modern Technology in Millenarianism», en *Philosophy and Technology*, ed. Paul T. Durbin y Friedrich Rapp (Dordrecht, 1983), 254.

tecnología tendrá que ver con una formulación religiosa de este mismo fin. Sin embargo, aquí prueba su crudeza el conocimiento popular: nadie sabe para quién trabaja. El «fin» siempre es difuso, contaminado, heterogéneo. No hay un solo fin. ¿Por qué iba a haberlo? Es en esta pregunta donde la metafísica da paso más allá de la mera especulación hacia el abismo de la fe. Específicamente, la fe en la justicia, porque en el modo moral de entender el mundo *tiene* que haber tanto justicia como *un garante* de la justicia.

En el capítulo anterior hablamos de Kant como el mayor monumento a un racionalismo «deshonesto» que, fingiendo salir en busca de la verdad, va más bien en pos de un sustento para su visión moral del mundo, o sea, *su verdad* presupuesta e inamovible. Sin embargo, además del kantismo, en la filosofía de la tecnología no es poco habitual hallar marcados razonamientos hegelianos como el que propone Maurer para explicar la influencia del milenarismo en la tecnología moderna. Precisamente, su hegelianismo es la causa de lo que nosotros hemos considerado sus errores «fatales» desde un punto de vista nietzscheano. Las diferencias que separan a Nietzsche de Hegel son demasiado profundas como para abordarlas aquí aludiendo a anécdotas del pensamiento hegeliano. Nietzsche mismo nunca abordó muy directamente el idealismo de Hegel, pero no por ello dejó de tener claro que su pensamiento, incapaz de sacar a la cultura alemana del nihilismo, se *inventa* una salida, una superación, una gran transformación imaginaria y abstracta. De acuerdo con Deleuze, sí que hay suficientes motivos para creer que estaba muy familiarizado con el «movimiento hegeliano» desde Hegel mismo hasta Max Stirner, especialmente a raíz de algunos aspectos de la filosofía de Nietzsche de los que podría decirse que son decidida y conscientemente antiidealistas y antidualécticos.³⁴

La obra de Nietzsche va dirigida contra la dialéctica de tres maneras: la dialéctica desconoce el sentido, porque ignora la naturaleza de las fuerzas que se apropian concretamente de los fenómenos; desconoce la esencia, porque desconoce el elemento real del que derivan las fuerzas, sus cualidades y sus relaciones; desconoce el cambio y la transformación, porque se contenta con operar permutaciones entre términos abstractos e irreales.³⁵

El concepto clave para entender el enfoque de Maurer y prácticamente cualquier enfoque contemporáneo sobre la relación entre tecnología y religión es el de

34 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998), 228.

35 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998), 222.

«secularización» desde el punto de vista de la dialéctica hegeliana. Para Hegel, la humanización de lo divino no es la disolución de Dios en lo mundano, sino la elevación de lo mundano a divino a raíz de la venida de Cristo al mundo y mediante la elevación de la experiencia a conciencia absoluta. Esta idea de la secularización, así como todo el sistema hegeliano, es profundamente cristiana y está basada en el mito neotestamentario del plan de salvación, pero no es eso lo que la hace irreconciliable con una filosofía histórica, sino el hecho de que representa el mayor esfuerzo de la imaginación reactiva para tratar de interpretar una existencia que encuentra maldita y caída. Mientras Kant se enfrenta a la disolución del sujeto y el objeto y su respuesta decidida es hacerle sitio a la fe para garantizar la objetividad, Hegel se enfrenta al devenir negándolo rotundamente a través de un sistema teológico y teleológico que es intocable desde dentro. Hegel no afirma el cambio tal como lo experimentamos, sino un cambio abstracto, ideal y justificado. No afirma la muerte de Dios³⁶, sino que cambia a Dios por el hombre, pero *Dios*, como dice Deleuze, sigue siendo el mismo tanto como el hombre sigue siendo el mismo. En la síntesis dialéctica se pierden *in effigie* todas las determinaciones de las fuerzas, todas las jerarquías, las coacciones, las fisiologías que se imponen. Se pierden en una necesidad lógica cuyo destino excelso está predeterminado como potencialidad del espíritu.

Para Hegel, la religión es clave para entender la filosofía, pero todavía es más importante el cristianismo para entender la modernidad. Hegel describe la religión en un proceso dialéctico de desdoblamiento, de realización del espíritu absoluto que tiene dos momentos que se contraponen, uno objetivo y otro subjetivo: «se trata de descubrir en cada uno de los términos opuestos –en este caso, el de la religión como fenómeno objetivo, histórico y cultural, y como experiencia subjetiva de la conciencia– la insuficiencia que lo caracteriza y la necesidad de integrar a su otro, para, de ese modo, comprender que provienen de una unidad originaria que se hace real y se manifiesta en cuanto se desdobra en ellos para llegar a ser ella misma»³⁷. La «superación» de las

36 Se ha dicho que la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» puede tener su origen en la obra de Hegel, o en una tradición religiosa en la que tanto Nietzsche como Hegel habrían sido educados. Hegel efectivamente usa esta fórmula en la sección de la *Fenomenología* titulada «La religión, manifiesta» [*Die Offenbare Religion*] y en el ensayo «Creer y saber» [*Glauben und Wissen*]. Al respecto, cf. Eric Von Der Luft, «Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger», *Journal of the History of Ideas* 45, n.º 2 (1984): 263-76.

37 Jorge A. Díaz, «Hegel y la religión». En: Jorge Aurelio Díaz et al., *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, ed. María del Rosario Acosta y Jorge Aurelio Díaz (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008), 225.

oposiciones metafísicas en Hegel es la integración de lo otro en su unidad originaria y real, es decir, en su procedencia y en su destino. El enfoque de Nietzsche simplemente no reconoce esa unidad, ni como originaria ni como final y encuentra en las oposiciones, de cualquier modo, nada más que artefactos conceptuales procedentes del pensamiento popular.

Los tecnotranscendentalismos contemporáneos, como el de Ray Kurzweil, quien afirma que gracias a la generación tecnológica de nuevas formas de conciencia y de experiencia el universo entero despertará como totalidad consciente, le deben mucho, por más diferencias que haya entre ellos, al idealismo de Hegel. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel afirma rotundamente que el fin último de la historia universal es

que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto. El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Este es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es.³⁸

Por eso en su filosofía, siendo la conciencia la diferencia fundamental entre el hombre y el animal, la totalidad se hace consciente de sí misma a través del ser humano. En palabras tecnotranscendentalistas: la inteligencia humana evolucionará, y se expandirá hacia una conciencia universal que podríamos describir como un despertar cósmico.³⁹ Analizar esta semejanza y dilucidarla en todas sus aristas y todos sus matices no es lo que nos interesa aquí. Nos basta con señalarla, porque a lo que apuntamos es que la forma en que la religión, la metafísica y la moral hacen parte del pensamiento y de la cultura tecnológica, que ya abarcan una buena parte de la cultura y del pensamiento en general, no va necesariamente ligada a la observancia directa de los textos sagrados, sino que ha sufrido un proceso de reconfiguración tras el cual sus supuestos fundamentales, prescindiendo de contenidos doctrinales accesorios, se instalan en la contemporaneidad, muy a pesar de la «muerte de Dios» y de la supuesta decadencia generalizada de los discursos religiosos dominantes. Hegel, además, no teme, al igual

38 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 76.

39 Cf. Michael E Zimmerman, «The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization?», *Cosmos and History The Journal of Natural and Social Philosophy* 4, n.º 1-2 (2008): 347-70, <http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewArticle/107>. Al respecto es paradigmática la visión de Ray Kurzweil en: Raymond Kurzweil, *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology* (New York: Viking, 2005).

que Kant, reconocer que esta cosmovisión es de hecho una racionalización de su propia fe y de la creencia en el destino elevado y la posición privilegiada del ser humano.

Pero incluso si en la autocomprensión de la tecnología contemporánea esta «secularización» de una idea fundamentalmente religiosa ha jugado un papel importante, la inscripción del milenarismo en la narrativa cristiana, bien católica, bien luterana, de la secularización, poco hace por aclarar la raíz de la relación entre la creencia –y la voluntad– de la salvación y la tecnología moderna. La secularización así entendida solo señala un nudo, una intersección definitiva entre redención y tecnología, pero no dice nada sobre cómo las estructuras simbólicas o conceptuales construidas por la metafísica han podido propiciarla, ni si es la idea de la redención la que fortalece a la voluntad tecnológica o si, por el contrario, es la voluntad tecnológica la que impulsa y engendra al mesianismo. La respuesta, en la perspectiva nietzscheana, pasaría por negar que exista algo así como una «voluntad tecnológica» cuyo objeto es el control de la naturaleza, pero también por negar que exista algo así como una «voluntad de salvación» o un «deseo religioso» inherente a la naturaleza humana. Porque para Nietzsche, esas entidades extremadamente complejas que son designadas por términos reductivos, tienen su origen en el resentimiento. El resentimiento del hombre débil contra lo otro opresor, distinto, poderoso. No solo contra los otros hombres, sino contra todo lo que se muestre como insuperable, o sea, todo lo natural. Y es que el resentimiento es, en buena medida, la incapacidad para reconocerse uno mismo como ser natural. Por eso la autosuperación de la conciencia resentida –la imaginación reactiva– es para Nietzsche de carácter «meramente» imaginario: porque le resta valor a la existencia tal como la experimentamos.

Si afirmásemos que lo que la teoría sociológica moderna llama «secularización» no es un fenómeno moderno ni exclusivamente cristiano y pudiésemos, desarrollando esta tesis en perspectiva histórica, refutar la idea de que los contenidos relevantes de la tradición religiosa acaban por ser asimilados independientemente de la teología y de la creencia en Dios, habría que cambiar la pregunta «¿cómo la religión da lugar a la tecnología?» por una más aguda: «¿cuál es el vientre común de la tecnología y la religión?». Y es que nuestro interés no es situar el punto en que una naturaleza esencialmente religiosa trae al mundo la técnica y la tecnología, por revolucionario que esto parezca, sino mostrar un momento, un período de gestación en el que tecnología y

religión eran cosas que sucedían en el mismo recinto, en el mismo espacio simbólico y en el mismo universo conceptual. Como avanzamos en el capítulo anterior, nuestra narrativa del espacio –de los espacios– se apoya ampliamente en la historia esferológica de Sloterdijk: la trilogía de *Esferas* no comienza con la esfera en su formalización geométrica, sino por la experiencia esferológica originaria que es la intimidad del vientre materno. En esta relación binaria que constituye nuestro venir al mundo, vista desde la perspectiva de la conciencia que «cuaja» en la placenta, y para quien la placenta es el «otro» acompañante y protector, no se vislumbra unidad originaria alguna, puesto que no se ha configurado un «yo» o un «sujeto», ni hay «mundo» u «objeto» antes de esa polaridad entre la protección y la indefensión del ser en proceso de individuación.

En una filosofía histórica, una *genealogía* propiamente dicha, no se entiende que la tecnología sea *simplemente* el resultado de un impulso hacia el control de la naturaleza que de algún modo se explica por las necesidades a las que naturalmente estamos sometidos. Es difícil pensar en qué casos un impulso, o un instinto orientado a una finalidad más bien específica, pueda encontrar por sí mismo, sin ninguna mediación, la vía tecnológica como camino a su satisfacción. La tecnología solo quiere satisfacer necesidades, pero no repara en generar otras, y no repara en malgastarse en cosas que difícilmente podríamos considerar «necesarias» en un sentido estricto. Más que un instinto que busca la satisfacción, parece que se trata de un instinto que quiere prodigarse, excederse, dilapidarse. Una voluntad de voluptuosidad. Por esa razón, decir que el rasgo definitorio de la tecnología es que tiene como fin la satisfacción de las necesidades mediante el dominio de la naturaleza no aporta mucha información sobre el fenómeno tecnológico, puesto que no ayuda a distinguir la tecnología de otros medios para la satisfacción de las necesidades, no señala ninguna *particularidad* de la tecnología que nos pueda hacer creer que esta tenga alguna importancia. Pero por experiencia sabemos que la tiene.

Todos estos problemas de la teleología idealista se resumen en una pregunta que los idealistas de hoy responden poniendo por delante un potente trascendentalismo, y es: ¿cómo inscribir la tecnología moderna en la dialéctica de la *espiritualización* mediante la cual el hombre y el mundo son elevados a conciencia absoluta? No es viable en este capítulo abordar esta cuestión, pero es definitivamente una pregunta clave porque

desencadena la crítica al transhumanismo tecnotrascendentalista, pero sobre todo porque, como demostraremos más adelante, prescindiendo de la «metafísica de las perfecciones», un posthumanismo naturalista, e incluso materialista, puede ser pensado y sus cimientos ya han sido establecidos.

Pero volviendo a nuestro punto de vista crítico: dado que no hay unidad originaria, ni sujeto claramente dibujado, ¿quién es el que *necesita*? ¿Qué es aquello que quiere *satisfacerse*? ¿Qué es esa *necesidad* que trae lo no existente a la existencia y que, en teoría, explica el despliegue del espíritu hacia su completa autorrealización?

La desespiritualización del mundo

Si para Hegel y otros idealistas alemanes la venida de Cristo al mundo y la sucesiva cristianización de la humanidad tiene que ver con una progresiva espiritualización del mundo, en el sentido en que el espíritu se actualiza mediante la consciencia de sí como totalidad, desde otra perspectiva, lo que ocurrió con la llegada del cristianismo a la vieja Europa en los primeros siglos de nuestra era, fue todo lo contrario. Para los antiguos paganos europeos, exceptuando quizás a los pueblos romanizados y helenizados que habían sufrido ya una larga decadencia que los prepararía para abrazar el monoteísmo y ascetismo que proponía la nueva religión, lo que sucedió no fue la venida de Dios al mundo, sino, precisamente, la retirada de todos los dioses. La visión moral del Cosmos le debe su existencia a la pregunta: ¿es posible traducir al pensamiento –es decir, al lenguaje de los conceptos– el sentido del ser? Aquellos primeros hombres morales, sacerdotes y esclavos, impotentes físicamente y de agudo pensamiento, entusiastas de una respuesta afirmativa a esa pregunta, entusiastas de la pregunta, si se quiere, que ya tiene en sí misma varios problemas, se embarcaron en la fundamentación del sentido y de la ley moral que permitiría traducir verdaderamente el sentido en la inmanencia. Fe, razón, entendimiento, ciencia: todo es instrumento de ese proyecto de convertir la ley del sentido universal en ley de comportamiento, en ley moral.

Para lograrlo, en un mundo poblado por infinidad de seres invisibles, espíritus del bosque, del desierto, del agua y del aire, un mundo que al nuevo monoteísmo se le antojó detestable, oscuro, peligroso, malvado, el naciente cristianismo tuvo que silenciar todas las voces y aniquilar todas las presencias. En ocasiones, la absorción fue la técnica

más eficiente, como fue el caso de muchas divinidades paganas que acabaron reducidas a ángeles y advocaciones marianas; pero en la mayoría de casos los espíritus naturales, los seres feéricos⁴⁰, fueron expulsados del mundo o identificados con Satanás y sus hordas.⁴¹ Este «antipoliteísmo» –o quizás simplemente debamos llamarle ateísmo– del cristianismo primitivo era totalmente necesario si el objetivo de la cristiandad era su expansión global. La aparición en el *globo* del Nuevo Mundo, dejó claro que ante los lugares aún poblados de espíritus susceptibles de ser puestos en el mismo plano de Dios, a su lado, el cristianismo *quiere* responder con la ofensiva evangelista. ¿No es a lo menos sorprendente que un Jesús, o más bien, un Pablo se hubieran propuesto un fin tan grande, tan pesado, tan complejo y tan difícil de lograr y que efectivamente lo haya logrado? ¿En dónde yace la *suerte* de Pablo?

Para el creyente, la respuesta es obvia: el cristianismo es la obra de Dios, el modo en que Dios se inmiscuye, redimiendo, en los asuntos mundanos. De nuevo, quizás ningún pensamiento da mejor cuenta de esto que la filosofía de Hegel. «Con Hegel sale a la luz del día el secreto de la filosofía de que pensar metafísicamente siempre ha significado pensar en terminaciones, en perfecciones»⁴². Si para el cristianismo la «suerte» de Pablo está en el destino marcado por Dios (no hay suerte ni azar, sino plan divino), para la filosofía histórica está más bien en la decadencia previamente cultivada de las civilizaciones antiguas, esto es: de su devenir moral. El pensamiento de las perfecciones ya era común en la época de los griegos, como hemos aventurado de la mano de Sloterdijk en nuestro primer capítulo, y quizás no nos equivoquemos al afirmar que esta primera globalización, que es el control, el dominio simbólico del mundo, de la «naturaleza» en tanto φύσις, pero también en cuanto esencia, fuese el catalizador de la producción de un suelo fértil para el monoteísmo cristiano. Pero podemos dar un paso más y afirmar que este poder simbólico, el poder de la representación de la totalidad y de la esencia, tiene una dimensión que va más allá de la mera representación, una dimensión efectiva en razón de la cual el mundo es transformado, y *dirigido* –al menos en apariencia– hacia finalidades conscientes, sin

40 «Perteneiente a las hadas o relativo a ellas». Real Academia Española. «Feérico». En *Diccionario de la lengua española* (22^a ed.). <http://dle.rae.es/?id=HioRcrO>. Por extensión, Patrick Harpur, citado abajo, utiliza el término para hablar de todos los seres mitológicos que, haciendo parte del imaginario de las sociedades precristianas, fueron en buena medida eliminados por la nueva religión.

41 Cf. Patrick Harpur, *Realidad daimónica* (Girona: Ediciones Atalanta, 2007), 76-81 y 101-105.

42 Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault* (Madrid: Ediciones Siruela, 2011), 80.

detrimento de que el mundo se rebele contra nuestros fines.

Si hoy podemos decir que la globalización, el fenómeno más amplio y más general que vive la humanidad, es un fenómeno eminentemente cristiano, originalmente griego y decididamente occidental-expansionista, es porque la relación entre cristianismo y técnica entraña, además de las relaciones de «ideas», numerosas relaciones de fuerzas. Relaciones de poder que tienen que ser descritas en muchos niveles y pensadas desde diversas perspectivas. Pero no hacemos más que tantear el *proyecto* de esta comprensión perspectivista; ni siquiera a la comprensión misma. Tratar de hecho de ejecutar el proyecto de explicar la historia de las relaciones de poder en la creación del tecnológico mundo de hoy, simplemente agotaría todas las fuerzas humanas; y aún así nada lograríamos. Pero a este hecho «trágico» del conocimiento, nosotros oponemos un activo escepticismo que consiste en la utilización estratégica de la duda.

Los intentos de relacionar históricamente la tecnología moderna con el cristianismo primitivo, en particular con el milenarismo de los primeros siglos, han sido planteados ya de un modo casi tradicional como una relación del saber sacro, revelado, con la ciencia y la técnica en una especie de tensión dialéctica. Sin embargo, aunque esta relación deba ser considerada como de primer orden en la comprensión histórica de la tecnología, es incompleta por sí misma y no *explica* nada. Sin pensarlo mucho, se ha supuesto que se puede describir sin más, como ligado por una evidente relación de causa y efecto, la doctrina cristiana primitiva con la adquisición de una mentalidad y una disposición hacia el control técnico de las condiciones de vida, dando a entender que de alguna manera la doctrina cristiana transforma y moldea la voluntad colectiva, de la unidad social y la búsqueda de un futuro. Pero no parece haber ninguna explicación de cómo, por qué fuerza interna de la doctrina cristiana primitiva, el cristianismo logra influenciar imperios, señoríos y culturas.

Así en la Tierra como en el cielo — necesariamente

En la época de la primera globalización⁴³, la efectuada por los geómetras y constructores de esferas griegos, la tecnología se cocía en la misma olla que la religión y la metafísica. En ese sentido, una tecnología sin conexión alguna con la metafísica en cuanto geometrización de la esencia solo sería posible si *alguna* tecnología hubiese

43 Cf. Capítulo 1. «La globalización metafísica».

cuajado fuera de este caldo de cultivo esferológico que fue la antigua ilustración griega o fuera de cualquier otro proceso paralelo y equiparable. Pero, como hemos señalado, el uso de la técnica por y para la ciencia y para la resolución de problemas desde un punto de vista científico, tiene su manifestación más temprana en la geometrización del ser. Para evitar el anacronismo, entendamos «ciencia» en un sentido amplio, pero siempre ligada al uso de normas estrictas de la racionalidad. Por tanto, que la tecnología está ligada a la religión y a la metafísica en su origen y que puede haber orientaciones más o menos religiosas dentro de las motivaciones de la tecnología moderna, es algo bastante claro desde el punto de vista histórico, pero también es igualmente claro desde el punto de vista de un análisis positivo del presente. Lo que no es tan claro es que la tecnología moderna, la que suele considerarse «ciencia aplicada», en un punto lejano de su gestación, haya compartido recinto con el milenarismo. Para mostrar que esto es sí es así, no basta con establecer relaciones conceptuales indirectas entre milenarismo y tecnología moderna *mediadas* por el cristianismo o la metafísica occidental. Habría que mostrar que alguna forma de milenarismo ha estado presente desde la antigüedad en el pensamiento protocientífico de la esfera, la esencia y la ley natural. Para ello tenemos que ampliar nuestra idea del milenarismo más allá de las definiciones de la Iglesia Católica. Casi podemos decir: tenemos que dejar de lado el milenarismo y concentrarnos en aquello que es la esencia del milenarismo y lo que este, en cuanto herejía, comparte con el «cristianismo verdadero» que afirmarían, cada uno a su manera, un Lutero, un Hans Küng o un Sumo Pontífice de Roma.

Existe de hecho cierta discrepancia entre lo que la Iglesia católica denomina «milenarismo» y lo que en efecto la mayoría de intelectuales laicos están dispuestos a aceptar como milenarismo. Reducir este concepto al milenarismo cristiano basado en el capítulo 20 del Apocalipsis no hace justicia a la historia de la creencia en la salvación, la redención y el bienestar, que son las reivindicaciones milenaristas. Si, como hemos dicho, el origen más claro de la tecnología moderna puede ubicarse en la conjunción griega de τέχνη y geometría, el milenarismo tendría que plantearse bien como un impulso ya presente en la ilustración griega, o bien como algo que surge paralelamente a esa ilustración e influencia profundamente el desarrollo tecnológico. Pues bien, creemos que esto es así solo en cierta medida: solo si entendemos el milenarismo y el mesianismo como compartiendo la esencia, podemos decir que esa influencia es

determinante en nuestra tradición y en nuestra producción tecnológica. El milenarismo y el mesianismo, así vistos, no serían más que una manifestación recurrente del pensamiento de las perfecciones. Una manifestación que es reprimida por la religión «oficial» porque termina siempre por revelar el ateísmo endémico que la habita desde sus inicios tanto como la habita el pensamiento de la perfección.

Para entender la definición según la cual tecnología es control transformador de la naturaleza suscitado por el impulso hacia la satisfacción de las necesidades, dos ideas de «necesidad» nos vienen a la mente: la necesidad hegeliana, entendida como aquello que *tiene* que ser porque es condición de la consciencia absoluta; idea que ya hemos rechazado, y una noción nietzscheana de «necesidad», en el sentido de lo que es necesario para la vida, para que exista y crezca la vida; como cuando se afirma que el error, lo ilógico y lo injusto son *necesarios*. Es la necesidad de las fuerzas en su tensión y movimiento: es necesario que unas fuerzas se impongan y otras obedezcan, que unas se configuren como estructuras y que otras disgreguen, que unas se conviertan en instintos cultivados y que otras se separen y se distancien. Sin embargo, de esta «necesidad» no se deriva una teleología, sino el azar incontestable cuya afirmación Nietzsche denomina *amor fati*.

Tal y como mi más íntima naturaleza me lo enseña, todo lo necesario, visto desde la altura y en el sentido de una *gran* economía, es también lo provechoso en sí. –No solo hay que soportarlo, hay que *amarlo*... *Amor fati* [amor al destino]: esta es mi más íntima naturaleza. (NCW: «Epílogo», 1).

En este texto, como lo haría también en *EH*, 4 y 10, Nietzsche relaciona el *amor fati* con lo necesario. Para tener una idea completa del *amor fati*, una idea más crítica, habría que evaluar también su relación con el eterno retorno, pero no es nuestro objetivo por ahora. Baste con mostrar que el tipo de necesidad a la que alude Nietzsche tiene que ver precisamente con lo contrario a lo que alude la necesidad lógica: la necesidad de lo que no tiene sentido. Puede que todo sea necesario, pero no tiene sentido y, si solo unas cosas son necesarias y otras no, igualmente nada tiene sentido «inherente» tal como la metafísica entiende la inherencia, o sea como esencia eterna. No hay justicia ni verdad y nadie nos pagará lo sufrido. Aceptar este sinsentido general, que permite la existencia de la vida, la diferencia, la valoración y la interpretación, es para Nietzsche el mayor signo de conformidad con uno mismo, de salud y de afirmación de la vida. Lo necesario en Nietzsche es lo contingente que se vuelve necesario en la valoración, y este

es un proceso que solo puede explicarse a través de una ontología, provisional si se quiere, de las fuerzas que constituyen lo necesario. En este sentido, la teleología que hemos retratado con Hegel a la cabeza, y que hace que aún sea necesario pensar en el papel de la creencia en la redención en la cultura y el pensamiento contemporáneos, es todo lo contrario a la afirmación de la vida.

Un mundo a nuestra medida

En la filosofía contemporánea de la ciencia, la teleología ha sido reformulada en unos términos más que atractivos y filosóficamente «comerciales» a partir del denominado *principio antrópico*. El principio antrópico, en palabras simples, es el supuesto ampliamente aceptado de que las leyes del universo operan con unos valores tan específicos que si variásemos alguno de ellos levemente, la vida simplemente no existiría. A la correspondencia entre esos parámetros y las condiciones (físicas) de posibilidad de la conciencia humana, se le llama «ajuste fino». En consecuencia, rechazando el principio copernicano según el cual «no ocupamos el lugar central del universo», el principio antrópico afirma que existimos porque las leyes universales de la física lo permiten –no, más que eso: lo exigen; de otra manera no estaríamos aquí⁴⁴.

Se sobreentiende que este postulado asume sin miramientos un determinismo de las leyes de la física. Desde este punto de vista, la naturaleza del universo está condicionada por la existencia de los seres que lo observan: es un universo que está hecho de tal manera que los seres que lo conocen puedan conocerlo. Intelectuales de la talla de Stephen Hawking,⁴⁵ Roger Penrose⁴⁶ y Nick Bostrom suscriben esta idea. Sin, embargo, la única forma de formular este principio sin apelar a un diseño inteligente, es decir, a una teología y una teleología, sería planteándolo como una tautología del tipo: «el universo es de una manera u otra solo en la medida en que lo conocemos». Esto, desde el punto de vista de Nietzsche, no sería más que decir que no accedemos nunca a un «mundo» sino a las representaciones mentales que de él nos hacemos⁴⁷. Pero la

44 Cf. Nick Bostrom, *Anthropic Bias: Observation Selection Effects in Science and Philosophy* (London: Routledge, 2002).

45 Cf. Stephen Hawking, *A brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* (London: Bantam Books, 1988).

46 Cf. Roger Penrose, «The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics» (New York: Oxford University Press, 2002).

47 El asunto de la naturaleza de la mente y las representaciones mentales, tanto en Nietzsche como en la filosofía de la mente, con cierto ánimo comparativo, será abordado en la última parte de este trabajo, especialmente en el Capítulo 8.

pretensión de los defensores del principio antrópico es que la *perspectiva humana* sea mucho más que una perspectiva y que *este* universo sea solo uno de los universos posibles: quieren que la «perspectiva humana» sea, por lo menos, un camino seguro hacia la verdad objetiva y, aunque no sea completa, que se refiera siempre, consistentemente, a la totalidad del ser en cuanto gobernado por unas leyes que, como lo someten todo, también lo unifican todo; quieren que *este* universo sea único e irrepetible, porque de lo contrario, para ellos, nuestra existencia no tendría sentido.

Si bien el problema del principio antrópico, es decir, la pregunta de por qué *parece* verdadero, se ha dicho, tiene al menos tres soluciones posibles, hay una de ellas que representa la confirmación científica de la racionalidad metafísica, y su justificación intelectual. Entre las otras dos, una es acusada de nihilismo y la otra no puede ser más que una ingeniosa teoría cosmológica que parece por ahora muy difícil de probar. Las posibilidades son las siguientes: (1) ha habido diseño cósmico, el universo tiene un creador y ello explica el ajuste fino; (2) nos encontramos ante una enorme e increíble casualidad y no hay realmente un ajuste fino; y (3) existen muchos universos y nosotros estamos justamente en el que permite nuestra existencia (hipótesis del multiverso). Nietzsche sabía muy bien que la vida es un evento raro, muy raro. Y para él, quizás, la solución de la enorme casualidad habría sido su preferida, puesto que no implica la suposición de la trascendencia.

Ahora bien, está claro que del principio antrópico no se sigue necesariamente la teleología universal, pero su utilización para apoyar el teísmo parece demostrar que, al igual que en la antigua ilustración griega, en la modernidad tardía también la religión ha sobrevivido como cosmovisión gracias a su asociación con grandes paradigmas científicos. La decadencia de la teleología hegeliana, la teleología absoluta en la que el espíritu termina por encontrarse a sí mismo y cobrar plena conciencia de sí, se debe precisamente a la dificultad que ha tenido este pensamiento para asociarse a una concepción científica exitosa. Quizás esto pueda ser tenido por un avance: que la filosofía y la ciencia ya no tengan permitido *suponer* a Dios, sino que se vean obligadas a *llegar* a él aunque sea solo simulando. En cualquier caso, si del principio antrópico se puede extraer una clara influencia religiosa en la ciencia contemporánea en la forma de una «secularización» de la teología creacionista, lo mismo se puede decir de la idea de «bienestar» en cuanto satisfacción plena de las necesidades en su relación con el anhelo

de salvación, pero, rechazada la teleología, el concepto de secularización se vuelve inútil para explicar los grandes procesos, porque deja intacta la pregunta por las fuerzas que propician la destitución o el retorno del principio metafísico. Por eso, buscar las raíces más antiguas de nuestra «post-modernidad» tiene que pasar siempre por la muerte de Dios en cuanto desfondamiento, retirada y destitución del principio. Ahora bien, ¿es el milenarismo un síntoma o señal de la muerte de Dios en cuanto privilegia el carácter carnal del Reino o, más bien, es su retorno?

El catolicismo entiende milenarismo como la secularización del Reino de Dios mediante la falsa profecía, augurio de un reino terrenal de justicia y paz en el que Jesucristo mismo gobernará la tierra durante un período, real o simbólico, de mil años. Pero hay formas mucho más antiguas de mesianismo y de redencionismo que, de una u otra manera, con otros dioses u hombres ocupando el lugar de Cristo, y proponiendo ideas similares a los «mil años de justicia y paz», deberían de ser consideradas en el mismo grupo, puesto que responden a los mismos instintos, o a instintos muy similares, en distintos momentos o desde distintas perspectivas. Un razonamiento en esta misma línea para comprender el milenarismo es la del rabino Roberto Feldmann, quien entiende «milenarismo» desde un punto de vista psicológico como «umbral», es decir, como presentimiento de un cambio de época.

Las psicologías de umbral [...] permean el milenarismo de toda índole: milenarismo devenido en pensamiento utópico, apocalíptico o mesiánico. Su expresión particular depende de la inclinación particular de cada individuo. En cada cual toma formas distintas. [...] Solo planteo que ante umbrales, las reacciones psicológicas, pueden tomar expresiones muy diferentes. Sea la noción de un inminente encuentro con seres de otros mundos, sea la noción del inminente regreso de Cristo, o de la inminente llegada del mesías hijo de David [...] como fantasías apocalípticas de contenido futurista[...]. O desbordes de hedonismo que también llevan el sello del «antes que sea tarde».⁴⁸

Efectivamente, no solo en la tradición judía precristiana se encuentran ya formas bien desarrolladas de mesianismo; movimientos similares se dan en la antigua cultura egipcia, en cuya mitología religioso-política es notable la referencia a la restauración y al renacimiento de un estado prístino de prosperidad y felicidad a través del Faraón. Un ejemplo de la importancia de esta idea en el antiguo Egipto es el uso de la narrativa de la restauración en la construcción de una nueva prosperidad, después de un largo tiempo

48 Roberto Feldmann, «Mesianismo y milenarismo desde la perspectiva judía», *Teología y vida* XLIV (2003): 155-66, http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492003000200002&script=sci_arttext.

de inestabilidad económica, durante el llamado Reino Medio, específicamente tras la caída de la dinastía XI y la llegada al poder de Amenemhat I, la cual fue transmitida de cara a la historia y al pueblo egipcio con un marcado tinte mesiánico. En un texto que ha sido tomado como un clásico ejemplo literario de propaganda real, una pseudoprofecía supuestamente escrita durante el reinado de Seneferu, en la dinastía IV, pero que realmente fue escrita después de los acontecimientos que llevaron a Amenemhat I al trono, se «vaticina»:

Pero he aquí que vendrá un rey del Sur, llamado Ameny, justo de voz. Es el hijo de una mujer de Ta-Sety, es un vástago del Alto Egipto. Tomará la Corona Blanca; llevará la Corona Roja, unirá sobre su cabeza a las Dos Poderosas... Los Asiáticos caerán por efecto del terror que inspira; los Libios caerán ante su llama. Los enemigos pertenecerán a su cólera y los rebeldes a su poder... El derecho volverá a su lugar, habiendo sido expulsada fuera la iniquidad...⁴⁹

Aunque el hecho de que sea un documento propagandístico que debería al menos llamar la atención de los historiadores de la publicidad y el *marketing* es verdaderamente notable, lo que nos interesa aquí es señalar cómo los antiguos egipcios participaban ya de lo mesiánico, y no en un sentido extremadamente metafísico, sino de un modo más bien terrenal: el Faraón, que restaura el mundo y trae prosperidad, riqueza y abundancia, por efecto de una predestinación divina. Todo ello, unos mil quinientos años antes de que se desarrollase el concepto de mesías en la literatura judía durante o justo después del regreso del pueblo hebreo desde el exilio babilónico, cuando se escriben los libros de Ezequiel, Zacarías, Esdras y Nehemías, de marcado contenido escatológico y mesiánico. Debido a la abundante referencia de casos similares en la historia antigua, es decir, casos de mesianismos sin la *persona* de Jesucristo y milenarismos sin «mil años», resulta difícil y poco útil conservar el concepto cristiano de «milenarismo» como restringido al reino milenarismo de Cristo antes del Juicio Final.

Tecnología de salvación

Tratemos de aclarar y resumir lo dicho hasta aquí. No sin algo de razón, se ha afirmado que el milenarismo aporta a la nueva cultura cristiana la voluntad de traer el Reino de Dios a la tierra por medios distintos a los divinos. Pero, de nuevo, esta posibilidad se gesta a menudo en estratos profundos del poder político y del tejido

49 Cf. Serrano Delgado, José. «*El eterno retorno en el antiguo Egipto*». En Julio Mangas y Santiago Moreno, *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas* (Madrid: Editorial Complutense, 2001), 19.

social. Si Maurer pregunta «¿cómo es posible que el milenarismo haya aportado la motivación para controlar el mundo con la tecnología?» es porque asume que el milenarismo cristiano de los últimos 2000 años es el único milenarismo, o más bien, que este siempre ha sido así. Con lo visto hasta aquí podemos afirmar que lo que se hereda del milenarismo, lo más esencial en el concepto de milenarismo, y por tanto aquello en lo que debemos centrarnos, es la psicología de la salvación y de la redención que entraña, una fuerza psíquica que se externaliza como fuerza política y como norma de acción. Por eso milenarismo y mesianismo deben entenderse como vertientes de una misma forma de interpretación de la historia que implica cierta disposición psíquica. Hemos tratado de mostrar también que el enfoque de la secularización excluye la fuerza, porque la secularización es concebida como relación de ideas o como actualización de conceptos, sin explicar por la acción de qué fuerzas puede la doctrina milenarista ser *efectiva*. Quizás es un ateísmo inmanente al cristianismo lo que permite la aparición en el mundo moderno el mismo deseo milenarista ensamblado con la concepción técnica de la actividad humana, pero entonces asoma también una duda muy razonable: ¿por qué iba a derivarse toda la historia de un movimiento o de un fenómeno a partir de un solo núcleo? ¿Por qué no aceptar la hipótesis contraria, según la cual tales o cuales fenómenos –la tecnología moderna o las revueltas utópicas– tienen su origen en la conjunción, intersección o exclusión de fuerzas diversas y disímiles?

Ya en la era cristiana no es difícil ver en el milenarismo, duramente reprimido y rechazado por las figuras más sobresalientes de la Iglesia y, más tarde por otras vertientes del monoteísmo «oficial», una expresión de la inconformidad del cristianismo consigo mismo. Dicho de otra manera: una expresión del germen que carcome los cimientos de la metafísica, a saber, el germen del ateísmo. Que este germen, es decir, que la decadencia de la metafísica tenga que ver con la revolución tecnológica es algo de por sí innegable. El reto está en comprender en qué aspectos y de qué manera se relacionan. Si nos atenemos a la visión nietzscheana que hemos propuesto, no basta con un análisis general de los contenidos doctrinales o de las tesis milenaristas: es necesario dar cuenta de las valoraciones que componen el milenarismo y que implican *fuerzas* que, a diferencia de las «ideas» –en un sentido racionalista– sí pueden tener *efectos*. Como sugerimos antes, la filosofía de Nietzsche no solo debe comprenderse desde su ánimo transvalorador; también tiene que ser leída como una hermenéutica o una forma

de explicación de lo que significa valorar. No solo un giro de los valores: también un giro *hacia* los valores.

Cuando en páginas anteriores decíamos que la postura de Maurer, como punto de partida para una explicación de la relación entre milenarismo y tecnología, es defectuosa en cuanto carece de una perspectiva sobre el poder, nos referíamos de un modo quizás aún encubierto a este *problema* de los valores. La pregunta por el significado y el sentido de la valoración es en Nietzsche uno con el problema de la voluntad de poder. Dicho de otro modo: el valor en Nietzsche adopta la forma de una pluralidad de fuerzas. Porque solo ligando el valor a la fuerza puede decirse algo medianamente explicativo sobre el devenir de lo humano.

Por eso, el mayor problema que se nos presenta cuando intentamos esclarecer la relación entre la tecnología moderna y el milenarismo es doble. Por una parte, nos vemos obligados a evitar la interpretación simplona –e inútil– del milenarismo meramente como la creencia medieval cristiana en un reino crístico y terrenal de justicia y paz antes del Juicio Final, debido a que no parece haber ninguna razón para no concebir el fenómeno milenarista cristiano dentro de un espectro amplio de mesianismos y «redencionismos» antiguos que hunden sus raíces en la oscuridad del origen de la «gran civilización», es decir, de la civilización como poderío estatal y como *normalización* masiva de la actividad humana. Por otra parte, la concepción de la tecnología como «control de la naturaleza para satisfacer necesidades humanas» – especialmente al mezclarse con el mencionado concepto de milenarismo– parece ser demasiado pobre puesto que concibe el deseo de controlar la naturaleza como un *a priori* de la actitud del ser humano hacia la existencia.

Con solo apelar a la historia de la creencia en la salvación, se ve claramente que para el milenarismo no se trataba tanto del control de la naturaleza como del control del destino de la humanidad. En esa historia se percibe que el tomar las riendas del destino de la humanidad y llevarla al fin que está reservado para ella se logra solo a través de una transformación sobrenatural del mundo natural, y no solo por un cambio de la conciencia. La concepción de la tecnología como «voluntad de control sobre la naturaleza», además de suponer que existe tal voluntad, de una forma colectiva, compartida por toda la humanidad, supone que esa voluntad volcada hacia afuera, hacia la naturaleza, es más importante que las múltiples voluntades de los seres humanos

dirigidas hacia los otros en la forma de afinidades y repelencias que deberíamos llamar, sencillamente, aunque con toda la carga que eso conlleva, «relaciones de poder» y «relaciones de fuerza». Tanto en Nietzsche como en su recepción francesa, por ejemplo, la relación «del ser humano con la naturaleza» es una cuestión que no se puede plantear en esos términos: el ser humano *es* naturaleza y nada más, aunque *valora* como si estuviera por fuera de ella. Si el surgimiento de la tecnología moderna obedece a la proposición de un gran fin, tendría que ser el del dominio sobre nuestros congéneres, y no sobre un mundo vacío que, despojado de toda presencia divina, de toda belleza verdadera y de todo valor genuino, nada tiene que ofrecer al hombre transmundano.

El pensamiento fundamental del milenarismo no es ni la cronología del milenio, ni el reinado del mesías, sino, más allá, más profundamente que todo esto: el pensamiento de un gran destino para la especie humana en Dios, el sentido intemporal de pertenencia a Dios y no al mundo y, por tanto, la conciencia de un camino hacia las alturas, hacia el bienestar y hacia la satisfacción, ya sea en el espíritu o en la carne, de toda necesidad. El pensamiento fundamental del milenarismo es pues el pensamiento de la promesa y, más fundamentalmente que el pensamiento mismo, la *fe* en la promesa. En la religión, casi todo puede ser reinterpretado: así como la exégesis de los libros sagrados ha variado con el tiempo y como las costumbres se transforman de acuerdo a cambios de la conciencia, también las sagradas escrituras pueden leerse hoy de otra manera, y pueden incluso *ser obedecidas* de otra manera, pero lo que no admite interpretación es el hecho de la promesa: la promesa de un mundo nuevo, *infinitamente* mejor que este. Por eso, lo que haya aportado el milenarismo a la tecnología moderna, a su origen, tendrá que entenderse, más que como doctrina o interpretación de la doctrina de Cristo, como fe en la promesa. Con razón se ha dicho que la fe mueve montañas: porque la fe no es solo proposición sino también disposición y orientación de las fuerzas vitales.

Con todo ello, examinar la historia de la doctrina para hallar en ellas fantasmagorías de la máquina, para encontrar señales de una metafísica precientífica, es una manera de especular sobre el origen de la tecnología, y esto es algo que en ocasiones ilumina las relaciones que históricamente han mantenido ciertas ideas con ciertos valores, pero para dar cuenta de cómo tiene lugar la acción física, el trabajo, y el procesamiento potenciado de datos como productos de esta relación, hace falta, además

de la historia de la religión y de su secularización, una «teoría» de los valores⁵⁰, que no puede ser otra cosa que una interpretación más o menos sólida de la fuerza psíquica que atrae y repele, que desea y rechaza, que dice a la vida «sí» o «no» según el caso y que, como si afirmar y negar fuera poco, también «crea» valores. Por eso es de suma importancia dejar sentado de cara a futuras controversias que la pregunta por la presencia de la religión en la tecnología moderna y, por tanto, en la civilización tecnológica, tiene que ser puesta en la óptica del poder y de la valoración y tiene que ser descrita como un perspectivismo de fuerzas que se despliegan y se repliegan, se externalizan y se internalizan y a su vez son moldeadas y moduladas por su interacción con otras fuerzas que son simplemente fisiológicas, en el sentido en que de lo fisiológico provienen las más inmediatas *necesidades* humanas, incluyendo la depredación del medio, la territorialización de la Tierra, la creación de valores y su monopolización, sin dejar de lado, por ello, todas las funciones vitales más básicas. Y es que estas fuerzas psíquicas no tienen lugar en un espacio ajeno a lo corpóreo, o «externo»; más bien, es precisamente en el espacio de lo corpóreo donde son posibles.

En el capítulo siguiente, a raíz de esta excursión extenuante, que no exhaustiva, al desierto de la fe que nos ha enfrentado de algún modo a su núcleo, donde hemos hallado también algo nuclear de la tecnología moderna, a saber, el valor del bienestar como ligado al de salvación y al de *salvador*, proponemos echar mano de una teoría de la valoración para poner de relieve, en una perspectiva moderna y contemporánea, suponiendo que ambas cosas son lo mismo, los valores propios de la era tecnológica, tal y como han llegado a nosotros en la tradición moral y filosófica más inmediata. En cuanto a la teoría misma, no se trata de reconstruirla ni de formularla, sino de utilizarla. Con lo dicho hasta aquí es claro que esa teoría de la valoración involucra la creación tanto de ideas y saberes como de relaciones de fuerza. No vamos a formular algo que ya ha sido formulado por muchos autores desde Nietzsche, y quizás, en cierto sentido, por otros anteriores a él, pero haremos el esfuerzo de ir señalando los elementos esenciales de la teoría, como hemos venido haciendo al traer a colación la crítica nietzscheana a la metafísica y su introducción del concepto de valor a través de una filosofía histórica.

50 Si entrecomillamos la palabra «teoría» es por la desconfianza en la objetividad y en la «verdad» mayúscula que afirman los sistemas filosóficos como el de Kant o el de Hegel, que representan la concepción más tradicional, bajo el imperio de una lógica y del lenguaje que esta provee, de lo que sería una teoría unificada, cerrada y redonda. En cualquier caso, nos permitiremos en adelante utilizar la palabra teoría en un sentido distinto: teoría como interpretación razonada de los fenómenos, siempre en tela de juicio, que no «inacabada» y mucho menos «progresiva».

Siguiendo esta línea de pensamiento, entremos de lleno en la modernidad: en el afianzamiento de “lo técnico”, y en cómo la “pólvora” que es la tecnología moderna, se hace global y globaliza los valores de la metafísica occidental.

Capítulo 3

LA RENOVACIÓN TÉCNICA DE LA PROMESA TECNOLOGÍA, HUMANISMO Y GLOBALIZACIÓN

Lo que más me impresiona en el mundo en que vivimos es, primeramente y en general, que la mayoría de los hombres (salvo los creyentes de todo tipo) están privados de porvenir.

ALBERT CAMUS, *El siglo del miedo*.

La misión que se adjudica hasta hoy la tradición nietzscheana es buscar una salida al nihilismo. Asumir la muerte de Dios implica emprender una labor de reconstrucción de las vías por las que transita el pensamiento; no a raíz de un fundamentalismo de la psique o de las ideas, ni a causa de una supremacía intelectualista, sino porque la pregunta por el sentido y por el significado de la existencia exige respuestas que afirmen la vida. El derrumbe de las respuestas que la metafísica daba a esas preguntas desvela que el sentido no se descubre sino que se construye, y que nada importa el sentido originario o la dirección originaria de un mundo cuyo movimiento se ve modificado por su propio despliegue; pero también muestra que la construcción del sentido no consiste en un ejercicio consciente de una voluntad que aspira a lo más elevado –al bien– sino que responde a procesos que exceden abrumadoramente la conciencia y la voluntad humanas. En esa medida, la filosofía del futuro no puede partir de un proyecto de elevación de la conciencia, mucho menos de uno que busque la restauración de la cultura antigua, sino que debe entender como una desventaja necesaria la constante voluntad de traducir a metafísica el movimiento de los instintos y de las fuerzas que la producen. La única forma de conciencia que podemos reivindicar como «principio», o como antiprincipio, si se prefiere, es la conciencia del error.

Solo en esta conciencia cobra sentido completo nuestra investigación sobre la genealogía de los valores que enarbola el optimismo tecnológico y adquiere importancia la labor de comprender en qué consiste el modo de pensar tecnológico. Que existe algo así como una forma de comprender la existencia esencialmente ligada a la tecnología o

producida por el desarrollo tecnológico, claro está, no es algo obvio y por ahora solo tenemos indicios. El mayor de ellos es la presencia determinante de un «tecnicismo» en la metafísica temprana que desencadenaría las sucesivas globalizaciones y, como veremos en este capítulo, en particular, la globalización del humanismo. Hemos hablado de los valores tecnológicos, pero solo tangencialmente, como señalando una lejanía de formas por el momento indiscernibles. Pero al final de nuestro anterior capítulo ya se dejaba ver que una de las valoraciones más poderosas que operan en el optimismo tecnológico es la «fe» en la promesa, es decir, la creencia en un destino para el hombre y para el mundo que podría perderse si nos desviamos del original designio divino o natural. Se trata de una fe que no solo es un sentimiento, y que no solo es un *juicio* sobre el valor de la vida, sino que encierra, además, una disposición fisiológica y una configuración de fuerzas que se desdoblán y se exteriorizan, generando efectos en la experiencia vital a nivel global. Permanece intacta todavía una pregunta clave para dilucidar qué camino o caminos podemos tomar para pensar la tecnología. Se trata de cómo puede ser pensada desde un punto de vista no tecnológico: cómo sobrepasar con justicia el blindaje técnico que protege a la tecnología de la crítica.

En cualquier caso, para responder a ello, primero debemos establecer ciertos límites conceptuales. Es necesario diferenciar entre «pensar tecnológico» y «filosofía de la tecnología». Supongamos para ambas cosas, por ahora, un valor meramente hipotético. El pensar tecnológico, de una parte, sería aquella forma de pensar que deriva de la tecnología, y por tanto también de la ciencia, un lenguaje a través del cual se puede expresar una verdad. En principio, el pensar tecnológico solo puede ser verdadero dentro del universo de la informática, pero como veremos en próximos capítulos, gracias al funcionalismo, la neurociencia y a los grandes proyectos de emulación y superación de la mente humana, el modo de pensar propio de la máquina pensante, es decir, de la superinteligencia, se divisa en el horizonte como algo extrapolable, si no a la comprensión general del mundo, sí a la comprensión de la mente en su totalidad. En este capítulo no llegaremos a abordar más que tangencialmente el asunto de un pensar tecnológico a partir de la concepción crítica sobre la técnica que elabora Heidegger. Por otra parte, una filosofía de la tecnología es la reflexión sobre la producción y los productos tecnológicos, su razón de ser, la forma en que cambian la vida humana y la realidad entera, su sentido, su valor y su significado. Claramente, una filosofía de la

tecnología puede adquirir muchas formas, más o menos ideológicas y con énfasis distintos, como es el caso de otras ramas de la filosofía o de las humanidades. Tenemos indicios de que la filosofía de la tecnología, tal como ha sido pensada hasta ahora, solo puede ser entendida como un pensar tecnológico en sí mismo. La razón de ello es la trabazón de la reflexión sobre la tecnología, en todos los casos que hemos podido evaluar, con un contexto amplio, complejo e intrincado, que es la historia de la metafísica occidental. Sostenemos que la filosofía de la tecnología ha sido hasta ahora el resultado del humanismo y, por tanto, de la metafísica. En cuanto metafísica, la filosofía de la tecnología no solo ha querido dar cuenta de la tecnología, sino hallar en ella un sentido de trascendencia en el cual volcar y expresar su valor supremo: la privilegiada relación del ser humano con la verdad⁵¹.

Filosofía de la tecnología: el humanismo y las humanidades

Si atendemos al desarrollo histórico de lo que en el siglo XX ha emergido como «filosofía de la tecnología», hay que prestar especial atención a la cuenta que de ello da Carl Mitcham en su reveladora obra *Thinking Through Technology*. De acuerdo con Mitcham, aunque el período de tiempo comprendido entre la revolución industrial hasta nuestros días pueda ser denominado «era tecnológica», la filosofía de la tecnología estaría aún en un estadio incipiente de su desarrollo. Desde este punto de vista, no es difícil diferenciar en este movimiento dos tradiciones enfrentadas, opuestas de alguna manera, pero al mismo tiempo hermanas. En primer lugar, si entendemos «de la tecnología» como un genitivo subjetivo, la filosofía de la tecnología es el esfuerzo de los ingenieros, es decir, los desarrolladores de tecnologías, por comprender filosóficamente su propia producción. Por otro lado, si lo entendemos como un genitivo objetivo, nos referimos al esfuerzo de los profesionales de las humanidades, específicamente los filósofos, por tomarse en serio la tecnología como un *objeto* de reflexión disciplinada.⁵²

El libro de Mitcham, así como sus innumerables recopilaciones y ensayos sobre

51 El lector atento percibirá inmediatamente que hay un problema de términos que estamos ignorando por ahora: ¿cuál es la diferencia entre técnica y tecnología? Dicho de otro modo: ¿Cuál es la diferencia entre tecnología y τέχνη? El cuarto capítulo, que será el comienzo de la segunda parte de esta tesis, comenzará con una reflexión al respecto, basada precisamente en las conclusiones que alcancemos en este capítulo sobre la relación entre el pensamiento técnico que Heidegger denuncia, como veremos, de modo insuficiente, y la tradición metafísico-humanista.

52 Cf. Carl Mitcham, *Thinking Through Technology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 17.

la filosofía de la tecnología suscitan hoy una reflexión sobre el término «humanidades» y, por consiguiente, pone de relieve la importancia del humanismo para entender en qué consiste la filosofía de la tecnología. Las humanidades solo pueden ser entendidas como un todo en su relación con una serie de pautas, de autores, de nociones y de axiomas que, en un sentido muy amplio, pero también muy estricto, como notará Sloterdijk, pueden denominarse humanismo. En este sentido, la filosofía de la tecnología de los ingenieros no puede sustraerse del todo de las humanidades. En la medida en que aspiran a una comprensión teórica que sobrepase el contenido puramente técnico de sus profesiones y sus productos tecnológicos, deben remitirse a un marco general en el que su reflexión es comunicable más allá de la –digamos– sociedad de los técnicos: este marco puede ser, dependiendo del caso, una concepción ética, una ideología política, una utopía o distopía, una religión o espiritualidad, o un *assessment* de condiciones y consecuencias del desarrollo tecnológico en general o de una tecnología en particular, al estilo de una sociología o de una economía.

Esta constatación –que la filosofía de los ingenieros también tiene que ser humanista– no refuta, naturalmente, la clasificación binaria de Mitcham, pero sí sugiere cierta complejidad interna al desarrollo mismo de la filosofía de la tecnología; una complejidad que, por lo demás, tiene que ver con la relación de este nuevo tema de la filosofía con la tradición o las tradiciones filosóficas que le sirven como punto de referencia. Esta tradición, como ya hemos sugerido, es la tradición metafísica y dentro de ella, específicamente, el humanismo. De hecho, es nuestro objetivo aquí mostrar que el humanismo no solo condiciona la filosofía de la tecnología de un modo parcial, sino que, más bien, toda la filosofía de la tecnología, como ha sido pensada hasta ahora, responde al canon humanista, depende de él y se mueve en él. La relación entre metafísica y tecnología, así, teniendo en cuenta lo dicho en los dos capítulos precedentes sobre la globalización metafísica de los griegos, aquellos grandes humanistas, amantes de la verdad, de la unidad y de las perfecciones, tiene que pasar entonces por la relación entre τέχνη y humanismo. En efecto, la relación entre las dos tradiciones de la filosofía de la tecnología, solo puede ser dilucidada señalando su punto de encuentro desde un punto de vista histórico. Por ello trataremos de elaborar, en lo que sigue, la pregunta por esta relación entre humanismo y tecnología y si esta relación, en la corta historia de la filosofía de la tecnología, se agota en el humanismo, si lo

sobrepasa o si, habiéndose agotado, puede reconstituirse en una superación. La relevancia de esta cuestión, como se verá más claramente conforme avancemos en el capítulo, radica en que el pensamiento tecnológico, específicamente el más optimista de todos, a saber, el transhumanismo, aspira a instaurar unos valores y una experiencia del mundo más allá de lo humano pero a partir de lo humano, es decir, una experiencia posthumana. No es ningún misterio que el transhumanismo, a pesar de ser *trans*, a lo que apunta es a una radicalización de la intervención tecnológica que lleve a un estado radicalmente nuevo de lo humano⁵³. Ello solo sería posible si la filosofía de la tecnología, en el proceso de su emergencia, apuntase a –o comenzase con– una superación del humanismo y de la metafísica. Es mi opinión, a favor de la cual quiero argumentar al final de este capítulo, que la filosofía de la tecnología, independientemente de si es «humanística» o «ingenieril», se mantiene todavía, en esencia y quizás descontando algunos esfuerzos aún incipientes, dentro del humanismo y, por tanto, dentro de la metafísica. Este argumento se lo debemos a Heidegger. Por ello, una buena parte de este capítulo versará sobre la relación entre técnica y humanismo y cómo a partir de esa relación se desarrollará una manera de ver la vida que aún caracteriza nuestro tiempo, pero que, naturalmente, no está hecha para ser eterna. En este capítulo, claro debería estar ya, no vamos a contar la historia de la filosofía de la tecnología, sino a sentar unas bases teóricas para poder contar esa historia desde una perspectiva genealógica.

Para nuestro objetivo más general en esta investigación, que es poner de manifiesto los valores tecnológicos detallando sus conexiones con otros valores y la manera en que se inscriben en la historia general de los sistemas de valoraciones, es un problema digno de atención el que la filosofía de la tecnología siga formando parte de la historia de la metafísica. Como hemos dicho, una característica de la metafísica es el ocultamiento de los valores que le son propios –que le son necesarios– detrás de un velo de *falsedad* o *deshonestidad intelectual* que ha dado en llamarse «verdad», pero que se refiere, más que a la relación lógica entre premisas o entre hechos, y más que a la reunión de ciertas condiciones pragmáticas o de utilidad en un saber, a la perfección de la esencia expresada en el lenguaje. Esta investigación tiene sentido, pues, en la medida en que la metafísica oculta sus fundamentos, es decir: en la medida en que la metafísica

53 Cf. Nick Bostrom, «A History of Transhumanist Thought», *Journal of Evolution and Technology* 14, n.º 1 (2005).

no es lo que dice ser. Así, pues, la tecnología pensada metafísicamente no dice lo que es ni expresa su procedencia ni, por tanto, explicita sus fines.

Claramente, la promesa, como la hemos definido antes, y en la promesa el fin último, es lo que le da al pensamiento tecnológico su naturaleza eminentemente práctica o, dicho con propiedad, pragmática. De acuerdo con la tradición denominada «ingenieril», en oposición a la «humanística», la filosofía tendría la tarea de establecer los límites éticos y las características fenomenológicas de los desarrollos tecnológicos. Ambas posibilidades limitan los «poderes» de la filosofía para comprender el fenómeno tecnológico en la medida en que el concepto de tecnología queda aislado dentro de una pragmática ajena a cualquier cuestionamiento: desde esta perspectiva, la tecnología puede ser útil o inútil, incluso puede ser buena o mala si admitimos la utilidad como un concepto moral, pero no se pone en entredicho la promesa, es decir: no se cuestiona la idea de que la tecnología *debería* servir al progreso o al mejoramiento de la humanidad, o bien ser descartada como instancia determinante de lo que significa ser humano. Tampoco se pone en entredicho el progreso. Para esta filosofía pragmática pudiese cuestionar el ideal del progreso –específicamente en cuanto progreso tecnológico– haría falta que estuviese en capacidad de plantear una antimetafísica que proveyese una renovación del aire, unas condiciones mejores que las que provee el ideal de progreso. En otras palabras: para cuestionar el fin último, la tecnología tendría que ofrecer un bienestar comparable al que permite la esperanza de la salvación pero radicalmente distinta en lo referido a la experiencia de la historia que privilegia y promueve. Entendido en su sentido tradicional, la dinámica del progreso solo puede tener dos fines: o la conciencia absoluta o el consumo absoluto de los «recursos naturales», que en el sentir antropocéntrico es lo mismo que decir «el mundo», «el planeta», «el ser».⁵⁴ En ambos casos habría que rechazar la lógica del progreso por metafísica y por nihilista.

Hemos visto cómo la promesa mesiánica, la promesa de redención y de una vida mejor, se mundaniza a partir de diversos fenómenos de milenarismo y mesianismo que, en último extremo, pierden su «religiosidad» en el sentido convencional –religioso– del término y pasan a ser herejes y mundanos. Renegábamos del concepto «secularización»

54 En el Capítulo 4 desarrollaremos, de la mano de Heidegger, la idea del consumo como parte de la orientación *productiva* (poiética) del pensamiento técnico, que ve el mundo hacienda del ser humano y como recurso explotable y consumible. Como es evidente, esa orientación de la técnica, no solo por haber sobrevivido sino también por haberse afianzado, ha demostrado no ser incompatible con los ideales humanistas, del cristianismo o de la Ilustración.

en su uso más habitual, muy influenciado por la historiografía hegeliana, porque lo que le pasa a la fe en su proceso de expansionista, especialmente a partir de la Edad Media, no es que se secularice depurándose, perdiendo su carácter religioso y afianzando contenidos más vitales como parte de una dialéctica de realización del espíritu absoluto; lo que ocurre es más bien un proceso en el que los principios se diluyen en interacción con fuerzas expansivas, globalizadoras, gracias a las cuales el «otro mundo» es reabsorbido⁵⁵. Sin embargo, en cierta medida contra Nancy, el proceso de reabsorción, aunque reduzca la dualidad metafísica a un monismo, bien materialista, bien idealista, no supera la metafísica en la medida en que sigue sosteniendo el pensamiento de la sustancia, aunque sea singular, y de las perfecciones, aunque sean plurales. Dicho de otro modo: la secularización, como sea que la entendamos, no significa la muerte de Dios ni el fin de la metafísica, sino su punto culminante, esto es: la inmanentización de lo trascendente. En todo caso, si la secularización desplaza el valor haciéndolo inmanente, eliminando toda causa primera y toda causa final, toda «razón última», como bien observa el contemporáneo pensador francés, a ella se suma otro proceso concomitante: el de la globalización.⁵⁶

En efecto, es en la intersección o en la interacción de tecnología, humanismo y globalización donde se constituye el universo discursivo de la filosofía de la tecnología. Nos interesa plantear seriamente aquí la cuestión de si es posible «deslocalizar» la filosofía de la tecnología y llevarla más allá de las fronteras que establece el humanismo. Esto no quiere decir que nos interese explorar algo así como la posibilidad de una tecnología no humana, ni en el sentido de las técnicas de otros seres vivos para su nutrición, reproducción y crecimiento, ni en el sentido de las hipotéticas tecnologías de hipotéticos habitantes del espacio extraplanetario. Lo que nos interesa, más bien, al hilo de los hallazgos genealógicos, es evaluar las condiciones de posibilidad de un desplazamiento radical del valor de lo humano. Es posible que ese cambio no llegue a ocurrir hasta dentro de mucho tiempo y, en ese sentido, tratamos aquí de una filosofía para «pasado mañana». Empecemos, pues, por tratar de comprender críticamente el

55 Jean-luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización* (Barcelona: Paidós, 2003), 35.

56 *Ibíd.*, pp. 13-21. Nancy distingue entre «globalización» y «mundialización», pero evitaremos hacer aquí, por ahora, esa diferencia y, de la mano de Sloterdijk, hablaremos simplemente de globalización y matizaremos los distintos sentidos del concepto según sea necesario para nuestra exposición. Sobre esta diferencia de los conceptos de globalización y mundialización, que Nancy resalta en el artículo «Urbi et orbi», con el cual inicia la obra citada, merece la pena consultar: Hernán Neira, «Jean-Luc Nancy: Materialismo, globalización y ontología fenomenológica», *Filosofía Unisinos* 11, n.º 1 (2010): 17-32, <https://doi.org/10.4013/fsu.2010.111.02>.

humanismo en su relación con la técnica y la globalización. Esta comprensión tendrá que arrojar como resultado, bien una imposibilidad de superar el nihilismo o bien una serie de claves con las cuales es posible liberar la tecnología del nihilismo. En un horizonte en el que la tecnología, más que la mera técnica, determina las posibilidades del ser humano y de las sociedades, la pregunta no es tanto cómo hacer una filosofía antimetafísica o antinihilista, sino cómo crear y cómo pensar tecnologías afirmadoras de la vida.

Pero, ¿qué es humanismo?

Durante las últimas décadas se ha echado mano del humanismo como carta de presentación de la nueva cultura tecnológica, pero no como si la cultura tecnológica fuese humanista sin más, sino como si llevase al humanismo a un grado de perfección hasta ahora impensable. Las filosofías de lo posthumano tecnológico son consideradas por muchos de sus defensores y formuladores como herederas directas del humanismo renacentista y de la Ilustración. Sin embargo, también la democracia y las artes portan orgullosas el estandarte del humanismo. Las tesis revolucionarias —me refiero aquí al marxismo y sus derivados— no son una excepción a esta norma. Cuando un Estado o una disciplina artística reniegan de la dignidad humana, cuando desprecian el ideal encarnado, cuando dan muestras de misantropía o del más leve escepticismo con respecto al futuro de la humanidad, son inmediatamente desterrados del ideal de la democracia y del ideal de arte. Ya el arte no puede ser «peligroso»: no puede poner en duda los valores más altos; no puede intentar reformarlos o revalorarlos. Cunde el miedo a la desaparición y se impone la técnica de la construcción de blindajes ideológicos para los «valores más altos».

Para abordar la enrevesada polémica en torno a la esencia del humanismo tal como ha sido planteado desde la antigüedad y como ha sido interpretado, acogido o criticado a partir del siglo XX, nos detendremos de forma sucinta en la formulación del humanismo primitivo como la hemos heredado de Giovanni Pico della Mirandola en su *De hominis dignitate*, diferenciándola del humanismo como «estudio de las humanidades», pero trataremos de comprender al mismo tiempo cómo es que ambas cosas toman parte en una continuidad de configuración y reconfiguración de los valores dominantes. Seguidamente, abordaremos la célebre *Carta sobre el humanismo* de Heidegger con el fin de comprender su crítica al humanismo como pensamiento basado

en la metafísica. La crítica de Heidegger es importante aquí no solo porque señala *in nuce* la relación entre metafísica, tecnología y humanismo sino porque pone en tela de juicio, aunque ciertamente para redimirlo, el valor de lo humano y el concepto de dignidad humana.

Giovanni Pico della Mirandola es sin duda el exponente más apasionado del humanismo renacentista, quien vivió entre 1463 y 1494 –murió con apenas 31 años–. Su humanismo se basa en el reconocimiento de que el ser humano es la criatura más maravillosa, cuya existencia tiene más sentido, y cuya libertad es más indiscutible. De acuerdo con él, el ser humano puede ser lo que quiera ser, puesto que tiene ante sí un horizonte abierto, a diferencia de las bestias, que no pueden decidir sobre su propio destino ni sobre su propia naturaleza. En este horizonte, el ser humano puede bien degenerar hacia la bestia, o bien elevarse hacia Dios, puesto que con esta libertad ha sido creado. Sin embargo, Pico della Mirandola, como cualquiera de sus herederos intelectuales, recomienda la virtud, la elevación de la propia naturaleza hacia lo divino, y condena la vía de la animalidad y la degeneración. Para lograrlo, recomienda la observancia de la vida angélica, puesto que son aquellos que más cerca están de Dios quienes pueden dar testimonio de cuál es el tipo de vida más perfecta. Cabría preguntarse si el humanismo puede verdaderamente sobrevivir sin esta apelación al otro mundo, al mundo divino, al mundo de las perfecciones, los tronos y los querubines. La observancia no puede lograrse de otro modo que no sea mediante el ejercicio del juicio –la *intelligentia*. Con respecto a la tradición hermética que afirma al hombre como el gran milagro, Pico procede dialécticamente, preguntándose, no sin al mismo tiempo afirmarlo rotundamente, qué significa eso de que el ser humano es un auténtico milagro de la creación:

[...] no llegaba a convencerme todo eso que se aduce por muchos sobre la excelencia de la naturaleza humana, a saber, que el hombre es el intermediario de todas las criaturas, emparentado con los superiores, rey de los inferiores, por la perspicacia de los sentidos, por la penetración inquisitiva de su razón, por la luz de su inteligencia, intérprete de la naturaleza, cruce de la eternidad estable con el tiempo fluyente y (lo que dicen los persas) cópula del mundo y como su himeneo, un poco inferior a los ángeles, en palabras de David.⁵⁷

En este sentido, el humanismo renacentista pertenece al pensamiento de las perfecciones que Sloterdijk describe como forma primigenia de la globalización

57 Giovanni Pico Della Mirandola, *De la dignidad del hombre* (Madrid: Editora Nacional, 1984), 103-4.

metafísica. También en este sentido podemos afirmar que el humanismo renacentista es la primera forma consagrada de evolucionismo en la que el ser humano aparece como manifestación de una voluntad de trascendencia y es puesto en el centro del mundo. Este «estar en el centro» debe entenderse como la mayor dignidad concedida por la instancia suprema del ser, que es Dios.

A pesar de ello, hasta ahora, todas las críticas al humanismo han consistido en afirmar de una u otra manera que el humanismo tradicional no es verdaderamente humanista, que no es el humanismo necesario, o que no es el humanismo que hace justicia a la verdadera esencia del ser humano. Hasta ahora, todas las críticas al humanismo nos han interpelado a imaginar un nuevo y mejorado humanismo. Heidegger mismo, de quien debemos rescatar su intento por pensar de modo posthumanista y postmetafísico, cae en este grupo de críticos. Mientras que en Pico della Mirandola la gracia de ser la criatura más importante del cosmos es concedida al ser humano por Dios a fin de que alcance la divinidad de Dios por sus propios medios, para Heidegger, la dignidad del ser humano, la dignidad más alta imaginable, es concedida por el ser mismo a través del arrojamiento del ser humano en lo ente a fin de que, en ese arrojamiento, se manifieste su verdad, la del ser. En este sentido, para Heidegger, el problema del humanismo no es que haya puesto al ser humano en una posición demasiado alta, sino todo lo contrario, es decir, que las concepciones humanistas de la naturaleza humana no manifiestan una experiencia auténtica de la dignidad del ser humano. El *pensamiento esencial* de Heidegger se opone al humanismo,

[p]ero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque este no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su «sujeto» para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada «objetividad»⁵⁸.

En consecuencia, Heidegger afirma que el único humanismo válido hoy tendría que ser aquel que ponga al ser humano al nivel que le corresponde, otorgándole la dignidad que le corresponde como guarda del ser y de su casa, que es el lenguaje, y que reinteprete la *humanitas* romana en términos no metafísicos. Sin embargo, el motivo

58 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 38.

mismo del humanismo, el humano, *lo humano* como *locus* del valor absoluto de la existencia, no ha sido puesto en cuestión. Ello se debe a que en la pregunta por el sentido y el significado de lo humano es donde toda filosofía alcanza su punto crítico, es decir, el punto en el que se ve enfrentada a su propia destrucción y se expone a la conciencia de la posibilidad del sinsentido. Quizás esto, a su vez, tenga su razón de ser en cierta *φρόνησις* propia del filósofo y, quizás, propia del *homo cultus*: que un rechazo total del humanismo signifique, precisamente, el nihilismo. Claro es que el ser humano pregunta por la existencia a pesar de la potencialmente infinita cantidad de perspectivas que pueda exponer en ello, desde un punto de vista humano, y que todo interlocutor del pensador hasta ahora ha sido siempre exclusivamente humano, muy a pesar de la mística y de los oráculos.

La *Carta* es quizás el documento inaugural de la filosofía postmetafísica y posthumanista. No porque sus conclusiones sean decididamente posthumanistas, sino porque somete a crítica, por primera vez desde que el martillo de Nietzsche destrozase un pensamiento europeo que no se había recuperado realmente de su «crisis de identidad», la concepción metafísica, ya bimilenaria, de la naturaleza humana. La pregunta que formulase Beaufret a Heidegger —¿cómo darle significado hoy a la palabra humanismo?⁵⁹— y que suscitó la *Carta* se mantiene en pie a pesar de que sucumbe desde su formulación ante el proyecto de su restauración: parece, efectivamente, que no hay alternativa a «ocuparnos» de lo humano. Parece, además, que estuviésemos obligados a mantener la palabra «humanismo». Pero, así las cosas, ¿en qué medida sigue siendo necesario un humanismo y cómo ha de ser? Y, de todas maneras, ¿cómo poner en cuestión esta determinación aparentemente infranqueable del pensar? ¿Se puede plantear *honestamente* el desplazamiento del ser humano como motivo fundamental de la filosofía? En otras palabras, ¿podemos, sin engañarnos a nosotros mismos con nirvanas y espejismos, con la disolución del «yo» que formula proposiciones, filosofar *en el sentido de la tierra* y no en el sentido del sujeto cognoscente, siendo como somos, humanos, demasiado humanos?

En cualquier caso, parece hablar con justicia Heidegger cuando dice que el primer humanismo es el resultado del encuentro de Roma con la Grecia antigua⁶⁰. La combinación de la *virtus* romana con la *paideia* griega es el vientre que gesta la

59 *Ibíd.*, p. 15.

60 *Ibíd.*, pp. 21-22.

humanitas en cuanto pensamiento de la esencia del *homo*. En ese sentido, el humanismo renacentista de los siglos XV y XVI «es una *renascentia romanitas*» y, por tanto, es siempre una revivificación de lo griego. Pero, ¿de qué modo? Porque, ciertamente, cuando en la actualidad se alaba a alguien o a algún pensamiento con el título de humanista, no siempre se está pensando en un ideal griego. Muy a menudo, se piensa simplemente en altruismo, en probidad, honestidad, pasión por la cultura, amor por las letras y devoción por los derechos adquiridos por medio de —y como resultado de— violencias indecibles. Que en todo ello haya mucho de griego, es algo innegable, pero que lo griego se pueda retirar del discurso y de lo explícito debería darnos qué pensar con respecto a la dirección que toma un pensamiento que ha abandonado su ser primero. En cualquier caso, lo que buscamos expresar con esto no es nostalgia, sino una duda sobre la preeminencia del lenguaje —contra Heidegger— y del *λόγος* —contra Grecia—. Por increíble que parezca, a veces la historia se interpone en nuestro camino, es decir, entre nosotros y la formulación de la pregunta «¿qué significa hoy humanismo?».

No es el objetivo aquí separar, diferenciar y analizar los distintos humanismos que han tenido lugar en la cultura desde la antigüedad griega hasta nuestros días (griego, romano, renacentista, moderno, marxista, existencialista, etc.). Nos interesa, por el contrario, aceptar esta pluralidad del humanismo *at face value*, esto es, tal como se nos presenta, sin por ello renunciar a dar una idea amplia de humanismo que conecte todas esas manifestaciones diversas. No se trata tampoco de encontrar lo que es común a todos ellos, porque algún elemento «fundamental» del humanismo grecorromano bien podría faltar en el humanismo de Marx, por ejemplo.

Por eso no es posible evitar a Heidegger y su interpretación crítica del humanismo. En la *Carta*, Heidegger habla aún en el lenguaje de la metafísica, pero aspira a su superación. Por eso afirma que, en cuanto referido fundamentalmente a lo ente en la determinación de la naturaleza del ser humano, todo humanismo es metafísico, ya que no define la naturaleza humana a partir del ser, sino a partir de lo ente, es decir su existencia animal entre la totalidad de lo que existe, como cosa diferenciada de otras, sin revelar la verdad de su *ser*.

Por muy diferentes que puedan ser estos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados en su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la *humanitas* del *homo humanus* se determina desde la perspectiva

previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad. Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando él mismo se convierte en el fundamento de tal metafísica⁶¹.

En qué pueda consistir una definición que sea determinada por el *ser* antes que por lo ente, es algo que no debemos aspirar a dilucidar aquí, pero no parece que *definir* sea la labor que se sigue de la elaboración de la «pregunta por el ser». En realidad, la vía que tomaremos, intentando no sumergirnos en una pelea contra Heidegger, ante quien, desde luego no tendríamos ninguna oportunidad, y que además nos desviaría de nuestros objetivos, es la siguiente: en primer lugar, ir a Heidegger para comprender su crítica al humanismo y señalar sus limitaciones. Estas limitaciones no son una acusación contra Heidegger, sino la constatación de que la crítica al humanismo tiene un alcance que él mismo establece. La de Heidegger quizás es la primera crítica del humanismo que se formula en el siglo XX con el carácter propio de una filosofía que aspira a superar su tradición de una vez por todas, desde los cimientos. En segundo lugar, tendremos que ir a las críticas de algunos críticos y herederos de Heidegger que también elaboran críticas al humanismo y que están en una línea más nietzscheana, pero que aún no plantean decididamente, en mi opinión, una alternativa al humanismo. No se trata de liberar a Nietzsche de Heidegger, sino de ver qué aportó Heidegger a la crítica del humanismo.

Podemos decir que trabajamos sobre una definición de humanismo que no debe confundirse con el señalamiento de su «esencia», como si hubiese un humanismo verdadero y otros falsos, porque ello haría superflua cualquier crítica en la medida de que, desde un esencialismo tal, si hubiese algo malo con el humanismo, siempre podríamos achacarlo al hecho de que no es verdaderamente humanista. Este esencialismo sería propio de una filosofía absolutista, cerrada y encerrada en sí misma. Nos interesa, en primer lugar, cuestionar la reconciliación de la tradición Nietzscheana, aquella que busca una salida del nihilismo, con la tradición humanista. En segundo lugar, queremos plantear una crítica más radical al humanismo, orientada a la evaluación de aspectos novedosos de esa particular forma de humanismo que son los posthumanismos tecnológicos. En cierto sentido, con todo esto acusamos aún más a Grecia de nuestro destino o, dicho de otra manera, nos remitimos una vez más a Grecia

61 *Ibíd.*, pp. 23-24.

para comprender nuestros propios valores.

Heidegger entiende por metafísica ese movimiento del pensamiento que comienza por diferenciar entre esencia y existencia, entre lo efectivo real y lo que *ante todo* «es» –el ser– y acaba por privilegiar lo ente. El inicio formal de la metafísica, desde este punto de vista, sería la formulación de la teoría platónica de las ideas, que se presenta al mismo tiempo como teoría de la verdad y como pensamiento del ser. Sin embargo, en el mismo momento de trazar la diferencia ontológica, el ser se oculta, dividido, detrás de un interés por lo ente, es decir, por la existencia, dejando de lado el ser como tal y tomando la totalidad de lo ente por la totalidad del ser. Pero el ser también abarca lo ente y, de hecho, es más que lo ente. Para Heidegger, el mismo Nietzsche participaría en este sentido del olvido del ser al entenderlo como eterno retorno de lo mismo ya que, con ello, Nietzsche seguiría concentrado en lo ente. Nietzsche vería, sin saberlo, un ser mutilado por la indiferenciación ontológica, esto es, la no diferenciación entre el ser y lo ente.

A Heidegger le preocupa la dualidad originaria como motivo del «olvido del ser», como si el pensamiento metafísico, en el que estamos inmersos, o lo estábamos hasta hace poco, hubiese dejado abandonada su misión fundamental, que es la guarda del ser en el lenguaje. Este abandono ocurre por la imposición de lo que Heidegger considerará «el pensamiento vulgar», que se detiene en lo ente creyendo estar dando cuenta del ser. Pero este pensamiento, ya desde Platón y Aristóteles cobra una fuerza descomunal llegando a reemplazar o eclipsar el pensamiento esencial, es decir, el pensamiento del ser en cuanto tal, hasta nuestros días. Este pensamiento se equipara a sí mismo con la τέχνη, aspira a ser τέχνη propiamente dicha en cuanto está orientado a la praxis y a la poiesis, a la efectividad, al hacer y al fabricar⁶². Que el pensamiento vulgar se vuelva técnico no es signo de su salud o de que se acerca a una revitalización del pensamiento, sino de todo lo contrario: que se ha confundido y degradado la esencia del pensar, reduciéndolo a razonamiento orientado a fines. En efecto,

[c]uando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de τέχνη, esto es, en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural. Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la «filosofía». En mutua confrontación, esas

62 Ibid., p. 13.

ocupaciones se presentan después públicamente como una serie de... ismos e intentan superarse entre sí⁶³.

Es preciso, según Heidegger, liberarnos de la interpretación técnica del pensar a fin de aprender a experimentar su esencia. Heidegger plantea que esta forma de «ocuparse de la filosofía» en lugar de filosofar con propiedad es una labor improductiva para el pensamiento ya que no lo acerca a la verdad del ser, sino que por el contrario lo mantiene dentro de los límites de la metafísica. El hecho de que todo humanismo tiene en su núcleo una metafísica que lo fundamenta, y que por tanto todo humanismo es el abandono de la pregunta por el ser en favor de la pregunta por lo ente, se evidencia en que el humanismo, como la metafísica, «piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*», es decir, en función del sentido más esencial de su humanidad, que consiste en el hecho de que se pregunta por el ser. Pero, ¿a qué viene toda esta digresión sobre el sentido y el significado de la metafísica? ¿No habíamos dejado claro ya que la metafísica, desde el punto de vista de Nietzsche, tiene que ver con el pensamiento de las perfecciones, con la dualidad fundamental, con la imaginación de otro ámbito de la existencia del que emana el valor? Probablemente, si tuviésemos una lista de afirmaciones sobre qué pensamientos podrían constituir o hacer parte de una metafísica, Nietzsche y Heidegger estarían de acuerdo en casi todas ellas, excepto en aquella fundamental que afirma que el «ser» y lo «ente» designan cosas distintas. Digo aquí «cosas» en la plena conciencia de su inaplicabilidad al «ser» tal como lo concibe Heidegger. Ni el ser ni la nada son «cosas» ni pueden ser considerados «objetos» del pensamiento.

De acuerdo con Heidegger, todo pensamiento metafísico, es decir, todo pensamiento hasta ahora, ha interpretado el ser a partir de lo ente y con miras a la praxis. Con ello, se olvida al ser en favor de una ciega cotidianidad en la que consiste la vida de todos los seres humanos, excepto, si hubiera alguno, del pensador y del poeta que se aproxima al ser en cuanto ser con la idea de desvelar su verdad. Para que tal aproximación al ser sea posible es necesario *el cuidado del lenguaje*, porque el lenguaje es la casa del ser. El ser debe ser traído al lenguaje para ahí cuidar de él. Pero cuando el lenguaje se entrega a la utilidad y a lo público, se substrahe de poder llegar al ser o traerlo hasta sí mismo. Porque toda praxis está orientada a la utilidad y, por tanto a lo ente.

63 Ibid., p. 17.

De todos modos, para Heidegger, aunque la metafísica es olvido del ser, y aunque la orientación del pensamiento hacia lo ente deje de lado el ser, no es menos cierto que lo ente pertenece al ser, aunque, naturalmente, el ser no es una entidad, ni tampoco es la totalidad de lo ente.

Sea cual sea la interpretación que queramos darle a lo ente, ya sea como espíritu en el sentido del espiritualismo, como materia y fuerza en el sentido del materialismo, como devenir y vida, como representación, como voluntad, como substancia, como sujeto, como energía, o como el eterno retorno de lo igual, lo ente en cuanto ente siempre aparece a la luz del ser. Siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser (...) La metafísica habla partiendo del inadvertido carácter manifiesto del ser⁶⁴.

En lo ente, el ser descubre su verdad. Por eso, lo ente no está en una dirección opuesta a la del ser. En la metafísica, el pensamiento mira hacia el ser, pero su mirada no traspasa lo ente. Por eso, en la medida en que las ciencias y la filosofía, cada cual en su ámbito, se nutren de la metafísica, tienen, o adquieren, un carácter primordialmente técnico. En ese sentido, todo saber, si es saber de lo ente, es un saber técnico, independientemente de si versa sobre el fundamento del mundo o sobre molinos de viento. Esto se acentúa en la filosofía si esta busca en la ciencia un modelo para proceder, pero también se evidencia en la orientación general de lo práctico hacia lo técnico. La orientación de lo práctico hacia lo técnico, podría admitir Heidegger, está dada en la forma de ser del ser humano, pero, precisamente, no puede ser explicada desde una definición técnica de la forma de ser del ser humano, ya que ello significaría suponer de antemano una parte de lo que se está preguntando. «El ser-ahí es una pasión por lo inmenso»⁶⁵, escribe Sloterdijk explicando a Heidegger. Efectivamente, para Heidegger, el ser humano está a merced de lo desproporcionado, y este «estar a merced» es al mismo tiempo un haber sido arrojado a la existencia. Si para Heidegger el desarrollo de la técnica es solo una de las posibilidades –la que precisamente oculta el ser— del mostrarse del ser, para Sloterdijk será, lo veremos enseguida, condición de posibilidad de lo humano y forma determinante de su destino. «Lo que ocurre es [...] que el hombre se encuentra «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz

64 Martin Heidegger, «Introducción a ¿Qué es metafísica?» En: Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 68-69.

65 Peter Sloterdijk, «La domesticación del ser (Por una clarificación del claro)». En: Peter Sloterdijk, *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger* (Madrid: Ediciones Akal, 2011), 145.

del ser como eso ente que es»⁶⁶. El modo correcto de aproximarnos al hombre es desde este punto de vista ontológico-existencial que no está orientado a lo práctico, sino que, en él, lo práctico aparece como movimiento del ser-arrojado *en* lo desproporcionado.

Sloterdijk caracteriza el pensamiento heideggeriano del arrojamiento como un pensamiento hiperbólico: sus características principales son una gran afectación, una sublimación y una exaltación de lo contemplado. Al hilo de lo dicho en el capítulo anterior sobre la relación entre metafísica y mesianismo, a lo que habría que añadir el gnosticismo y el cristianismo⁶⁷, es de gran importancia notar aquí que la continuidad del pensamiento metafísico y el postmetafísico, la ausencia de una verdadera ruptura, está efectivamente visible en el uso de la hipérbole como recurso constante del pensamiento. Creo que vale la pena aquí citar un fragmento de la *Carta* que resulta especialmente relevante a este respecto:

Desde el momento en que el pensar se restringe a su tarea, en este instante del actual destino del mundo se le señala al hombre la dirección que conduce hacia la dimensión inicial de su estancia histórica. En la medida en que dice de este modo la verdad del ser, el pensar se confía a aquello que es más esencial que todos los valores y todo ente. El pensar no supera la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola y guardándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso. El descenso conduce a la pobreza de la ex-sistencia del *homo humanus*. En la ex-sistencia se abandona el ámbito del *homo animalis* de la metafísica. El predominio de este ámbito que es el fundamento indirecto y muy antiguo en el que toman su raíz la ceguera y la arbitrariedad de lo que se designa como biologismo, pero también de eso que se conoce bajo el título de pragmatismo. Pensar la verdad del ser significa también pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Lo que hay que hacer es poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico⁶⁸.

No podemos evitar, a primera vista, la idea de que Heidegger habla aquí como un sacerdote. El *destino del mundo* y *la verdad del ser* no dejan de tener unas resonancias oraculares, cuando no megalomaniacas. Sin embargo, nos vemos compelidos a superar esa sensación y abrirnos a lo que *dice*. El decir de Heidegger aspira a expresar la relación entre el lenguaje, el hombre y el ser. La tarea del pensar es pensar la verdad del ser –más aún: decir la verdad del ser. Pero para ello hay que superar

66 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 38.

67 Peter Sloterdijk, «¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? (Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica)» En: Sloterdijk, 166.

68 Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 71-72.

la metafísica, y esta no se supera mediante la elaboración de otras teorías, otras técnicas explicativas del mundo. No basta con explicar mejor lo ente para superar la metafísica.

Más que por un ascenso en la escalera de la técnica, la metafísica ha de superarse mediante un descenso a lo esencial, un desplazamiento hacia la «tierra» del pensar, en la que el ser humano se encuentra despojado de sus atavíos tecno-lógicos. Creo que esta es una palabra adecuada aquí, usada con cuidado, porque da una buena idea de lo que para Heidegger debe implicar el descenso: escapar a la esclavitud de la lógica, que vulgariza y restringe el uso del lenguaje, y al marco que impone la técnica, fuera del cual todo pensamiento tiende a parecer carente o pobre de sentido. Pero es que en cierto modo, para Heidegger, precisamente a la pobreza es a donde tenemos que descender, pero no a la pobreza de la desposesión y la indiferenciación ontológica, sino a la pobreza del *ser*, que es la ausencia de lo técnico y la apertura infinita del claro.

Sin duda, como hemos sugerido, a pesar de todo lo dicho sobre los *tipos* de humanismo, debemos distinguir entre dos sentidos de humanismo: está, primero, el sentido del mero estudio de las llamadas «ciencias humanas», es decir, de las obras del pensamiento desde la antigüedad clásica. Que el humanismo dependa de la tradición y de la trasmisión de los discursos y de los saberes, que consista en esa trasmisión, parece difícil de negar. En eso, querámoslo o no, estamos todos los filósofos, principalmente porque es impensable una filosofía que ignore su propia historia, como si nada hubiese sido construido nunca, o como si nada hubiese sido destruido nunca. El otro sentido del humanismo, directamente ligado con el anterior, pero de carácter doctrinal y axiológico más que un mero programa educativo, es el humanismo como una serie de afirmaciones que se repiten aquí y allá, a veces todas de golpe y a veces de forma fragmentaria, pero aludiendo siempre al núcleo del humanismo, que, como veremos, es al igual que en el milenarismo y el mesianismo, la promesa de salvación.

Lévinas: humanismo y alteridad

En cualquier caso, la crítica al humanismo no ha consistido solo en una desconfianza en el lenguaje técnico y metafísico en cuanto a su capacidad para enfrentar al hombre a su verdadera esencia y reconocerse en su verdadera dignidad. En otro espectro de la crítica al humanismo están, por ejemplo, Merleau-Ponty⁶⁹ y Lévinas, el

69 No nos detendremos aquí en el humanismo de Merleau-Ponty. Sin embargo, nos referimos en particular a: Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror* (Buenos Aires: Editorial La Pléyade,

primero con una crítica materialista al ideal humanista y el segundo con un neomesianismo talmúdico que se apoya en la fenomenología para sistematizar una ética que quiere dejar de lado la ontología y elevarse como filosofía primera. Se trata de escribir en griego una ética judía, de traducir al griego lo no griego. Mientras que la filosofía occidental ha basado la ética en la ontología, y específicamente en el «yo», Lévinas quiere mostrar que la experiencia de la alteridad es anterior a la propia subjetividad. Con Lévinas se pasa de un humanismo definido como búsqueda de un ideal de humanidad a uno definido como responsabilidad infinita hacia el otro. Es la idea de alteridad así entendida la que inspira el pensamiento del filósofo. Su filosofía misma es un ejercicio de encuentro con la alteridad y representa, quizás a modo de ejemplo, qué significa eso de que la relación con el otro esta mediada, antes de que se pueda representar un sujeto o un objeto, por la responsabilidad. Significa que la responsabilidad es parte de la experiencia de la presencia del otro. Ver un rostro conlleva, significa, entrar en la condición de responsable por ese otro. Y es que esta responsabilidad no podríamos definirla como algo adquirido; más bien como mediador inmediato u originario de la relación con el otro. La relación con el otro significa responsabilidad por el otro. A esta ética originaria, no fundamentada en una ontología, y con el concurso de otros pensadores franceses de raíces nietzscheanas como Derrida, Deleuze y Nancy, es entendida por Lévinas como un «humanismo del otro hombre», algo que puede interpretarse en términos generales de dos maneras: bien como una experiencia radicalmente distinta que sustituye a la de la *humanitas* grecorromana, pero se apropia de su nombre porque ocupa su lugar, no sin reconfigurar, claro está, las coordenadas en las que se mueve la interpretación misma; o bien como un humanismo de corte revolucionario que aspira a cambiar la forma en que nos percibimos, pero mantiene abierto un horizonte de trascendencia, de universalidad y de bienestar, tal como el humanismo tradicional, con la diferencia de que este sería realmente efectivo, reconfigurador de las relaciones de poder, del trabajo y de la producción, posibilitando la emergencia de un nuevo hombre. Ciertamente, Lévinas y los otros, defendiendo decididamente un comunismo auténtico, en nada parecido a la barbarie soviética, se decantan por la segunda interpretación.

Lévinas conocía muy bien a Heidegger, y compartía con él la idea de que el humanismo definido según el modelo de la metafísica no puede cumplir con la tarea

1995).

devolver al hombre a su verdadera dignidad. En el moderno concepto de materia que vio la luz a partir del llamado giro copernicano efectuado por Kant, radicalizado con el estructuralismo, se dibuja un nuevo orden que viene a reemplazar al orden derivado del «hombre como fin en sí». El materialismo de este nuevo orden no va en detrimento de su ser metafísico. El orden de la materia es, naturalmente, el orden lógico-dialéctico, en el que todo está determinado por estructuras, impersonales, sí, pero al mismo tiempo reificadoras y sistematizadoras. Pero Lévinas pone en tela de juicio el pensamiento de las estructuras, de los sistemas, del paisaje y de la unidad plenamente discernible en la contemplación al considerar que cae en lo que él llama la filosofía de la sustancia, que parecía a punto de ser superada definitivamente junto con toda metafísica.

¿Para volver a encontrar al hombre en esta materia y un nombre en este anonimato –un ser en este paisaje lunar– no se está obligado a hacer valer los "trascendentales": algo o lo Uno? Contra la universalidad de las estructuras y la impersonal esencia del ser –contra la relatividad recíproca de los puntos en un sistema– será necesario un punto que cuente por él mismo y en el "delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la ebriedad", será necesario una célula sobria, en sí. Del surgimiento del ente en la matriz de algo o sobre el modelo de lo Uno en el seno del ser –es decir en el seno de eso que se ha llamado el ser del ente– dependería la esencia del hombre. Pero se ve también el peligro de tal exigencia: el retorno a la filosofía de la sustancia, del soporte, la reificación del hombre, cuando se trata de devolverle la dignidad más alta⁷⁰.

No puede más que sorprendernos el hecho de que Lévinas parezca incluir a Heidegger y a la fenomenología en la filosofía de la sustancia, que es precisamente aquella que, según el pensador de la Selva Negra, despoja al ser humano de su dignidad al definirlo como animalidad, es decir, como mero ente. Lévinas ve en el heideggeriano «pensamiento esencial», la búsqueda de la verdad del ser, una manera de apelar a «una objetividad de algún modo superlativa, pura de toda ‘ideología’, sin huellas humanas»⁷¹. El esfuerzo heideggeriano por superar las ideologías parece, desde este punto de vista, reivindicar una raíz a la vez sacerdotal y metafísica de un «pensamiento esencial» o, incluso, para Lévinas, de un antihumanismo. De todas maneras, no es suficiente con tachar a Heidegger de antihumanista, porque si bien él rechaza la preeminencia del «ser humano» en cuanto naturaleza animal, el ser-ahí no deja de ser pensado *esencialmente* como el participante privilegiado de una totalidad que se oculta en su inmediatez. Sostener una crítica de este tipo contra Heidegger no es el objetivo de este capítulo, pero es útil aquí traer a colación que, para Lévinas, Heidegger se mueve, a su modo, en una

70 Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2009), 91.

71 *Ibíd.*, p. 85

concepción totalizante, unitaria, del pensar. Cabe dudar de que Lévinas haya comprendido correctamente la perspectiva onto-existencial de Heidegger, pero debemos resaltar que la crítica al humanismo de Lévinas consiste en llamar la atención sobre la imposibilidad de derivar la ética de la ontología, como aspira el pensamiento metafísico y como sostiene Heidegger al suponer en el lenguaje la voz del ser. Para Heidegger la llamada del ser requiere al ser humano, porque es el único ser al que «le va su ser», es decir, que se pregunta por su ser, y por tanto es el lugar de la apertura del ser, el lugar donde el ser se piensa a sí mismo. En esa medida, Heidegger solo pensaría la alteridad en el extrañamiento del ser, o sea, en la otredad percibida por el ser humano con respecto al ser cuando es consciente de que no solo *es*, sino que además *tiene* que ser. De acuerdo con Lévinas, por el contrario, la alteridad tiene que ser pensada en relación con la subjetividad que experimenta la intuición del rostro del otro. Es la experiencia del rostro lo que hace que la experiencia de lo otro sea *humana* y, por tanto, inmediatamente ética. Esta profunda diferencia entre Heidegger y Lévinas se evidencia en el énfasis del primero en el paisaje, la tierra y la patria y el énfasis del segundo en lo extranjero y en lo disímil como punto de partida del pensamiento. En suma: Heidegger es un pensador de la unidad mientras que Lévinas es un pensador de la alteridad. Su punto de encuentro consiste en la defensa de la dignidad del ser humano, pero su desacuerdo es profundo, porque cada uno encuentra esa dignidad en lugares antipódicos.

Aunque el planteamiento de Heidegger ha sido criticado de este modo por autores como Lévinas, Derrida y Nancy, nuestra propia postura es que tanto el pensamiento de la unidad del paisaje como el de la alteridad del rostro dejan conscientemente en pie al humanismo, porque no encuentran una salida a él ni logran bosquejar un pensamiento que no parta del ser humano ni se dirija a él, todos ceden ante el hecho, aparentemente fatal, determinante, de que hay un abismo entre el ser humano y todas las demás criaturas: bien el abismo de la esencia, bien el de la conciencia de sí, bien el del lenguaje. Esta claudicación se evidencia en que el ser humano sigue siendo llamado siempre a una responsabilidad y a una libertad que se derivan ilegítimamente de ontologías arbitrarias o del sentimiento religioso. Se trata a veces, en el caso de Nancy y Lévinas, por ejemplo, de una responsabilidad absoluta por la existencia, por todas las existencias, y otras veces de una responsabilidad indeterminable hacia el «ser». Ante el derrumbe del sujeto cognoscente y la desnudez de la conciencia ilocalizable,

surge la desesperada empresa de una ética autofundamentada. ¿No sigue siendo esta ética infinita una exigencia imposible para un ser humano que, lo quiera o no, siendo consciente del error que significa la conciencia, no puede más que mirar desde un lugar en particular y hacia un lugar en particular? Aunque, en la ausencia del sujeto también desaparezca el objeto, la ética infinita, la responsabilidad infinita hacia el otro, hacia un pueblo, una tradición o un Estado, nos resulta, como la exigencia de una objetividad absoluta, un absurdo y un sinsentido⁷².

En cualquier caso, no queremos caer en el nihilismo, ni en la total ausencia de moral, porque eso es también un contrasentido y una imposibilidad. El nihilismo, en su faceta de una ausencia de principios morales y de cualquier tipo de normatividad en el individuo, es mera deshonestidad intelectual. Por ello, Sloterdijk, gran crítico de Heidegger, aunque, al mismo tiempo y en cierto modo, heredero suyo, sigue siendo cuidadoso a la hora de criticar al humanismo. Se pone sus límites: no hay que llegar al «antihumanismo». Ciertamente, Heidegger, a pesar de la interpretación de algunos autores como Ernesto Grassi, quien publicó la *Carta* por primera vez en 1947⁷³, no es un antihumanista en el sentido de que niegue la preeminencia del ser humano. Si hubiera que decir que lo es, sería exclusivamente en el sentido de negar que ser *humano* consista solo en ser un animal entre los demás animales. Por esta razón el antihumanismo, para Sloterdijk, es una formulación necia y una misantropía de corte metafísico⁷⁴. No tener fe en el animal humano no significa estar en contra del ser humano. Hallar el equilibrio entre el ateísmo (es decir, la ausencia de «fe»), la justa valoración del ser humano y la resistencia contra el nihilismo es una condición de posibilidad de cualquier posthumanismo. Ahora bien, ¿dónde anclar la resistencia si estamos en el vacío, en la ausencia de Dios y de sujeto? Parece evidente que la posibilidad de una humanidad valorada no como «mera animalidad» sino como fenómeno que pertenece al ser, y al cual pertenece el ser de un modo especial, es una propuesta legítima y factible, teniendo en cuenta que, aunque aguantemos y funcionemos con ciertas definiciones útiles, pragmáticas, tanto el biologicismo como el idealismo han fracasado y han mostrado sus males. También parece claro que el ateísmo, la negativa a otorgar un valor a aquello que

72 Cf. Capítulo 1 de este trabajo y *GM*: III, 12.

73 Cf. Ernesto Grassi, «La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger.», *Cuadernos sobre Vico*, n.º 2 (1992).

74 Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*. En: Sloterdijk, *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*, 205.

solo ha sido pensado a raíz de la impotencia sacerdotal, es una posición de suyo, que tiene voz en el panorama filosófico. Pero la posibilidad de resistir el avance de nihilismo es algo que todavía no vemos con tanta claridad en la crítica europea del siglo XX al humanismo.

Peer pressure: el desarrollo epistolar de la sociedad de los amigos

De acuerdo con Sloterdijk, el humanismo consiste, más que un «pensamiento» de la *animalitas* del ser humano, en la conformación de una comunidad de amigos mediante el privilegio, que ya no lo es tanto, de la alfabetización. Se trata de la comunidad de amigos en las que una constitución dialógica, dialéctica –si se me permite la expresión en un contexto más bien antihegeliano– se hace posible mediante el establecimiento progresivo de un canon de autores que llegan a denominarse «clásicos» y alrededor de los cuales gira todo el pensar y la producción cultural. Se produce una asociación entre escritura y formación, es decir, entre γραφή y παιδεία. En este sentido, el humanismo ya es esencialmente humanismo antes de la *virtus* romana.

Lo que desde los tiempos de Cicerón se llama *humanitas* es, en el más estricto y en el más amplio de los sentidos, una de las consecuencias de la alfabetización. Desde que existe la filosofía como género literario, esta recluta a sus adeptos escribiendo de manera contagiosa sobre el amor y la amistad. Ella no es solo un discurso sobre el amor a la sabiduría; también quiere mover a otros a ese amor. El hecho de que la filosofía escrita haya podido mantener su virulencia desde sus inicios hace más de 2.500 años hasta hoy, se lo debe al éxito de su capacidad para hacer amigos a través del texto. Ha permitido que se la siga escribiendo a la manera de las cartas encadenadas a través de las generaciones⁷⁵.

De esta descripción del humanismo llama la atención su énfasis en el amor y la amistad más que el énfasis en la letra. Damos por sentado con facilidad que no puede haber humanismo sin el tipo de educación que proporciona la alfabetización, porque la idea de civilización está íntimamente ligada a la escritura. Pero pocos han reparado en que, en esta historia que nos cuenta Sloterdijk, lo que se transmite, lo que se comunica mediante la escritura no es el pensamiento, sino el afecto, el amor, la amistad. Si el éxito de la filosofía consiste en su capacidad para generar amistades, es decir, vínculos de afecto sincero entre hombres y pueblos, la decadencia de esa fortaleza implicará, sin duda alguna, el final de la filosofía y el final, por supuesto, del humanismo. En la sociedad globalizada, esta decadencia se deja ver en el desplazamiento de los

75 *Ibíd.*, p. 197.

fundamentos de la sociedad de amigos: de los autores canónicos a unas bases «decididamente postliterarias, postepistolográficas y, en consecuencia, posthumanistas»⁷⁶ que podrían o quizás deberían ser observadas a través del marco conceptual provisto por las modernas «redes sociales». Nos referimos con ello a la concatenación de los *mass media* con las nuevas tecnologías basadas en Internet, en la que las voces no aparecen ya organizadas de acuerdo a un canon más bien cerrado de «ídolos» alrededor de los cuales se conforma la sociedad de los amigos, la sociedad de los autores compartidos. Una descripción de estas nuevas bases, si es que existen y si es que pueden cumplir unas funciones fundamentadoras similares a las de la sociedad literaria, es algo que debemos evaluar en los próximos capítulos, porque es en esta función donde se podría observar el devenir del humanismo, ya en su etapa final, hacia una nueva configuración del orden social-cultural que, ciertamente, positivamente, no puede entenderse a partir de ninguna teoría socio-económica que conozcamos, en parte por la derogación de la metafísica, pero también por la derogación de la sociedad literaria.

La relación específica entre filosofía y metafísica, desde este punto de vista, muestra unas facetas hasta ahora ignoradas por la filosofía misma: en primer lugar, no puede ya pensarse la filosofía como árbol o edificio cuya raíz o fundamento es la metafísica, sino que se dibuja claramente una filosofía como *producción* metafísico-discursiva, es decir, como creación impositiva de dogmas mediante el recurso a lo que hoy desvergonzadamente llamaríamos *peer pressure*: quien no comulgue con el canon de autores establecido, quien no sea capaz de enmarcar su crítica en el proyecto de los maestros, quien no sea capaz de llegar a acuerdos, ese será excluido de la producción del sentido. «Quien no esté inscrito en el libro de la vida será arrojado al foso de fuego» (Ap. 20:15). La sociedad de los amigos no es una utopía de mermelada. Si a medida que se empuña el instrumento de escritura se suelta la espada, no es menos cierto que las armas más letales se accionan con la yema de los dedos. La escritura no reemplaza a la espada, sino que libera la mano de la espada para posibilitar el ataque a distancia.

En segundo lugar, se evidencia que no se puede establecer una diferencia precisa entre humanismo y la metafísica, ni entre ellas y la técnica, sino que, por un lado, ambos conceptos denominan técnicas en el sentido en que para que la reunión de los amigos

76 *Ibíd.*, p. 200.

sea posible, tienen que establecerse, a modo de código, tanto el canon de autores como las interpretaciones y procedimientos hermenéuticos canónicos. Este código se da en forma de una metafísica y de una lógica referentes al canon mismo y hace, más que de fundamento –como en la metáfora de la edificación o en la de cartesiana metáfora del árbol– de moderador y canalizador del poder entre pares. Y por otro lado, no habiéndose construido nunca la filosofía por fuera de esa estructura técnico-canónica, es decir, por fuera del humanismo, no sabemos aún si tal cosa es posible o en qué medida lo es. En esta incertidumbre se asientan las postmodernas predicciones del final de la filosofía o de su obsolescencia. Pero también en esa incertidumbre arraiga la esperanza heideggeriana del retorno a un «pensamiento esencial». Ambas posiciones –elaboraremos esto más abajo– son el resultado de cierta impotencia con respecto al grupo, o de la ignorancia de que el círculo primitivo de amigos, de lectores, de autores y seguidores, es manifestación primitiva del poder civilizador.

Por último, al mostrar que el humanismo no es pensamiento de la esencia humana, ni, por supuesto, pensamiento esencial del ser, sino técnica de domesticación que toma por modelo la representación del hombre ideal, es posible dar paso a una reflexión sobre el futuro de la filosofía y el futuro de la humanidad más allá de la autoexplicación y la autofundamentación metafísica del humanismo, esto es, la posibilidad de preguntar por la labor de la filosofía desde un punto de vista crítico contra el poder establecido entre los hombres, pero también del poder establecido *de* los hombres. En ese sentido, ¿qué le importan al filósofo del futuro los argumentos? No hay duda de que desenmascarar la *fuera* y, en última instancia, el poder detrás de la racionalidad que se impone «pacíficamente» es ya un ejercicio de poder, un poder que en este caso toma la posición de resistencia, no por ello renunciando a su naturaleza activa. Por eso, nos resulta difícil entender la afirmación de Deleuze: «la filosofía no es un poder»⁷⁷. Acudiendo a la jerga heideggeriana del hombre como pastor en el claro del ser, Sloterdijk da un paso en esta dirección cuando afirma que, más que artilugio desechable, la técnica hace parte de la ecuación que describe al hombre como ser en el mundo:

Pensar el *homo humanus* significa, como hemos dicho, mostrar abiertamente el plano en el que rige la ecuación de ser humano y claro. Pero el claro no puede pensarse, como ahora sabemos, sin su origen tecnógeno. El hombre no

77 Gilles Deleuze, *Conversaciones. 1972-1990* (Valencia: Pre-textos, 1990), 7.

está en el claro con las manos vacías, cual pastor vigilante y sin recursos junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastoriles de Heidegger. Dispone de las piedras y de las sucesoras de las piedras, de herramientas y de armas. Lo que llegue a ser depende de lo que tenga a mano. La *humanitas* depende del estado de la técnica. Cuanto más poderosas se vuelven las técnicas, tantos más instrumentos con empuñaduras dejan los hombres caer y los sustituyen por instrumentos con botones⁷⁸.

La procedencia tecnógena del claro es algo de lo que Nietzsche da cuenta en su genealogía de la moral: el origen del claro es un proceso de amansamiento, domesticación, represión de los instintos, silenciamiento o redireccionamiento de las emociones y de los impulsos. En la tecnogénesis del claro hay actividad y reactividad. La nietzscheana «metafísica» de las fuerzas, de la voluntad de poder, sería desde esta perspectiva el proyecto inacabado, acaso imposible, de mostrar lo activo y lo reactivo en la tecnogénesis del claro. Heidegger quiere hacer de la inhibición una actitud soberana, quiere presentarla como algo activo y valiente, pero si atendemos a la metáfora del pastor contemplativo en el claro, más nos valdría desarrollar una técnica meditativa contra el aburrimiento. El claro es la presencia del ser-en-el-mundo fuera de sí, es decir, el lugar donde tiene lugar el desocultamiento de la verdad del ser. Sin embargo, para Sloterdijk, «pensando con Heidegger pero contra él», el claro es el lugar tecnógeno de la producción técnica del mundo.

Peter Sloterdijk quiere mostrar que el humanismo ya no es viable, aunque tampoco le satisface la idea de un antihumanismo, que no sería para él más que un absurdo metafísico y nihilista. Sloterdijk apunta, también, de este modo, a una nueva configuración de los valores que reemplace al humanismo, es decir, a la necesidad de una nueva forma de crianza y amansamiento postliterario del ser humano. La postura de Sloterdijk es mucho más radical y mucho más nietzscheana que la de Heidegger. Primero, porque no obvia, como hace este, algunos aspectos tremendamente relevantes de la filosofía de Nietzsche como son la historia genealógica del «*homo humanus*» y la descalificación del «sujeto cognoscente». Con la genealogía, se concibe al ser humano como algo «producido» por técnicas de crianza y domesticación. El sujeto solo aparece en un momento tardío como producto ficcional necesario de esta domesticación del ser. También las fuerzas y los instintos se muestran claramente como «entidades» devenidas, como entidades, en suma, que no son otra cosa que un intento por traer al lenguaje, mediante lo ente, al ser. Pero es que para Nietzsche el lenguaje siempre se mueve en lo

78 Peter Sloterdijk, «La domesticación del ser (Por una clarificación del claro)». En: Sloterdijk, 146.

ente, falsificándolo. La visión heideggeriana de una experiencia directa de la verdad del ser, prescindiendo de lo ente, sería desde este punto de vista la negación absoluta de que el modo de ser del ser humano es precisamente en una relación devenida, potencialmente inconmensurable, con la multiplicidad de lo ente.

Nietzsche ya había eliminado al sujeto y con él al objeto, a lo ente. Ante ese movimiento del pensamiento, no se revela la plenitud del ser, sino su vacuidad. Ante la muerte de Dios, no la liberación, sino la nada. Si para Heidegger esta experiencia, al revelar la nada, descubre la plenitud del ser en lo ente, y plantea con ello la vuelta a un estado originario de la experiencia del ser; para Nietzsche la cuestión será, más bien, cómo sobreponerse a la nada teniendo en cuenta la imposibilidad de un regreso o de una reconstrucción de la cultura y los ideales de la antigüedad. Para Heidegger esta no es una necesidad porque él ya ha encontrado su misión redentora en la lucha contra la pérdida del ser mediante el retorno a una experiencia precientífica, pretécnica e, incluso, pregregia. Para Nietzsche no se trata de «recuperar» el estado originario de la metafísica mediante la recuperación de la pregunta por el ser, sino destruir la metafísica en su totalidad. Por eso, la voluntad de poder no viene a ser en Nietzsche un atributo o una proyección abstracta del yo, desdibujada, o puesta en movimiento como en un Cinexin, sino el pensamiento que hace posible, en un sentido trascendental, una nueva forma de pensar el ser, el ser en el mundo, e incluso las formas de vida no humana en el movimiento constitutivo del ser.

Por eso Sloterdijk se refiere a la reflexión de Heidegger sobre el claro como una metáfora pastoril, puesto que ciertamente, en cuanto guarda del ser en el claro, arrojado allí por el ser mismo, el ser humano, como en la teología cristiana, parece estar sometido a la fuerza de un destino, de una misión superior. Esta misión, como la del pastor, es solitaria y silenciosa. Requiere de cierto estado de ánimo que más se parece a una ataraxia ascético-sacerdotal que a una explosión de poderío. Sin embargo, pensando con Heidegger, admitiendo en parte su descripción del ser humano como entidad que está francamente en o con el ser, y que su característica más prodigiosa consiste en que es consciente del ser, Sloterdijk quiere ir más allá: la *humanitas* del ser humano no emerge por obra directa del ser, como en un acto creador, sino que su origen hace parte de la historia de la técnica en cuanto despliegue del ser. Efectivamente podríamos acordar con Heidegger que, en palabras de Sloterdijk, para comprender la historia de

cómo el ser humano llega a ser humano, la historia de la hominización, no basta con hacer descender de los árboles a los monos para luego hacer descender de los monos al hombre⁷⁹. Habría que evitar también todo evolucionismo que, suponiendo al hombre, proceda a explicarlo imaginariamente, derivándolo convenientemente de la animalidad, como si en la bacteria o en el mono ya estuviese el hombre, esperando la llamada del ser, o esperando que la generación biológica le abra paso hasta el claro. Además, habría que superar también, porque se trata del mismo procedimiento técnico-noético que intenta explicar lo ontológicamente inferior a partir de lo superior, el teísmo. Por último, habría que superar, y esta es la tarea más compleja, la advertencia heideggeriana según la cual toda determinación técnica de la esencia del ser humano está abocada a dibujar el fracaso del intento de plantear la pregunta por el ser humano. Esto incluiría toda descripción paleoantropológica, naturalmente. Esto, si queremos establecer un nexo entre la filosofía y las ciencias de la cultura. Recuperar este vínculo es tarea del pensamiento en una época en que la «naturaleza humana» solo puede contemplarse a través del prisma de las revoluciones globalizadoras.

No vamos a detenernos aquí en qué consistiría esa «antropología filosófica» que describiese la antropogénesis como tecnogénesis. Basta con dejar sentado que, a pesar del giro heideggeriano con respecto al humanismo, este no puede verse verdaderamente superado, al menos en lo que se vislumbra en el horizonte filosófico actual, si no es mediante la comprensión tecnógena del ser humano, de su conciencia y de su preguntar. Por lo demás, tampoco es nuestro objetivo expreso plantear una crítica al humanismo en el sentido de reducir sus valores a premisas y argumentar en contra de ellas. Se trata más bien de señalar y explicar el lugar central de los valores humanistas, aún latentes en la filosofía pero cada vez más ajenos a la realidad de la cultura, en las revoluciones tecnológicas. La labor crítica de la genealogía, que se sigue de su rigor inquisitivo y de no contentarse con «fundamentos», «verdades últimas» ni «esencias». Para que la senda heideggeriana hacia un pensamiento meditativo, no técnico, sea la única senda digna para el hombre, el heideggeriano acérrimo tendría que exponer su caso sobre ese «pensamiento esencial» y sobre «esa verdad del ser». Por eso, podemos permitirnos, como Sloterdijk, obviar esa parte y aprender de Heidegger la posibilidad de un pensamiento sobre el claro, es decir, sobre la relación del ser humano con la totalidad de ser, radicalizando con él, el asombro, el maravillarse, el θαυμάζω propio de la

79 *Ibíd.*, pp. 101-102.

conciencia que se percata de que lo ente es, y se extraña y, dicho en términos vulgares, «no se lo explica». Si bien no tenemos claro en qué consistiría dar el salto de la obsesión con lo ente al pensamiento de la totalidad del ser en cuanto ser, sí podemos vislumbrar un salto del pensamiento de la *humanitas* idealizada como animalitas evolucionada al pensamiento de la *humanitas* como hominización tecnógena. Ese salto tiene que ver con una interpretación radical de la pregunta por cómo es posible que lo ente sea, o, dicho de otra manera, cómo puede una cosa venir de su contrario: ¿cómo puede lo ente venir de lo no ente? Se trata, pues, en última instancia, de volver a intentar el cometido de Nietzsche de atender desde la filosofía a los logros de las «ciencias particulares» que no por azar han sido capaces de plantear la pregunta del llegar a ser. Pero, aunque tecnógena, la cría de humanos en el siglo XX sigue siendo plenamente humanista. Su ser-técnicamente-producido no pone al humanismo por arte de magia más allá de sí mismo.

Rasgos del humanismo

Dicho esto, oponiendo la radicalidad nietzscheana tanto a Heidegger como a Nancy y Lévinas, podemos resumir *grosso modo* los rasgos del humanismo que serán relevantes para una crítica Nietzscheana de su presencia en la era tecnológica y de su papel activo en la gestación de los valores tecnológicos. El primer rasgo que salta a la vista es que el centro del humanismo es el hombre. Esta determinación se configura alrededor de la *animalitas*, es decir, en la pertenencia del ser humano al conjunto de las criaturas de la naturaleza e intenta, a partir de los rasgos del homo sapiens, derivar su lugar preponderante en la jerarquía del ser. Sin embargo, el humanismo, a diferencia de Heidegger, ha demostrado estar a favor de que en esa *animalitas* reside el vínculo de la tierra con lo divino y con el Todo. Precisamente por la importancia negativa que el humanismo otorga a la *animalitas* del ser humano, que sin embargo ha sido creado a *imagen y semejanza* de Dios, el redentor en el humanismo cristiano tendrá que pasar por la forma del hombre, por la medida del hombre.

Otra característica del humanismo es la lógica teleo-escatológica y onto-teológica que define y da por sentada, aún en términos de plasticidad y de potencialidad infinitas, no solo la esencia del hombre sino la del ser o la existencia en general. El humanismo solo puede concebir la totalidad del ser como Dios o como mundo. No admite una dimensión más alta si no es en un sentido literal del concepto: el otro

mundo tiene que estar fuera del mundo. El otro mundo se parece a la *nada* en que no tiene *nada* que ver con el mundo. En esa medida, el humanismo vive en el autoengaño de la representación, es decir, en la creación de una *Weltanschauung* a la medida del hombre, a su alcance en cuanto entidad dominadora.

En tercer lugar, hay que mencionar como rasgo propio del humanismo la supremacía del juicio y de la inteligencia, de la mente, en la definición de la esencia del hombre y en la valoración que lo coloca por encima de todas las demás especies animales. e todos modos, ¿por qué está el ser humano más cerca de los ángeles y de Dios que de las bestias? Aquí también habría que poner de relieve que el humanismo *cree* en la libertad humana. Cree que el hombre es el único ser libre porque carece, a diferencia de los demás, de una naturaleza fija o preestablecida. Poco menor que los ángeles, en palabras de Pico, pero a diferencia de ellos, libre. La posición de Heidegger podría entenderse como cercana a esta en la medida en que para él la esencia del ser humano consiste en preguntarse por el ser. En ese sentido tiene un rango ontológico superior al de las otras criaturas vivas a pesar de que Heidegger solo podría entender la libertad como libertad del ser que usa al hombre para que diga su verdad; el Dasein no es libre para no ejercer la guarda del ser, a menos que sea, quizás cuando cae en lo impersonal, en el «se», en la vida inauténtica que consiste, hasta donde sabemos, en el olvido de la pregunta por el ser. Hay que notar cómo la afirmación de la libertad de la óptica onto-teleológica, no es siquiera sostenible desde el punto de vista nietzscheano, pero tampoco parece que lo sea la perspectiva onto-existencial de Heidegger. El fin que señala el «tú debes», ese deber que *ordena* la búsqueda de lo *mejor*, inclusive esa «llamada del ser», niega, como verdad fundamental que pretende ser, la misma libertad y plasticidad que afirma en su enunciado. El humanismo, así, aboga por una constitución soberana del «yo», es decir, del «sujeto libre», aunque estos términos suenen, en boca de Pico della Mirandola, todavía anacrónicas y, en boca de Heidegger, superadas en favor de la indeterminabilidad del ser.

Como cuarto rasgo del humanismo hemos identificado el hecho de que junto a la inteligencia y el discernimiento está también el amor. Un amor considerado desde la perspectiva cristiana, que ha absorbido y asimilado el eros platónico. Esta apelación al amor como una característica del humanismo está presente tanto en Pico como en Sloterdijk y en Lévinas. «El Serafín arde en fuego de amor, el Querubín brilla con el

esplendor de la inteligencia, inmovible está el Trono con la firmeza del juicio»⁸⁰. La triple relación amor-inteligencia-discernimiento está a su vez puesta en relación con el trío serafín-querubín-trono. Los serafines se caracterizan en la teología cristiana por el ardor con el que aman las cosas divinas, y por ello constituyen la máxima jerarquía entre los ángeles. Constituyen la fuerza que tiende hacia lo divino. Si fuera solo por la inteligencia de los querubines, o por la juiciosa sabiduría de los tronos, el amor de Dios no sería comunicable al ser humano: careceríamos entonces de la mayor de las dignidades. No es necesario, de todos modos, que hagamos un ejercicio teológico aquí. Basta con mostrar que el amor, el amor por lo divino, es el motor principal del humanismo, y que la tradición sería solo una ciega sucesión de dogmas si no fuese en sí misma un proceso creativo impulsado por ese amor. En efecto, Sloterdijk tiene esto muy claro. El humanismo depende de ese mismo amor, aunque se presente luego en formas mundanas, para crear la cohesión que requiere el círculo de los amigos y la tradición que entre amigos epistolares se trasmite. La trinidad serafín-querubín-trono es, en el lenguaje mundano del humanismo descristianizado, la amistosa sociedad del poeta (o el artista), el sabio (o el científico) y el juez (o el hombre de leyes).

Por último, el humanismo, como denuncia Nietzsche en toda la tradición filosófica, pertenece al orden moral del pensamiento, puesto que los motores de su acción son entidades ficticias –como los querubines o los tronos de Pico quien, para hallarlos, se remite al testimonio de la tradición. Y es que, precisamente, la moral, para Nietzsche, más allá de sus connotaciones metafísicas y de sus variantes ontológicas, es la observancia de la tradición. El desencanto de Nietzsche con la tradición no implica que su tan citado concepto del espíritu libre –y con más razón, el del superhombre, en el que no nos detendremos aún– sea el salvador del ánimo o el redentor del hombre. Por el contrario, el espíritu libre es una noción relativa: «[s]e llama espíritu libre aquel que piensa de manera distinta a la que se cree de él por causa de su origen, de sus relaciones, de su situación y de su empleo, o por causa de las miras reinantes en los tiempos actuales» (*HDH I*: 225). En esa misma medida, la medida de su relatividad a un contexto, la del espíritu libre es siempre una noción provisional, parcial, y no expresa en esencia nada sobre la superioridad de ninguna persona real, porque, indudablemente, alguien puede ser un «espíritu libre» por diferenciarse de su origen y de lo que por su origen se espera de él, y ser detestable a pesar de ello, lo que diferencia al espíritu libre

80 Pico Della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, 108.

de los demás no es su «calidad moral» de acuerdo con estándares previos, sino que ha pasado, culminándolo, por doloroso y hasta violento porceso de desapego con respecto a sus «raíces», el contexto en el que nació y creció y que moldeó su carácter. Se caracteriza, en suma, por una soledad particular, voluntaria, y por una idependencia que lo pone, con respecto a los demás, en la situación jerárquica propia de quien ejerce el mando (*HDH I: «Prólogo»*). Por eso, el concepto de espíritu libre no compromete a Nietzsche con una noción cerrada del hombre por venir, es decir, no nos compromete con un humanismo, pero sí nos sugiere un posthumanismo y nos interpela a pensar cómo podría ser una sociedad en la que el *homo humanus* no sea el elemento constitutivo. La necesidad desesperada de Nietzsche de imaginar al espíritu libre, tantas veces malinterpretada como un ataque de misantropía, es más bien un intento por imaginar otras formas de pensar, de sentir, de ser morales y plurales, de ser soberano y autónomo, si queremos utilizar estas palabras, pero de una manera radicalmente contraria a la que propone la Ilustración.

En todo caso, cuando volvemos a la realidad de una humanidad no tan deseable, ¿qué podemos esperar de nosotros mismos? ¿Cómo debemos mirarnos a nosotros mismos para no caer en el pesimismo, en el nihilismo y en la negación de la vida? ¿En qué condiciones es posible todavía amar al ser humano? Estas cuestiones se nos plantean hoy como de primer orden porque, con la muerte de Dios, ya lo sabemos, también sobreviene la muerte del proyecto metafísico de un ser humano perfeccionado. Es tarde para preguntarnos cómo evitar caer en el nihilismo, porque ya habitamos en abismo quimérico que es el culto al juicio y la fe en la inteligencia. Es tarde para condescender en ser optimistas. La pregunta que debería ocuparnos es cómo es posible habitar el abismo, cómo es posible el crecimiento y la prosperidad del pensamiento y de la vida sin el substrato metafísico aún por muchos añorado. No hace falta creer en ángeles u otro tipo de personalidades supremas para sostener una concepción humanista: basta con la ficción del principio, la representación del modelo o la creencia en el destino como determinante de la naturaleza humana

Ahora bien: todo esto no necesariamente hace que precluya la idea de un «pensamiento esencial» que supere la ideología, especialmente porque *necesitamos* poder concebir un pensamiento libre de *toda* metafísica y no creemos que sea posible abrirle paso hurgando en épocas pasadas a las que accedemos a través de los textos

producidos, distribuidos y conservados por la tradición humanista. Lo que sí queda caduco, desautorizado, es la idea de que en la mera meditación sobre lo asombroso del hecho de que *lo que es sea*, podamos construir una especie de verdad irrefutable sobre el destino del ser y sobre la dignidad de lo humano. Por ello, la necesidad de establecer el nexo entre el pensamiento esencial y las ciencias de la cultura, es decir, entre la meditación sobre el ser y el pensamiento del ser humano como criatura tecnogénica, pasa no solo por la dimensión notablemente técnica de la antropogénesis evolutiva: requiere que en esas «ciencias de la cultura» incluyamos a la genealogía. O quizás requiere que la genealogía sea el método por excelencia de la aproximación tecnogénica al ser humano y al ser. El pensamiento esencial, tal como lo plantea Heidegger, nos pide que imaginemos lo absolutamente indeterminado y niega el perspectivismo. Ahora bien, ¿no corremos, con la idea de la tecnogénesis, el riesgo de suponer o imponer un destino puramente técnico para la humanidad y para el Cosmos? ¿Proponemos acaso que la exacerbación de lo técnico significa llevar a la humanidad a su máxima realización? Estos peligros están implícitos en la labor genealógica y más aún en la labor de pensar la *humanitas* más allá del humanismo. De inmediato se nos aparecen los fantasmas de la inteligencia artificial, de la vigilancia global y de la mente sin cuerpo, fantasmas que, a diferencia del espíritu libre, exigen una supremacía absoluta y el señorío del universo. Sobre estas ideas y contra ellas, versarán los capítulos siguientes.

La perspectiva de Sloterdijk señala que el humanismo no es simplemente un «ismo» en el sentido de una técnica del pensamiento, es decir, de una ideología metafísica como lo vería Heidegger. Por una parte, la «resistencia de Heidegger a toda antropología», es decir, a cualquier determinación técnica, logocéntrica o zoocéntrica de la naturaleza humana, hace que pensar la esencia del ser humano, la contemplación meditativa del arrojamiento implique ya una decidida actitud postmetafísica y posthumanista, pero, por otra parte, el interés de Heidegger está lejos de esbozar una crítica histórica explícita a la moral, a la tradición, y a su imposición global. ¿No es, en todo caso, la guarda del ser una ficción moralista?

A pesar del parcial descrédito que ha sufrido el humanismo al menos desde el siglo XX, no solo desde puntos de vista decididamente antihumanistas y pesimistas que aquí hemos dejado de lado porque no son útiles a la hora de comprender la tecnología desde el punto de vista de un usuario-filósofo, no deja de sorprender que «humanista»

sea la alabanza que reciben los muertos ilustres. Esto da mucho en qué pensar: el «humanismo» en el sentido de la exaltación de las cualidades humanas forjadas en el fuego de las civilizaciones griega y romana, se muestra así como una filosofía cadavérica. Si el tipo hombre, como afirma Nietzsche, es un punto final, solo mediante un pragmatismo evasivo puede construirse la idea de que el ser humano tiene un futuro glorioso más allá de las limitaciones de su naturaleza animal. Nos cuesta ver esa gloria. Ni para los mejores de nosotros hay un futuro; especialmente para ellos no lo hay, porque lo único que desean con miras a la «permanencia» o a la trascendencia es el eterno retorno. En el hombre superior, que no el superhombre, de él no hablemos, todo deseo es un deseo de que el instante se repita y de que la vida que le ha traído hasta este instante se repita también. En él, todo deseo es un deseo retroactivo, reverso. Por ello, el hombre superior, más que cualquier otro subtipo, si cabe, carece de futuro: por delante solo tiene un «repetirse».

Con esto podemos dar por «cerrada» la primera parte de este trabajo, en la que queríamos mostrar la necesidad y la viabilidad de aproximarnos al fenómeno tecnológico, en cuanto fenómeno global y determinante de nuestro tiempo, desde el punto de vista de la historia de los valores, es decir, desde el punto de vista genealógico. En la siguiente parte, que hemos resumido bajo los conceptos nietzscheanos de lo *activo* y lo *reactivo*, queremos evaluar en términos generales la jerarquía de los valores que establece el pensamiento tecnológico, pero no partimos de unos valores ya identificados; intentamos más bien extraer, del modo en que piensa el pensamiento tecnológico, del modo más general posible, una idea general de sus valoraciones dominantes.

Para empezar, en el próximo capítulo veremos con más detalle, a partir de un análisis histórico de los conceptos de técnica y tecnología, distinguiéndolos como partes de un proceso de construcción de una visión y una experiencia del mundo que no alcanzará la completa determinación de sus valores, o más bien, que no llega a una explicitación completa de sus valoraciones características hasta el desarrollo de la ciencia informática, cómo ocurre, más allá de la técnica geométrica de los antiguos, el desarrollo de una concepción moderna de la tecnología como un fenómeno íntimamente ligado a la ciencia moderna y que trabaja, con ella o contra ella, en la promoción y la construcción de valores. Nos valdremos de Heidegger para caracterizar la técnica como

etapa preliminar, íntimamente ligada a la metafísica, de un proceso más rico y complejo que consiste en una particular reciprocidad entre técnica y ciencia moderna que nos tienta, aunque nos resistimos, a darle una explicación dialéctica y a entenderla bajo una lógica del *progreso*. Nuestros esfuerzos irán encaminados, sin embargo, a comprender cómo, más bien, además de contraer compromisos metafísicos, el pensamiento tecnológico tiende hacia una cierta forma de totalitarismo humanista que puede ser caracterizado bajo el designio heideggeriano del olvido del ser, que es el motivo determinante de la metafísica y, si estamos en lo cierto, del mismo pensamiento tecnológico. Esta orientación, eso esperamos, será más evidente en cuanto nos acerquemos al final de la segunda parte.

PARTE II
«ACTIVO» Y «REACTIVO» EN LA ERA TECNOLÓGICA

Capítulo 4

LA TECNOLOGÍA MODERNA —¿ESENCIALMENTE REACTIVA? INTENTO DE UN MARCO CONCEPTUAL-VALORATIVO PARA UNA CRÍTICA DE LA TECNOLOGÍA

He aquí una de las definiciones de «arte»: un hacer limitado por reglas que son modificadas por el hacer mismo.

VILÉM FLUSSER. *El universo de las imágenes técnicas.*

La genealogía desencadena la crítica. Crítica es siempre transvaloración de los valores. Pero esa transgresión no es gratuita, es decir, no carece de racionalidad ni de lógica. De ahí que nos hallemos ahora en el momento adecuado para enfrentar ciertas cuestiones de carácter analítico que no deben ni pueden ser pasadas por alto en una investigación genealógica sobre la tecnología. La pregunta que deseamos abordar puede enunciarse con simpleza: ¿cuál o cuáles son las características propias de la tecnología moderna? Dicho de otra manera, ¿cuál es la especificidad de la tecnología moderna que la diferencia de la mera técnica o de tecnologías previas? Pero esta pregunta, después de todo lo dicho, tiene muchas aristas. Por una parte, no sabemos exactamente a qué constelación conceptual aludimos cuando decimos «tecnología moderna», o si quizás valdría solo con decir «tecnología», asumiendo así que antes de las revoluciones industriales solo había «técnica». ¿Hay una diferencia importante –no digamos esencial– entre «técnica» y «tecnología» o es este último término simplemente un neologismo que intenta, sin que haga realmente falta, estar a la altura de la autoestima de los tiempos modernos?

Esta no es una pregunta retórica; es mejor que nos detengamos a aclararlo: desde la antigüedad griega, el término τέχνη ha sido utilizado y definido de muchas maneras, pero a pesar de ser redefinido y reapropiado hasta hoy, ha sido inevitable que se sintiese la necesidad de un concepto nuevo, o de un nuevo término, para fenómenos que aparentemente difieren, al menos en complejidad, de la tradicional τέχνη. Por otro lado, no se trata solo de términos: resulta difícil aceptar que entre la τέχνη y la tecnología del siglo XXI no se hayan efectuado cambios profundos, más allá de la complejidad de los

artefactos o de la precisión de las técnicas empleadas. Además, nos parece que la historia de los desarrollos tecnológicos nos interpela a leer en ellos una historia de la efectividad de las valoraciones dominantes en la configuración del mundo como globalidad: ¿qué tipo de valoraciones son propias de los desarrolladores y de los consumidores de tecnologías y cómo es que estas valoraciones participan de la producción técnica del mundo y del ser humano? El enfoque genealógico es idóneo para abordar estas preguntas porque busca el cambio y la diferencia más que la identidad o la unidad, a diferencia de la metafísica, que no podría «contar» una historia sin remitirse siempre a lo que –supuestamente– no tiene historia. Sin limitarse a describir una historia inerte, la genealogía interpreta y valora: afirma unos valores y niega otros; a menudo reconsidera el valor de las interpretaciones tenidas por buenas y a veces restituye el valor de interpretaciones tenidas por malas.

Toda la filosofía de la tecnología, que no se agota en Heidegger ni estará cerca de agotarse en Nick Bostrom, admite que el concepto ‘tecnología’ es griego de varias maneras: por una parte, el término está compuesto de dos palabras griegas que tienen un lugar muy importante en las obras de dos grandes filósofos como son Platón y Aristóteles. Una de las razones de esta relevancia es la didáctica-retórica aristotélica: como afirma G. E. R. Lloyd en su célebre ensayo sobre la argumentación en la época clásica, *Polaridad y analogía*, el concepto y las especificidades de la τέχνη eran considerados útiles para ejemplificar afirmaciones sobre la φύσις o sobre la mente –el alma–, es decir, para hablar de un orden del pensamiento superior a lo técnico. Veremos cómo esta forma (platónico-)aristotélica de abordar lo «alto» en función de lo «bajo», es una característica que el pensamiento metafísico aún en nuestros días no abandona, y que influencia claramente nuestra manera de comprender la ciencia y, especialmente, como es lo que nos interesa aquí, la tecnología. Por otra parte, el concepto de λόγος no solo es reconocidamente importante en toda la filosofía griega, sino que también ocupará para Aristóteles un lugar preponderante en su idea de las disposiciones del alma para realizar la verdad. En Platón, naturalmente, es un concepto que atraviesa todos sus diálogos, porque tiene, desde luego, mucho que ver con la confianza de la metafísica en la efectividad del discurso y de la razón para llegar a la verdad. Algo parecido se podría decir de Aristóteles, pero no hace falta aquí que nos extendamos demasiado en generalidades y en lugares comunes.

Hay que decir, eso sí, que el término «tecnología» habla en griego, además de lo dicho, porque fueron los griegos, hasta donde sabemos, los primeros en problematizar la técnica, y al problematizarla, al pensar en ella, la incluyeron en el orden sociopolítico: los técnicos son solo parcialmente sabios; más sabios que los expertos, pero no tanto como los hombres de ciencia; estos sí son verdaderamente sabios porque conocen ciertas causas y principios, como lo afirma sin muchos matices el estagirita:

el experto [ἐμπειρος] nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte [ὁ τεχνίτης], más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos [θεωρητικά], más que los prácticos [ποιητικῶν]. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría [σοφία] es una ciencia [ἐπιστήμη] sobre ciertos principios [ἀρχάς] y causas [αἰτίαι]. (*Metaf.* I, 981b28ss)⁸¹

Uno de los grandes intérpretes e interlocutores de Aristóteles en la época moderna ha sido Heidegger y, como discutiremos más adelante, en su lectura de Aristóteles y su comprensión de la τέχνη ya reconoce una divergencia entre la técnica de los antiguos y la técnica moderna: mientras que la antigua, tal como la entendieron los griegos, estaba orientada a la ποιήσις, la moderna está orientada a la acumulación y a la explotación de energía arrebatada a la naturaleza. Esta energía se extrae «provocando» a la naturaleza, es decir, obligándola a entregar aquello que de otra manera no entregaría. Sin embargo, a pesar de los matices, Heidegger sigue hablando de la τέχνη aristotélica, porque tanto esta como la «técnica moderna» consisten esencialmente en un «desocultar», es decir, una forma en que la verdad del ser se muestra. La diferencia entre ambas estaría en que

el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un producir en el sentido de ποιήσις. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas.⁸²

Ateniéndose a su definición de la esencia de la técnica como desocultar, el filósofo de Schwarzwald no llega a considerar o a prever la experiencia tecnológica tal como la vivimos a día de hoy, a principios del siglo XXI, cuando los molinos de viento que tienen alguna utilidad en efecto generan y acumulan energía. La ruptura entre la

81 Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1998).

82 Martin Heidegger, «La pregunta por la técnica». En: Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 123.

técnica antigua y la técnica moderna es hoy todavía más profunda de lo que sospechaba Heidegger, porque esta última no solo representa un paso más allá de la mera *ποίησις*, sino que también es un paso, o varios, hacia atrás en el sentido en que las antiguas técnicas se ven también redefinidas, reformuladas y reemplazadas en un nuevo marco conceptual para la producción. Valga aclarar que esto no es un reproche a Heidegger, sino una constatación histórica: los avances tecnológicos durante la segunda mitad del siglo XX han sido superiores en cantidad y en calidad a todos los avances ocurridos entre la revolución industrial y la primera mitad del siglo, de modo que Heidegger nunca tuvo la oportunidad de evaluar algunos aspectos de la tecnología actual como la digitalización de la información, el procesamiento avanzado de datos, la biónica, o la inteligencia artificial.

En este capítulo tendremos que abordar la diferencia entre lo que Heidegger entendió por técnica de aquello a lo que Platón y Aristóteles aludían con la palabra *τέχνη*. Nos interesa, a decir verdad, sobre todo Aristóteles, puesto que, como bien atestigua Franco Volpi, es él el eterno interlocutor de Heidegger⁸³. En cualquier caso, este no es un intento de profundización en el pensamiento de estos autores; no queremos hacer aquí un trabajo de interpretación global de Heidegger (ni de Aristóteles); simplemente vamos a retomar algunas ideas que ya hemos sugerido para apuntar tan directa y concentradamente posible a su concepto de técnica. Mostraremos que la actual tecnología no corresponde enteramente a lo que Heidegger entendió por técnica moderna; ello puede que implique, en cierta medida, que quizás su interpretación del concepto griego de *τέχνη* pueda ser controvertida, aunque no sea ese el objetivo aquí. Una filosofía histórica debe mostrarse decidida y efectiva a la hora de comprender estos cambios tan complejos y no puede permitirse la mera descalificación de la tradición, sea esta clásica en el sentido griego o clásica en el sentido humanista moderno. Queremos llegar, a partir de la *τέχνη*, al concepto de tecnología: si la tecnología es un fenómeno nuevo con respecto a cualquier comprensión de la técnica hasta Heidegger inclusive, ¿cómo hay que comprender la tecnología hoy? ¿Cómo debemos comprender la conexión histórica entre la técnica que problematizaron los griegos y la tecnología moderna?

83 Sobre la relación de Heidegger con Aristóteles una obra de calado, aunque ciertamente no pretende plantear críticas filológicas, es: Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012), 45-57 y 153-182.

Solo una advertencia preliminar para no olvidar el objetivo más general de esta investigación, que es introducir a Nietzsche en el horizonte de la filosofía de la tecnología: para Nietzsche hay varias maneras de contar la historia y él, por supuesto no las agota todas. Ya hemos señalado al menos dos «historias» que creemos compatibles con el legado nietzscheano, a saber, la historia de la globalización metafísica que desencadenó las demás globalizaciones, y la historia de la tecnogénesis del ser humano. Ambas se relacionan directamente con dos caminos que explora, a su manera, nuestro filósofo: la historia del triunfo de las fuerzas reactivas y la historia de cómo unos animales astutos inventaron el conocimiento. Son todas la misma historia que sigue en curso, pero *en* y *desde* perspectivas distintas. Señalar la unidad de esas perspectivas, sin por ello dejar de reconocer las particularidades de cada una, es una necesidad del pensamiento filosófico, pues a despecho de los radicalismos mal contruidos en torno a Nietzsche, la filosofía que trae a la conciencia y al lenguaje las cuestiones más inaccesibles –tanto para el pensamiento ordinario como para el filosófico– tiene que buscar cierta precisión y cierta claridad.

Puede ser tenido como algo positivo el que las cuestiones sobre la técnica y la tecnología propicien profundas discusiones sobre la naturaleza de la mente, del cuerpo y de lo que es: esto alimenta la esperanza de que sea posible formular esas preguntas desde una comprensión y en un lenguaje no-metafísicos. La superación de la metafísica es una desterritorialización del pensamiento y de los conceptos. No tiene nada que ver con destruir, ni con provocar el derrumbe de una edificación; no tiene nada que ver con volar los cimientos. En realidad, no. Los cimientos nunca fueron cimientos y nunca hubo un edificio. Hubo, más bien, una esfera que flotaba en el vacío, ahora colapsada aunque de cierto modo siga ahí, albergando en rincones oscuros de su estructura rota valores metafísicos. La metáfora de los cimientos despedazados, de una edificación, se ajusta muy bien al pensamiento metafísico y sería útil solo si quisiésemos hacer una crítica a la metafísica desde la metafísica, o desde una metafísica distinta. Queremos salir de la metafísica; si eso implica que después tengamos que volver a construir una metafísica para poblarla de conceptos, es otro problema que no abordaremos aquí.

Τέχνη, técnica, tecnología: el problema filogenético

Es preciso encontrar una manera de distinguir entre los conceptos de técnica y tecnología tanto como hay que diferenciar el griego concepto de τέχνη del concepto de

técnica que emplean los filósofos de la primera mitad del siglo XX, cuando aún no era habitual el término «tecnología». Se trata, claro, de dos cuestiones distintas y comenzaremos por la última. A pesar de querer enfrentar estas preguntas, intentamos evitar el carácter semántico-analítico que le impone a la filosofía el pensamiento técnico. Desde ese punto de vista, solo vale como pensamiento aquello que está totalmente definido y totalmente determinado, como si de hecho los asuntos humanos, i.e., las pasiones, los conceptos, las prácticas y las experiencias estuviesen o apareciesen en la conciencia como figuras de contornos bien definidos. Nada más lejos de la realidad. De hecho, la misma ficción de la conciencia demuestra no ser absoluta en la medida en que existe la conciencia de la ficción. En todo caso, por lo ya dicho, la distinción entre técnica y tecnología es un problema real: al no diferenciar entre una cosa y la otra corremos el riesgo de asumir que se deben aplicar los mismos criterios para entender el papel de las máquinas en la sociedad postindustrial que para comprender el sentido de la técnica como culminación de la metafísica y del humanismo. Como ya hemos sugerido, es en su autoproducción y en la conciencia de su tecnogénesis, donde el ser humano se ve enfrentado al sentido de la técnica, al significado de la metafísica y al destino de ambas.

En lugar de definir la tecnología más allá de cualquier duda, el objetivo aquí es plantear una forma de valorarla en términos de actividad y reactividad sin reducir esta valoración a un examen de la utilidad que conscientemente le atribuimos como usuarios y de la finalidad que le atribuyen los desarrolladores estableciendo su razón de ser. Una tecnología siempre es diseñada *para algo*, bien para la técnica, bien para la ciencia (o para ambas), bien para el consumo, pero su disposición de acuerdo a una finalidad no es lo único que la define; si así fuera, no podríamos diferenciar la tecnología moderna de la primitiva, ni una tecnología específica de otras cuyas finalidades y cuyo estatus ontológico pudiesen diferir. Para elaborar nuestra propuesta nos basaremos en la ontología provisional de la voluntad de poder que propone Nietzsche como una manera de superar la metafísica de las substancias y, al mismo tiempo, como una forma de poner de relieve la interpretación en cuanto generación de valores. Esta propuesta servirá a su vez como base para, en próximas secciones, ahondar en el sentido de la tecnogénesis del ser humano, no solo como producción de la naturaleza ni como mera disposición humana hacia la instrumentalización del medio natural, sino más bien,

además de eso, como generación sin sujeto de condiciones en las que es posible la subjetividad y, por consiguiente, de los valores que giran en torno a ella, que se le atribuyen y que la definen. Comenzaremos por retomar brevemente el concepto aristotélico de τέχνη para tratar de atisbar el abismo que nos separa de los griegos en este aspecto. Luego, caracterizaremos brevemente el problema terminológico como se presenta en los autores del siglo XX, hasta llegar al meollo de este capítulo, que es la caracterización cualitativa de los valores como actividad y reactividad. Con ello no pretendemos solo establecer unos criterios muertos, o que han de parecer cadavéricos algún día, sino investigar cómo se da, a través de la tecnología, una forma particular de generación de valores que hoy adquiere un carácter global y aparentemente ineludible, en el sentido en que la práctica totalidad de la humanidad participa de ella.

Técnica como τέχνη: Platón y –especialmente– Aristóteles

La delimitación más primitiva del concepto de técnica hunde sus raíces en el pensamiento aristotélico. Eso no quiere decir que ese concepto no exista por fuera o antes de las obras de Aristóteles, sino que es él quien lo aborda más consistente y profundamente –teniendo en cuenta que lo que se conserva de la filosofía antigua es solo la punta del iceberg del antiguo humanismo grecorromano, pues muchas obras, se sabe, se han perdido (inclusive muchas del mismo Aristóteles). No es descabellado pensar que otros autores hayan podido abordar esta cuestión de un modo más directo o más afirmativo en su momento, pero el caso es que no podemos ya, por ahora, acceder a ellos. Sabido es que para Aristóteles la τέχνη se encontraba en un nivel secundario entre las disposiciones del alma con respecto a la ciencia (ἐπιστήμη) y la sabiduría (σοφία). Sin embargo, no deja de llamar la atención que Aristóteles, al igual que Platón, recogiendo una tradición preplatónica –prefilosófica, incluso– recurra muy a menudo a metáforas técnicas en argumentos sobre otras cuestiones.

Es un recurso que Platón pone en boca de Sócrates muy a menudo. Tanto en la Grecia prefilosófica como en la clásica, era común encontrar referencias, algunas con intenciones de literalidad, pero muchas más veces con un propósito explicativo y metafórico, la idea de un dios artífice, creador, que trabaja sobre la naturaleza como un artesano trabaja sobre la materia. De acuerdo con Lloyd, «[e]n Platón, tanto la idea de una causa motriz como la de un agente que obra con un plan y un propósito vienen claramente expresadas a través de un buen número de metáforas inspiradas en las artes y

oficios»⁸⁴. En la alegoría de la caverna, en el libro VII de la *República*, ya se deja ver discretamente este poder alegórico de la τέχνη cuando se dice que «del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases» (*Rep.* VII 514c-515a)⁸⁵. Los prisioneros de las cavernas no ven las figurillas, ni a quienes las transportan, sino que solo ven sus sombras: si ya la técnica es imitación, los prisioneros no solo no ven la realidad, sino que ven la imitación de la imitación de la realidad. Es probable que en este apartado Platón introduzca la cuestión de los artefactos para ilustrar que la prisión tiene varios niveles de profundidad. Pero es en el *Timeo* donde Platón da rienda suelta a las metáforas técnicas para exponer su cosmología. Describe el universo como obra de un demiurgo que es caracterizado la mayoría de veces como artífice, aunque también como padre y como progenitor, pero en todo caso como un ser que «moldea», que «teje», que «trenza», entre otras imágenes. «El Artífice, en el *Timeo*, no crea el mundo *ex nihilo*, sino que al igual que los artesanos humanos trabaja sobre un material ya existente en estado informe o caótico. No es omnipotente sino que logra los mejores resultados posibles dentro de las limitaciones impuestas por la naturaleza del propio material (p. ej.: *Ti.* 48a).»⁸⁶

En Aristóteles, se percibe alguna diferencia importante. Su motor inmóvil no es un artesano o artífice, aunque comparta con ellos algunas características que sirven para ilustrar aspectos concernientes a la naturaleza (φύσις). Por ejemplo, en *Sobre las partes de los animales* (*PA*) 654b29 ss., cuando habla sobre las estructuras óseas del cuerpo y afirma que la naturaleza es como un alfarero que moldea el contorno de los huesos como quien trabaja un material sólido. Expone una analogía similar en *Sobre la generación de los animales* 730b27 ss., donde afirma que la naturaleza se parece más a un alfarero que trabaja la materia con sus propias manos que a un carpintero que utiliza herramientas; en esta misma obra, también comparará la naturaleza a un pintor al tratar de explicar el desarrollo del embrión. Un caso realmente sorprendente es aquel en que, de nuevo en *PA* 687a10 ss., compara la φύσις a un ser humano «inteligente», es decir a un ser humano con el tipo de conocimiento que se requiere la producción de obras orientadas a fines. También el concepto de causa final –especialmente pero no de modo

84 G.E.R Lloyd, *Polaridad y analogía* (Madrid: Taurus, 1987), 259.

85 Platón, *Diálogos IV. República. Introducción, traducción y notas por conrado Eggers Lan* (Madrid: Gredos, 1988).

86 G.E.R Lloyd, *Polaridad y analogía* (Madrid: Taurus, 1987), 261.

exclusivo, porque también lo hace con los otros tres tipo de causa—, es comparado en *PA* 639b19 ss. con la técnica: «hay más belleza y finalidad en las obras de la naturaleza que en las del arte»⁸⁷; esto, naturalmente, lo dice porque en el arte (la técnica, τέχνη) la finalidad es definitoria, pero solo es imitación de las finalidades que pone la naturaleza. En todo caso, esta aclaración tiene como fin que, después de haber puesto tantos ejemplos de la técnica para explicar la naturaleza, las analogías no sean interpretadas de un modo demasiado literal, ya que hay una diferencia fundamental entre las obras de la naturaleza y las obras de la técnica, y es que la primera «trabaja» con lo necesario, mientras que la segunda trabaja con lo contingente.

Y es que no es difícil caer en la confusión de pensar que en Aristóteles la naturaleza «crea» de un modo técnico, es decir, que la técnica es anterior a la naturaleza. Un pasaje que puede provocar esta confusión es aquel de la Física donde afirma que «[s]i una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal y como está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no solo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza». Pero que la técnica arquitectónica haya alcanzado un nivel de perfección tal que sus obras puedan ser comparadas a las de la naturaleza no quita que la técnica tiene que ver con el azar, es decir, con lo contingente, mientras que la ciencia tiene que ver con lo necesario. En general, el arte es imitación de la naturaleza, pero, como aclara enseguida, «en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza» (*Física* II, 199a10-15)⁸⁸. En cualquier caso, la técnica lo que hace es imponer a lo contingente una causa final, que en las obras de la naturaleza se supone por defecto, como parte del modo de ser mismo de las cosas naturales.

Todo arte [τέχνη]⁸⁹ versa sobre la génesis [περὶ γένεσιν], y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo

87 Según la traducción de Rosana Bartolomé en: Aristóteles, *Obra biológica (De Partibus Animalium. De Motu Animalium. De Incessu Animalium)* (Madrid: Luarna Ediciones, 2010).

88 Aristóteles, *Física. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía*. (Madrid: Gredos, 1995).

89 No se puede ignorar la divergencia que ha habido en la traducción del término τέχνη. Aunque en el presente estudio suscribimos la tesis de que «técnica» es la traducción más adecuada a nuestros tiempos, es verdad que las traducciones más prestigiosas han traducido τέχνη a menudo como «arte». Lo importante es saber que este «arte» no se refiere a la noción moderna de arte como «bellas artes», sino a la τέχνη en cuanto habilidad o disposición para la producción, en su conocido contraste con ἐπιστήμη y en su estrecha relación con ποίησις.

producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues estas tienen su principio en sí mismas. Dado que la producción [ποίησις] y la acción [πραξις] son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción. Y, en cierto sentido, ambos, el azar [τύχη] y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón: «El arte ama al azar y el azar al arte.» El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera [...] (*Et. Nic.* VI, 1140a10-20).⁹⁰

En efecto, es en lo contingente, lo que puede ser de otro modo o que puede tanto ser como no ser, donde el ser humano puede inscribir una finalidad que la naturaleza misma no ha dispuesto. En lo contingente, para Aristóteles, se da la apertura al azar y, por tanto, a cierta «libertad» entendida como posibilidad de deliberación. Porque sobre lo necesario no se delibera, sino que solo puede ser demostrado. No debería extrañarnos que, más allá del recurso retórico-argumentativo, la técnica ocupase en Aristóteles un lugar importante en la articulación de su ética. Aristóteles se preocupa mucho por discernir correctamente los modos de ser o disposiciones a través de las cuales el alma llega a poseer la verdad. De acuerdo con él estas disposiciones son cinco, a saber, la técnica (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y el intelecto (νοῦς) (Cf. *Et. Nic.* VI, 1139b17-18). Dejando de lado las tres últimas, porque su abordaje no es lo que nos interesa aquí, concentrémonos por un momento en la diferencia entre las dos primeras. Está claro que tanto la técnica, es decir el arte o la τέχνη, como la ciencia o ἐπιστήμη, son dos formas de conocimiento o de relación de la mente con la verdad, hablando en términos amplios. También Heidegger afirmaría, de la mano de Aristóteles ese mismo carácter desencubridor-de-la-verdad en la técnica. Pero, insistimos con el filósofo griego: mientras que la ἐπιστήμη versa sobre aquello que no puede ser de otra manera, es decir, lo que es necesario, eterno, ingénito e imperecedero, la técnica versa sobre lo contingente, lo que puede ser de otra manera. En ese sentido, dice Aristóteles, la ciencia es una disposición demostrativa, no deliberativa, porque sobre aquello que es necesario no se delibera ni se razona, sino que se demuestra. La técnica es una disposición racional para la producción (ποίησις). En cuanto es racional, es decir, en cuanto que es una disposición productiva acompañada de razón verdadera, la técnica también participa de la verdad, o mejor dicho, también realiza la verdad. La diferencia entre τέχνη y ἐπιστήμη se revela así como una diferencia de grados de

90 Aristóteles, *Ética nicomaquea. Ética Eudemia. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet* (Madrid: Gredos, 1985). Para cotejar con el texto en griego he utilizado el texto reproducido en la edición que traducen María Araujo y Julián Marías: *Aristóteles, Ética a Nicómaco* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002).

excelencia con respecto a la verdad. Para Heidegger, será la verdad del ser; pero no es la ἐπιστήμη la que puede decir esta verdad, sino el pensamiento esencial.

Esta es una polémica difícil de resolver, primero por las dificultades obvias para interpretar los textos griegos, y segundo porque no resulta obvio que Heidegger tenga una lectura unificada de Aristóteles. Serán los expertos en Aristóteles y en Heidegger quienes den una respuesta al respecto. Cabe mencionarla, de todos modos, porque la crítica de Heidegger a la técnica se inscribe en una crítica a la metafísica que lleva implícito el que Aristóteles, como pensador metafísico, no habría llegado a comprender la técnica en su profundidad, porque se concentra en lo ente sin llegar al ser. La crítica de Heidegger a la técnica, de alguna manera, va en un sentido opuesto a la nuestra, porque para él no hay ningún cambio *esencial* entre lo que Aristóteles llamó técnica y lo que la modernidad ha desarrollado como tecnología. Para Heidegger valen como técnicas tanto la filosofía de las causas y los principios referidas a la totalidad de lo ente –a la substancia– como las normas de razonamiento lógico y el uso de máquinas para la producción de «cosas», porque todo ello está orientado a lo ente y no al ser. Metafísica, como hemos visto, es para Heidegger pensamiento técnico, o bien –en cierto sentido– no es pensamiento en absoluto. En efecto, el reemplazo del pensamiento por los procesos mecánico-digitales de los ordenadores puede ser un ejemplo de este peligro que Heidegger veía, pero en nuestra perspectiva genealógica, en la que prima la historia de las valoraciones propias de los sistemas de pensamiento más sobresalientes, estamos lejos de comprender este «peligro» como si fuese el fracaso de una gran misión del ser humano, que para Heidegger sería la guarda del ser.

Técnica y tecnología: análisis histórico de la emergencia de un nuevo concepto

Aunque los historiadores de la tecnología suelen usar este término para referirse tanto a la tecnología moderna como a la τέχνη, el caso de los filósofos durante el siglo XX es bien distinto: los pensadores más relevantes, entre los que se cuentan Heidegger y Ortega, utilizan casi exclusivamente el término «técnica» para referirse a ambas cosas, sin poder prever, por supuesto, los increíbles desarrollos de la informática, empezando por la capacidad de los procesadores. Hasta hoy, historiadores y filósofos tienden a no tomarse en serio la distinción entre técnica y tecnología porque suponen un *continuum* entre las dos, es decir, una evolución lineal o exponencial en la que la tecnología es un resultado obvio y necesario de la técnica. Se da por hecho también cierta relación

directa entre técnica/tecnología y filosofía de la técnica/tecnología, como si el pensamiento filosófico avanzase al mismo ritmo que los avances técnicos, o como si un avance técnico significase, automáticamente, un avance del pensamiento. Con ello se da la espalda al problema de cómo pensar históricamente la tecnología y su relación con la técnica.

También pasa a menudo que los filósofos más contemporáneos, al tratar la técnica o la tecnología, usan definiciones de diccionario, o bien trabajan sobre definiciones extremadamente intuitivas para el nivel de precisión que cabría exigirle a un texto científico. El problema de las definiciones intuitivas es que pueden estar secretamente influenciadas por la metafísica en cuanto hagan referencia a un orden superior –como es el caso de Platón y Aristóteles, cada uno a su modo–, por el humanismo, que depende a su vez de una definición metafísica de la naturaleza humana, o bien por las definiciones mismas que ofrecen los desarrolladores, quienes evidentemente tienen en mente sus propios valores cuando crean y cuando describen. De todas maneras, ¿cuál es el problema con esto? ¿Acaso puede un artista o un ingeniero substraerse de sus propias valoraciones cuando crea? ¿Acaso debiéramos exigirle tal cosa? Naturalmente, no. Como ya hemos subrayado, el problema es ignorar la valoración y la interpretación como principio efectivo de todo conocimiento. Intentar predecir el futuro –de la inteligencia artificial o de los derechos humanos ante la emergencia de los posthumano, por ejemplo– es una misión imposible y absurda, propia de una filosofía de la tecnología sin sentido histórico. Como discutiremos en las próximas páginas, se trata siempre de concepciones *eminente reactivas* de la tecnología. En todo caso, será útil aquí hacer referencia a esas definiciones de diccionario para señalar sus limitaciones e identificar la problemática.

Es verdad, de todos modos, que no es fácil hallar un diccionario filosófico en el que la diferencia entre técnica y tecnología sea problematizada o siquiera señalada. El mismo diccionario de Ferrater Mora, sin duda el más influyente en la filosofía en castellano, no tiene un artículo sobre la tecnología, aunque sí uno sobre la técnica en el que se menciona la palabra «tecnología» como un sinónimo de técnica o como si su significado con respecto a esta fuese obvio. Su elemento más significativo y esclarecedor es una corta referencia al hecho de que en el pensamiento sobre la técnica se ha llegado a afirmar que la técnica no es un saber sino que, más bien, todo saber es

«fundamentalmente técnico»⁹¹. Esto, sin duda, es una referencia clara a lo ya dicho sobre Heidegger cuando opone al conocimiento científico, por técnico, el pensamiento esencial.

De otro lado, el diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano, otro que es verdaderamente influyente tanto en italiano como en castellano, sí contiene una entrada para el término tecnología y enumera seis acepciones para el término que parafraseamos aquí:

(1) Tecnología es el estudio de los procedimientos técnicos de una determinada rama de la producción industrial o de pluralidad de ramas. (2) Tecnología es lo mismo que técnica. (3) tecnología es lo mismo que tecnocracia. (4) Tecnología es el empleo de conocimientos científicos en la esfera de la producción, de los transportes, de las comunicaciones, de los servicios, de la educación, etcétera. (5) La totalidad de las técnicas en posesión de un determinado grupo o de determinada cultura (acepción etnológica o antropológica). (6) Tecnología es la fase madura o avanzada de la técnica.⁹²

Evidentemente, exceptuando la primera y la tercera, las definiciones de Abbagnano (y Fornero, quien amplió el diccionario, incluida esta entrada), reflejan los usos más habituales de la palabra tecnología. Sin embargo, como dirá Heidegger en «La pregunta por la técnica», de lo que hablaremos brevemente más adelante, no dicen la esencia o la especificidad de la técnica, porque en último término pueden reducirse a dos significados: (1) que la técnica es un medio para lograr fines y (2) que la técnica es un hacer humano. Heidegger denomina a esta doble definición «la determinación instrumental y antropológica de la técnica».⁹³

En la *Enciclopedia filosofica Bompiani* encontramos una voz mucho más informativa sobre la relación entre técnica y tecnología. De acuerdo con la definición, «[e]l término tecnología abarca el espacio semántico de la relación entre ciencia y técnica, tanto en el sentido de una ciencia de la técnica como en el sentido de una aplicación de la ciencia». Esta definición, sin embargo, suena poco satisfactoria hoy: es muy difícil encontrar un autor que de hecho utilice el término tecnología para hablar del

91 José Ferrater Mora, «Técnica», *Diccionario de filosofía. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-María Terricabras. Tomo IV.* (Ariel, 2004), 3451.

92 Nicola Abbagnano y Giovanni Fornero, «Tecnología», *Diccionario de filosofía actualizado y aumentado* (Fondo de Cultura Económica, 2008), 1011.

93 Martin Heidegger, «La pregunta por la técnica». En: Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, 114.

«estudio de la técnica» o de una «ciencia de la técnica» a menos que nos remontemos a épocas previas a la revolución industrial o de industrialización incipiente, cuando, justamente, la tecnología no tenía el carácter propio de la automatización y la delegación de la acción que experimentamos hoy con las máquinas. En cuanto a la otra parte de la definición, la de técnica como ciencia aplicada, es más aceptable pero aún insuficiente, porque no parece que cualquier aplicación de la ciencia valga como tecnología. En cualquier caso, seguimos inmersos en una concepción instrumental-antropológica. Además, ambas definiciones van en contra de nuestras intuiciones como usuarios de la tecnología moderna, aunque debemos reconocer que la segunda tiene más recorrido, porque admite un mayor grado de especificidad y permite aún preguntar qué tipo de aplicaciones de la ciencia valen como tecnologías.

El artículo de esta enciclopedia todavía va más allá y es capaz de reconocer la discontinuidad de la relación entre técnica y ciencia. Merece la pena, en lugar de parafrasear algo que ya está escrito en un lenguaje muy accesible, reproducir una parte significativa del artículo mencionado:

En cualquier caso, la tecnología tiene características particulares que no se agotan en la mera aplicación de los resultados científicos ni en los procedimientos técnicos implementados en los diversos sectores de la producción. Tanto así, que si la invención tecnológica le debe mucho a la ciencia, podemos igualmente afirmar que solo ciertas técnicas han hecho posible el desarrollo de la ciencia, desde el telescopio de Galileo hasta la influencia del funcionamiento de las máquinas de vapor en la formulación de los principios de la termodinámica. A la inversa, J. Watt, quien perfeccionó la máquina de vapor, usó el cálculo, a partir de sus experimentos, para medir la eficiencia, aunque el diseño de la máquina siguió por décadas confiando más en la experiencia y la destreza artesana de los constructores que en criterios científicos. Hoy en día, gran parte de la investigación científica depende estrictamente de la instrumentación técnica: de la astrofísica a la física subatómica, la biología, el poder de los ordenadores, la resistencia de los materiales, el refinamiento de las nanotecnologías son las condiciones del conocimiento en sí. En general, se puede decir que la tecnología representa el desarrollo histórico de la invención y la reflexión técnica que depende en gran medida del conocimiento científico básico, utilizado para resolver los problemas prácticos planteados por los diversos sectores productivos. Esto también significa que el desarrollo tecnológico está estrechamente vinculado a las condiciones económicas que lo impulsan y que utilizan los resultados. A su vez, es precisamente este mismo proceso el que influye en la investigación científica, que depende cada vez más del uso de las tecnologías y de su orientación directa o indirecta a la producción.⁹⁴

94 R. Madera, «Tecnología», Enciclopedia filosofica Bompiani Vol. 11 (RCS Libri, 2006), 11326-27. Traducción propia.

Todo esto vendría a decirnos que, aunque ignorado por muchos, el problema de la correcta descripción histórica del proceso de desarrollo técnico-tecnológico ha sido puesto en evidencia en el hecho de que la técnica no ha tenido una evolución lineal en la que se conserva siempre su esencia. Por el contrario, las interacciones que describe Aristóteles entre τέχνη y ἐπιστήμη, que irreflexivamente solemos extrapolar a las relaciones entre tecnología y ciencia (moderna), han sufrido cambios notables, evidentes especialmente en el hecho de que la tecnología no solo permite orientar la producción, sino que también influye directamente en la evolución de la ciencia.

Carl Mitcham, en el ya citado título *Thinking Through Technology* claudica en su intento de definir «tecnología» y afirma que no es un término unívoco, y que su uso está siempre delimitado de un modo más bien difuso dentro de las distintas posiciones desde las que se desarrolla la filosofía de la tecnología. Se pueden establecer, de acuerdo con él, unas diferencias más o menos claras entre aquello que quieren decir los sociólogos y filósofos y aquello a lo que se refieren los ingenieros, pero el mismo Mitcham no es afortunado a la hora de plantear esas diferencias. Con todo, el norteamericano sospecha que comprender el amplio espectro que abarcan las definiciones del concepto «tecnología» es importante porque de ello depende el estatus metafísico de la tecnología: ¿es la tecnología algo que puede ser abandonado, algo accesorio, o más bien es algo connatural e incluso anterior al ser humano en el sentido de que hasta los animales parecen utilizar algo así como tecnologías primitivas para satisfacer sus necesidades vitales? Todas las interpretaciones de la técnica, especialmente aquellas que ven en ella una especie de explicación de la génesis del homo sapiens, tienden a estar de acuerdo con la segunda interpretación. Mitcham, captando la problemática histórica que hemos descrito, reconoce que no necesariamente hay una continuidad entre el concepto antiguo de técnica y el moderno concepto de tecnología:

Un examen completo de esta tesis que afirma que la etimología de la tecnología emerge de una nueva ontología de la materia implicaría, por supuesto, sumergirse en una extensa reflexión sobre la filosofía de la naturaleza. Sin embargo, quizás este breve estudio puede fundamentar un cuestionamiento de la fácil identificación de *téchne* y tecnología que de algún modo sea de utilidad para tratar asuntos más amplios.

[...]

Un estudio etimológico-filosófico del término «tecnología» también sugiere, a pesar de continuidades materiales en la historia de la tecnología, la posibilidad de discontinuidades formales de mayor calado.⁹⁵

De acuerdo con Mitcham, la discontinuidad entre el antiguo concepto de τέχνη y el moderno concepto de tecnología podría deberse –plantea esto a modo de hipótesis– a que en la segunda mitad del siglo XVII la ontología occidental de la materia dio un giro importante propiciado por las ideas de Galileo, Descartes y Newton. Un giro que podría describirse, interpretando las palabras de Mitcham, como una especie de secularización del mundo material mediante la inmanentización de las leyes naturales, es decir, gracias a un paso en la dirección opuesta a la de Platón y Aristóteles, que consistía, salvando las distancias, en separar lo contingente de lo necesario y la materia de la forma. Este movimiento opuesto al griego, sin embargo, consistía en otra operación importante: la que separa la materia de cualquier proceso cósmico, o sea, trascendente. Con ello, aunque naturalmente no se olvida la trascendencia ni se deja de observar la abstracción de la totalidad, deja de concebirse la materia como algo esencialmente contingente y por tanto no susceptible de conocimiento verdadero. Por eso, en último término, Mitcham insiste en seguir el hilo de los sobresalientes filósofos que o bien ignoran el concepto de «tecnología» o bien dan por sentado que tecnología no es más que técnica moderna, modernizada o secularizada. No llega así a superar definitivamente la tendencia del siglo XX a no hacer la diferencia entre τέχνη y tecnología porque desde su perspectiva los valores y el poder son influencias secundarias en el despliegue de la técnica y de la tecnología. Lo que verdaderamente ha causado un cambio de perspectiva con respecto a la τέχνη es para él, más que la transmutación de los valores, la evolución del pensamiento filosófico.

La fabricación de artefactos –qué cosas se fabrica, cómo se hacen y cómo se utilizan– no es siempre el resultado de una acumulación directa de conocimiento o poder técnico; está condicionada no solo por necesidades sociales y valores (como argumentaría un historiador social de la tecnología), sino también, y quizás de un modo más significativo, por ideas filosóficas. En efecto, bien puede ser que la tecnología sea más afín al arte, en el cual una historia del cambio y la multiplicidad no conlleva un simple progreso.⁹⁶

Pero esta «ignorancia» del problema, creo, tiene una explicación bastante simple, y gracias a ella podremos avanzar en nuestro trabajo: la necesidad genealógica,

95 Carl Mitcham, *Thinking Through Technology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 133-34. Traducción propia.

96 *Ibíd.*, 134. Traducción propia.

explicativa e histórica de establecer un contraste entre técnica y tecnología es ignorada por todos los autores porque se trata en buena medida de un problema lingüístico y semántico y, como tal, no parece que fuese propio del trabajo científico. Pero, precisamente por ello, la forma de proceder no es tratar de encontrar en los diccionarios o en los autores canónicos las definiciones precisas de cada término, sino, justamente, establecer la distinción por nosotros mismos, violentando la resistencia de los autores a plantear la pregunta. En este sentido, ni siquiera nos vemos obligados a desmontar un planteamiento en particular –aunque sí tengamos que dialogar con Heidegger–, puesto que tal planteamiento no existe; no se ha hecho el esfuerzo de establecer, sugerir o reflexionar sobre los límites de una filosofía de la tecnología, entre los cuales se encuentra naturalmente la «definición» del objeto de estudio. Aunque esta jerga metafísica suene desfasada desde la perspectiva que intentamos exponer, no por ello deja de ser necesario establecer claramente los límites de nuestra investigación: no queremos hablar de cualquier técnica, ni de cualquier conocimiento, ni de cualquier tipo de producción. En suma, aunque la distinción entre técnica y tecnología resulte artificial o artificiosa, ello solo sería un argumento en contra de nuestra investigación si la historia de la metafísica no consistiera justamente en encubrir la diferencia y dibujar continuidades o distinciones de acuerdo a un modelo trascendente. A veces la genealogía tendrá que establecer los nexos en las divisiones que violentamente establece la metafísica y, en otros casos, tendrá que hacer las distinciones en las continuidades que, con igual violencia, se establecen para evitar la cuestión de la procedencia de los valores.

Decir que la tecnología moderna tiene su origen en la técnica de los artesanos no aporta nada a la historia de la tecnología si no se hace hincapié en que la conexión entre tecnología y ciencia no puede ser descrita, en nuestra época, como correlativa a la relación entre τέχνη y ἐπιστήμη. La tecnología no puede entenderse hoy como un precursor de la ciencia y, sobre todo, no es un resultado de los avances científicos. Más aún: el papel predominante de la tecnología moderna en los avances de la ciencia, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XX con la emergencia de la computación, pero también contando con antecedentes como la clara influencia tecnológica en la ciencia, como en el mencionado ejemplo de la termodinámica, que sugieren ya una disposición activa en la tecnología, nos permite decir que el desarrollo tecnológico es una condición

de posibilidad de la generación de nuevos conocimientos científicos en el momento actual de la ciencia y, probablemente, también será este el caso durante los próximos siglos.

Ya sabemos que técnica es un concepto griego y es originalmente el concepto platónico-aristotélico de τέχνη. En cuanto conocimiento secundario y precedente de la «ciencia», la técnica, como la entiende Aristóteles, es superada cuando se superan las necesidades que la producen. Esta superación no consiste en la aniquilación de la técnica, sino en el establecimiento definitivo de sus límites para dar lugar a un conocimiento superior, que es el de la ciencia. De acuerdo con Aristóteles, la ciencia nace en Egipto, porque la casta sacerdotal tenía tiempo para el ocio (*Metaf.* I, 981b24). La superación de la técnica en favor de la ciencia requiere que la producción de algunos pueda sostener el ocio de otros ya que es gracias al ocio como puede desarrollarse un conocimiento que en sentido estricto no sirve para nada. A raíz de esta idea aristotélica acerca de la jerarquía de las disposiciones para realizar la verdad, Heidegger dirá que en la medida en que un conocimiento es puesto al servicio de la producción, habría que situarlo del lado de la técnica. Por esta razón afirma que el pensamiento vale ya como τέχνη. Y es que efectivamente, se trataba de un pensamiento que producía o reproducía cierto orden social. Los artesanos tenían un lugar en el orden social, pero no estaban en la cúspide. Heidegger, a su modo, de todas maneras, también sostenía un concepto de τέχνη que emanaba de su propia visión del orden social, pero su asociación del orden del ser con el orden social era de una inmediatez digna de estudio, con lo cual parece que, en su pensamiento, tanto la ética como la política están ya dadas en reflexión sobre la verdad del ser. En ambos casos el orden político tiene que hacer justicia, o lo hace por defecto, al orden del ser. Se trata, claramente, de un supremacismo muy profundo, pero más profundo en Heidegger, en quien la oscuridad de esas profundidades es representada en la soledad sosegada y meditativa del claro.

Puede que la interpretación heideggeriana del concepto griego de técnica no esté libre de imprecisiones filológicas, sobre todo en lo que respecta al uso de conceptos como finalidad, ser, substancia y entidad. Se trata de conceptos de los que depende la valoración de la τέχνη y que pueden generar problemas infranqueables a la hora de aplicar este concepto a las modernas tecnologías de la información, la computación y la robótica o, incluso, a las máquinas para la producción en serie de bienes de consumo. La

desviación de Heidegger con respecto a Aristóteles en su forma de entender la τέχνη no se debe a la definición de la técnica, sino a su valoración con respecto a otros conceptos aún más problemáticos como «ser», «entidad» y «sustancia». La interpretación heideggeriana de la técnica está claramente determinada por la importancia que el alemán le da a estos términos griegos. Esta interpretación se basa en la afirmación de que la metafísica consiste en el olvido del ser; el olvido conlleva la convicción de que se habla del ser cuando en realidad se habla de lo ente. En ese orden de ideas, la técnica, afirma Heidegger, es la culminación de la metafísica ya que su desocultar, es decir, su mostrar la verdad, es siempre un producir⁹⁷. Pero aquí Heidegger parecería estar ignorando que, a diferencia de Platón, quien efectivamente parece sugerir que la φύσις es una forma de ποίησις, Aristóteles solo ve en esta ποίησις, esta «producción» del artífice, una metáfora útil para explicar la producción de la φύσις, que es de otro orden.

La lectura de «los griegos» que hace Heidegger tiene que ser puesta en cuestión si queremos comprender el sentido de τέχνη en Aristóteles, especialmente porque de esta lectura heideggeriana emana toda la confusión contemporánea sobre la aparente sinonimia entre τέχνη y tecnología. Pero esta polémica, de todos modos, no es lo fundamental para nuestra comprensión de la relación entre τέχνη y tecnología o, como diría Heidegger, entre técnica y técnica moderna. Lo importante es comprender el proceso histórico del desarrollo de la tecnología moderna que hoy intuitivamente relacionamos con el procesamiento de datos y con la producción automática (no necesariamente en serie) de todo tipo de bienes, incluida la energía misma. En este proceso histórico, hemos dicho, la relación lineal que se planteaba entre técnica y ciencia, en sus dos momentos (el que se refiere a la técnica como paso previo a la ciencia y el referido a la técnica como ciencia aplicada) se ve subvertida en un proceso no lineal y unas relaciones que no se dan cada vez en un solo sentido. De ahí el uso ya extendido del término «tecnociencia»: más allá de las connotaciones ideológicas y políticas, la ciencia de hoy depende de los avances tecnológicos tanto como la tecnología depende de los avances científicos.

Tecnología y ciencia

Desde este punto de vista, podemos ver que la tecnología además de ser producción, como la técnica, también es productora. Si la técnica sirve para producir

97 Martin Heidegger, «La pregunta por la técnica». En: Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, 120.

cosas útiles, es decir, cosas que satisfacen fines que surgen de las necesidades humanas, la tecnología va uno o varios pasos más allá, al producir cosas que producen otras cosas, incluso información y conocimiento. Si la técnica arquitectónica produce edificios, y esos edificios satisfacen la necesidad de abrigo y refugio, la robótica y la informática, en cuanto tecnologías, producen máquinas capaces de producir casas, casas capaces de producir energía y técnicas capaces de producir nuevos tipos de casas, por sí mismas o mediante un uso deliberado. Así, la tecnología no se diferencia de la técnica por su grado de complejidad técnica –valga la redundancia– sino porque describe un movimiento más largo en su despliegue a partir de la orientación del pensamiento hacia la producción: mientras de la experiencia surge la técnica gracias a la aplicación de principios relacionados directamente con la verdad, es decir, aplicando razonamientos verdaderos, la tecnología solo emerge cuando la producción misma de la técnica, es decir, los artefactos y en general los medios de transformación de lo dado, incorpore algo así como el principio de su propio movimiento, y el principio de su propia producción de un régimen de verdad distinto al de la técnica misma, aunque de ello pueda decirse que es solo en apariencia. En efecto, la diferencia entre técnica y tecnología puede ser solo aparente, pero eso no quita que esa apariencia sea el resultado de un movimiento antes no concebido entre el pensamiento técnico y la producción.

En todo caso, la diferencia entre técnica y tecnología tampoco puede concebirse como la diferencia entre manualidad y automaticidad. Dado que la técnica siempre se define circularmente, es decir, de acuerdo con la finalidad que se encuentra inscrita en su razón de ser, la producción automática no hace que la técnica se convierta inmediatamente en tecnología. La automaticidad tiene que poder apropiarse de la finalidad inscrita en la técnica que la precede, reinterpretándola, dándole un nuevo sentido que al mismo tiempo recoja el anterior sin contradecirlo. No todo lo que se hace con las manos para conseguir un fin puede ser considerado técnica, sino que tiene que estar relacionado con un proceso histórico de perfeccionamiento, por así decirlo, en el que la experiencia se robustece.

Con todo, tampoco se podría decir que la tecnología es una evolución de la técnica que resulta de la incorporación de principios científicos en su producción. Aunque haya algo de razón en ello, la tecnología tiene que ser más que eso, porque la producción de las nuevas tecnologías no siempre está directamente relacionada con un

dominio previo de los principios científicos más avanzados. El desarrollo que describe la técnica en su marcha hacia la tecnología no es lineal ni unívoco. La técnica no es más que técnica porque, siendo racional, no implica el conocimiento de lo necesario o, dicho en un lenguaje más moderno, no necesita conocer las leyes naturales. A la técnica le basta con la experiencia para obtener resultados aceptables. Pero es en la tecnología donde la técnica se encuentra plenamente con la *ποίησις*, es decir la producción, a la que está orientada germinalmente. La mera técnica permite obtener resultados más o menos equiparables en casos distintos, pero no siempre es capaz de explicar por qué en algunos casos la producción no se da como se esperaba, porque carece del conocimiento de los principios naturales. De acuerdo con la historiografía de inspiración aristotélica, la tecnología, para llegar a ser, requiere cierta superación de las distintas técnicas en favor de la ciencia, es decir, en favor de la formulación de leyes de la naturaleza, pero al mismo tiempo requiere que la ciencia se pliegue de nuevo sobre la técnica y sea reorientada hacia la producción. Recordemos que para Aristóteles, la ciencia a diferencia de la técnica, no está orientada a la producción y, estrictamente hablando no sirve para nada (*Cf. Metaf.* 981b15-25). Pero lo cierto es que en la moderna intuición de la tecnología sí parece haber algo de esa conjunción entre ciencia y técnica. No se trata de la aplicación de los principios de la ciencia a la técnica, sino, más bien, de la aplicación de la técnica a la ciencia. En ese sentido, tiene razón Heidegger al desconfiar de la técnica porque restringe el pensamiento, pero es cuestionable la idea de que la ciencia misma sea mera restricción del pensamiento a la técnica.

De nuevo, un ejemplo de cómo la tecnología podría ser la aplicación de la técnica a la ciencia y no al revés es que el desarrollo de los principios de la termodinámica le debe mucho a la invención de la máquina de vapor, que fue una creación del razonamiento técnico antes que de la aplicación deductiva de leyes naturales o de principios previamente demostrados. Si bien la reflexión sobre la termodinámica en un sentido amplio puede remontarse a los antiguos egipcios y griegos, con la idea del fuego como elemento primordial o constitutivo, cuyo desarrollo puede rastrearse hacia adelante hasta la teoría de flogisto, en la que el calor aún era concebido como sustancia y no como cambio, no sería tras la invención de los primeros motores a vapor cuando, por la experimentación que permitían, se pudo llegar a la formulación de los principios de la termodinámica.

Sin embargo, también el principio contrario puede extraerse del ejemplo de la termodinámica: la formulación de los principios de esta ciencia influyó directamente en la fabricación de nuevos y mejores artefactos tanto para la medición de variables atmosféricas y su uso en la investigación científica, especialmente en el campo de la cosmología, como para su utilización en la producción de bienes de todo tipo. De esta aparente contradicción podemos extraer algo así como una conclusión, y es que la tecnología, a diferencia del concepto de técnica como arte, oficio o el conocimiento necesario para llevarlos a cabo, no puede definirse sin recurrir a sus relaciones con la ciencia misma y con la producción. Las delimitaciones un tanto rígidas, pero precisas e históricamente comprensibles de Aristóteles no son factibles hoy. Las diferencias que intuitivamente solemos hacer entre ἐπιστήμη, τέχνη y ποίησις, ceden ante la importancia y la evidencia del entrelazamiento de la tripleta contemporánea formada por ciencia, tecnología y producción industrial.

Del mismo modo, la caracterización heideggeriana de la técnica, en la que incluye sin demasiadas distinciones los artefactos, la producción industrial y la ciencia misma –en el sentido en que la ciencia como la conocemos hoy no se pregunta por el ser sino por lo ente– parece no dar ninguna relevancia a estas reflexiones, y por ello tampoco se pregunta por la diferencia entre la técnica entendida en el sentido antiguo y la tecnología como fenómeno complejo y multidimensional propio de la modernidad tardía. Para Heidegger se trata de evitar la entrada en la era tecnológica o de idear una vía que permita la salida al claro, la pregunta por el ser y el decir la verdad del ser. Sin embargo, si asumimos la tecnogénesis del ser humano como hecho determinante del pensamiento, y si entendemos pensamiento como algo esencialmente humano, parece necesario enfrentar las complejidades y las banalidades de la tecnociencia para poder ir más allá de ella, es decir, para poder criticarla y *darle uso*. Así como el humanismo en tanto lectura de los clásicos y participación de la sociedad de los amigos a través de los libros es determinante en el desarrollo de la filosofía tal como es hoy, cuando resulta extenuante, si no inútil, separar la filosofía occidental de las otras filosofías, como si la occidental fuese más o menos humana que las demás, renunciando con ello al impulso de universalidad que las constituyen, es ya determinante el hecho de que la tecnología se ha convertido en *medium* y recurso del pensamiento. Nadie escribe ya a mano una tesis doctoral, ni siquiera para transcribirla después a un medio digital. Y aunque este

hecho parezca irrelevante, es uno de los signos del trabajo filosófico hoy. De qué maneras puede asumirse ese hecho y de qué maneras ese hecho puede influenciar el sentido de la producción filosófica, es algo que aún está por analizar. En efecto, ya que es a través de los desarrollos tecnológicos como se abordan hoy las preguntas científicas, parece también que es imposible llegar a la pregunta por el ser, a su verdad, si no es por la vía de la prosecución de la tecnogénesis hasta sus últimas consecuencias. En definitiva, necesitamos comprender en qué consiste, cómo se desarrolla y cuál es el futuro de esa vía tecnogénica.

La primacía de los artefactos

La tecnogénesis humana y su continuidad no implican necesariamente la primacía de los artefactos o de la producción artefactual en la relación del ser humano con su entorno o en su evolución como especie animal. En otras palabras: que la génesis de lo humano sea precisamente una tecnogénesis no implica que los artefactos constituyan de alguna manera la esencia de lo humano o la naturaleza humana, sino que el proceder de la técnica en la creación de «entidades» es el mismo por el cual la «naturaleza» generó a la especie humana. Esto quizás implique volver a Platón, en la medida en que para él la φύσις actúa como un artesano, pero con el añadido de que la tesis tecnogénica prescinde, o quiere prescindir, de toda trascendencia metafísica.

La primacía de los artefactos, sin embargo, sí parece un destino probable, aunque, de nuevo, no necesario, del modo en que nos relacionamos con el mundo. Más allá de las especificidades psicológicas de la relación usuario-máquina, y de las posibles patologías desarrolladas alrededor de la adicción a los aparatos, por ejemplo, lo que parece relevante, por misterioso y porque pone de relieve la fragilidad de los beneficios de la tecnociencia, es la posibilidad de caer en el error de creer que podemos pensar a través de la tecnología, que la máquina puede pensar por nosotros, y que ese «pensamiento» es en todo caso mejor que pensar por nosotros mismos. Tal es el problema reavivado de la ilustración, solo que, ante el descrédito de la metafísica que postulaba al sujeto soberano, parecería que nos quedamos sin argumentos contra la renuncia a valernos de nuestro propio entendimiento. A esa actitud podríamos denominarla «tecnonihilismo» y tiene que ver, más que con renunciar a la libertad del sujeto cognoscente-actuante, con creer que la vida, esta vida, no vale nada, que la subjetividad no vale nada, que el sentimiento de poder no vale nada, que el error no vale

nada y, en suma, que la vida no vale nada. Como veremos en una sección por venir de esta tesis, la lucha contra el nihilismo en la era tecnológica tiene que articularse alrededor de una crítica al funcionalismo, es decir, una crítica a la concepción computacional de la mente o del complejo mente-cuerpo. En cierto sentido, el humanismo es ya una incipiente e inconsciente forma de tecnonihilismo. Esto es así especialmente si asumimos la señalada tesis de la tecnogénesis de lo humano: la obsolescencia del pensamiento sobreviene cuando se reducen los procesos tecnogénicos a mecanicismo, es decir, cuando una explicación niega –en general tácitamente– que la interpretación de las fuerzas sea el «elemento» constituyente de la vida.

Ante el ser humano debilitado que describe Nietzsche, la tecnología tiene un potencial totalitario como ninguna otra forma de relación con el mundo. Precisamente por este potencial, la tecnología no debería entenderse como resultado de la «necesidad» en el sentido de aquello que resulta imprescindible para conservar la vida, y mucho menos como resultado de la evolución o la complejización del pensamiento. Todas las perspectivas desde las que se ha buscado plantear una filosofía de la tecnología –la tecnología moderna– ignoran el problema del poder (o de las relaciones de fuerzas) y el problema de la valoración como determinantes en el desarrollo tecnológico. ¿Cómo enfrentar el peligro del totalitarismo, del poder sin límites, si no reconocemos que la tecnología es fundamentalmente un problema de valor/poder o de saber/poder, si se quiere, y no un problema de ideas filosóficas o científicas? Evaluemos, para finalizar este capítulo, en qué consiste, desde el punto de vista de la ontología de la fuerza –la ontología provisional de la voluntad de poder– el problema de esta concepción generalizada de la tecnología como un desarrollo eminentemente intelectual, perteneciente más a la ciencia y a la filosofía que a la producción. En ese sentido, Aristóteles puede ser mucho más útil que Ortega o Heidegger a la hora de plantear una posición crítica y sólida sobre la tecnología, no sin incorporar, por supuesto, una crítica a la metafísica –como Heidegger sabía bien– y una crítica al humanismo. Estas críticas, tienen que ser renovadas si no queremos que la constante renovación de las máquinas y los artefactos nos lleven a un punto en el que la historia misma de la tecnología se vuelva irrecuperable o se vuelva demasiado difusa.

Nuestro concepto de «primacía del artefacto» se construye paralelamente a la crítica al humanismo y su primacía de la «naturaleza humana», con el fin

eminentemente negativo de contrarrestar el tradicionalmente metafísico impulso de pensar todo ente y todo proceso como una perfección o como una esfera cuyo centro es el punto determinante e irrenunciable de su propio ser y de todo discurso que dé cuenta de ella.

Actividad y reactividad

Ahora bien, asumiendo como superada la confusión, o mejor dicho, la pereza ante la necesidad de pensar la tecnología como un fenómeno propiamente industrial, complejo y múltiple, pero también profundamente metafísico, y tratando de aplicar los hallazgos hasta ahora esbozados sobre la definición histórica e interrelacional de la tecnología, tenemos que dar el paso hacia una explicación de los valores que producen el despliegue tecnológico a partir de la interacción histórica entre técnica, ciencia y producción industrial. Con todo, a pesar de que el ejemplo de la «inteligencia artificial», alrededor de la cual articularemos más adelante algo así como un tecnoescepticismo, parece señalar un carácter eminentemente reactivo de la computación, no es evidente que la tecnología, pero tampoco la computación en general, tenga que ser esencialmente reactiva o tenga una génesis eminentemente reactiva. No tenemos por ahora ninguna razón para pensar que la tecnogénesis es el resultado del triunfo de las fuerzas reactivas. De hecho, tenemos razones para pensar lo contrario: en ausencia del lenguaje y de la conciencia, desarrollos tardíos del animal humano, verdaderamente reactivos como se manifiesta en el dominio sacerdotal de los símbolos y de las palabras, el ser humano no está solo en el claro, como dice Sloterdijk, dispone de las piedras y de la tierra, y de todo cuanto pueda estar a su alrededor. Esto no significa que el ser de esas otras entidades susceptibles de ser utilizadas sea precisamente ser utilizadas, sino que, efectivamente, lo son. Y en esta relación técnica, sin que medie el lenguaje y sin que medie desde luego el pensamiento científico, se levanta la tecnogénesis de lo humano. Lo que ha sido arrojado al claro no es humano hasta que no entra en esa producción tecnogenética.

Los conceptos de actividad y reactividad fueron muy importantes para Nietzsche, pero quien más y mejor los desarrolla puede que sea Deleuze. Nietzsche, ya lo sabemos, no era un escritor sistemático y no tenía ningún interés en formular definiciones unívocas ni afirmaciones ontológicas demasiado fuertes, aunque sí afirmó tajantemente algunas cosas –más bien, algunos valores. En cualquier caso, dado todo lo

que Nietzsche efectivamente planteó en su obra publicada –de lo cual no suele mostrar nunca señales de arrepentimiento– el desarrollo de lo activo y reactivo que presenta Deleuze es más que plausible con miras a un análisis de algunos aspectos de la sociedad industrial globalizada, como también lo es para analizar genealógicamente las dinámicas históricas entre señores y esclavos, entre plebe y nobleza y entre los pueblos y los tiranos. «En un cuerpo» –afirma Deleuze– «las fuerzas dominantes o superiores se llaman *activas*, las fuerzas inferiores, *reactivas*. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza»⁹⁸.

El asunto de la fuerza en Nietzsche no proviene de una preocupación por la psique o el alma en cuanto parte trascendente del ser humano o conexión con lo trascendente. Por el contrario, la preocupación de Nietzsche es el cuerpo, y es de una naturaleza fisiológica, no biologicista ni necesariamente «evolucionista», de donde Nietzsche parte para elaborar su ontología de las fuerzas y de la voluntad de poder. A la metafísica, Nietzsche opone una fisiología. A las naturalezas inmóviles Nietzsche opone la lucha, pero, una vez más, no se trata de que la lucha sea lo originario: el cuerpo no es un campo de batalla, sino que la batalla surge cuando lo reactivo, que es lo que ha de obedecer, no quiere obedecer, sino que quiere imponer su propia naturaleza reactiva. La forma de conseguirlo no puede ser levantándose como señor triunfante, puesto que carece de esa cualidad y, por tanto, ejerce su reactividad en una dirección nueva. ¿A qué se debe el desequilibrio? ¿A qué se debe, en última instancia, el triunfo de lo reactivo? ¿Cómo puede lo reactivo triunfar sin mandar? ¿En qué, de todos modos, es en lo que triunfan las fuerzas reactivas? Sin duda alguna, este desequilibrio no podría caber en una concepción mecanicista de las fuerzas, en la que cada una, siendo una, tiene una función que le corresponde y que constituye su naturaleza. Las fuerzas reactivas, de acuerdo con Deleuze, deben asociarse con algo activo, con algo poderoso y esto no es otra cosa que la voluntad de la nada, es decir, el nihilismo como poder aniquilador, pero poder a pesar de todo. «La complicidad fundamental entre la voluntad de la nada y las fuerzas reactivas consiste en esto: la voluntad de la nada es quien hace triunfar a las fuerzas reactivas»⁹⁹, porque, naturalmente, no *pueden* triunfar –ni *hacer nada*– por sí mismas. Hay cierta arbitrariedad en las fuerzas de las que habla Nietzsche, y de ahí la necesidad de su innovador concepto de una voluntad sin sujeto. La fuerza no se puede

98 Gilles Deleuze y Carmen Artal, *Nietzsche y la filosofía*, s. f., 61.

99 *Ibíd.*, 210.

concebir como sujeto de la voluntad, ni la voluntad viene a reemplazar al sujeto en una teoría racionalista del funcionamiento del mundo, del cuerpo o de la mente. En efecto, el azar es la relación de la fuerza con la fuerza:

Con el azar afirmamos la relación de todas las fuerzas. E indudablemente, afirmamos todo el azar de una sola vez en el pensamiento del eterno retorno. Pero todas las fuerzas no entran en relación a la vez, cada una por su cuenta. Su poder respectivo, efectivamente, es ocupado en la relación por un pequeño número de fuerzas. El azar es lo contrario a un *continuum*. Los encuentros entre fuerzas de tal y tal cantidad son pues las partes concretas del azar, las partes afirmativas del azar, como tales extrañas a cualquier ley: los miembros de Dioniso. Y es en este encuentro donde cada fuerza recibe la cualidad que corresponde a su cantidad, es decir la afección que llena efectivamente su poder.¹⁰⁰

No debemos olvidarnos de que también esta investigación sufre, *tiene que sufrir*, la parálisis y la falsificación de lo reactivo. El problema de la ontología de la fuerza y de la afirmación del azar es sin duda el hecho de que no podemos pensar conscientemente la fuerza sin unidad. La unidad está dada en lo reactivo. Allí donde vemos el triunfo de lo reactivo vemos solo una parte de la gran confrontación azarosa que es la totalidad de la historia del ser. La importancia de la historia no es la erudición sobre los hechos particulares, sino el reconocimiento de que no podemos más que *contar* el ser como historia, porque se nos escapa la totalidad azarosa. Allí donde vemos causas y principios, donde vemos unidades, solo vemos partes del azar, pero es en esas partes donde se hace efectivo el poder de las fuerzas, es decir, donde cada fuerza afirma su participación del azar y, por tanto, donde el azar se afirma a sí mismo.

El azar ya es un concepto clave en la comprensión aristotélica de τέχνη. Tal como lo plantea en *Física* II 4-6, el azar de Aristóteles parece ser todo lo contrario al de Nietzsche: mientras que para el primero la percepción del azar está siempre ligada al contexto, no es en sí mismo una causa, puesto que en un sentido estricto «el azar no es causa de nada», para Nietzsche parece más bien que lo dominante y lo primordial es efectivamente el azar, y la afirmación del azar en el eterno retorno es precisamente la afirmación del ser en su totalidad; en este sentido, las causas y los principios solo se contemplan precedidos por la abstracción de la unidad es decir, en lo particular abstraído de la totalidad azarosa, en lo contextual y en lo singular. La relevancia de esta cuestión aristotélica consiste en que nos permite establecer un punto de comparación

100 *Ibíd.*, p. 66.

entre el concepto de azar de Nietzsche y un concepto negativo, reactivo –y metafísico– del azar, más allá de la obviedad que supone para los estudiosos de Nietzsche el negar la existencia de leyes naturales entendidas literalmente. Como hemos visto, el azar es de suma importancia en Aristóteles para comprender la τέχνη y la ποιήσις que es su objeto, porque es la presencia de azar o la ausencia de necesidad lo que permite la producción, es decir, el traer al ser lo que no es necesario. Pero en Nietzsche, como lo nota Deleuze, el azar permite la afirmación de la necesidad de todo cuanto acontece. Podríamos decir por tanto que la concepción aristotélica del azar es reactiva, mientras que la de Nietzsche es activa. La de Aristóteles es reactiva porque remite a lo necesario, y se define a partir de lo necesario, es decir, de lo que tiene causa conocida y finalidad demostrable. La de Nietzsche es activa, porque el azar es por sí mismo y lo que depende del azar es la necesidad, la causa y el principio: en otras palabras, azar y necesidad son esencialmente lo mismo, pero en la necesidad el azar aparece solo parcialmente –particionado.

¿Qué significa que la tecnología sea reactiva?

De todas maneras, en principio, no hay razón para no aceptar la definición aristotélica de técnica si la mantenemos dentro de los justos límites de su contexto histórico. Tampoco hay razón para no derivar de ella, teniendo en cuenta los cambios conceptuales propios de la ciencia moderna, una noción moderna de tecnología. Porque «tecnología» nos habla en griego, hay que poder mostrar esa conexión conceptual y práctica en términos históricos. Si la tecnología es una forma de ποιήσις y, además, es una forma en la que la verdad se muestra, su reactividad se manifestaría precisamente en qué verdad o verdades muestra y la relación que establece entre ese desvelamiento y la misma producción. La verdad que revela la tecnología está íntimamente ligada con la ciencia, específicamente con la ciencia moderna. El modo particular que tiene la tecnología de realizar la verdad es mediante la retroalimentación de la ciencia, es decir, aportando nueva información y nueva experiencia que puede acabar transformando el principio o los principios que permitieron el desarrollo de esa tecnología. Entonces, si la tecnología en general es reactiva, o si unas tecnologías particulares son esencialmente reactivas, en ellas tendremos que encontrar ciertos «marcadores» de la reactividad relacionados, en el caso de la función de la voluntad de poder que afirma o niega, con hacer pasar lo reactivo por activo.

En ese sentido, la tecnología reactiva planteará fines basados en concepciones reactivas de «necesidad», «evolución», «preservación», «supervivencia» y «adaptación». ¿Por qué estas nociones son reactivas? ¿Pueden no serlo? ¿Siempre lo son? ¿Lo son en su origen? No necesariamente el concepto de necesidad tiene que ser reactivo, pero es reactivo cuando se sitúa la necesidad (humana) en estímulos externos, cuando se trata de explicar el hambre como el resultado de una carencia, y no como el resultado de una fuerza o de una voluntad. Cuando se quiere explicar la vida como una inercia, como una negatividad o como una reacción. Nunca sobra aclarar que esta voluntad no tiene nada que ver con una conciencia o un «yo» que desea. De ahí que el concepto de voluntad de poder sea en realidad un concepto negativo, un concepto que cumple la función de rechazar cierta metafísica y que, con ese fin, hace uso de la metafísica y de su lenguaje; pero su propio impulso metafísico es contrarrestado, neutralizado, por el pensamiento del eterno retorno. Todos los conceptos son reactivos, precisamente porque su origen está en el despliegue de las fuerzas reactivas, pero las fuerzas reactivas no pueden ser contempladas si no es a la luz de las activas, mientras que la contemplación de las activas revela casi inmediatamente la presencia de las reactivas. Es gracias a las fuerzas activas que las reactivas son afirmadas en lugar de ser simplemente aniquiladas.

Ahora bien, describir la tecnología como una mera forma de dominación, como si los «sujetos» fuesen entidades puramente pasivas, o suponiendo que la acción o la existencia en cuanto movimiento proviene de una causa externa, sería un ejemplo claro de pensamiento eminentemente reactivo. Por eso no se puede descartar, en la perspectiva de los estudios nietzscheanos, la distinción heideggeriana entre un pensamiento meramente técnico y un pensamiento esencial. Pero, de ser posible, esta distinción tendría que versar sobre grados de lo técnico, partiendo del arrojamiento en el mundo. Ese pensamiento esencial, como opuesto a lo meramente técnico o reactivo, que está determinado en función de un trascendente (la finalidad o la causa final), tiene que ser un pensamiento que no reconoce sus propias fronteras en los límites de la conciencia, y que se deje permear por lo activo. Para Nietzsche, el lenguaje es manifestación de lo reactivo, mientras que para Heidegger es la casa del ser. Si esta distancia ha de ser franqueada, no puede ser a costa del concepto de valor en Nietzsche. «Valor» es siempre acción, es decir, «valoración». En ese sentido, plantear la cuestión

de los valores en Nietzsche no es plantear una cuestión metafísica, porque «valor» es siempre movimiento, acción, interpretación. Además, si hay una respuesta nietzscheana a la inscripción tajante de Heidegger del pensamiento de la voluntad de poder dentro de la historia de la metafísica, tendría que ser planteada, naturalmente, en términos de valoración e interpretación.

Para explicar cómo funciona la valoración y cómo la interpretación tiene necesariamente un carácter «efectivo», es decir, que no solo influencia la percepción de la realidad, sino que genera su configuración, hablamos de acción y reacción, es decir, de fuerzas activas y reactivas. Por eso en los conceptos, que en tanto producciones del lenguaje son siempre principalmente reactivos, el componente activo solo puede ser *apertura a lo activo*. Desde nuestro punto de vista, si el lenguaje es la casa del ser, es una casa aún no habitada. Sus puertas están cerradas. La apertura del concepto a lo activo es precisamente la apertura de la puerta del lenguaje para que pueda ser habitado por el ser. No queremos guardar una casa vacía, sino abrir, aunque sea a la fuerza, su puerta para que lo esencial, que en Nietzsche sería lo activo, sea puesto en el lenguaje. Pero lo activo no puede simplemente habitar en la quietud como un prisionero y a menudo tendrá que escaparse, como un gato aventurero, de una morada que no es del todo adecuada para él. De ahí la importancia de lo inconsciente en Nietzsche. La «causa» de nuestras acciones conscientes, con toda seguridad, deberá ser buscada en lo inconsciente, ya que la remisión a la consciencia siempre va a dar como resultado una perspectiva incompleta, metafísica. Del mismo modo, la causa de los procesos físico-químicos que ocurren en el cuerpo, o en los que consiste el cuerpo, tendrá que ser buscada en las relaciones de fuerza que conforman el cuerpo, y no en un «principio» suprasubjetivo o ultramundano. Esto implica, desde luego, cierto rechazo a la concepción tradicional, aristotélica, de causa en favor de la afirmación del azar. Ahora bien, decir que «la verdad del ser», en Heidegger, es un principio ultramundano es a todas luces insostenible, pero no lo es decir que para Heidegger, lo superior, lo más valioso para el preguntar filosófico, está dado en una instancia cuya comprensión exige que nos sustraigamos, o que nos abstraigamos, de toda singularidad. Y es que, en Nietzsche, por el contrario, la afirmación del azar es la afirmación de la(s) singularidad(es). Y esta afirmación no consiste en *pro-poner* un mundo o un principio, ni en dejar de ser conscientes de que toda interpretación de la consciencia es un error,

sino en *querer* el error y querer que el mundo sea tal y como se nos presenta y tal como lo vivimos, sin buscar nada detrás de la vida.

Así como la ciencia, en un sentido amplio –en el sentido en que una teoría evolucionista sobre el origen y la evolución de las especies se entiende como ciencia– no tiene que ser eminentemente reactiva, o puede no tener la reactividad como medio de explicación, también la tecnología puede escapar de la negación de la vida mediante los conceptos y los sistemas de pensamiento. Cuando equivocadamente y en contra de la teoría darwinista, pero pretendidamente desde una perspectiva evolutiva, se dice, por ejemplo, que tal especie de colibrí tiene el pico alargado *para* poder extraer el néctar de las flores, o que tal especie de colibrí lo tiene más corto *porque* se alimenta de ciertas flores que no requieren una longitud mayor, se está dando una explicación reactiva y se está tergiversando la explicación evolucionista original, que prescindía del fin y del *principio*. En tal evolucionismo apócrifo, metafísico, se parte del supuesto de que las especies evolucionan de acuerdo a un instinto de supervivencia, o un instinto de adaptación, o los dos, que funcionan como una ley de la naturaleza y como una finalidad inscrita en los genes. Partir de la ley o de lo abstracto –la finalidad natural que ya el mismo Darwin habría destruido– para explicar la singularidad o lo concreto –la forma del pico de un ave– es reactivo. Además, esta explicación reactiva carece de todo fundamento científico porque no tenemos pruebas de que la naturaleza, a pesar de lo que pensaba Aristóteles, obre de acuerdo a fines. La afirmación del azar consiste en poder sorprendernos de la rareza del evento «vida» en el universo. La naturaleza despliega las fuerzas –o es el despliegue mismo. Ese despliegue, por azar, genera la vida. Los seres vivos actúan de acuerdo a sus instintos y esos instintos generan, también por azar, la propagación, la herencia y la evolución. No hay más. Cualquier explicación ulterior tendrá que prescindir de «causa final» e incorporar el azar, así como, hasta ahora, toda ciencia ha incorporado, por imposible que fuera, a Dios.

Una concepción reactiva de la tecnología moderna consiste en decir que los seres humanos desarrollamos la tecnología para satisfacer una necesidad, entendiendo necesidad como aquello que es condición de la preservación de la vida, como diría Ortega en su *Meditación*:

¿Qué quiere decir que el calentarse, alimentarse, caminar son necesidades del hombre? Sin duda que son ellas condiciones naturalmente necesarias para

vivir. El hombre reconoce esta necesidad material u objetiva y porque la reconoce la siente *subjetivamente* como necesidad. Pero nótese que esta su necesidad es puramente condicional. La piedra suelta en el aire cae necesariamente, con necesidad categórica o incondicional. Pero el hombre puede muy bien no alimentarse, como ahora el mahatma Gandhi. No es, pues, el alimentarse necesario por sí, es necesario *para* vivir; tendrá, pues, tanto de necesidad cuanto sea necesario vivir, *si* se ha de vivir.¹⁰¹

No es este el lugar para discutir si este concepto de necesidad en Ortega puede ser interpretado de un modo activo, es decir, no como carencia y como lucha contra el frío, el hambre y la muerte, sino como voluntad de creación y de autocreación, pero el caso es que la idea de una génesis de la técnica en lo negativo ha hecho muy poco por la investigación científica y filosófica sobre qué pueda significar «naturaleza humana» y en qué consiste.

Pero más allá de que la concibamos así al tratar de *explicar* su génesis, la tecnología *misma* puede ser reactiva si está destinada a reforzar las actitudes y las explicaciones reactivas, o si *de facto* las refuerza. De este modo, si la tecnología, en la parte de su despliegue que consiste en brindar herramientas y puntos de anclaje a la ciencia para su propio desarrollo, promueve o solo descubre la posibilidad de una ciencia reactiva, entonces esa tecnología es en sí misma reactiva, ya que el proceso de interpretativo que lleva de la tecnología a la formulación de principios científicos no es enteramente consciente o racional, sino que se trata también de una inducción que sufre la razón ante la potencia de la experiencia tecnológica. El caso de la relación entre la termodinámica –como ciencia– y la máquina de vapor –como tecnología– es ilustrativo al respecto: el correcto funcionamiento de la máquina induce la formulación de principios científicos que son aplicables más allá de esa máquina y de su finalidad, a la ampliación del conocimiento científico sobre la naturaleza. El paso que hay entre la producción de ciertos efectos en unas circunstancias específicas y la generalización de esos resultados en una ley o en un principio que explica, por ejemplo, el movimiento de los astros o de las estructuras geológicas que conforman el planeta, no se da como resultado de una necesidad lógica, porque de lo contingente no se puede deducir lo necesario, ni de lo singular lo universal, sino que la experiencia técnica o tecnológica tiene el poder de inducir la formulación de una ley de carácter universal a partir de lo particular. En efecto, inducción aquí tiene el doble sentido de «provocación» y de «razonamiento que va de lo particular a lo universal», con lo cual hasta un Heidegger

101 José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica* (Madrid: Espasa-Calpe, 1965), 16.

tendría que aceptar, por un lado, que la pregunta por la técnica es en sí misma la pregunta por el poder (el poder pensar tanto como el poder hacer) y, por otro, que en el paso de lo particular a lo universal propio de la experiencia tecnocientífica lo determinante es la valoración y no la lógica como razonamiento puro o formal.

En suma, la tecnología puede ser considerada reactiva, aun sin serlo, por la filosofía de la tecnología, o puede bien ser esencialmente reactiva si su génesis está en los razonamientos o en las valoraciones reactivas de la ciencia o de la moral. Dado que los procesos de creación de tecnologías no son unidireccionales (en el sentido de la «aplicación» de la ciencia a la resolución de problemas o a la satisfacción de necesidades), el carácter esencialmente activo o reactivo de la tecnología tiene que evaluarse en cada caso, es decir, en cada tecnología, de acuerdo a las condiciones históricas de su desarrollo. Por ello, una genealogía de la tecnología como dimensión general de la que derivaría cualquier filosofía de la tecnología, tiene, primero, que lograr desenmascarar las explicaciones o descripciones reactivas de la tecnología y, segundo, poder evaluar si la génesis de las tecnologías, cada una con su proceso de desarrollo particular en relación con las técnicas y con las ciencias, es de carácter reactivo. En todo caso, es propio tanto de las tecnologías reactivas como de las concepciones reactivas de la tecnología promover, a través de la interacción entre el humano y la máquina, o entre el humano y el proceso técnico, el refuerzo de actitudes reactivas ante la vida: el nihilismo y el resentimiento, entre otras y proveer o inducir explicaciones de la existencia, del ser o de la vida basadas en conceptos como «conciencia» entendida como locus de la esencia humana, «mente» en un sentido computacional-funcionalista, y «finalidad en la naturaleza» o «causa final» en un sentido aristotélico.

La historia de tecnología en relación con la tecnogénesis del ser humano

La tecnogénesis del ser humano no es equivalente a la génesis de la técnica y, por supuesto, tampoco de la tecnología. «Tecnología», a pesar de todo lo dicho, es un nombre que designa una parte o unas partes singulares, aunque abstraídas, del proceso de despliegue histórico del azar, que por definición es inabarcable. No se trata de que la tecnología sea producida por fuerzas humanas pero inconscientes, sino que es producida por fuerzas anteriores a la conformación de lo consciente y, por tanto, anteriores a la división entre lo consciente y lo inconsciente. En efecto, se puede concebir una técnica primitiva que no estuviese aún en la senda de la transformación del claro en humanidad

consciente, porque parece improbable que los animales que «usan» técnicas diversas (la confección de nidos y el uso de herramientas, por ejemplo) estén en un camino evolutivo que desembocará en el desarrollo de otra «humanidad» autoconsciente, a la que «le vaya su ser», pero esto querría decir que la técnica es ontológicamente anterior a la reactividad de la consciencia. Todo esto implicaría, por supuesto, que la técnica, y por tanto también la tecnología, si son explicadas en términos activos, no requieren de la preexistencia de la finalidad y que la producción técnica tendría que ser entendida como producción azarosa de la naturaleza misma, aunque esté enmarcada en el lenguaje y en lo no natural. Otra consecuencia de la primacía ontológica de la técnica sobre la finalidad es que la distinción entre natural y artificial es inútil o carece de sentido. Desde este punto de vista, lo artificial, lo producido por medios técnicos o tecnológicos, es tan natural como lo que es producido por la naturaleza misma. La tesis de la tecnogénesis es, más que una teoría a ser demostrada, la probabilidad racional que mina y refuta la separación entre lo natural y lo artificial. Y una última consecuencia: de acuerdo con esta tesis, tratar de orientar la técnica, la ciencia y el conocimiento hacia lo natural en lugar de hacia lo artificial es una quimera humanista y metafísica siempre que define lo artificial en oposición a lo natural o viceversa. Un naturalismo con estas características sería un autoengaño lingüístico, una técnica conceptual útil para ciertos fines, pero su valor sería muy limitado, pertenecería a lo bajo y a lo reactivo más que a lo noble y a lo activo.

La génesis de la tecnología tiene que ser descrita como relaciones de fuerza, pero no de las relaciones entre fuerzas reactivas, que siempre son indirectas, porque para que una fuerza activa pueda ser pensada, o contemplada, tiene que ser puesta en relación con una fuerza activa. De lo contrario, el concepto mismo de fuerza sería absurdo. De ese modo, la descripción orteguiana de la génesis de la técnica –o de la tecnología, pues para él esta cuestión no es una cuestión– como la necesidad de satisfacer las necesidades, no es más que una teoría reactiva de la tecnología y, como tal, solo podría dar cuenta de la parte reactiva. Ello, naturalmente significa no dar cuenta de nada, porque la reacción no se puede explicar por sí misma. Pero también es verdad que no es posible describir las fuerzas activas sin tener en cuenta aquello sobre lo cual mandan, o sea aquello que obedece, lo reactivo. Pero mientras que hablar solo de lo reactivo o partir de lo reactivo para explicar algo es exponer una perorata inútil desde el

punto de vista filosófico y desde la perspectiva de la ciencia, partir de lo activo debería dar como resultado, por lo menos, una lista de relaciones de fuerza que afirman el valor del objeto de estudio. Las pseudoexplicaciones reactivas niegan que son reactivas, por tanto se pueden permitir no apelar a lo reactivo, a costa, claro está, de su propio valor explicativo; pero las explicaciones activas consisten precisamente en la afirmación del mandar –o sea, de la voluntad y del azar– y es evidente que no se puede mandar sino es sobre otra cosa.

Para resumir brevemente este capítulo: el pensamiento que se enfrenta a la tecnología moderna para comprenderla y para criticarla no proviene de una experiencia de la «técnica» como *Gestell*, es decir como «armazón» con el que se delimita la comprensión del ser, en última instancia ocultándolo, ni tampoco la experiencia de la técnica como una disposición del alma o como un modo de ser del alma orientado a la producción. En efecto, la tecnología moderna, además de tener el potencial para satisfacer viejas necesidades de nuevas maneras, también, y sobre todo, nos ha descubierto el ocio y la no-finalidad de un modo nunca antes visto, hasta el punto de que en las ferias tecnológicas que se realizan en los países industrialmente avanzados, el discurso y el espacio está plagado de monitores, televisores, videoconsolas, robots inútiles y muchas otras máquinas diseñadas para el entretenimiento y el ocio que, ni satisfacen necesidades vitales, ni resuelven carencias que amenazan con la aniquilación ni promueven un aumento del conocimiento científico sobre la naturaleza. Esto no va necesariamente en detrimento de los usos «más nobles» de la tecnología, como la prometedora inteligencia artificial de IBM que ayuda a diagnosticar el cáncer, o los robots que realizan operaciones quirúrgicas con una precisión sobrehumana. Pero, ciertamente, tampoco va en detrimento de la concepción reactiva de la tecnología como siempre sujeta a necesidades vitales o a carencias que amenazan la vida: la superación de una concepción eminentemente reactiva de la tecnología, así como la crítica de la tecnología reactiva no depende de que logremos escapar a la tiranía de la finalidad, sino de que logremos identificar las condiciones históricas y los valores que están en juego en la emergencia de las tecnologías y de las finalidades –en plural. Es porque en cualquier pensamiento está implicada la valoración y la interpretación –un planteamiento que sin duda es de los más potentes e innovadores de la filosofía nietzscheana– que la tecnología moderna no se ajusta ni a las definiciones griegas de

τέχνη, tomando como paradigma a Aristóteles, ni a la moderna comprensión de la técnica como frívola culminación de la manera metafísica de ver el mundo, tomando como paradigma a Heidegger.

«Tecnología», en resumen, no significa la adición del λόγος a la τέχνη; no es un *enhancement* de la técnica mediante la incorporación de una razón de la que antes carecía –una razón que puede ser entendida como «conocimiento científico verdadero y demostrado»– sino que ese λόγος ya era parte de la técnica que concebía y conocía Aristóteles. Si la palabra «tecnología» incluye al λόγος es porque en la tecnología propiamente dicha este entra en una nueva relación con la técnica: una relación más rica y más compleja que implica un movimiento de retorno de la ciencia sobre la técnica y viceversa. Este movimiento no es «uno» sino que se produce y se reproduce todo el tiempo, aunque no «constantemente», de un modo que resulta difícil si no imposible de predecir.

Por último, para adelantar desde ya el próximo desarrollo de esta disertación, me permito brevemente dar un ejemplo de cómo la tecnología desborda la mera disposición hacia la producción o hacia la consecución de fines: el complejo, comercial y todavía oscuro concepto de «inteligencia artificial» tiene su raíz precisamente en la intuición vulgar de que las máquinas, además de producir una serie de bienes más o menos complejos, y además de hacer mediciones y de representar en un mismo momento cantidades de datos que el cerebro humano no puede abarcar, es decir, además de ser programadas con ciertos fines, pueden también tener fines propios, no en el sentido en que sus fines provengan de sí mismas, como en el caso de los seres humanos o de la naturaleza que dibuja Aristóteles, sino en el sentido en que la máquina podría apropiarse, como una consciencia deseante, de los fines programados, reacomodarlos a las circunstancias, reflexionar sobre ellos, cuestionarlos y redefinirlos. Pero, como veremos más adelante, el peligro de la llamada inteligencia artificial no es que esta pueda actuar *por sí misma* en contra de nuestros fines, sino que nosotros mismos carecemos por ahora del conocimiento y de las habilidades técnicas para predecir cómo se desarrollará un programa de aprendizaje artificial. Ello no implica que haya en él algo así como una voluntad libre. Ni siquiera podemos afirmar con fundamento científico, si no es basados en un humanismo metafísico, que nosotros poseamos tal atributo. Este desbordamiento de la tecnología con respecto al conocimiento técnico, del

cual la inteligencia artificial es solo un ejemplo, nos obliga a redefinir los límites conceptuales dentro de los cuales pensamos nuestra relación con las máquinas, con la producción, con el trabajo y con lo trascendente, justamente porque cada una de estas categorías ha sobrepasado los marcos conceptuales con los que los explicábamos: el trabajo y la producción han sobrepasado la cuestión de la técnica y se ubican ahora entre las cuestiones sobre el poder, la explotación y la subjetividad; del mismo modo, la trascendencia ha abandonado su marco meramente teológico o religioso y se sitúa ahora en la pregunta por el sentido de la tecnogénesis.

Capítulo 5

EL NUEVO ORDEN

VERDAD, VALOR Y PODER EN LA «SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN»

Los textos son series de conceptos, ábacos, collares. Los hilos que ordenan los conceptos (por ejemplo, la sintaxis, las reglas matemáticas y lógicas) son fruto de la convención. Los textos representan escenas imaginadas, así como las escenas representan la circunstancia palpable. El universo mediado por textos, ese universo contable, es ordenado según los hilos del texto. Y tuvieron que pasar más de tres mil años antes de que «descubriéramos» este hecho, antes de que aprendiéramos que el orden «descubierto» en el universo por las ciencias de la naturaleza es proyección de la linealidad logico-matemática de sus textos, y que el pensamiento científico concibe según la estructura de sus textos, así como el pensamiento prehistórico imaginaba según la estructura de sus imágenes.

VILÉM FLUSSER. *El universo de las imágenes técnicas.*

Lo esencial en la pregunta por la tecnogénesis no es si ocurre en la mente o en el mundo, sino cómo ocurre. Superada la metafísica, tanto lo corpóreo como lo mental, lo material y lo espiritual, la idea y la percepción, adquieren carácter de ser. Restaurar la calidad de ser de toda relación de fuerzas es el primer horizonte que se vislumbra para una filosofía postmetafísica, porque necesita recuperar el valor de la filosofía misma. El peligro de la filosofía del martillo no es en absoluto que lo destruya todo, sino, más bien, que puede restituirlo todo. De hecho, lo que destruye es solo la delicada membrana protectora con que la metafísica aísla e inmuniza un mundo que le parece feo e inhabitable. Mediante esa destrucción mínima, la filosofía restaura el valor de la apariencia, de la representación y del engaño. Les da la categoría de ser. Pero la filosofía de Nietzsche no es conservadora ni anhela la restauración del mundo antiguo, no restaura el ser a un estado anterior, esencial, prístino, sino que restaura en el pensamiento la libertad del ser¹⁰². Restaurar para el pensamiento la valoración, que es un

¹⁰² Tomo prestada esta expresión de: Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad* (Barcelona: Paidós, 1996), 178. Es una fórmula recurrente en su obra. Aquí, un esclarecedor pasaje: «He intentado decirlo: «somos la libertad de todas las cosas», y quizás no haya que guardar esta expresión. Al menos su intención no es en absoluto subjetivista. No quiere decir: nos representamos el mundo entero en nuestra libertad, sino: la libertad del ser se pone en juego como libre existencia del mundo y como nuestra ex-istencia hacia esa libertad. —Lo cual quiere decir también que somos responsables de la libertad del mundo. Y eso podría tener consecuencias en la cuestión de la técnica (y en la

modo de ser propio de lo ente. A la luz de esta nueva perspectiva es que debemos entender el famoso decir de Nietzsche según el cual el mundo, es decir, la totalidad de lo ente, es «voluntad de poder y nada más».

Sin embargo, no hemos comprendido qué significan «poder», «fuerza» o «voluntad» solo por haberlos situado en el contexto de la tecnogénesis, ni hemos comprendido la tecnogénesis solo con situarla en el horizonte conceptual de la voluntad de poder. Cuando decimos «voluntad de poder», desde el punto de vista nietzscheano nos referimos a una constelación conceptual que se presenta como una ontología provisional de fuerzas, instintos y valoraciones. El valor mismo de estas nociones no radica en su potencial especulativo o literario, ni en su carácter mítico-poético, de lo cual tienen mucho, indudablemente, sino en que posibilitan una ciencia transformada y transformadora por derecho propio, es decir, verdaderamente postmetafísica. Aunque haya expresado con ambigüedades una intención sistematizadora¹⁰³, Nietzsche nunca logró un «sistema» filosófico que diera cuenta de la totalidad de lo ente ni del ser en cuanto ser porque su pensamiento no es científico en el sentido técnico de la palabra, aunque sin duda alguna participa del doble movimiento que conecta la ciencia con la filosofía, de modo que se nutre de la ciencia, especialmente las ciencias naturales, a la vez que elabora conceptos de los que la ciencia, si quiere, puede ocuparse. En este trabajo, tratamos tangencial pero decididamente de defender la tesis de que, en efecto, la ciencia deberá ocuparse de estos conceptos y podrá autotransformarse y enriquecerse gracias a ellos. Sin embargo, como ya hemos afirmado, la aspiración del pensamiento técnico tal como se configura hoy en día es otra: piensa que la filosofía puede y debe enriquecerse con los conceptos de la ciencia y de la técnica mientras estas conservan su independencia. Desde luego, la ciencia y la técnica aportan perspectivas nuevas a la filosofía, pero eso no quiere decir que deban determinar el sentido de la reflexión filosófica o que estén en capacidad de hacerlo.

posición a la vez abierta y aporética de esa cuestión en Heidegger). No es que tengamos que preservar la naturaleza contra la explotación técnica (allí donde hay que hacer algo de este género, es siempre de nuevo un asunto de técnica). Pero en la técnica, liberamos, y nos libramos a la libertad del mundo. Nada sorprendente en que esto sea angustiosa y profundamente ambivalente».

103 Compárese FP IV 9[188], 10[146] con la carta dirigida a su editor, E.W. Fritsch, a finales de diciembre de 1886. En los fragmentos mencionados, Nietzsche expresa su desconfianza hacia todo sistema y todos los sistematizadores y afirma que él mismo ha *esquivado* su propio sistema. Sin embargo, en la carta a Fritsch no duda en anunciar que tiene por delante la elaboración de dicho sistema. Mientras que lo primero es consistente con toda su crítica a la lógica y a la metafísica, lo segundo podría explicarse sencillamente por el uso de un lenguaje no filosófico, más laxo, para comunicarse con su editor.

En este capítulo, mostraremos cómo la vanguardia filosófica, con un relato tecnocientífico acerca de la naturaleza de la revolución tecnológica, excluye la categoría de valoración de su descripción de la realidad, una descripción que, por lo demás, no logra desembarazarse de los grandes relatos de la modernidad tardía, participando así del núcleo del proyecto metafísico. Como no podemos ocuparnos de *toda* la vanguardia tecnofilosófica, en este capítulo nos centraremos, más que en esta o aquella forma de filosofía tecnológica, en un *fenómeno* tecnológico específico que desata una gran producción filosófica orientada a sentar las bases para una filosofía del futuro en la que todo discurso estaría delimitado por el pensamiento técnico. Se trata del fenómeno de la *información* como se entiende a partir del siglo XX en las teorías matemáticas y semánticas de la información. Para nuestra perspectiva crítica, opondremos a esa comprensión técnica, una comprensión *energético-genealógica* de la *globalización informática*. El producto de esta globalización es lo que se ha llamado «sociedad de la información» o «sociedad globalizada». Es el flujo de «mensajes» alrededor de la tierra lo que hace que esta sociedad sea global, y no la distribución geográfica de sus miembros. Vista desde afuera, desde una macrosferología, la información se configura metafísicamente como la nueva atmósfera protectora de la sociedad global.

Las metáforas tecnológicas hoy

El potencial explicativo de las metáforas y analogías tecnológicas en las argumentaciones platónicas y aristotélicas sobre la φύσις y la obra demiúrgica nos obliga inexorablemente a preguntar en qué nivel de literalidad deberíamos situar la idea de que la naturaleza «obra» como un «artesano» y, en última instancia, extrapolando esta cuestión a un lenguaje ontoexistencial, cómo debe entenderse la génesis de lo ente, incluido, por supuesto, el mismo ser humano. A raíz de esta reflexión esperamos poder plantear una crítica a las vanguardias tecnofilosóficas que ven en el fenómeno tecnológico algo así como una revelación de la esencia de lo humano, cuando no el despliegue de lo que, siendo más que humano, se esconde en lo humano a modo de potencialidad. En efecto, es parte del núcleo de esta investigación averiguar qué es exactamente lo que revela de nosotros mismos y de la naturaleza el fenómeno tecnológico.

La tesis de la tecnogénesis del ser humano parece tambalearse cuando afirmamos que, a cierto nivel, la descripción técnica de la naturaleza es falsa. No es

difícil aceptar que es falsa cuando se describe como un camino unívoco que empieza con el artesano Creador y que acaba en la plenitud de lo absoluto, del imperio o de la conciencia. Esta objeción, en lugar de llevarnos a rechazar la idea de la tecnogénesis, nos permite plantearla en términos más precisos: la tecnogénesis consiste en la concomitancia genética de lo técnico y lo humano, cuyos elementos constitutivos preexistían, en otro estado, a un mismo nivel de existencia, antes de que existiera cualquier artefacto o cualquier ser humano. No se trata de que lo humano surja de una técnica «divina» o primigenia, y tampoco que en lo técnico consista la esencia de lo humano, como si el ser humano fuese el animal técnico por excelencia, sino dicho directamente, que lo humano y lo técnico se copertenecen en lo preindividual y en lo preóntico. Descartemos, de todos modos, la idea de que la *esencia* de lo ente o de lo individual preexiste en la esencia del ser preindividual, puesto que la filosofía postmetafísica debe poder prescindir de finalidades y de esencias, limitándose, simplemente, a mostrar cómo lo individual y lo ente resultan del despliegue técnico del ser en cuanto tal.

De acuerdo con Gilbert Simondon, cuya obra abordaremos con más detenimiento en las páginas siguientes, las metáforas y analogías que describen la ontogénesis operaciones técnicas son verdaderas en cuanto explicaciones cuando en ellas no se pierde un elemento importante de la operación original.

El carácter tecnológico del origen de un esquema no invalida dicho esquema, pero con la condición de que la operación que sirve de base a la formación de los conceptos utilizados pase enteramente y se exprese sin alteración en el esquema abstracto. Por el contrario, si la abstracción se efectúa de manera infiel y sumaria, enmascarando uno de los dinamismos fundamentales de la operación técnica, el esquema es falso.¹⁰⁴

Quizás sea mucho pedir que una abstracción no implique la pérdida de lo más esencial –la experiencia de que una cosa «es»–, porque si ya el pensamiento es huella de la acción de fuerzas por ahora prácticamente incógnitas, el discurso consciente no es más que *signo* mutilado y manipulado de la huella que por lo menos sí eran impresión directa de las fuerzas sobre el cuerpo. Sin embargo, en el preguntar postmetafísico y antimetafísico persiste el asombro por cómo puede lo unitario venir de lo múltiple y cómo lo individuado puede venir de lo indiferenciado. En la operación técnica, de

104 Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014), 28.

acuerdo con Simondon, no basta con describir las transformaciones que sufre un sistema de individuación una vez puesto en funcionamiento, es decir, no basta con describir el proceso de producción en el que la naturaleza o el artesano moldean, modelan o modulan la materia de acuerdo a unos principios o a un *savoir faire*, sino que hay que dar cuenta de los procesos previos a ese ensamblaje. En el proceso técnico que concibe Simondon, esta etapa previa al proceso de individuación, que es una cadena de operaciones, está compuesta por otras dos «semicadenas» técnicas: una se refiere a la preparación de la materia y la otra a la preparación del molde o la herramienta. Su ejemplo paradigmático es el de la producción de un ladrillo. La primera semicadena se refiere al tránsito de la arcilla desde su estado natural hasta su adecuación para ser convertida en ladrillo. La segunda, tiene que ver con la preparación del molde de madera que suele utilizarse para «dar forma» a la arcilla.

En el lodazal, la arcilla posee sus propiedades coloidales, pero están allí molécula por molécula, o grano a grano; eso ya es forma, y es lo que más tarde mantendrá el ladrillo homogéneo y bien moldeado. La cualidad de la materia es fuente de forma, elemento de forma que la operación técnica hace cambiar de escala. En la otra semicadena técnica, la forma geométrica se concretiza, deviene dimensión del molde, maderas ensambladas, maderas salpicadas, o maderas mojadas. La operación técnica prepara dos semicadenas de transformaciones que ese encuentran en un cierto punto[...]¹⁰⁵

Aunque las dos cadenas estén bien definidas en el sentido en que son perfectamente diferenciables e involucran procesos claramente distintos hasta que se cruzan para la última de las operaciones, que es el modelado, en ninguna de ellas nos vemos enfrentados a un origen en el que la materia aparezca desligada completamente de la forma. Las cualidades de la materia, en este caso las propiedades coloidales de la arcilla, implican ya que la arcilla tiene una forma, aunque no sea todavía la forma útil que permite moldearla y utilizarla como material de construcción.

La relación entre materia y forma no se lleva a cabo entonces entre materia y inerte y forma que viene de fuera. Entre materia y forma existe operación común y a un mismo nivel de existencia: este nivel común de existencia es el de la *fuerza*, que proviene de una energía momentáneamente movilizadora por la materia, pero extraída de un estado del sistema interelemental total de dimensión superior, y que expresa las limitaciones individuantes. La operación técnica constituye dos semicadenas que, a partir de la materia bruta y la forma pura, se encaminan una hacia la otra y se reúnen.¹⁰⁶

105 *Ibíd.*, p. 31.

106 *Ibíd.*, p. 33.

En el caso de las metáforas técnicas platónico-aristotélicas, y más aún en el caso de las contemporáneas metáforas tecnológicas que explican la tecnogénesis como una obra técnica o de ingeniería informática, se pierden el elemento de la multiplicidad originaria o, lo que es lo mismo, la historicidad del proceso, que no se puede reducir a unidad ni a «multiplicidad de unidades», ni, mucho menos, a principio. Tanto en Nietzsche como en Aristóteles, esta multiplicidad originaria está soslayada en el concepto de azar. Pero, mientras Aristóteles, salvo algunas señales de duda (p. ej. *Física* II), niega el azar para asegurar el funcionamiento de las cuatro causas, Nietzsche subvierte el concepto de causa para hacerle sitio al azar. En todo caso, solo con eliminar o cambiar la noción de «causa final», desligando «finalidad» y «causalidad» la comprensión de la tecnogénesis adquiere un sentido antimetafísico, ademiúrgico y ateo, independiente de toda finalidad inscrita en el origen y proyectada hacia el futuro. Conviene aquí señalar, como también a su modo lo señala Simondon, que al aplicar a lo preindividuado las normas de la lógica, asumiendo así que la «ποίησις» de la naturaleza consiste en la aplicación técnica de ciertos principios, se niega el azar de las fuerzas como estado primordial de lo preóntico. La comprensión de Simondon de la operación técnica representa un camino fértil para el estudio de las fuerzas que constituyen los fenómenos tecnológicos y las que son a su vez desencadenadas por estos, puesto que caracteriza dentro de un mismo esquema científico tanto la operación técnica que produce entidades artificiales, es decir, los «objetos técnicos» propiamente dichos, como la operación ontogénica de la naturaleza que produce seres vivos o inertes, cuerpos o mentes. El concepto clave para explicar la tecnogénesis de los seres individuados a partir de un trasfondo energético preindividual es el de *transducción*, que el filósofo francés toma, como casi todas sus nociones determinantes, de las ciencias naturales. De hecho, esta importancia de la ciencia en la génesis de los conceptos será un punto de contacto crucial entre el pensamiento de una transvaloración de los valores y la pregunta por una comprensión científica de los procesos que hasta entonces solo se habían abordado por la vía metafísica, fundamentalmente el problema de cómo surge lo ente del ser indiferenciado o, si se quiere poner en estos términos, cómo una cosa puede provenir de su contrario. Esta inspiración que Nietzsche habría encontrado en relevantes científicos de su época como W. Roux y W. Rolph,¹⁰⁷ entre otros, está dirigida en buena

107 Cf. Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).; Cf. Wolfgang Müller-Lauter, «Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche», *Nietzsche Studien*, n.º 7 (1978): 189-223.

medida, como en Simondon, a la comprensión de los procesos físicos y químicos que dan lugar al individuo como *cuerpo diferenciado*. Desarrollaremos más adelante la importancia de la aproximación simondiana, en conexión con una ontología nietzscheana, a la relación entre individuación, información y transducción¹⁰⁸. Este enfoque se opone a lo que hoy denominamos *filosofía de la información*.

Si, al preguntarnos por la procedencia de algo desde el punto de vista de su tecnogénesis, nos quedamos en el «principio», es decir, en la causa motriz o en el *principium individuationis*, no estamos llegando a donde queremos, porque no estamos llegando a la fuerza preindividual. Esto es precisamente lo que le sucede a la filosofía de la tecnología y en ese sentido es heredera directa de la metafísica moderna y, por tanto, del antiquísimo pensamiento de las perfecciones. Para evitar o para rebasar el principio hay que cambiar de lenguaje. La estructura sintáctica y los conceptos de ese lenguaje, desde el punto de vista de una filosofía histórica tienen que poder extraerse de las ciencias naturales, o bien ser tributadas a ellas. La descripción ontoexistencial, entonces, es solo un primer paso para un saber riguroso que por sus propios méritos merece el nombre de ciencia, en cierto sentido convencional, pero en otro sentido absolutamente innovadora.

Es difícil negar que hacemos bien cuando buscamos en la tecnología un paradigma para comprender la ontogénesis del ser individuado, es decir, de lo ente y todo aquello que podemos concebir u observar como unidad o como naturaleza diferenciada. Sin embargo, esa comprensión tiene un límite que tiende a ser ignorado: que no se trata de una definición directa, sino *solo* de una metáfora imprecisa o una concatenación de metáforas imprecisas. A menudo la filosofía y la tecnociencia olvidan que las descripciones de los organismos y de las sociedades como máquinas, maquinarias o sistemas son metáforas, más o menos útiles, sí, pero no verdades literales. Las consecuencias prácticas de esta confusión probablemente puedan ser señaladas como errores concretos en la administración del mundo –de los recursos– y como instancias de impotencia e ineffectividad en la resolución de problemas, conflictos y males globales. Sea como sea, a la filosofía le basta con ser capaz de señalar el error de fondo; a veces, para ello, tiene que fabricar herramientas conceptuales muy complejas, técnicas, y orientadas a la producción como toda técnica. Sin embargo, la filosofía no es

108 Cf. En este mismo capítulo: «Simondon: la información como poder de individuación».

una técnica y habrá herramientas filosóficas más simples o más complejas, pero el martillo es la preferida.

Por su parte, el pensamiento tecnológico no es un mero mecanicismo, sino un «paradigma tecnológico avanzado» que desconoce aspectos importantes de la operación técnica y es una orientación que, como veremos, está en la base de algunas vanguardias tecno-filosóficas. A esto se nos podría objetar que distinguir entre la «mera metáfora» y la «verdad como tal» sobre la naturaleza no es más que un retorno a la metafísica y a la separación del mundo en verdad y apariencia: debemos aclarar entonces que esta diferenciación entre verdad y metáfora es en realidad la distinción entre lo literal y lo interpretante/interpretativo. No se trata de que los sentidos o la razón nos engañen, sino que «percibir» y «razonar» es interpretar, e interpretar es siempre, en algún grado, falsificar. Sin la conciencia de la falsificación, no se podría sostener el carácter científico de ninguna afirmación, ni se podría establecer, como de hecho hacemos aunque no sea de modo unánime, la superioridad de unas perspectivas sobre otras.

De este modo, las metáforas tecnológicas, sometidas a las operaciones lógico-matemáticas, tienen que ser entendidas como interpretaciones en un sentido afirmativo del devenir de lo ya individuado y no como explicación de cómo lo individuado llega a ser. Las metáforas tecnológicas no logran concebir lo preóntico si no es como germen de lo ente, es decir, como destino o como potencia, pero nuestro objetivo es concebir lo preóntico como movimiento azaroso en el que lo individuado surge como don inmerecido e impredecible más que como «resultado lógico» o como producto causal.

Efectivamente, la vanguardia transhumanista lleva las metáforas platónico-aristotélicas a un nivel de literalidad que bien podríamos calificar de «extremista»: su interés consiste en descifrar, reproducir y mejorar el «código» –como el código de un *software*– que constituye no solo la experiencia humana, sino la existencia en general, desde el macrocosmos hasta los microcosmos cuánticos. En este propósito, no solo se supone la finalidad en la naturaleza: se supone el principio de no contradicción y alguna forma del *principium individuationis* en el ser preindividual y se considera dado en el destino tecnógeno de la especie que la parte del ser humano que puede realizar el prodigio de «descifrar la mente de Dios» se convierta también en demiurgo y en señor de la existencia. De este modo, no se trata solo de una cuestión sobre el carácter metafísico de la lógica y la epistemología griega que considera el aspecto tecnogénico

del ser en cuanto ente, sino que enfrentamos también una pregunta sobre el poder en la medida en que el ser humano aparece así llamado a ejercer un poder absoluto sobre la vida y sobre lo ente. Este proyecto, que las vanguardias tecnofilosóficas derivan de la tecnogénesis mediante razonamientos oscuros, como cuando de las leyes de la física se deriva el derecho o la ley moral o, más bien, cuando de la experiencia de que hay leyes en la naturaleza se deriva que *hay* leyes morales, pone de manifiesto el principio organizativo de la jerarquía de los valores de la alta cultura tecnológica: la existencia es un código que se puede descifrar, reproducir, transferir y manipular porque es esencialmente *información*. La información es la materia prima de ese artesano tecnológicamente avanzado que es la naturaleza. Esto, como veremos, es un reduccionismo propio de la metafísica, independientemente de que adopte una forma dualista o monista, incluso cuando se considera materialista o naturalista.

Aunque en este capítulo nos extenderemos un poco más de lo que nos gustaría en algunos planteamientos propios de la teoría de la comunicación y de la información que han existido hasta ahora, el propósito es criticar el papel preponderante de la noción de información en la axiomática de la época actual: trataremos de establecer unas líneas generales que permitan el pensamiento crítico acerca de la «sociedad de la información», perimetrando la cuestión de en qué consiste, pero pensando más en qué *quiere* ser, es decir, cuáles son sus valores. Dedicaremos una buena parte de este capítulo a exponer *grosso modo* la incipiente «filosofía de la información» para comprender del modo más amplio posible qué quieren decir los teóricos cuando hablan de información y qué se quiere decir, en general, cuando se habla de «sociedad de la información». Puede resultar decepcionante para el lector que, según nuestros hallazgos, este concepto no tiene un origen ni remotamente filosófico, sino uno anclado más en la recepción popular de las nuevas tecnologías y los avances científicos de los dos últimos siglos. Para ser más precisos: el concepto de información no es comprendido en la filosofía de la información, ni en la teoría de la comunicación como nada que tenga que ver con la noción griega de «forma», aunque conserva su conexión con lo griego, para bien o para mal, en su carácter profundamente metafórico-analógico con el que se busca hacer descender la metafísica desde sus alturas inconcebibles a través del pensamiento técnico.

En cualquier caso, queremos señalar que es posible comprender la información

en términos que rebasen tanto las metáforas clásicas como las contemporáneas reducciones del mundo a información, a datos o a representación computacional. Esto requerirá, sin duda, superar las conceptualizaciones que versan sobre las contraposiciones de la esencia y el accidente, la verdad y la apariencia o el contenido y la forma. Nos exigirá, claro es, poner en valor –nunca mejor dicho– la radical transvaloración de los valores que propone Nietzsche con la disolución de las dualidades y de las substancias y la propuesta de una «ontología» de la voluntad de poder que no es ontología en absoluto, sino que la reemplaza y cumple algunas de las *funciones vitales* que cumplía la ontología. Superar la concepción popular, y por tanto metafísica, de la información tendrá entre sus consecuencias un descentramiento de la categoría y de la palabra misma con respecto al espíritu de nuestro tiempo y, por tanto, significará que detrás de esa categoría hay algo más en juego, algo importante, que solo podía ser encubierto con un concepto amplio y polisémico como es el de información. Nuestra crítica de la información, en suma, suscita una duda radical sobre la naturaleza de lo que ha sido llamado «filosofía de la información» y todavía más con respecto a la llamada «sociedad de la información».

A raíz de ello, vemos la necesidad de investigar si la información es verdaderamente un tema filosófico y si las «ciencias de la información» son verdaderamente ciencias y, si lo son, qué implicaciones tiene eso para las concepciones tradicionales de ciencia y de filosofía. Queremos sugerir, con esta reflexión, que las tecnologías de la información conllevan la exclusión definitiva de ciertas perspectivas filosóficas que, en cierto sentido, no pueden «competir» con el enfoque técnico y pragmático de las emergentes filosofías de la tecnología. No se trata, sin embargo, de hacer un reproche moral a la tecnología, como críticos tecnofóbicos o como sacerdotes del proletariado. Las preguntas que esto suscita son más bien, para nosotros, del orden de: ¿por qué esta exclusión y este reemplazo de lo «natural» nos conviene? ¿a quién conviene más? Aunque puedan parecer poco filosóficas, son todo lo contrario y, traducido al lenguaje nietzscheano queremos decir: ¿quién, qué voluntad, quiere esta exclusión? ¿Qué es lo que quieren los adalides y los inventores de esta Nueva Jerusalén?

La gran revolución tecnológica de la segunda mitad del siglo XX solo es comparable en potencia a invenciones como la rueda o la escritura. Pero hemos dicho que la tecnología tiene un nuevo componente que la diferencia de todas las demás

técnicas y es su especial y cercana relación con la ciencia: se trata de una relación que vuelve todo el tiempo sobre sí misma, que se trasmuta, se retrotrae, cambia de sentido y hasta guarda muchos sentidos simultáneos. No solo es que la ciencia se haya puesto al servicio de la técnica, dando lugar a la tecnología, sino que la tecnología ha dado lugar a nuevas ciencias: ciencias de la información, ciencias de las telecomunicaciones, ciencias de la navegación, etc. Entre ellas, parece que la mayor importancia debemos asignársela a las ciencias de la información, incluida la computación misma y todas las relaciones que esta tiene con otras disciplinas como la lingüística y la lógica.

La revolución tecnológica puede y debe ser descrita fundamentalmente como una revolución de la información. De acuerdo con Luciano Floridi, la clave para comprenderla está en la noción de «revolución digital» y el impacto práctico de esta en el mundo de la información organizada. «Hay evidencia de un destino digital por todas partes»¹⁰⁹. Gracias a esta categoría, la necesidad de diferenciar unos conocimientos de otros tiende a volverse innecesaria: en tanto información, todo juicio se puede expresar en bits y, ante la insuficiencia de un enfoque meramente cuantitativo, se puede expresar a través de un modelo semántico basado en la distribución de probabilidades. La filosofía de la información, como bien lo dice Floridi, no es solo una «filosofía de...»; es una forma de hacer filosofía o de abordar las reflexiones filosóficas. A diferencia de Floridi, en este trabajo no la evaluaremos tan positivamente. Con la noción de información, de un modo tan general que abarca desde los intereses del periodismo hasta los de la informática, se pretende alcanzar la categoría ontológica definitiva para comprender y valorar la existencia y la vida de acuerdo con el paradigma tecnológico.

La importancia de la tecnología, entendida a este nivel, no radica en que el paradigma tecnológico tenga como único objeto la comprensión-producción del individuo o de lo individuado. Si la tecnología se constituye como producción técnica de seres individuados no es porque su esencia constituya la libertad del ser que halla su morada en la existencia individual, sino porque su genética tiene que ver con la conformación de un ámbito particular de la producción de lo ente en la que predomina lo reactivo.

De la termodinámica a la filosofía de la información

Si hay un concepto en la filosofía contemporánea que se haya resistido a la definición, tanto de filósofos como de científicos, es el concepto de información.

¹⁰⁹ Luciano Floridi, *Philosophy and Computing: An Introduction* (London: Routledge, 2001), 1.

Abundan los sentidos vulgares de la palabra, pero los usos técnicos están dispersos por las ciencias y las disciplinas de los más diversos órdenes. Cuando se trata de intentar una «teoría» de la información con pretensiones de rigurosidad y generalidad científica, se suele definir el concepto de información dependiendo del contexto técnico en el que se quiera aplicar, es decir, dependiendo de si hablamos de la información que se codifica, se almacena y se trasmite en los genes, la información que se puede grabar en una banda magnética o en otro *hardware*, o si se trata, de un modo más abstracto, de la información contenida en un enunciado o una teoría. En cualquiera de estos tres casos, hasta ahora se ha procedido a la interpretación de este fenómeno mediante una teoría tecnológica de la información. En cuanto investigación seria y sistemática, el único enfoque que ha tenido la filosofía de la información es de corte analítico y su horizonte es la computación.

Pasa con el concepto de información lo que Heidegger observó ya en el concepto de ser: se oculta, primero, en su inmediatez y en su cotidianidad, para ocultarse una vez más en la apercepción parcial de la mirada científica, detrás del pensamiento técnico. El problema de la información ha sido comprendido hasta ahora como un problema de administración, de *management*, de gestión del azar para la producción y transmisión de datos para la automatización de procesos productivos y cognitivos. Como muchos discursos ideológicos de la era tecnológica que tienen la pretensión de ser científicos en el sentido de aspirar a cumplir con las exigencias de las metodologías dominantes, la filosofía de la información se inspira en la termodinámica, a falta de otra teoría deductiva plenamente científico-tecnológica que pueda ser extrapolada a prácticamente cualquier ámbito del pensamiento. La termodinámica es la metáfora tecnológica por excelencia en nuestra época y cumple el papel que en la mentalidad protocientífica de Platón y Aristóteles cumplían las metáforas técnicas. De la termodinámica, la noción de «equilibrio», plenamente desarrollada y carente de referencias metafísicas demasiado evidentes, así como las nociones de «trabajo» y «entropía» se han mostrado muy útiles en el desarrollo tecnocientífico y en el éxito de algunas teorías en las ciencias sociales o en las «humanidades». Este éxito se debe a que la termodinámica incorpora las leyes de Newton de una manera decididamente práctica y para fines muy concretos –el desarrollo de las máquinas– en las lógicas postindustriales de producción, además de que termina por incorporar la estadística y los estudios probabilísticos al estudio de la

materia. Una vez aplicadas exitosamente en la termodinámica para la producción de máquinas y de bienes, estos principios son abstraídos y trasladados, primero a la comprensión del fenómeno de la comunicación, de ahí a la «información» como fenómeno independiente y, finalmente, a la concepción de la realidad como totalidad.

Para el mejoramiento de un sistema de cómputo no es suficiente con imaginar una máquina ideal y trasladar ese diseño al ensamblaje de una máquina real: es necesario solventar los problemas físicos relacionados con el uso de los materiales como el tamaño, la eficiencia y la durabilidad, por mencionar algunos. De ahí que el microprocesador no haya sido inventado una vez comprendida la mecánica del cálculo de probabilidades, el análisis sintáctico del lenguaje y funcionamiento de los circuitos eléctricos y que haya hecho falta avanzar desde el transistor hasta el microchip en una larga trayectoria evolutiva que hoy sigue su curso y promete llegar a niveles de eficiencia aún insospechados. Es en este maravilloso y oscuro potencial en el que se basa el concepto de «inteligencia artificial» que da lugar a que incluso las especulaciones más fabulosas sean tenidas por posibles y probables. Para desarrollar los modernos microchips, y por tanto los ordenadores y dispositivos móviles que hoy utilizamos, ha sido necesario profundizar el conocimiento básico de los circuitos eléctricos para dar paso a una termodinámica que permitiera administrar los sistemas con la máxima eficiencia posible, es decir, reduciendo los recursos necesarios para obtener ciertos resultados, que en el caso de la información consistirán siempre en la transmisión de un mensaje con la menor cantidad de «ruido» o de información perdida. La exigencia de resultados se hace mayor y más específica en la misma medida en que la ingeniería y el diseño avanzan. El microprocesador, aunque sea un desarrollo de la electrónica, es el exponente principal de la intersección entre la termodinámica como administración de la energía de los sistemas y la teoría de la información, intersección que da como resultado la tecnología de la información propiamente dicha.

La termodinámica es, en principio, una teoría deductiva sobre el comportamiento del calor en un sistema aislado. Sin embargo, los avances y las aplicaciones de esta teoría han permitido que su verdadero campo de acción sea mucho más amplio, hasta el punto de que «la termodinámica se puede definir como la ciencia de la energía»¹¹⁰. En esa medida, la termodinámica, aunque haya surgido como

110 Yunus A. Çengel y Michael A. Boles, *Termodinámica*, 6.ª ed. (McGraw-Hill España, 2011), 2.

pensamiento de un sistema cerrado e ideal que no existe en la naturaleza ni es verdaderamente posible experimentalmente más que como aproximación, se extiende también a sistemas abiertos, en los que hay intercambio de energía en sus fronteras –con el medio en el que se encuentra– y también a sistemas microscópicos, por ejemplo en lo referido al intercambio de energía a la escala de las partículas subatómicas. No nos interesa ahondar en la problemática del alcance de la termodinámica como saber, sino señalar simplemente que a través de las categorías de sistema, equilibrio y entropía, esta ciencia de la energía sienta las bases para la autocomprensión de la sociedad tecnológica y de la era tecnológica como fase de la conformación del mundo globalizado.

El concepto de equilibrio en termodinámica se define como la satisfacción de las necesidades de todos los tipos de equilibrio. Los principales «tipos de equilibrio» son: el equilibrio térmico, el equilibrio mecánico y el equilibrio químico. Sin detenernos en la definición propia de cada uno de estos estados, basta decir que todos consisten en la ausencia de cambio de las variables que los definen: el térmico es la ausencia de cambios de temperatura, el mecánico es la ausencia de cambios de presión y el químico es la ausencia de reacciones que cambien su composición química.¹¹¹ Cuando describamos más abajo lo que podríamos denominar el *concepto tecnológico de información* o la «definición general de información», como la denomina Floridi, veremos que esta no podría haberse desarrollado sin la previa aparición del concepto de equilibrio termodinámico en cuanto definición mejor lograda y más científica posible del «equilibrio» y como desarrollo tecnológico del ideal metafísico de la perfección y de la esencia. No se trata, por supuesto, de «culpar» a la termodinámica de la revitalización de la metafísica en la era tecnológica, sino de mostrar cómo las dinámicas tecnocientíficas de nuestro tiempo están atravesadas o permeadas por un impulso metafísico, eminentemente reactivo, que usa los avances de la tecnología para reafirmarse como fuerza dominante y creadora, en un sentido particular, de procesos de individuación que no se reducen solo a la producción de subjetividades, sino que se describirían mejor como producción de marcos de referencia o constelaciones pragmáticas en las que las subjetividades son vinculadas a sistemas de estabilidad o de metaestabilidad según el caso.

En torno a la noción de equilibrio, la termodinámica formula sus principios

111 Çengel y Boles, 14.

fundamentales, que se extrapolarán, en el proceso de su desarrollo como disciplina tecnocientífica, a la comprensión general de la energía. A continuación, demos un repaso rápido a los cuatro principios fundamentales de la termodinámica, aunque solo nos centraremos en el primero y el segundo. A veces, estos principios son llamados, quizás no sin un matiz hiperbólico, «leyes de la termodinámica». La primera ley de la termodinámica no es otra cosa que el principio de conservación de la energía, pero aplicado a los sistemas de generación de trabajo. Cuando hablamos de sistemas, nos referimos a la generación de trabajo, es decir, a la transformación de la energía que se encuentra en un estado determinado, a un estado aprovechable, útil. Este será durante un tiempo el único objeto de la termodinámica. En la primera mitad del siglo XX, a raíz de los trabajos de Sadi Carnot y James Joules, entre otros, se formuló lo que más tarde se conocería como el primer principio de la termodinámica, que es la aplicación, más o menos directa, del principio de conservación de la energía a la termodinámica. El principio de conservación de la energía enuncia que «durante una interacción, la energía puede cambiar de una forma a otra pero su cantidad total permanece constante. Es decir, la energía no se crea ni se destruye»¹¹² sino que se transforma y se transfiere. La primera ley de la termodinámica expresa evidentemente la concepción de equilibrio que acabamos de mencionar como ausencia de cambio. En un sistema, toda la energía sigue siendo la misma en cualquier punto del proceso.

En cuanto a la segunda ley, su forma más habitual es el llamado enunciado de Kelvin-Planck: «es imposible que un dispositivo que opera en un ciclo reciba calor de un solo depósito y produzca una cantidad neta de trabajo»¹¹³. En otras palabras: una máquina que transforma, por ejemplo, energía térmica en energía eléctrica, no podrá nunca convertir en calor el cien por cien de la energía eléctrica contenida en el sistema. Una parte de la energía invertida se perderá en el proceso de transformación del calor en electricidad. Por otra parte, la segunda ley de la termodinámica determina que los procesos de transferencia de energía tienen una dirección, y que se dan, en cada caso, en una dirección y no en otra¹¹⁴. Tómese como ejemplo paradigmático una taza de café caliente puesta en una habitación a una temperatura normal, es decir, inferior a la de la taza de café. Sabemos por experiencia que la taza de café se enfriará. Y sabemos,

112 Yunus A. Çengel y Michael A. Boles, *Termodinámica*, 6.ª ed. (McGraw-Hill España, 2011), 2.

113 Yunus A. Çengel y Michael A. Boles, *Termodinámica*, 6.ª ed. (McGraw-Hill España, 2011), 289.

114 Çengel y Boles, 282-83 y 289.

gracias al termómetro, que el calor que pierde la taza de café es ganado por la habitación, aunque sea solo una fracción de grado debido a que el volumen de aire en la habitación es mucho mayor que el de café en la taza. El proceso inverso, es decir, una taza de café que se caliente aún más estando en una habitación más fría jamás se ha observado, por lo tanto, el proceso de transferencia de energía tiene una dirección clara. El segundo principio de la termodinámica siempre ha tenido un carácter misterioso –no sorprende que para contrarrestar la mitificación del concepto que esta oscuridad promueve, Ben-Naim haya escrito su ya famoso libro *La entropía desvelada. El mito de la segunda ley de la termodinámica y el sentido común*. Como si esto fuera poco, el tercer principio de la termodinámica también versa sobre la entropía y enuncia que la entropía de un sistema se aproxima a un valor constante así como la temperatura se aproxima al cero absoluto. Este principio, por una parte, salvaguarda la necesidad del equilibrio entre ganancias y pérdidas y prohíbe, por otra vía, el movimiento perpetuo o el intercambio perpetuo de energía. El principio restante es el llamado «principio cero» de la termodinámica: si dos sistemas están en equilibrio térmico con un tercer sistema, los dos primeros están en equilibrio entre sí. Aunque es intuitivamente mucho más accesible que el segundo y el tercero, fue el último en ser formulado. Como dijimos, de todos modos, nos basta con el primer y el segundo principio de la termodinámica para aproximarnos a la nueva forma de comprender el mundo que esta ciencia inaugura. Se trata, si hace falta aclararlo, de la manera tecnológica de comprender el mundo.

Las máquinas (hipotéticas) que violan la primera y/o la segunda ley de la termodinámica se llaman máquinas de movimiento perpetuo. Se ha observado también que, aún reduciendo al mínimo las variables como la fricción o la transferencia de calor a las paredes de la máquina, no es posible lograr una eficiencia completa.

[L]a primera ley prohíbe la existencia de máquinas de movimiento perpetuo de primera clase, esto es, máquinas cuya única función sea la de crear o aniquilar energía; la segunda ley prohíbe la existencia de máquinas de movimiento perpetuo de segunda clase esto es, cien por ciento eficientes. Por tanto, el mundo de los procesos en que están involucrados transformaciones de energía está regido por dos leyes las cuales podemos ahora resumir en términos todavía más simples: Primera ley: En los procesos que involucran transformación de energía, solo podemos salir a mano¹¹⁵. Segunda ley: en tales procesos, ni siquiera podemos salir a mano, o en pocas palabras, nunca podemos ganar ni salir a mano.¹¹⁶

115 «Salir a mano»: expresión coloquial que significa «no perder ni ganar».

116 Leopoldo García-Colín, *De la máquina de vapor al cero absoluto: calor y entropía* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005), 53.

La correcta interpretación de los hallazgos de la termodinámica ha sido, desde el principio, un problema de grandes dimensiones tanto para científicos como para filósofos, historiadores de la ciencia y divulgadores. No pretendemos aquí –ni más faltaba– presentar o poseer tal interpretación, sino señalar un error de razonamiento en el que caen las modernas teorías tecnológicas de la información al retomar los conceptos de la termodinámica. El caso del concepto de entropía es paradigmático, pero también ha habido grandes errores de comprensión, como lo sabemos hoy con toda certeza, en torno al concepto de calor y a la comprensión atómica de la materia. Nos interesa el de entropía porque es clave a la hora de articular las teorías tecnológicas de la información desde Claude Shannon, en la primera mitad del siglo XX, hasta Luciano Floridi, quizás el mayor teórico de la «filosofía de la información» a día de hoy.

La entropía se define de muchas maneras. En términos generales, sin lugar a dudas, podemos decir que la entropía es, en un sistema cerrado, la cantidad de energía que no puede ser transformada en trabajo. Luego, en la filosofía de la información, la entropía se extrapolará a la cantidad de información perdida en la transmisión de un mensaje¹¹⁷. En algunos casos, es difícil comprender la relación entre algunas definiciones de entropía incluso dentro de la termodinámica misma. Es una concepción famosa aquella que asimila la noción de entropía a la de «desorden» o establece una relación estrecha entre ambas. También han tenido gran repercusión en la divulgación la interpretación de la entropía como «información perdida» –que nosotros, como Ben-Naim, damos por buena– y, por último, para no extendernos demasiado, con la dirección del tiempo, como sugiere la segunda ley de la termodinámica en sus enunciaciones más simples, como hemos mencionado arriba. En cualquier caso, la más moderna concepción probabilística de la termodinámica ha acabado por dinamitar esta idea de que es «imposible» que un proceso ocurra en la dirección contraria a la que señala la experiencia común. No es imposible: simplemente, parece altamente improbable. La «dirección» de los procesos termodinámicos, y en general, de todo proceso físico, lo sabemos *con toda probabilidad*, no es una ley de la naturaleza: es un principio probabilístico que se cumplirá en la mayoría de los casos. Pero la interpretación probabilística de las leyes de la termodinámica, que permitió su exportación al territorio de las demás ciencias, incluidas las ciencias sociales y las metateorías de la lingüística y

117 Arieh Ben-Naim, *La entropía desvelada. El mito de la segunda ley de la termodinámica y el sentido común* (Barcelona: Tusquets, 2017), 226-29.

la epistemología, tardó mucho en conseguirse, y no sería hasta la incorporación de la ecuación de la entropía de Boltzmann en el trabajo de Max Planck que se formalizó en termodinámica la predicción del movimiento de las moléculas de un sistema sin pasar por la predicción del movimiento de cada molécula particular. La ecuación de la entropía de Boltzmann:

$$S = k_B \log W$$

relaciona la entropía con la cantidad de microestados probables W en un sistema dado. Un microestado es la determinación de la posición de cada partícula que compone ese sistema en un momento dado y k_B es la llamada constante de Boltzmann y que relaciona la energía cinética promedio de las moléculas de un gas con su temperatura. Lo cierto es que esta fórmula sufrió refinamientos que terminaron por dar lugar a la teoría matemática de la comunicación, que acabaría siendo el germen de la actual filosofía de la información tras ser utilizada por Gibbs, Shannon y Weaver en el cálculo de la entropía en la transmisión de mensajes mediante sistemas de comunicación. Para su teoría de la información, Shannon y Weaver, en 1948, eliminarían de la fórmula toda referencia a la temperatura o el trabajo y la definiría en términos puramente probabilísticos¹¹⁸:

$$H(P) = -\sum_{(i \in A)} p_i \log_2 p_i$$

donde $H(P)$ es la entropía de un sistema de mensajes A , que equivale a la suma de los logaritmos negativos de la probabilidad de un mensaje i . La entropía se expresa de modo negativo porque hace referencia a la información perdida. En un sistema en el que hay dos posibles resultados, el estado de máxima entropía es cuando las probabilidades están uniformemente distribuidas, es decir, cuando la certeza es nula. La entropía desaparece en el estado de certeza absoluta, es decir, cuando el evento ya ha sucedido y el sistema se halla en estado de equilibrio. La probabilidad de un evento es nula o es positiva en todos los demás casos. De aquí surgen dos preguntas, la primera: ¿por qué se elimina, en la segunda ecuación, la referencia a la temperatura, a la energía o al trabajo? La segunda: ¿qué pasa con la variable de Boltzmann k_B ? En realidad se trata de la misma pregunta, ya que es en la constante k en la que precisamente recaen las unidades

118 Cf. Warren Weaver, «Recent Contributions to the Mathematical Theory of Communication». C. E. Shannon y W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana: The University of Illinois Press, 1964), 14.

de temperatura, puesto que es la que relaciona la entropía con la temperatura del sistema. Sin embargo, precisamente la confluencia de dos hallazgos del siglo XX hace que la entropía deje de ser relacionada con el calor o con la temperatura. Nos referimos al descubrimiento de la naturaleza discreta de la materia, la aparición de la teoría atomista moderna, por supuesto, y el desarrollo de la mecánica estadística.

Recordemos que la temperatura se definió antes que la entropía y antes que la teoría cinética del calor. Kelvin introdujo la escala absoluta de temperatura en 1854, y Maxwell publicó su artículo sobre la distribución de velocidades moleculares en 1859. Esto condujo a la identificación de la temperatura con la energía cinética media de los átomos o moléculas del gas de turno. Una vez confirmada y aceptada esta identificación de la temperatura como una medida de la energía cinética media de los átomos, ya no había razón para mantener las viejas unidades de temperatura. Había que redefinir la temperatura absoluta, denotada provisionalmente por T , como $T = kT$. La nueva temperatura tendría unidades de energía, así que la constante de Boltzmann k ya no sería necesaria. La ecuación de la entropía sería simplemente $S = \ln W$, ¡y la entropía sería una magnitud adimensional!¹¹⁹

Pero el caso es que las viejas unidades para expresar la temperatura nunca se cambiaron, aunque la entropía es en efecto una magnitud adimensional porque es, como la hemos definido, energía dividida por temperatura; pero como tanto la temperatura y el calor son ambas unidades de energía, la constante de Boltzmann siguió siendo necesaria para expresar el componente energético de la definición de entropía.

La termodinámica clásica, esencialmente macroscópica, se ve obligada a ceder ante la concepción atómica de la materia, esencialmente probabilística, puesto que el modo en que los átomos colisionan solo puede predecirse con cierta exactitud desde el punto de vista de la mecánica estadística¹²⁰. Desde luego, la teoría estadística no es aplicable si se considera que la materia es un continuo, como si fuese una especie de fluido, ya que no habría en la materia partes diferenciadas que pudieran «colisionar» o comportarse de tal o cual modo en relación con el comportamiento de las otras. De acuerdo con el punto de vista que asocia la entropía al desorden, la entropía señala la cantidad de energía en un sistema que no puede convertirse en trabajo, o la cantidad de

119 Arieh Ben-Naim, *La entropía desvelada. El mito de la segunda ley de la termodinámica y el sentido común* (Barcelona: Tusquets, 2017), 234-35.

120 La mecánica estadística o física estadística es la rama de la física dedicada a la predicción del comportamiento de los sistemas físicos macroscópicos desde el punto de vista de la teoría de la probabilidad. En otras palabras: la mecánica estadística predice las propiedades de un sistema macroscópico a partir del comportamiento estadístico de sus partículas constitutivas. Ver: Floridi, *The Philosophy of Information*, 11. Para mayor información: Robert M. Besançon, «Mechanical Statistics», En: Robert M. Besançon, *The Encyclopedia of Physics* (New York: Reinhold Publishing Corporation, 1985), 680-83.

energía que no es susceptible de ser «organizada» con respecto a la consecución de un fin, o bien a la idea de equilibrio termodinámico. Sin embargo, esta interpretación de la entropía desconoce el carácter atómico de la materia, es decir, desconoce el hecho microscópico de que la materia está formada por partes muy pequeñas que *se mueven* y colisionan unas con otras incesantemente y que el calor o la temperatura son secundarios a la energía cinética de cada partícula.

En *La entropía desvelada*, Arieh Ben-Naim arremete contra la conceptualización de la entropía con relación al orden y al desorden. No podemos detenernos aquí en las razones estrictamente científicas que el autor esgrime, pero lo cierto es que, estudiando con detenimiento la historia de la termodinámica y las definiciones de entropía que se han propuesto durante el siglo XX, llega a la conclusión de que no parece que haya definiciones suficientemente precisas o explicativas de la noción de orden y por tanto la interpretación de la entropía como una medida de desorden está sesgada por conceptos «vagos y altamente subjetivos»¹²¹.

Como se puede ver, la importancia de la termodinámica va más allá de la ejemplificación de la relación de doble movimiento entre técnica y ciencia de la cual emerge la tecnología moderna. Con la segunda ley, la termodinámica, aplicada en principio a los macrosistemas, es decir, a máquinas y simulaciones de máquinas, da un paso desde la substancia hacia el átomo, e incluso, es cuestión de escala, hacia las partículas subatómicas. La teoría matemática y estadística sobre la distribución de las probabilidades en un evento determinado es mucho más congruente con la nueva visión atomista de la materia que la teoría del calor como substancia que se propaga entre las demás. Es justamente gracias a esta apoteósica evolución matemática de la termodinámica que ahora el mundo *en su totalidad* puede ser concebido como sistema y, sobre todo, cada «gran problema» puede ser abordado sistemáticamente y solventado o atacado técnicamente. «Información» es la noción clave para comprender esta nueva *Weltanschauung*, no a través del «conocimiento», entendido aquí en sus matices ilustrados, sino a través del manejo de datos y estadísticas.

El concepto termodinámico de entropía es así, gracias a la mecánica estadística, retomado por las teorías de la información en la caracterización de los datos, los

121 Arieh Ben-Naim, *La entropía desvelada. El mito de la segunda ley de la termodinámica y el sentido común* (Barcelona: Tusquets, 2017), 226.

mensajes y su transmisión. De hecho, es por la *teoría matemática de la comunicación* (Shannon y Weaver, por ejemplo), que podemos ver como fase previa de la *filosofía de la información*, que la termodinámica se supera a sí misma y expande sus horizontes desde el estudio de la mecánica de los sistemas hacia el universo infinito de la estadística del mundo subatómico.

En todo caso, las teorías estadísticas de la información solo pretenden, y pueden, dar cuenta de la organización de los seres individuales, sean estos átomos, planetas o incluso, si forzamos un poco la idea, seres vivos, pero no se ocupan de su génesis ni mucho menos de cómo se produce la individuación del ser. Ignorando esta limitación, a raíz de su orientación pragmática y productiva, las teorías filosóficas, generales o estrictamente técnicas de la información, trabajan con una ontología de datos e informaciones con contenido semántico independiente de la mente que los conoce o que los produce, pero no explica ni llega a interesarse por cómo el dato llega a ser «uno». En lo que sigue, exploraremos esta problemática comparando las investigaciones de Luciano Floridi sobre la información semántica, por un lado, y por otro el problema de la información en relación con la individuación como lo plantea Simondon, quien busca responder a la pregunta de cómo surge el ser individuado. Antes de entrar en materia, me permito una breve referencia a las definiciones más básicas de información desde el punto de vista computacional. Estas surgieron durante la primera mitad del siglo XX y tienen su origen en las matemáticas necesarias para producir circuitos lineales, a partir de los cuales se producirían los primeros transistores y, un tiempo después, los procesadores y microprocesadores. Sobra decir que la ingeniería electrónica, es decir, la manipulación y diseño de circuitos para producir ciertos resultados fisicoquímicos, depende enteramente de las leyes de la termodinámica y encuentra en esta el complemento perfecto para su evolución como tecnología de soporte para el almacenamiento, la transmisión, clasificación y la lectura de datos mediante ordenadores.

Las aproximaciones estadísticas al concepto de información, aunque iluminan hasta cierto punto el sentido en que este se comprende desde el punto de vista computacional, no dicen, desde un punto de vista ontológico u epistemológico, qué significa información. En otras palabras, no llega a la pregunta por el ser de la información. Y es que, además de las definiciones técnicas que, como bien resaltó Heidegger, están orientadas a su uso como parte de un sistema de producción –en el

caso de la información será la producción y procesamiento de datos— el concepto de información tiene unas implicaciones metafísicas que son, precisamente, las que permiten que el concepto estadístico-computacional de información sea de utilidad a la hora de generar modelos de la realidad para predecir ciertos fenómenos. Se trata de desarrollos estadísticos que han ofrecido aportes importantes a la teoría de la información en el siglo XX, pero que no han llegado a tener el impacto ni el alcance que ha tenido la conjunción de termodinámica y estadística, aunque siguen siendo útiles hoy en la práctica y en la teoría sobre los sistemas de comunicación. Un ejemplo es la llamada «información de Fisher»: la cantidad de información que contiene una variable observable x con respecto a un parámetro θ del que depende la probabilidad de x . esta no es en realidad una definición general de información, sino una manera de cuantificar cierta información sobre un parámetro específico. Es decir, una manera de cuantificar la probabilidad de una variable x o de calcular el margen de error en una estimación.¹²² Evidentemente la información de Fisher está muy relacionada con la entropía, pero en ese momento la relación entre la segunda ley de la termodinámica y la estadística no era aún tan ampliamente aceptada. En todo caso, la información de Fisher no nos ayuda a comprender qué es o en qué consiste la información en general, sino únicamente a determinar la cantidad de información de un modo relativo al conocimiento previo de un parámetro θ . La definición de información basada en la definición de entropía, sin embargo, sí apunta a dar una definición general de información, porque las variables son en realidad datos dados aleatoriamente, es decir, al azar. Otro caso similar, en el sentido de que se trata de la cuantificación de *cierta* información o de cierto *modo de ser* de la información, es la complejidad de Kolmogorov, una medida de la cantidad de recursos computacionales que se requieren para expresar una información de longitud x , expresada en *bits*.^{123,124} Por esta razón, estas concepciones de la información, incluida la de Shannon se denominan teorías cuantitativas de la información. Modelan modos en los que se podría medir cierta cantidad de información. La de Shannon, por su parte, sí hace referencia al contenido de una variable, al que le da un valor en bits pero, de nuevo, no hace más que cuantificarlo, es decir, señala una *cantidad de información*, pero no describe de ningún modo ese contenido.

122 Cf. Ronald Aylmer Fisher, «Theory of Statistical Estimation», *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 22 (1925): 700-725.

123 Cf. Pieter Adriaans, «Information», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/information/>. Consultado el 17 de agosto, 2018.

124 Luciano Floridi, *The Philosophy of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Floridi: la información como información semántica

Pero a raíz de esta limitación filosófica, al no llegar a formalizar una concepción de la información que incluya los significados que se transmiten, del enfoque probabilístico derivan las teorías de la información como información semántica para incorporar en las cantidades de información el significado que conllevan. La conceptualización de la información como información semántica fue emprendida seriamente por primera vez por Carnap y Bar-Hillel en su ensayo «Semantic information». Carnap y Bar-Hillel son conscientes de que las teorías cuantitativas como la de Shannon no se refieren nunca al significado de los símbolos cuya información cuantifican, sino únicamente a la frecuencia con la que ocurren¹²⁵. Es la aplicación de esta teoría de la información por fuera del campo de la física lo que hace que Carnap y Bar-Hillel sostengan la necesidad de precisar qué es la información semántica y cómo ocurre el fenómeno de la información en contextos semánticos o pragmáticos. La mera traslación de un concepto de la física a un contexto de significación y comunicación puede estimular la reflexión, pero inducirá a error si los conceptos que definen la información semántica no son clarificados y puestos en relación explícita con la mencionada teoría probabilística. Se trata de comprender, en un contexto de *uso del lenguaje*, de lo que se infiere un cierto *ánimo de significar*, qué vale como información y qué no. De este modo, la información pasa de ser contemplada desde la esfera simbólica a ser *comprendida* desde la esfera axiológica.

En su visión de la información semántica, para poner en lenguaje simple lo que nos interesa de Carnap y Bar-Hillel, se define la esencia de la información como *contenido semántico* y se le asigna a una expresión atómica una serie de contenidos elementales (*element-contents*) dentro de un lenguaje preestablecido en otras palabras: la distribución de las probabilidades es el resultado de una construcción lógica de enunciados atómicos de acuerdo con un lenguaje formal dado, o sea, elegido arbitrariamente o por una finalidad práctica. De acuerdo con Luciano Floridi, esto hace que el método de cálculo de probabilidades de Carnap dependa de la estricta correspondencia entre el lenguaje observacional y el lenguaje formal¹²⁶. Esto,

125 Y. Bar-Hillel y R. Carnap, «Semantic Information», *The British Journal for the Philosophy of Science* 4, n.º 14 (2017): 147.

126 Cf. Luciano Floridi, «Information». En: Luciano Floridi, ed., *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 54.

claramente, no es de mucha ayuda en el horizonte de la interacción humano-máquina, además de dificultar el trabajo a la hora de aproximarnos a la comunicación entre humanos desde el punto de vista de la información semántica.

El enfoque semántico de Luciano Floridi intenta superar este escollo para comprender la información desde el punto de vista del contenido semántico y de la relación epistémica que establecemos con ella más allá del contexto de los lenguajes formales. Como la información no es independiente del contenido semántico, es decir, de lo que «dice», debería entenderse desde el punto de vista de su significado y de su valor de verdad. De acuerdo con la definición general de la información semántica que propone el autor italiano, no es posible una definición general, completa y útil de información más que como información semántica, ya que todas las definiciones «generales» fallan al no especificar qué tipo o tipos de datos valen como información.¹²⁷ No es posible una teoría general de la información si no es con miras a la información verdadera, con significado y sintácticamente bien formada. Esto significa que la información no puede entenderse más allá de su estatus epistemológico aun si la definición general de información semántica se entiende independientemente del sujeto cognoscente o, mejor dicho, del receptor del mensaje.

Su idea de información semántica se puede resumir de la siguiente manera¹²⁸:

a) *La información está «hecha» de datos ordenados y sintácticamente bien formados.* Floridi deriva esta descripción de lo que él denomina la «tesis de la neutralidad taxonómica» de la información semántica. De acuerdo con esta tesis, un dato es una entidad relacional, de modo que no es reducible a una «cosa».¹²⁹ Este carácter relacional se expresa en la ecuación $d=(x\neq y)$, donde x e y son dos variables no interpretadas y d es la expresión más simple de la información como dato aislado. De acuerdo con Floridi, la información semántica podría describirse, simplificando, claro está, como datos + preguntas (*data + queries*). Esto se entiende fácilmente si comprendemos la naturaleza del bit: un bit es una respuesta (sí o no) a una pregunta y, por tanto, el dato es semantizado por la pregunta y esta semantización es lo que da lugar a la información semántica. Una concatenación de preguntas y respuestas contienen así una cantidad dada de información y una cantidad dada de incerteza. Ambas cantidades

127 Cf. Luciano Floridi, *The Philosophy of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 80-106.

128 *Ibíd.*, 104-105. Cf. «Information», 42.

129 «Information», 43-44.

pueden ser nulas, pero no al mismo tiempo, porque, como es claro a partir de la ecuación de Boltzmann, la entropía es inversamente proporcional a la cantidad de información. En cualquier caso, el dato simple es solo una parte de la definición que expresa que su unidad solo puede expresarse como diferencia.

b) *No hay información sin representación de datos*. Dicho de otra manera: no hay información sin implementación material mediante el uso de dispositivos. Esta es la tesis de la «neutralidad ontológica»¹³⁰. Las dos formulaciones que acabamos de mencionar, sin embargo, pueden tener consecuencias distintas. O, si se prefiere: las consecuencias de esta afirmación dependen *muy seriamente* de cómo la interpretemos. Se afirma el carácter representacional de la información como valioso en sí mismo, independientemente del estatus ontológico de la información en sí, si es que la hay. La representación es la implementación física de la información, es decir, su imbricación en un medio físico que permite que pueda ser leída, recuperada e incluso transformada. Esta tesis expresa, sin duda, cierto tipo de materialismo y reconoce, al parecer un perspectivismo y una renuncia a la cosa-en-sí. Sin embargo,

c) Para que la información semántica sea realmente información, tiene que ser información fáctica (*factual information*), o sea, tiene que ser representación de hechos o enunciados verdaderos. Esta es la postura que asume Floridi en contra de la llamada tesis de la neutralidad alética (*alethic neutrality*) que hace parte de la «definición general de información». La información falsa es información tanto como los patos de goma son tipos de pato¹³¹. Para que un dato sea considerado información, ese dato tiene que ser verdadero. Se supera con esto la suposición hasta ahora tácita de la definición computacional según la cual el estatus ontológico de la información en cuanto tal es independiente de su veracidad (*truthfulness*).

Sin profundizar en los detalles *técnicos* de la teoría semántica de la información, hay una razón para que esta concepción de la información nos parezca insuficiente desde un punto de vista filosófico, aunque sea extraordinaria desde un punto de vista pragmático-poiético: la veracidad de la información, su verdad, no aparece ligada a la interpretación, ni a la valoración, ni al poder. De hecho, para autores como Wheeler y

130 Floridi, *The Philosophy of Information*, 90.

131 Cf. Floridi, *The Philosophy of Information*, 92. Originalmente, una analogía ideada por Dretske en 1981. Aparece en: Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge: MIT Press, 1981), 45.

Wiener, teóricos de la información semántica de mediados del siglo XX, a quienes hace referencia Floridi en su apartado sobre la neutralidad ontológica citado arriba, una filosofía materialista que quiera mantenerse coherente tiene que evitar «reificar» la información y no definirla ni como «energía» ni como «materia». Por eso, independientemente de cómo maticemos tal «neutralidad», la información se supone una categoría ontológica de suyo.¹³² Sin embargo, el hecho de que, como afirma Floridi, la neutralidad ontológica sea compatible con la tradición metafísica moderna, implica que hay un compromiso importante entre la teoría de la información semántica y una ontología de perfecciones o de «sustancias». La «neutralidad» ontológica no es más que una manera de restringir la aproximación técnica del enfoque semántico y una forma de aplazar la cuestión del estatuto ontológico del objeto su objeto de estudio en favor de la cuestión pragmática del manejo de la información, cuyo paradigma será, naturalmente, como en toda la metafísica, un criterio de *veracidad (truthfulness)*. La neutralidad ontológica no significa, de ninguna manera, el rechazo de una metafísica, sino la indecisión entre las metafísicas posibles, y Floridi no deja duda de que esta indecisión oscila en todo caso entre Descartes y Hegel. Un «materialismo» fuerte, en todo caso, un monismo esencial tampoco representa una solución al problema, puesto que tendría que naturalizar la noción de información por vía de una noción de sustancia. Se supone, con ello, además, que el proyecto naturalista que suscriben la mayoría de pensadores dedicados a temas como tecnología, ciencia cognitiva, teoría de la información, pasa por la reformulación de esas teorías antes que, como pensaba Nietzsche, o como se pensaría desde un naturalismo nietzscheano, por una desmitificación genealógica que haría uso tanto de un espíritu científico como de una perspectiva histórica y que abriría nuevos horizontes para el pensamiento y la ciencia.

El problema es que una teoría semántica de la información carece de sentido histórico: en ellas, la información no aparece como un proceso en el que los contenidos adquieren forma a partir de un o unos estados previos, sino como si la organización y la entropía de los contenidos estuviesen dadas de antemano, como si no fueran el resultado de una tecnogénesis, es decir, de una actividad interpretativa preindividual. A este enfoque semántico se opone, o mejor «se superpone» un enfoque onto-existencial de la información, es decir, un enfoque de la información como componente efectivo de la relación entre el ser humano y el ser como arrojamiento, como temporalidad y como

¹³² Cf. Floridi, *The Philosophy of Information*, 42 y 90.

historia, del cual el mayor exponente, acaso el único, es Gilbert Simondon. Como aprendimos de Heidegger, la metafísica tiende a comprender la pregunta por «qué es» algo como la pregunta «¿qué cosa es eso», y la filosofía de la información continúa con esa tradición. Antes de pasar a comprender la visión general del ser que propone o que supone la filosofía de la información como información semántica, que es la que se impone en el horizonte del pensamiento *mainstream*, sería bueno señalar los rasgos de esta perspectiva «alternativa». Volveremos a la filosofía de la información en breve.

Simondon: la información como poder de individuación

Como hemos mencionado, Gilbert Simondon advierte sobre el potencial de inducción a error que tiene el paradigma tecnológico en la comprensión de la realidad. Simondon escribe su brillante libro sobre la individuación movido por la certeza de que lo técnico es fundamental en la génesis del ser individuado. De hecho, esto de «ser individuado» es una expresión que él utiliza para referirse a lo que Heidegger denominó «lo ente», aunque, ciertamente con una diferencia clara: mientras Simondon concebía lo ente como desarrollo del ser amorfo, a Heidegger jamás se le ocurrió describir la génesis de lo ente como un proceso técnico. Por eso, el antecedente de la tecnogénesis del claro de la que habla Sloterdijk debería ser buscado en Simondon más que en Heidegger, y sin duda esto nos deja la tarea futura de una lectura comparativa de estos dos. El caso es que la vía planteada por Simondon, en el que el mismo Deleuze hallaría inspiración para plantear su noción de lo preindividual¹³³, que es, indudablemente, una consecuencia tardía del naturalismo energético nietzscheano, representa presumiblemente el único camino que hasta ahora se ha barruntado para dar cuenta de la ontogénesis desde un punto de vista ateo y sin apelar a ningún otro tipo de principio metafísico como punto de partida explicativo, se da un paso importante en la aplicación de los avances de la filosofía histórica comprometida con la marcha de las ciencias naturales. Varias obras importantes de Deleuze (incluida *Mil mesetas*) atestiguan su deuda con Simondon en lo relativo al trasfondo preindividual de la ontogénesis.¹³⁴

Ahora bien, cuando decíamos que según Floridi (pero también Wheeler y

133 Alberto Toscano, *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 82.

134 Cf. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 367-68. Cf. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós Básica, 2005, 137. Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2002), 63-66 y 409-410.

Wiener), la información es una categoría ontológica *per se* y además esa categoría debe escapar de la reificación que la define como «energía» no señalamos la contradicción que esto comporta: ¿no es la información una cantidad de energía? ¿En qué momento del paso de la termodinámica clásica a la incorporación de la mecánica estadística la entropía deja de designar una cantidad de energía? Si Ben-Naim, Shannon y Weaver (entre muchos otros) están en lo cierto, y la entropía en termodinámica debe entenderse como «información perdida», la información es un estado, una forma o un modo de ser de la energía. No nos interesa aquí dar una respuesta definitiva a este debate, pero lo cierto es que, partiendo de las fuerzas preónticas, preindividuales, no hay manera de llegar a la «cosa», la sustancia, si no es mediante un razonamiento metafórico, analógico o alegórico por medio del cual se atribuya a las fuerzas azarosas la «capacidad» de organizarse y de interactuar de acuerdo con ciertas «reglas», que son las de la transducción. Lo que nos importa es que a pesar de que al no querer identificar la información con la energía, a pesar de no querer «reificarla», la filosofía de la información pone la información como principio inengendrado del fenómeno de la comunicación y, dentro de una serie de supuestos que abordaremos más abajo, como principio para responder a la pregunta por el ser.

Probablemente ha sido Simondon quien mejor ha dado cuenta del *problema* que supone plantear la génesis de lo individual –y por tanto, la tecnogénesis del ser humano– en términos que solo se aplican a lo ya individuado, o sea, a lo ente. De ahí que el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido no puedan erguirse como fundamento de la tecnogénesis o de la ontogénesis, sino que, más bien, han de ser entendidos como producciones tardías de la ontogénesis.

Me permito citar el inicio de su obra para dejar tan claro como sea posible su punto de partida:

Existen dos vías según las cuales puede ser abordada la realidad del ser como individuo: una vía sustancialista, que considera el ser como consistente en su unidad, dado a sí mismo, fundado sobre sí mismo, inengendrado, resistente a lo que no es él mismo, y una vía hilemórfica, que considera al individuo como engendrado por el encuentro de una forma y de una materia. El monismo centrado sobre sí mismo del pensamiento sustancialista se opone a la bipolaridad del esquema hilemórfico. Pero hay algo común a estas dos maneras de abordar la realidad del individuo: ambas Suponen que existe un

principio de individuación anterior a la individuación misma, susceptible de explicarla, de producirla, de conducirla.¹³⁵

En cuanto a la comprensión de los procesos de individuación, se oponen la vía sustancialista y la vía hilemórfica. El mérito de Simondon consiste en haber señalado desde un lenguaje científico que hay «ser» antes de que haya individuo y que las normas que rigen el pensamiento *desde* el ser individuado no pueden ser las mismas que rigen el pensamiento sobre el ser preindividual. Creo que esto es algo sobre lo que Heidegger reflexionó en sus propios términos, aunque para él, teóricamente, no hay ser si no es como ser de un ente. Quizás lo que Heidegger quiso decir es que no podemos pensar el ser más que como ser de un ente. Pero esto es solo una sugerencia. Centrándonos en lo que de verdad nos interesa aquí, debemos comenzar por explicar qué relación guarda el enfrentamiento del sustancialismo y el hilemorfismo con la noción de información. Si el concepto de información como «señal» y como «probabilidad» solo vale en su orientación a la producción de conocimiento estadístico, y el semántico solo vale como aproximación a la significación de ciertos enunciados, tiene que haber un enfoque distinto a ambos que valga además como aproximación ontogénica a aquello que es transmitido cuando se transmite cierta información o cierto conjunto de datos.

En efecto, la correcta comprensión del concepto de «información», en el sentido de un concepto que pueda ser objeto de una teoría filosófica, debe incluir tanto el aspecto cuantitativo que describen estas teorías computacionales (o «tecnológicas») como las posibles lecturas sobre el estatus ontológico de la información. El estatus ontológico solo puede establecerse, como ya hemos sugerido, a partir de una perspectiva histórica del despliegue de las fuerzas preónticas. Decimos preónticas porque no se trata del concepto físico de «fuerza» en el sentido newtoniano que, como hemos dicho, no «explica» nada sobre el movimiento. Sujetas a la lógica, al principio de individuación y al principio de no contradicción, las fuerzas aparecen tradicionalmente como una cadena de entidades *a, b... z*, en las que *b... z* son definidas como efectos de *a*. Las fuerzas de las que habla Nietzsche, por el contrario, no son entidades *y*, por tanto, no son reducibles a unidades representables como variables o constantes en fórmulas matemáticas. Cuando hablamos de estas fuerzas, el plural es impreciso, pero necesario, ya que es en la idea de la perfección de la unidad en la que toda metafísica halla su

135 Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014), 7.

punto de partida. El plural, sin embargo, tomado en un sentido transvalorado, es decir sin referencia al singular, nos remite a cierta indeterminación de la que se beneficiará el pensamiento de la diferencia y del devenir.

En la perspectiva genealógica, de la que creemos que Simondon fue un claro exponente al privilegiar la *procedencia* por encima del origen, es decir, por privilegiar el proceso histórico por encima del absoluto metafísico, la información semántica debe poder ser descrita en términos de valoración e interpretación. Hablando en términos aún más generales, la información debe poder ser descrita como *proceso* relacional en el que se conforma el significado a partir de una diferencia de fuerzas que da como resultado un potencial de transformación. Es a partir de ese potencial, que no es «potencia» en el sentido aristotélico de un punto de partida en el que ya está dado lo individual para la diferenciación de lo ente, sino «diferencia» en cuanto movimiento de la energía indiferenciada, que puede pensarse la tecnogénesis de lo individuado de tal forma que el individuo en cuanto ente no es un mero sistema estable y definitivo sino que es, más bien, un sistema metaestable en el que el proceso de individuación continúa produciéndose y produciéndolo.

A este proceso de transformación en el que lo amorfo toma forma y esa forma sigue sometida al cambio sin que lo nuevo remplace a lo viejo, sino que se superponga o se ensamble con ello multidimensionalmente, Simondon le denomina *transducción*. La transducción es el proceso que domina la ontogénesis y, en ese sentido, constituye la descripción esencial de todo proceso de individuación y de evolución biológica. Nos permitimos a continuación citar un extenso pasaje en que el autor deja muy claro en qué consiste y para qué es útil el concepto de transducción.

La operación transductiva es una individuación en progreso; en el dominio físico puede efectuarse de la manera más simple bajo forma de repetición progresiva; pero, en dominios más complejos, como los dominios de metaestabilidad vital o de problemática psíquica, puede avanzar con un paso constantemente variable y extenderse en un dominio de heterogeneidad; existe transducción cuando hay actividad que parte de un centro del ser, estructural y funcional, y se extiende en diversas direcciones a partir de ese centro, como si múltiples dimensiones del ser aparecieran a partir de ese centro; la transducción es aparición correlativa de dimensiones y de estructuras en un ser en estado de tensión preindividual y que aún no se ha desfasado en relación consigo mismo en múltiples dimensiones. [...] La transducción puede ser una operación vital; expresa en particular el sentido de la individuación orgánica; puede ser operación psíquica y procedimiento lógico efectivo, aunque no esté de ningún modo limitada al pensamiento lógico. En

el dominio del saber, define la verdadera marcha de la invención, que no es ni inductiva ni deductiva, sino transductiva, es decir que corresponde a un descubrimiento de las dimensiones según las cuales puede ser definida una problemática; es la operación analógica en lo que tiene de válida.¹³⁶

Mientras en la perspectiva de la termodinámica la vida, al igual que la máquina, consiste en la estabilidad o la metaestabilidad de un sistema que se regula por *homeostasis*, para Simondon «la vida se despliega por transferencia y neotenzación; la evolución es una transducción más que un progreso continuo o dialéctico».¹³⁷ Si por transferencia el filósofo se refiere simplemente a la información o a la «orden» transmitida por impulsos físicos, que imprime un «destino» en los genes y determina el proceso de diferenciación de las células, por ejemplo, con «neotenzación» Simondon describe esa cualidad del proceso que consiste en la conservación de las etapas previas en una estructura creciente. Desde una perspectiva ontoenergética, la información es la transducción y viceversa. El paradigma de la transducción en el mundo natural es para Simondon el proceso físico-químico por el cual ciertos compuestos forman cristales.

La razón para explicar la información como transducción es que este concepto permite no tener que suponer la forma y la materia como cosas diferenciadas entre las que media desde el primer momento un *principium individuationis*, sino como resultado de un proceso previo a la aparición del «principio» y, por supuesto, a la aparición de cualquier forma de individuación.

Simondon intenta dar cuenta del concepto de información cambiando el paradigma tecnológico por uno cuántico. Simondon quiere, al mismo tiempo, retomar y reformar la noción –él prefiere «noción» a «concepto»– de «forma» del esquema hilemórfico. Se trata, en sus palabras, de «retomar la noción de forma y, por medio de una condición cuántica, mostrar que los problemas planteados por ella no pueden ser resueltos mediante la noción de equilibrio estable, sino solamente mediante la de equilibrio inestable». El resultado de la introducción de esta condición cuántica es el reemplazo de la noción de «forma» por la de «información». Con ello, ya que «información» conserva «forma» en cierta medida, se lograría salvar la noción de forma tanto del esquema hilemórfico de la antigüedad, que reduce la forma a estabilidad

136 Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014), 21-22.

137 Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014), 210.

sistemática preindividual, como del paradigma tecnológico que la reduce a mera «formalidad» porque elimina del ser la significación, el poder, el movimiento y la transformación.

Con la revolución tecnológica –técnica y lógica, porque se trata de una elevación definitiva de la técnica a condición de posibilidad de lo humano y a lógica de producción de sentido– las formas tradicionales, aun efectivas, de todos modos, de comprender el poder, los valores, y la verdad, objetos últimos de la política, la ética y la ciencia, pero en ningún sentido exclusivos de ellas, ha mostrado completamente su incapacidad para explicar su interacción real. La metafísica y sus derivados –como el humanismo, incluso en la forma de un ateísmo recalcitrante– no pueden explicar estas interacciones porque no tienen manera de hablar del movimiento y de las fuerzas si no es reduciéndolo y reduciéndolas a categorías representacionales cuya regla de interacción es la lógica clásica, específicamente el principio de no contradicción y el del tercero excluido. Salvando estas dos restricciones, la «teoría» de las ciencias y de la técnica puede permitirse cualquier exabrupto y cualquier falsedad, escondida siempre detrás de una gran complejidad conceptual.

Ciertamente, el saber no es equivalente a su producción: la estructura de la producción implica una serie de movimientos, una puesta en juego de los sentidos, de las ideas y, en suma, de las fuerzas psíquicas y corporales que no son «anteriores» a la producción sino que son su esencia. La estructura del saber mismo, por otro lado, es la relación de nociones aquietadas, equilibradas y estabilizadas gracias a la presencia de fuerzas reactivas y protegidas por la exclusión de un domino grande y complejo, como es el caso del significado en las teorías matemáticas de la comunicación.

Quizás sería más fácil argumentar en favor de que si la producción del saber, entendida técnicamente, aunque ya sabemos por Heidegger que el aspecto técnico es insuficiente para comprenderla, tuviese como punto culminante un estado de equilibrio, ello significaría que o bien nos movemos hacia un estado de conocimiento absoluto, verdadero, o bien que estamos en una deriva, para siempre perdidos y desorientados. Pero esto no es así: si podemos dar por terminada la producción de un saber, cosa que no es ni mucho menos obvia, no parece que sea posible desligar esa producción de cualesquiera consecuencias que pueda tener en la configuración de otros saberes, tanto a un nivel social, es decir, el nivel de los discursos compartidos, como a un nivel

epistemológico, es decir, de lo que ese saber «culminado» pudiese tener de interés o de utilidad para la construcción de otros saberes. En efecto, en concordancia con la sensibilidad simondoniana, sigue siendo necesaria una axiomática de las ciencias humanas que relacione la tecnogénesis con los procesos evolutivos de los seres individuales. Esa axiomática aún no ha sido construida a pesar de que haya habido en las últimas décadas, coincidentes con la llamada revolución tecnológica, avances significativos que tienen su raíz en la lectura histórica de Nietzsche, pasando por Simondon, Deleuze y Sloterdijk, entre muchos otros pensadores que han realizado esfuerzos verdaderamente notorios por definir, más allá del principio de no contradicción y del tercero excluido, es decir, más allá de la lógica clásica, las condiciones de posibilidad del pensamiento, entendido este como la heterogénea combinación de metaciencia y metafilosofía o, simplemente como metadiscurso. De ahí la preminencia de la pregunta por los valores con respecto a la pregunta por la verdad o por el poder. Tanto verdad como poder solo pueden ser entendidos sobre el supuesto de unas energías puestas en movimiento o que son en sí mismas movimiento. Sin embargo, ha llegado el momento, aunque podríamos extendernos mucho en establecer y evaluar las problemáticas más profundas de cada una de estas nociones, de plantear, como preámbulo a una comprensión filosófica de la sociedad tecnológica, la relación de todas ellas en lo técnico. La noción central para describir este asunto es la de información. Lo «técnico» es algo demasiado amplio, demasiado ambiguo, como hemos visto ya, como para poder abarcar las relaciones complejas y horizontales entre fuerzas o conceptos-fuerza.

Los supuestos de la «filosofía de la información»

Haciendo gala de la tradición técnica del pensamiento –¿o deberíamos decir «de la deriva técnica del pensamiento?»– Floridi define la filosofía como ingeniería conceptual o, en otras palabras, como «el arte de identificar problemas conceptuales y diseñar soluciones»¹³⁸. De este modo, la filosofía de la información, entre cuyos pioneros está él mismo, sin lugar a dudas, es «el campo filosófico que se ocupa (a) de la investigación crítica de la naturaleza conceptual y los principios básicos de la información, incluyendo sus dinámicas, su uso y sus ciencias; y (b) de la elaboración y aplicación de metodologías teórico-informacionales en los problemas filosóficos»¹³⁹. Como un

138 Luciano Floridi, *The Philosophy of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 11.

139 *Ibid.*, 14.

campo filosófico, quizás una manera de decir «una rama de la filosofía», la filosofía de la información es una apropiación y un intento de respuesta a la pregunta griega «¿qué es...?», «τί ἐστίν...», «¿cuál es la naturaleza de...?». La filosofía de la información no está sola en un universo posthumanista: apoya, por el contrario, todo su peso en la tradición filosófica del humanismo y, por tanto, como queremos hacer ver, de la metafísica.

En general, dice Floridi, la filosofía tiene dos maneras de abordar la pregunta «ti esti»: *fenomenológicamente*, es decir cuando se toman los fenómenos como objeto de estudio, por ejemplo, cuando la epistemología y la filosofía del lenguaje se ocupan respectivamente del significado y del conocimiento, y *metateóricamente*, ocupándose de problemas que surgen de sistemas de conocimiento organizados, como cuando la filosofía de las ciencias sociales y la filosofía se ocupan, por ejemplo, de la lingüística o de la ciencia cognitiva. Sin embargo, se podría decir que hay un tercer grupo de disciplinas filosóficas que subsisten y florecen en la tensión entre ambos polos. La filosofía de la información, por ejemplo, al igual que la filosofía de la lógica y de las matemáticas, hacen parte de este subgrupo, puesto que a menudo combinan intereses tanto fenomenológicos como metateóricos pero, mientras la FI se inclina más hacia el aspecto fenomenológico, las otras dos tienen un sesgo metateórico.

Pero, aunque dicha descripción parezca delimitar de un modo más o menos claro el campo de acción de la filosofía de la información, esta busca presentarse también como una filosofía primera, es decir, como enfoque metodológico desde el cual abordar cuestiones tradicionales de modos novedosos. Por ello, no es menos importante describir el trasfondo conceptual de la filosofía de la información que, contrario a lo que se esperaría de un proyecto tan ambicioso, no es prefilosófico, sino que está cargado de tradición. Específicamente, la tradición dialéctica de procedencia hegeliana. El proceso en el que emerge la mente, y por tanto, en el que emerge la reflexión filosófica en la perspectiva general adoptada por esta filosofía de la información consiste en un intercambio dialéctico, primero, entre la «mente y el medio»: la mente tiene que encontrarle sentido (*make sense of*) a su medio circundante continuamente invistiendo los datos con significado. Se trata del Yo que se encuentra, autoconsciente, en un mundo desordenado y vacío: la vida espiritual, o mental, es el resultado de una reacción primitiva, de un *horror vacui semantici*, en palabras de Floridi. El yo se ve amenazado

con la desaparición en el vacío semántico y en la ausencia de sentido. La reacción consiste en la semantización del ser. Esta podría ser descrita como la creación de lo que en la esferología de Sloterdijk o en la concepción de la biopolítica de Esposito podríamos llamar un sistema de inmunización, construido a partir de la solidificación y el refinamiento de las narrativas fácticas de la identidad, la experiencia, los valores, las creencias y las teorías.¹⁴⁰ Esta reacción, que quizás podríamos identificar con la invención del lenguaje, o con la emergencia del pensamiento consciente, tiene cuatro características fundamentales y consecutivas¹⁴¹:

1) Una metasemantización de las narrativas. La reacción al ser, es decir, la reacción de la mente ante la consciencia de que ella misma es, pone una realidad externa ante este nuevo ser individual, este yo, el cual se ve obligado a darle significado también a esta realidad semantizada con un movimiento reflexivo: el pensamiento vuelve así sobre sí mismo y se reconoce como parte de esa realidad que él mismo ha puesto delante de sí.

2) Una de-limitación de la cultura. Se trata del proceso por el que se conforma lo que hemos denominado «la sociedad de los amigos». De acuerdo con la descripción de Floridi, es el proceso por el cual se «externalizan» y se comparten las narrativas conceptuales que resultan de la semantización del ser. En teoría, la semantización, que ocurre primeramente a un nivel hipersubjetivo, adquiere así la solidez de los contenidos compartidos, la objetividad.

3) Una de-fisicalización de la naturaleza. Es el proceso de *virtualización* por el cual las entidades individuales se vuelven instancias de las universales, en el sentido en que una representación telemática de nuestro interlocutor vale como remplazo del interlocutor real, físico, individual –pensando por ejemplo en una conversación telefónica, pero, sobre todo, en una conversación a través de un software de texto/voz/video. Es el mismo proceso en el cual los artículos de consumo son remplazados en el lenguaje común por los nombres de las marcas que los producen. Este proceso de abstracción conlleva un detrimento de la realidad física y al mismo tiempo una superposición de lo virtual como espacio, marco y contexto dominante.

4) La hipostatización (reificación, materialización, *embodiment*, en palabras de

140 *Ibíd.*, 7

141 *Ibíd.*, 8-9.

Floridi) de las narrativas que la mente diseña y *habita*. En este proceso, las estructuras simbólico-conceptuales adquieren la calidad de «objetos» que interactúan casi como «yoes» y tienen por ello un estatus ontológico similar al de los objetos materiales.

Estos cuatro movimientos describen sin lugar a dudas una versión de la tecnogénesis de la información a partir del ser individuado y, específicamente, a partir de la conciencia, con lo cual presupone un orden productor de entidades previo a cualquier entidad. Salvando sus problemas más evidentes, para los que sin duda hay respuestas ingeniosas, tendríamos aun así que denunciarlo por idealista y por metafísico. Esta visión general del mundo que plantea Floridi afirma que hay un intercambio dialéctico entre la mente y el ser, y la moneda de cambio es el significado. En otras palabras: la mente invierte *significado* en el ser, ante lo cual el ser le devuelve información. La mente impone esa información como moneda y como hábitat, desplazando y remplazando al mundo físico y al mundo natural después de haberse puesto a su mismo nivel. De acuerdo con Floridi, este proceso óptico está relacionado con o subyace a un movimiento de la cultura que consiste en el constante enfrentamiento de las fuerzas evolutivas con las fuerzas conservadoras, de la innovación con el escolasticismo¹⁴². El rechazo de Nietzsche a la descripción dialéctica es tajante. Cuando la teoría de la información recurre a la metafísica idealista para expresar su punto de partida, al cual, como en el caso de Floridi no le da demasiada importancia porque prefiere «ir al grano», está dando por sentados no solo unos supuestos acerca del orden del mundo, sino también, y sobre todo, unas valoraciones que reflejan sus afinidades más profundas. Si la era de las imágenes del mundo ha terminado, en el corazón de la filosofía de la información arde su último rescoldo, pero, de todos modos, no debería sorprendernos que un fuego aparentemente extinto se reavive si confluyen las condiciones necesarias. De hecho, toda la metafísica de la era tecnológica se concentra, porque no puede ser en otro sitio, en el *pensamiento* de la información.

142 *Ibíd.*, 9. Traducción propia. Floridi continúa con una descripción más detallada de este «conservatismo» de tal modo que coincide con una parte de nuestra descripción del humanismo en cuanto «*bullying* filosófico» que por un lado genera comunidad y por otro excluye perspectivas, porque esa comunidad resulta ser precisamente un dispositivo inmunitario. Puede que esto sea un poco anecdótico, porque justamente nosotros afirmamos que la filosofía floridiana de la información hace parte de la tradición humanista. Pero la anécdota tiene, creo, un sentido y un alcance: como hemos señalado en un capítulo previo, es característico de la metafísica ocultar sus propios supuestos así como es característico del humanismo ocultar su carácter metafísico. En ambos casos el ocultamiento sirve como dispositivo de inmunización ante la crítica y ante la misma insostenibilidad de los sistemas de pensamiento metafísicos.

Hacia una teoría contrahiperbólica de la sociedad de la información

La de los ingenieros y desarrolladores de software no es la única manera de comprender la información. Es posible, pensable y en cierto sentido necesario abordarla desde un punto de vista que se sitúe en un punto previo al yo, incluso si ese yo no es comprendido como unidad metafísica fundamental. Para hablar de información suele partirse de la base de que hay información más allá del sentido y el significado que impone nuestra conciencia. Esto no significa decir, aunque podría llevarse hasta ese extremo, que hay «mensajes» en la naturaleza, o que el cosmos guarda «información» que puede ser extraída. Porque ciertamente, la información es extraída, además de almacenada, copiada, codificada, encriptada, interpretada y explotada. Decir esto es aceptar el *pathos* propio del pensamiento que se opone al nihilismo: que hay sentido y que hay significado por fuera de la conciencia, por fuera del yo configurado y unitario. Eso es lo mismo que decir que hay un principio, entendido de un modo amplio, del cual se deriva o que permite la derivación de lo individual y lo consciente. Ese principio, naturalmente, no puede ser lo consciente mismo, por lo tanto cualquier «ser supremo» o «motor inmóvil» queda excluido de nuestra investigación. En Nietzsche, se ha querido que ese principio sea la voluntad de poder. Con el concepto de voluntad de poder se camina al borde la metafísica, porque siempre se corre el riesgo, por mor de la explicación, de individualizar las fuerzas o de identificar la voluntad de poder con un «principio» en el sentido de una fuerza que dirige un proceso hacia un fin que le es inherente por naturaleza.

No hace falta, para llegar a ese punto de vista, establecer una escisión metafísica entre cantidad y significado. Como ejemplifican las reflexiones ontológicas de Simondon y Deleuze, especialmente del primero, que trata directamente con la noción de información, una teoría ontoexistencial de las fuerzas debería poder dar cuenta de cómo la cantidad se traduce en cualidades en principio no cuantificables, o de las que solemos pensar que no son expresables como cantidad. En todo caso, dejando de lado a Simondon, cuya filosofía aún está prácticamente por descubrir, nos quedamos con que una caracterización de la información y de la sociedad de la información en términos energéticos, preindividuales, no solo es posible, sino que es necesaria en el horizonte de la superación de la metafísica. Si interpretamos la caracterización tecnológica de la información desde nuestro lenguaje nietzscheano, tendríamos que decir que la

información es un sistema de fuerzas predominantemente reactivas. El sistema de comunicación dentro del cual la filosofía de la información comprende este fenómeno, tiende a mantenerse en reposo y su movimiento ulterior depende de un estímulo externo, que es en general una operación del emisor del mensaje, un mensaje que puede o no convertirse en información semántica, ya que podría bien ser solo «ruido», desinformación o datos no significativos. El carácter esencialmente reactivo de la información es más claro cuando hablamos de información grabada o registrada en un medio físico. Esa información solo «se mueve» cuando es observada, y esa observación no es ni puede ser descrita como pasividad del observador, sino como acción interpretativa en un sentido muy literal: hay que encender el ordenador para hacer girar el disco duro y poner en movimiento el flujo de datos que «atraviesan» el procesador antes de poder observar, interpretar o reproducir esa información. Precisamente el que se tenga que ver enfrentada a lo activo para que adquiera su significado y que tenga que ser puesta en relación con algo que se mueve (el disco duro y el procesador, por ejemplo) es un claro indicio del carácter reactivo de la información así entendida, es decir, comprendida como algo aislado de su propia fuente y de su destino. Naturalmente es solo la necesidad o el deseo de una teoría lo que nos obliga a comprender así la información, porque la realidad es que no hay tal aislamiento. De lo contrario, no sería posible la subsistencia de la información en el medio físico, o que cuando queramos observarla esté efectivamente ahí. La información tiene que ser reactiva para poder ser manipulada, es decir, para poder ser transmitida por ciertos medios, para poder ser codificada en un lenguaje específico y, por tanto, para que pueda ser decodificada y comprendida como se espera que sea comprendida. Si la información se resiste a una definición general y, como mucho, con fines prácticos, podemos definirla como información semántica, pero sin abarcar la totalidad del sentido del concepto, es porque en el concepto polisémico de información se concentra todo el aparato metafísico de la era tecnológica.

Cuando este concepto central era de carácter simbólico, cuando era Dios, si lo retomamos desde el legado abrahámico, era ya un concepto que no permitía ser completamente aprehendido o descrito. Lo mismo pasa hoy con el concepto de información: se resiste a ser abarcado por el entendimiento y por la razón, puesto que en esta oscuridad radica su poder, es decir, el poder de imponerse como signo de la Era y

de reclamar la autoría de la *Weltanschauung* denominada «sociedad de la información». No se trata simplemente de una forma de concebir la sociedad, sino una manera de concebir la existencia y de representarla como sistema. Es una *Weltanschauung* que incluye, consumiéndolo, precisamente aquello que en un principio intenta excluir: el mundo natural. Y lo incluye como representación y como reconstrucción mejorada de lo físico, o sea, de la materia, con lo cual el mundo natural puede, y debería, ser desechado, porque no encierra para las naturalezas reactivas ningún provecho. En esta historia dialéctica, el mundo semantizado en su grado más alto, es decir, capturado como información, termina por reemplazar al mundo excluido por la semantización, es decir, el mundo de las entidades materiales, tanto orgánicas como inorgánicas.

La filosofía de la información, en el sentido en que la plantea Floridi, a pesar de tener la virtud innegable de aspirar a descentrar el pensamiento de su ya antigua dependencia del «sujeto cognoscente», es la más avanzada de las contribuciones al olvido de la pregunta por el ser. Sin embargo, lo más notable no es que confirme definitivamente una forma de la realización del pronóstico heideggeriano sobre el olvido del ser. Se ve ahora que se trata de un olvido del *cuerpo*, porque es en el cuerpo donde se experimenta, o mejor, donde se *experimenta* el arrojamiento del ser-ahí, es decir, del ser-fuera-de-sí que es el ser humano y cualquier hipotético congénere de una galaxia distante o de dimensiones adyacentes. Lo que se olvida con la filosofía de la información y con la aplicación del paradigma semántico-probabilístico a la solución de antiguos problemas filosóficos es que la espacio-temporalidad que caracteriza nuestra existencia, experimentada en el cuerpo y *únicamente* ahí, es naturaleza en su mayor parte no descubierta y no-aún-interpretada. La «filosofía de la información», como manera de hacer filosofía, excluye la filosofía del cuerpo, del contacto, de la distancia, del espacio y de la alteridad. Excluye, por tanto, una ontología de las fuerzas y del poder como precedente y como verdadera esencia no substancial ni sustantiva de lo ente.

La filosofía de la información como la plantea Floridi –y no debemos dejar de reconocer que es el mejor planteamiento que existe hasta ahora de tal filosofía– no es que pretenda aplicar, como diría Simondon, los principios de una lógica de lo individuado a lo preindividual, sino que descarta lo preindividual desde el inicio. Esto es así porque la naturaleza eminentemente pragmática de esta filosofía la conduce a pensar que la reflexión sobre lo preindividual es una deriva metafísica de escaso interés

filosófico. En efecto, carece de interés desde el punto de vista de un pensamiento que ya ha olvidado la pregunta por el ser.

La filosofía de la información es la cumbre de la metafísica. Y es que el final de la metafísica, tan esperado y tan profetizado, no es un evento relámpago, sino un proceso que se extiende durante siglos. La muerte de la metafísica es la historia misma del desarrollo de la metafísica: porque en sentido estricto, la metafísica es el gran evento que significó pensar la perfección geoméricamente representada. La historia de la metafísica, bien pensada, es simplemente la implosión de esa idea. El desarrollo de las matemáticas, de la geometría y de la física y de sus respectivas globalizaciones son el proceso de descubrimiento y de derrumbe de la metafísica, no su radicalización. Es en ese sentido que nosotros podemos esgrimir varias razones para considerar que la *filosofía de la información* es un estado avanzado, es decir, *decadente*, de la metafísica:

(1) Aunque está orientada a la producción y a la resolución de problemas, es decir, aunque es pensamiento técnico, afirma ser pensamiento sobre el ser en cuanto tal, es decir, sobre la realidad concebida tan ampliamente como es posible. En ese sentido, comete el error del que habla Simondon cuando dice que una descripción de lo preindividual es errónea si aplica leyes, axiomas o conceptos propios de lo individuado. La filosofía de la información aplica conceptos que son propios del ámbito de la representación de la realidad, a lo que hoy llamaríamos *modelado* en el sentido de la matemática aplicada, y los aplica a la descripción de la esencia de la realidad, lo que Heidegger llamaría la esencia de lo ente; más aún, supone que las entidades postuladas en los modelos matemático-estadísticos hablan directamente de las entidades experimentadas y experimentantes, cuando en realidad se trata de modelos matemáticos de sistema cerrados que, obviamente, no existen en la naturaleza. Como tales, su alcance es técnico, pero no carecen de valor intrínseco para el pensamiento esencial.

(2) Valora la perfección que describen las leyes de la geometría, los modelos matemáticos, las idealizaciones de los «sistemas» y, aunque no les atribuye un carácter de ser o de entidad en un sentido fuerte –es decir, aunque niega el platonismo– se ve obligado a afirmar «otro modo» del ser que no es ontológicamente relevante pero sí epistemológicamente necesario. La filosofía, desde que Kant cayera en los errores fatales que significaron los «postulados de la razón práctica», no ha evolucionado en ese aspecto que tiene que ver con necesitar de la ficción fundacional. El poder de la

metafísica se esconde precisamente detrás de este error: como la metafísica no es solo creencia, sino que además es valoración elemental movilizada, tiene un potencial formativo y transformativo que en la era tecnológica tomará la operación técnica, comprendida metafísicamente, como modelo.

(3) La filosofía de la información niega la interpretación; niega el *valor* de la interpretación y con ello, inadvertidamente, niega todo valor. Piensa que al negar el sujeto cognoscente, paso indiscutiblemente necesario, hay que eliminar también la experiencia de la valoración, de los sentimientos y de los afectos, como aceptando que efectivamente hay un sujeto que debe ser aniquilado y junto a él sus «atributos». Una especie de nihilismo budista, un ascetismo para mitigar el sufrimiento que produce la vida. Esta filosofía se sostiene en un ámbito puramente «empírico», pero es un empirismo de la experiencia mutilada, una experiencia desapasionada. Niega que la pluralidad de la interpretación, entendida desde la actividad de las fuerzas plurales sea el único hecho que puede ser tomado en serio en la descripción de un fenómeno. Un pensamiento filosófico que soluciona los problemas de la metafísica negando el que para Nietzsche fue el problema alrededor del cual giran todas las preguntas filosóficas, o sea, el poder, es un pensamiento que supera la filosofía, pero no soluciona sus problemas. En la medida en que la valoración se interpone entre el pensamiento y todas las demás preguntas, se convierte en la, digamos, medida de todas las preguntas.

La filosofía de la información «supera la filosofía» en la medida en que la desecha, la da por sentada y se propone plantear un pensamiento nuevo, al cual también, erróneamente, quiere llamar filosofía. Se trata de un pensamiento que gira alrededor de un concepto relativamente nuevo porque está desconectado de las raíces griegas de la filosofía¹⁴³. Naturalmente, hablamos del concepto de información. No es un concepto griego y del pensamiento romano solo conserva los vocablos, pero en un sentido que nada tiene que ver con la «forma» neoplatónica. La filosofía de la información representa una verdadera ruptura con la tradición filosófica y solo conserva, de un modo extremadamente atávico las conexiones de la historia de la lógica y del pensamiento analítico con la lógica clásica de Aristóteles. Pero esta levísima conexión con lo griego no es suficiente para tender un puente entre la historia de la filosofía de raíz griega y la filosofía de la información. La filosofía de la información es, en realidad, el

143 *Ibíd.*, 81.

pensamiento computacional o la racionalidad computacional y no es filosofía del mismo modo que la física no es filosofía, incluso habiendo conexiones obvias y punto de contacto y de diálogo. Son cosas distintas.

La filosofía de la información, así como las ciencias de la información, no pueden ser entendidas como filosofía o como ciencia –ni como ἐπιστήμη ni como σοφία– porque en realidad son maneras de administrar el poder que se despliega con el uso complejizado del lenguaje. Este uso complejizado es el que va más allá de la mera expresión de juicios, teorías o pensamientos y se instala en la administración del poder inherente a esos juicios. La filosofía de la información y las ciencias de la información son técnicas en la medida en que representan y ponen en práctica métodos para ordenar e interpretar la información, los datos y la verdad. Son técnicas para la administración de la tecnología de la información. Y, si en la línea que hemos venido dibujando, decimos que la filosofía no puede ser técnica sino que tiene que ser pensamiento de la ontogénesis y de su despliegue, las teorías de la información de carácter analítico, es decir, las que están basadas en el análisis sintáctico y semántico del lenguaje, son pensamiento técnico y no pensamiento filosófico. Esto, sin duda, no dice nada sobre su utilidad, pero lo dice todo sobre la génesis y la naturaleza de la pregunta por la información.

No se trata aquí, siempre debemos aclararlo, de reivindicar unas raíces clásicas del pensamiento occidental, como si no hubiera podido ser de otra manera o como si estuviésemos en posición de agradecer a nuestros ancestros un «legado» que nos llegó solo por azar. Se trata de mostrar que, desde una perspectiva histórica, la «filosofía de la información» es el producto más elevado del pensamiento actual, y que esto significa que es el punto más bajo del proceso vital de la civilización globalizada, en la que confluyen en toda su potencia la muerte de Dios y el olvido del ser. La filosofía de la información es, pues, el pensamiento más elevado de la *sociedad de la información*, mientras que el humanismo era el pensamiento más elevado de la sociedad de los amigos. En ambos casos se trata del pensamiento más elevado posible en un universo de nociones o conceptos compartidos. En la era de la información todo puede ser reemplazado por información, pero esta reducción es en nuestro tiempo mucho más literal que cuando la metafísica tradicional reducía el ser a un solo ente, a una substancia o a una esencia. La radicalidad de esta reducción consiste en que involucra a la materia

misma y a la φύσις misma, no como representaciones que sufren una mutilación en el concepto mientras en el fondo todos sabemos o podemos saber si queremos, que la realidad funciona de otro modo, sino de tal manera que la representación adquiere el estatus de *ser* y desplaza al viejo mundo natural¹⁴⁴. Esto podría tomarse erróneamente como un triunfo postmetafísico: que la representación y el mundo interior reclamen su sitio en el mundo real o que se vuelvan inmanentes, superando así, en algún grado, la escisión metafísica entre verdad y apariencia. Pero no es este el caso. En realidad, la representación informática tiende a eclipsar el mundo natural, a ponerlo en un segundo plano y a oscurecerlo, como poniéndonos ante la elección de vivir sin él, fuera de él, lejos de sus preocupaciones y sus limitaciones. Con ello, la sociedad de la información no transvalora el engaño, sino que hace uso de él como tradicionalmente han hecho la moral y todos los saberes que han servido como sus adalides y estandartes, fingiendo que no existe, o fingiendo que existe solo de cierta manera, es decir, bajo cierto orden que no nos compete no nos conviene.

Una filosofía de la tecnología, al igual que una filosofía de la información, comprendida desde una historia que todavía hoy no muestra signos de rupturas extremas, a pesar de lo extremo que pueda sonar «la muerte de Dios», solo puede ser una tecnología filosófica, es decir un pensamiento instrumental basado en filosofía, bien como herramienta de la filosofía para desarticular las pretensiones de valor excesivas del pensamiento tecnológico, o bien como brazo armado de la filosofía para comprender técnicamente el fenómeno tecnológico. Para calcular lo que es matemáticamente calculable, es necesario pasar por alto lo esencial de la valoración, es decir, su azar y su complejidad originaria. Esta ausencia de la valoración en el sentido de un «juicio» inconsciente que alimenta y orienta la acción como una reacción exotérmica que se

144 Hay apoyo para esta tesis más allá de nuestra descripción crítica de los fundamentos idealistas de la filosofía de la información de Floridi. Cf., p. ej.: Albert Borgmann, *Holding on to Reality* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 2. «*The technological information on a compact disc is so detailed and controlled that it addresses us virtually as reality. What comes from a recording of a Bach cantata on a CD is not a report about the cantata nor a recipe – the score – for performing the cantata, it is in the common understanding music itself. Information through the power of technology steps forward as a rival of reality*». También cf. Vilém Flusser, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad* (Buenos Aires: Caja Negra, 2015). Flusser, por su parte, cree que una computadora que pudiera simular todo el universo es imposible porque tendría que ser más grande que el universo mismo. En cualquier caso, esta «competición» entre el mundo digital y el mundo real, y sobre todo la posibilidad de que el digital termine por «superar» o por reemplazar al real, hay que describirla en términos de valoraciones enfrentadas y, por tanto, de fuerzas que expresan lo noble y lo plebeyo. Solo de este modo se evitaría un moralismo a la hora de reivindicar, como lo hace Borgmann, la restitución o la conservación del contacto con el mundo natural.

aprovecha para general calor, es lo que hace que la filosofía de la información, entendida como *filosofía prima* no sea más que un desarrollo tecnificado y sofisticado del pensamiento de las perfecciones. Pero es esto lo que convierte a este pensamiento en un pensamiento *vagamente aproximado*. En él falta el aspecto más amplio de la existencia mental, que está dado en parte por la valoración como instancia de la semicadena técnica que lleva a la génesis de la individualidad y, lo que quizás es más importante, de la subjetividad.

La valoración, en cuanto relación de fuerzas, tiene rango de ser, como lo ente tiene rango de ser, pero no «todo» es valoración, como tampoco todo es ente. La importancia de esto para comprender críticamente nuestro tiempo es que es en los procesos globalizados de valoración y transvaloración donde se concentran los esfuerzos del poder/saber. Parece evidente, desde una ontología de la fuerza, que las estrategias para el ejercicio del poder o para la irrupción en una determinada relación excluyente de fuerzas versan sobre la administración razonada de las energías para la desarticulación de las resistencias. Esta concentración de las energías no es algo que ocurra conscientemente por cuenta de las intenciones de dominación de individuos particulares, sino por determinación *informativa* de las fuerzas encarnadas o manifiestas en lo sociocultural tanto como en lo genético y en lo psíquico. No hay sujeto que realice esta actividad informativa, sino que es la actividad la que genera sujetos y los convierte en medios de su propio despliegue. La valoración y la transvaloración de los valores no es cosa de individuos conscientes que se proponen transvalorar o revolucionar el orden establecido, sino que los transvaloradores son el resultado de una actividad transvalorativa de las fuerzas que valoran y que, valorando, interpretan. Si no logramos concebir la valoración como algo activo y transformador y hacemos depender la filosofía de impulsos y conceptos exclusivamente reactivos como la necesidad (no en el sentido lógico, sino en el sentido biológico) y la carencia, la tecnología y la globalización nos tomarán siempre por sorpresa y seremos incapaces de prever o predecir qué rumbo tomará el fenómeno tecnológico y qué cambios sufrirá la sociedad a raíz de ellos. Además, si no logramos concebir y experimentar la vida misma como algo esencialmente activo, de lo cual hacemos parte al mismo tiempo que somos atravesados por ello, el resultado más probable será reemplazar la noción de vida por una metáfora reactiva del tipo «*machine conception of the organism*», que hoy parece ejercer una

fuerte influencia en varias áreas de la biología¹⁴⁵, y renunciar así a la pregunta.

En cualquier caso, no se trata, como entendió Heidegger en Nietzsche, de poner el valor como principio último en un intento fallido por superar la metafísica, sino de mostrar, o decir, la radicalidad del ser a través del concepto de valor: que la apariencia es en la misma medida que la «realidad». Ello implica, naturalmente, la transposición de la particular jerarquía que el humanismo establece entre los entes –jerarquía que constituye su punto de partida y de llegada– pero también implica la transvaloración de la consciencia y de la inteligencia como las hemos concebido hasta ahora dentro del esquema metafísico. Se trata simplemente de rechazar el supuesto de que el «ser humano» es la medida incontrovertible de todas las cosas, no solo porque con ello se establece una jerarquía sospechosamente conveniente para la explotación de los aspectos más despreciables de lo humano, sino también porque parece insostenible desde la más elemental honestidad intelectual. El rechazo del humanismo, si es sincero, o sea, si no es un artefacto para apuntalar una ideología o para enmascararla de alguna manera, tiene como consecuencia el derrumbe de las pretensiones totalizantes de la metafísica de la información: no es posible ya establecer como paradigma para explicar lo humano un concepto o una constelación conceptual que presupone lo humano. Todavía, si cabe, es más improbable que se pueda fundamentar o explicar en estos términos lo *posthumano*.

El paradigma computacional es específico de la era tecnológica, pero no podemos decir que la defina en su totalidad. Hay más relaciones con la tecnología que la epistemológica y hay una relación del ser humano con la tecnología de la información más allá, mucho más allá, de la producción y el diseño de medios para el procesamiento y la producción de información. A este ámbito le podemos denominar el ámbito de la producción, pero hay otro, que es más amplio y en el que se movilizan muchas más energías y en mayor magnitud que en la producción, y es el de las prácticas. Estas prácticas van desde el uso de sistemas para obtener resultados, como el procesamiento de datos climográficos, el uso de un robot para extraer un tumor, o el uso de un cajero automático para una transacción, hasta las prácticas de ocio, recreación o deporte en las que la realidad es «virtualizada» o encuadrada en un microuniverso donde se produce el placer, el descanso o el divertimento.

145 Cf. Daniel J Nicholson, «Organisms≠Machines», *Studies in History and Philosophy of Biol & Biomed Sciences* 44 (2013): 669.

La sociedad de la información y la sociedad de los amigos

En el lenguaje de la metafísica, «sociedad de la información» puede entenderse por lo menos en dos sentidos. Parece que cualquier forma de entenderla hasta ahora puede remitirse a uno de ellos. El primero es el sentido de una sociedad en la que las dinámicas sociales, las relaciones entre individuos y entre grupos de población son fuertemente influenciadas por el gran volumen de mensajes compartidos. Esta definición no tiene nada de falsa, y criticarla no pasa por negar su verdad. Se trata de una sociedad eminentemente humanista, es decir, la sociedad de los amigos en su expresión más sofisticada: una sociedad que es *en sí misma* una *social network*. Ya hemos criticado la sociedad de los amigos, que también podríamos denominar «la sociedad de los *likes*» o la sociedad de los estados compartidos. Digo «estados» en el sentido de la manifestación perentoria, sucinta y espontánea del instante subjetivo actual en el que se basa la comunicación en las redes sociales. «Estado» en el sentido de aquello que expresamos en nuestro «muro» de Facebook, respondiendo a la pregunta que la misma red nos hace: «¿qué estás pensando?». En este sentido, la sociedad de la información, la sociedad de los *likes* y de las máximas compartidas es solo una extensión vulgar de la sociedad de los amigos. Pero esta caracterización es todavía demasiado pobre, porque no reconoce el verdadero fenómeno, la verdadera transformación que sufre la sociedad global al ser atravesada por la Internet. Esa transformación, como hemos dicho, supone un duro golpe para el humanismo en la medida en que cuestiona sus fundamentos metafísicos, pero, como hemos argumentado, un duro golpe a la metafísica implica una reacción proporcional que se puede extender durante siglos.

El otro sentido, que nosotros consideramos verdaderamente útil a la hora de comprender y plantear una teoría filosófica de la información de alcance transdisciplinar, es el de aquella sociedad en la que un gran volumen de valoraciones individuales o colectivas, en principio independientemente de su peso inicial, tienen un potencial inherente de globalización que puede ser menor o mayor dependiendo tanto de los campos semánticos que abarquen como de su grado de afinidad con los sistemas de valoraciones dominantes. Con ello tenemos que la sociedad de la información es una sociedad en la que las relaciones de poder se configuran alrededor de la administración tecnológica del poder informativo. Esta definición es relevante porque subvierte tanto la

definición de sociedad de la información como «sociedad que gira alrededor del conocimiento o de la verdad» y como «sociedad de valores universales», además de captar la esencia del pensamiento probabilístico más allá de la «transmisión de mensajes» y de los contenidos semánticos de esos mensajes, centrando la atención en el alcance y el poder transformador de la información.

Pero, aun aceptando que esto significa un avance para la filosofía, no impide que surjan nuevos problemas: si el potencial de globalización de las valoraciones en la sociedad de la información depende de la extensión de los campos semánticos que involucra –porque, al ser esencialmente reactiva, la información relevante será siempre la información semántica– y de la afinidad con las valoraciones ya establecidas como dominantes, ¿debemos descartar la posibilidad de que valoraciones que no son afines a las dominantes tengan un potencial transformador? Este es, digamos, el problema «político» concerniente a la información, pero hay más. Si la termodinámica y la mecánica estadística son el paradigma para comprender la información pero, como hemos visto, no llegan a relacionar la esencia de la información con su potencial creativo o transformador porque la sitúan en la conjunción de «dato» y «significado», excluyendo otras propiedades objetivas del mensaje transmitido –para empezar, el soporte, canal o medio físico que contiene o por el que «transita» el mensaje– que determinarían la capacidad de «influencia» de tal mensaje, debemos también preguntarnos cómo establecer la relación entre una noción más amplia de información –que podría ser «genealógica» u «ontogénica»– con las ciencias naturales y con la ingeniería. Por este motivo, la importancia del pensamiento simondiano, en este sentido, va mucho más allá de su relación con el proceso de superación de la metafísica por el que atravesaban y atraviesan las ciencias de la naturaleza: plantea la posibilidad de un pensamiento filosófico, esencial, pensamiento del ser más que de lo ente, fuertemente anclado en las ciencias naturales y en eterna interacción con su progreso, que no es lineal sino, precisamente, transductivo. Ese logro no es algo banal, porque, por un lado, aunque un pensamiento así ya habría sido propuesto parcialmente por Nietzsche, no era muy claro por qué caminos podría replantearse la relación de las ciencias naturales con la filosofía de tal modo que se reafirmase la legitimidad y la necesidad de ambas; por otro lado, tampoco se había abierto ninguna vía –por lo menos no una que haya sido efectiva e influyente– para pensar el ser de lo técnico, de lo artificial, *precisamente*, de

modo no técnico o, al menos, de modo que el aspecto técnico sea rebasado y que el pensamiento, atravesando lo técnico, se sumerja en lo preindividual, que sigue operando incluso cuando se da por culminado un proceso evolutivo, o sea, cuando se considera que una cosa es ya ser individuado, que una ciencia es ya un área bien delimitada o que un pensamiento es ya un ideal constituido y redondo.

En la época de la implosión de la metafísica, desde Nietzsche hasta Rudolf Carnap, pasando por Heidegger y la hermenéutica, muchos han intentado librarse del sujeto cognoscente y enfrentar «las cosas mismas», tratando, por supuesto, de entender esa identidad de «las cosas mismas» por vías distintas a las de la metafísica tradicional. El positivismo lógico fracasa porque con la metafísica elimina a la filosofía, y en este trabajo, como en Nietzsche y en muchos de sus «descendientes espirituales», si se quiere, se presupone siempre una afirmación de la filosofía y una afirmación de la génesis griega de la filosofía al mismo tiempo que de su futuro posthumanista. La fenomenología y la hermenéutica fracasan, o mejor dicho, se quedan cortas, al no plantear verdaderas armas de pensamiento para encontrar los puntos de permeabilidad del pensamiento técnico para, finalmente, concebir la desarticulación de las prácticas que giran alrededor del mundo que este pensamiento configura y, en cierto sentido, impone. Tal desarticulación no es simplemente otra finalidad alcanzable por medios técnicos, aunque estos medios también deban ser desplegados en el intento: se trata de poder concebir cómo desarticular aquello que si no pudiese ser desarticulado sería una cárcel. No se trata de desarticular o de destruir «por amor al arte», sino de abrir la puerta a la transvaloración de los valores y mantenerla abierta como horizonte de acción y como garantía de futuro.

La descripción de la sociedad de la información en estos términos es un paso intermedio hacia la comprensión ontoenergética de la tecnogénesis del ser humano y de la naturaleza de la tecnología como alternativa a las escisiones conceptuales «natural/artificial» y «φύσις/τέχνη», que no solo son poco esclarecedoras, sino que también son menos valiosas en términos pragmáticos para la tecnociencia misma, puesto que abocan al fracaso cualquier iniciativa tecno-transhumanista del tipo «*mind uploading*» o «*brain emulation*» en la medida en que no logran, porque carecen de la ontología apropiada, comprender la unidad o la continuidad de la mente y el cuerpo, y del cuerpo y el mundo, con lo cual tampoco podrían, a menos que fuese por un golpe de

suerte, convertir la concepción metafísica en el proyecto de transformación metafísica que es disociar el alma del cuerpo. Para efectuar esta disociación, es necesario traducir todo, es decir, tanto el todo como sus partes a un lenguaje que sea comprensible y reproducible por un sistema capaz de producir una experiencia parecida a la vida misma, es decir, un sistema que sea una «inteligencia artificial».

Para que se logre aceptar que tal hazaña es posible, y que estamos en el camino de la construcción de una tecnología futura que no consistirá en superordenadores, sino en inteligencias generales como la del ser humano, capaces de lograr una actividad cognitiva completa, lo primero es crear teorías que respalden esa posibilidad. Que sean verificables empíricamente es lo mínimo que les podemos pedir. Sin embargo, la creencia en la reproducción disociativa de la mente –decimos disociativa porque se disocia la mente del cuerpo de tal forma que este pasa a ser desechable y pierde valor – está hoy en su mejor momento, a pesar de que carecemos de cualquier tipo de teoría completa de la mente como para creer que su reproducción total es posible.

Sería injusto decir que todo gran programa de inteligencia artificial general está basado en la voluntad de reproducir la mente humana. A muchos les basta con desarrollar una máquina que parezca consciente e inteligente. Ciertamente, un robot como el interpretado por Robbin Williams en «El hombre bicentenario» (*Bicentennial Man*), pero carente, como la mayoría de sus congéneres, de personalidad, a muchos nos valdría como un logro excepcional de la *AI research* y como una *inteligencia artificial* en toda regla. No tiene que ser como Andrew; nos bastaría con que fuese una máquina *muy* inteligente y con rasgos psicológicos claros. Podríamos prescindir de su capacidad de sentir o de apreciar la belleza, si solo tuviese la capacidad de *fingirlo*: ya es muchísimo poder fingirlo porque manejar la complejidad de un gesto humano aunque sea matematizándolo o geometrizándolo es un propósito que a primera vista comporta grandes dificultades.

Es más probable que llegue a existir esta inteligencia artificial general *menor*, pero sería una tecnología que no permitiría la *transferencia mental*, que es aquello en lo que consiste esencialmente la disociación. Para que la disociación sea posible, es necesario que se puedan computar todas y cada una de las instancias fisicoquímicas que posibilitan la conciencia, para que esta pueda existir fuera de *hardware* biológico. Hablaremos de este asunto con mucho más detalle en los capítulos inmediatamente

posteriores; por ahora baste decir que la creencia en la posibilidad de una disociación – digamos– exitosa de la mente y el cuerpo con la persistencia de la mente, siendo la del cuerpo irrelevante o inevitablemente nula, es una idea que aunque está basada en supuestos que no son verificables empíricamente, alimenta una parte de los proyectos de inteligencia artificial general, específicamente aquellos los relacionados con extensión de la funcionalidad, la conciencia y la vida del cerebro. Algunos de los supuestos no verificables empíricamente de estos proyectos son: (1) la creencia en la equivalencia o en la posibilidad de equiparar un estado mental a un cómputo de datos, de enunciados, de órdenes, etc., en una red de neuronas artificiales formalmente equivalentes a una mente. (2) La creencia en que las redes neuronales del cerebro se da la totalidad de la experiencia. (3) La creencia en que en la *información* que circula como impulsos por la red neuronal se halla resumida, pero completa, la identidad personal.

El análisis sintáctico del lenguaje y la filosofía de la información como modelado de los sistemas de comunicación y de la trasmisión de mensajes misma, no pueden aportar herramientas nuevas o mejores que la perspectiva ontoexistencial tecnogénica para comprender la naturaleza de la información en cuanto categoría radicalmente nueva y en cuanto «fenómeno» epistemológico que se da solo en la simbiosis de la metafísica y la tecnología, pero tampoco podrían ayudar a la realización de las quimeras transhumanistas ni a cualquier otra tecnoutopía porque no tienen un carácter constructivo propio en un sentido conceptual, pero les sobran cualidades técnicas y comerciales.

El fenómeno de la información no es un fenómeno propiamente dicho: se trata más bien de un concepto que engloba multitud de fenómenos y pretende y permite unificarlos, recientemente mediante la computación, pero en épocas pasadas mediante todas las formas de registro técnico de datos desde los telares incas hasta los libros. De todos modos, el fundamentar una ciencia o un negocio en un supuesto no verificable empíricamente, o que la verificación misma de ese supuesto, ardua, excesiva, cara, se convierta en el objeto mismo de la iniciativa, no invalida necesariamente la iniciativa. Y aún si la invalidara, estas iniciativas se llevan a cabo con independencia de la resistencia de algunos intelectuales, y terminarán por lograr algo, puede que más o menos diferente de lo que pensaban, pero algo al fin y al cabo que se puede vender, usar y explotar. Buscamos desarrollar la inteligencia artificial, pero si en el camino desarrollamos

sistemas operativos más potentes, dispositivos móviles más útiles o automóviles autónomos, o cualquier otra cosa con potencial comercial, que así sea.

La «sociedad de la información» es, en fin, una versión sarcástica del *American dream*, pero sin americanos, sin sujetos libres, sin *homeland*, porque su horizonte no es el de los individuos, ni el de la comunidad de individuos, sino el de la conglomeración o aglomeración de las fuerzas individualizantes o individualizadoras, las cuales no tienden a generar sujetos libres, como equivocadamente se ha querido extraer de la biología evolutiva, sino el horizonte de la producción de procesos de individuación complejizante, *informativa*, de lo preindividual.

El logro de la tecnología moderna no es la acumulación y la explotación de las energías de la tierra, y mucho menos la automatización de los procesos técnicos, sino el aquietamiento acumulativo de las fuerzas en el microprocesador. La filosofía de la información, tras el advenimiento de los procesadores y de los sistemas de cómputo, reemplaza a la epistemología como método para determinar qué tipo de afirmaciones son tenidas por válidas, valiosas y verdaderas. Para que el aquietamiento representacional del devenir en el sistema informático fuese posible, tuvo que desplegarse una ontología prefilosófica o metafilosófica que permitiese teorizar sobre el poder de los sistemas informáticos. Esa ontología ya estaba dada en el invento de la escritura. El procesador no procesa la realidad, sino que procesa información. La información, como bien lo sabe Floridi, solo existe como representación, porque no hay manera de pensar o de utilizar la información separada de los medios físicos que la contienen o en los que se almacena.

Por eso, el procesador y los sistemas de cómputo inauguran una nueva dinastía de aparatos que ya no encajan de ningún modo en la vieja definición de tecnología como τέχνη en tanto que imitación de la naturaleza. Sin embargo, la tecnología, que funciona con datos más que con materiales, guarda una relación fundamental con aquella vieja concepción de la τέχνη, y es que trabaja con y en la representación; solo que en este caso no es solo representación de la φύσις y de sus obras, sino, además, representación de cualquier otra cosa, incluso de una representación. Por eso, la filosofía de la información también podría llamarse, desde este punto de vista, filosofía de la representación. Información, en este sentido, significa «conjunto de datos ordenados» a lo que habría que añadir «con sentido y significado». La representación de

una instrucción, de una proposición, de un hecho, de un valor, de una percepción. Información y representación. Información o representación. ¿No es este el problema que nos atañe aquí?

Es la labor de la crítica, de los herederos del martillo, retomar el tema de la trascendencia en el horizonte de la sociedad de la información, a partir de la intuición de que la trascendencia es donde estamos ubicados, en el universo de la producción técnica. Es verdad, que desde esta perspectiva, «sociedad de la información» no es un título totalmente vacío, aunque sí hiperbólico para hablar de nuestra propia época. Se trata de oponer el concepto de tecnogénesis de lo humano al concepto humanista de autoproducción del hombre. El concepto de tecnogénesis es diametralmente opuesto al de autoproducción porque, en el primero, la génesis del ser individuado se comprende como un proceso técnico cuyo «inicio» no está en lo ya individuado ni en los propósitos conscientes del «artesano» sino en la complejidad energética del ser preindividual, mientras que, en el segundo, el ser individuado tiene en sus manos su propia evolución y proviene de un acto primigenio de ordenamiento vertical, ya sea un acto de Dios o ya un despliegue «automático» del orden natural. Con lo dicho hasta ahora, nos gustaría haber dejado explicado cómo la vanguardia filosófica deriva la información, como categoría ontológica, de un proceso de autoproducción y no de un proceso de tecnogénesis, ocultando tras el pensamiento técnico su *pathos* perspectivista definitorio: que la información es representación y nada más. ¿De qué? Pues, naturalmente, de interpretaciones.

Evidentemente, la filosofía de la información, como filosofía primera que quiere ser, fracasa en un intento de transvaloración de la representación, es decir, de darle el valor que le corresponde a «lo otro» de lo «verdadero» en la nueva configuración de valores de la era tecnológica. La hipérbole, sin embargo no es esta, no es una hipérbole lingüística o filosófica, sino el *hecho mismo* de que el nuevo mundo informatizado se *hiperboliza* para ocupar el lugar del otro. Tiene que presentarse y de hecho hacerse hiperbólico, tiene que carecer de medida, ser gigantesco. Lo cierto es que el reemplazo del mundo natural es en realidad una idea absurda, pero está en las raíces del pensamiento tecnológico. Es absurda porque el mundo «virtual», hecho de solo información está anclado al mundo natural: para existir consume los recursos del mundo natural, incluido, por supuesto, el ser humano y su actividad psíquica. Para

reemplazarlo, el mundo de la información tendría que consumirlo por completo. Si el mundo natural desapareciera, el nuevo mundo no tendría combustible. De hecho, la existencia independiente de ese nuevo universo, entendido como sistema, violaría la segunda ley de la termodinámica: sería una máquina de movimiento perpetuo.

La filosofía de la información, plenamente situada en la tradición y en el territorio filosófico fundado por el humanismo y salvaguardado por su inmensa producción científica de todos los tipos, no cumple la labor patética de apoyar el desarrollo de la sociedad de la información mediante la identificación y resolución de problemas conceptuales. Si la filosofía se dedicase a esto, ya estaría relegada al pasado y no, como está, orientada al futuro. Esta filosofía trabaja comprometida en la producción de ideales para esa sociedad del futuro. Cumple con esta misión en la medida en que logra, dentro de un «universo de discurso» muy bien definido pero que se superpone por definición a la *realidad*, hacer aparecer las nociones de información, de orden y de dato, como entidades naturales en ese mundo, como emergidas de una necesidad natural, de un proceso de evolución de los conceptos, pero también un proceso de la mente misma y, desde un idealismo sorprendente, increíble en la analítica lógico-matemática desplegada por los filósofos de la información, herederos del positivismo de Carnap, un proceso del *espíritu* o incluso del ser.

Nietzsche vio de primera mano, con su mirada particular, cómo los valores de la moral cristiana decaían, se debilitaban y debilitaban al ser humano que habían estado constituyendo durante casi dos milenios, o incluso más, si contamos con la gestación griega de las globalizaciones desencadenadas por la metafísica de las perfecciones. Sin embargo, no sería injusto decir que hoy el caso es bien distinto. El debilitamiento del ser humano moderno, digamos, como sector de un territorio de la vida, concurre ahora con el despliegue de las fuerzas reactivas en otra parte del mismo territorio, o, si se quiere, en otra región del ser. Es la región de la representación habitable que es Internet y todo el mundo virtual de comunicaciones y mensajes teletransmitidos y decodificados que la filosofía de la información ha denominado muy acertadamente la *infoesfera*. Se trata de un fenómeno de constitución de una entidad nueva, es decir, en cierto sentido, un proceso de individuación. O una fracción de proceso de individuación. El objetivo de este trabajo, desde luego, no es desarrollar la antimetafísica ontoexistencial tecnogenética que se requiere para explicar los procesos de individuación, pero

podemos dar como hallazgo de esta investigación hasta ahora, que lo que en Nietzsche, en su obra y en su época, fue comprendido justamente como la muerte de Dios, o la retirada del principio, no tiene un carácter absoluto ni es la inauguración de una «nueva tierra y un nuevo cielo» sin Dios, sino, más bien, el crujir de dientes de quien ha perdido la conexión con la Tierra.

Con esta reflexión damos por concluida la segunda parte de este trabajo cuyo objetivo general era plantear la relevancia crítica de la introducción en la filosofía de la tecnología de los conceptos de interpretación, valoración y poder. En Nietzsche, sabemos ya, la noción que aglomera estos tres conceptos es la voluntad de poder. Pero no hace falta una nueva metafísica de la voluntad de poder como principio explicativo u ontogénico, sino, más bien, creemos, hace falta transformar y refinar la mirada para ver en los procesos «revolucionarios» del mundo globalizado e informatizado la acción de las fuerzas productoras de valores y creadoras de mundo y de imágenes de mundo, que con la restauración de la representación en el ser, no son realidades esencialmente distintas, sino, solo, axiológicamente no equiparables. En la siguiente parte de esta disertación nos ocuparemos entonces de las vanguardias tecnofilosóficas que se presentan hoy bajo los rótulos de transhumanismo y posthumanismo desde el punto de vista de una crítica a sus valores dominantes que son, como en el caso de la filosofía de la información que describe la era tecnológica como sociedad de la información, los valores del humanismo que siguen operativos tanto en la metafísica de las perfecciones como en las manifestaciones técnicas que según Sloterdijk las han ido reemplazando. A diferencia del alemán, nosotros no consideramos estar en posición de afirmar tal reemplazo, pero sí de señalar como novedad de nuestra era la convivencia de la técnica simbólica y conceptual que es el complejo metafísica-religión-moral con las estructuras y los aparatos que hoy por hoy, para una parte creciente de la población mundial constituyen las condiciones objetivas de su fortalecimiento, de su crecimiento y de su habitar. Para ello, empezaremos, en el siguiente capítulo, primero de cuatro que tendrá la última parte, por la parte más anecdótica del desarrollo *global* que logra la nueva posición de valores humanista –y en ese sentido, ciertamente, no es nada nueva– e intentaremos, en los siguientes, elevarnos a las cuestiones más importantes que, como ya lo hemos anunciado, están relacionadas con el cuerpo y con el olvido del cuerpo como parte central de la radicalización técnica del humanismo en la era tecnológica.

En parte, ya hemos adelantado los resultados de esta investigación sobre los valores tecnológicos, pero ahora es el momento de poner a prueba directamente a los autores que profesan la «superación del hombre» por la vía tecnológica. El paradigma de la información, que hemos intentado describir y criticar esencialmente, ofrece al humanismo perfeccionista una vía para crear al ser humano ideal: traduciéndolo en cantidad de información, medible y con significados unívocos asociados, reduciendo el ruido, el error. Por este motivo, los futuros procesos de selección genética, la eugenesia por venir, que ya opera en una fase incipiente en la esfera de la producción agropecuaria, serán sobre todo, procesos de manejo y análisis de grandes cantidades de datos contenidos en los genes como si se tratara de información guardada en un medio de silicio. No hay duda de que, con el tiempo, este proceso parecerá tan sencillo como hoy es diseñar e imprimir figuras tridimensionales multipropósito.

En lo que sigue, al mismo tiempo que planteamos sin más rodeos en qué consiste la velada influencia del humanismo en la era tecnológica, que Sloterdijk apresuradamente da por superada por cuanto se vuelve obsoleta la antigua red de intercambios epistolares, mostraremos cómo a través del paradigma de la información el humanismo encuentra su continuidad en el proyecto transhumanista de mejoramiento – *human enhancement*– que considera al ser humano mismo como texto y como código que puede y debe ser modificado con miras a un ideal de perfección. En el proceso, veremos que no solo los intentos explícitos de una superación humanista de la metafísica han fracasado porque no se puede dejar de ser metafísico sin abandonar el humanismo, sino que también las filosofías que abiertamente se han declarado posthumanistas –como el transhumanismo– también fracasan porque no logran plantear una comprensión esencial u ontológica del ser humano, ni siquiera una esencialmente distinta de la del humanismo tradicional. Sobre todo esto, Nietzsche tendrá mucho que decir, pero nos centraremos en mostrar cómo la ontología de la fuerza, de lo preindividual, que él propone por primera vez en la modernidad, se opone radicalmente al humanismo y a su metafísica y, por tanto, también a sus recientes manifestaciones tecno-lógicas.

PARTE III
POSTHUMANISMO Y TRANSHUMANISMO. UNA MIRADA AL HOMBRE DEL
FUTURO

Capítulo 6

EL SER HUMANO COMO CAUSA SUI INTRODUCCIÓN AL MEJORAMIENTO HUMANO

Tanto a la doma de la bestia ser humano, como a la cría de un determinado género de ser humano, se la ha llamado «mejoramiento»: ante todo estos termini zoológicos expresan realidades, —realidades, desde luego, de las que el «mejorador» típico, el sacerdote, no sabe nada— no quiere saber nada... Llamar a la doma de un animal su «mejoramiento» es a nuestros oídos casi una broma. Quien sabe lo que sucede en las casas de fieras duda de que en esos sitios se «mejore» a la bestia. Se la debilita, se la hace menos dañina, se la convierte, con el afecto depresivo del miedo, con dolor, con heridas, con hambre, en una bestia enfermiza.

NIETZSCHE. *CI*: «Los mejoradores de la humanidad»

Antes de explicar y sugerir una solución directa a la polémica que relaciona al transhumanismo, y por tanto al humanismo tecnológico, con la tradición nietzscheana, es preciso mostrar de qué manera se articulan el pensamiento tecnológico y el humanismo tradicional. Esto es necesario si lo que queremos es no solo señalar las raíces del pensamiento tecnológico en el humanismo sino, además, inscribirlo completamente dentro de la tradición humanista que hoy se revitaliza radicalizándose. Aunque aceptamos la necesidad de una teoría esferológica como complemento o como desarrollo necesario y ulterior de la ontología perspectivista de las fuerzas, las pulsiones y los instintos, en este aspecto, en lo que concierne a la pervivencia del humanismo, probablemente haya que criticar a Sloterdijk. El paso hacia lo digital no significa la ausencia del texto compartido, sino su hipóstasis. La aparición de la infoesfera ocurre, eso parece, *dentro* de la esfera del «mundo exterior», esto es dentro del mundo físico y en consecuencia a la filosofía histórica no le basta con señalar el *cambio* de las técnicas de doma y crianza de seres humanos, sino que quiere comprender de qué manera las nuevas técnicas proceden de las anteriores y de toda su historia previa, hasta donde podamos saber.

Más nos vale proceder mediante ejemplos que mediante metáforas, analogías y generalizaciones que desvíen y sesguen nuestra investigación hacia las valoraciones que

precisamente queremos criticar. Particularmente problemático sería si utilizáramos metáforas técnicas para dar cuenta de los fenómenos tecnológicos, porque esto implicaría la suposición de que la técnica es autorreferencial y autofundamentada. Somos conscientes de que nuestra manera de contar la historia de los valores, nuestra manera de establecer relaciones entre ellos y nombrar esas relaciones señalando su carácter de ser, es *solo* una interpretación. En la ciencia, el valor de verdad de las interpretaciones determina su *valor absoluto*. El valor de verdad se concibe así, en general, de dos formas: una es la correspondencia entre los *hechos* y el contenido de los enunciados de una teoría; la otra tiene más que ver con la adecuación de esos enunciados a los límites pragmáticos establecidos por nuestros valores y creencias. En la ciencia contemporánea o se es pragmatista o se es correspondencialista. La ciencia no puede ser relativista y, si lo es, no puede decirlo, ya que entonces no sería ciencia de nada. Existe actualmente la tendencia a explicar los fenómenos tecnológicos globales siguiendo esta misma lógica: los fenómenos tecnológicos aparecen bien como estadios de la autosuperación del ser humano o bien como instrumental de supervivencia de civilización avanzada. En ambos casos domina una lógica binaria de la producción: en el primer caso se comprende la tecnología como medio de producción de bienes o servicios y en el segundo como producción de medios de supervivencia; en ambos casos, claro es, lo que está en juego es la autoproducción del ser humano, o sea la manera en que el ser humano «se hace a sí mismo», o eso cree, y genera las condiciones necesarias para su crecimiento.

En la época contemporánea, la modernidad tardía, la lógica de la autoproducción ha llegado a su punto culminante, que es, naturalmente, el pensamiento de la superación de lo humano. En este capítulo queremos mostrar, mediante ejemplos relevantes de abordajes filosóficos de la modificación genética de seres humanos, cómo por el camino de la autoproducción es imposible pensar una superación de lo humano excepto en el sentido de una exacerbación de las características humanas. Introduciremos así el tema del transhumanismo y del «posthumanismo» tecnológico.

Nuestro procedimiento no consiste en la explicación de los fenómenos como parte de un constructivismo cuya meta sería una nueva *imago mundi*, sino en la asociación fenomenológica de acontecimientos con el fin de configurar una perspectiva nueva que pueda, quizás, permitir una comprensión más profunda de dichos

acontecimientos. Por eso, no avanzamos mediante definiciones y análisis de fenómenos tecnológicos específicos, sino mediante la deconstrucción de las perspectivas que se apropian de los acontecimientos. Para nuestra crítica del pensamiento tecnológico, hemos partido de la crítica de la perspectiva técnica que imprimieron los primeros filósofos en sus cosmovisiones; hemos pasado por el mesianismo y el milenarismo como importantes hitos del desarrollo de ese pensamiento técnico y hemos llegado al humanismo y a la modernidad con el paso decisivo de la técnica a la tecnología y la tecnociencia. En todo caso, la filosofía heredera de Nietzsche no deja de querer que la ciencia adquiera consciencia de la falsificación, es decir, de su naturaleza perspectivista. En la conciencia que afirma el perspectivismo, la posible objeción de que nuestra interpretación de la historia de la tecnología carece de fundamento al no estar basada en principios irrevocables o irrefutables que la *expliquen*, queda al descubierto como un artefacto inmunitario de la metafísica.

Cuando en la teología trinitaria se invoca la doble naturaleza de Dios, que es trino y uno al mismo tiempo, se establece un dispositivo inmunitario semejante: si aceptamos ese dogma, renunciamos a la lógica y nos quedamos sin herramientas para criticar la teología cristiana. Cuando invocamos el perspectivismo, por el contrario, ponemos todas las interpretaciones al mismo nivel y todas las herramientas discursivas con las que se construye y con las que puede ser criticada son puestas «a la mano». La plasticidad de las interpretaciones es puesta así *también* a disposición de la crítica. Esto no significa que todas las interpretaciones valgan lo mismo, o que todas las herramientas de crítica sean equiparables en potencia. No queremos tampoco llevar la metáfora técnica muy lejos en este asunto. Baste con decir, por ahora, que la diferencia entre las perspectivas y, por tanto, la diferencia entre las interpretaciones no se debe a la verdad sino al poder o, dicho en el lenguaje de Nietzsche, a la voluntad de poder, que no es más que la diferencia entre cantidades de fuerza.

Pero no basta con que la nueva ciencia o la nueva filosofía digan «solo soy interpretación»: tiene que decir, además, la génesis de su posición interpretativa. El «explicar» de la nueva ciencia, la ciencia de lo perspectivista, como bien lo sabe ya la física moderna, no tiene nada que ver con decir un «porqué» ni con señalar una «causa» sino con describir un proceso que la metafísica ha estado encubriendo durante más de dos milenios: el proceso de cómo *algo* proviene de su contrario, el proceso por medio

del cual lo *ente* proviene de lo *no ente* y quizás, si lo llevamos al límite, cómo el *ser* proviene de la *nada*, entendida esta como multiplicidad irreductible y pluralidad preindividual. Es nuestra convicción que Nietzsche perseguía esa ciencia. Es una ciencia jovial, porque no carga al mundo con la mala conciencia; no concibe un universo de justicia, de equilibrio, de fines o de perfecciones, no le exige que sea de tal o cual manera, sino que se exige a sí misma siempre más autocrítica, revaloración y transvaloración.

Autoproducción contra tecnogénesis

Hemos advertido que para pensar e investigar la génesis preindividual del ser individuado, técnico u orgánico, no valen las categorías metafísicas tradicionales. De ahí se sigue la necesidad de asumir otros puntos de partida que, por un lado, cumplan la función negativa de desarticular los discursos metafísicos relacionados con los proyectos totalitarios de metafisización tecnológica del ser y, por otro, propongan nuevos valores alrededor de los cuales pueda *organizarse* una humanidad sin humanismo.

De este modo, el pensamiento tecnológico no podría dar cuenta de esa etapa preindividual y cómo las cosas individuadas emergen de ahí. Y no solo no puede, sino que se encarga de encubrir el hecho, hartamente evidente para la filosofía histórica, de que lo ente proviene de lo no-ente. Todo ello por la sencilla razón de que, al ser pensamiento metafísico, requiere, como ya lo hemos señalado, de un trasfondo monológico potencialmente irrefutable. En el caso de la filosofía de la información este trasfondo es el de los modelos matemáticos que permitirán el desarrollo y la extrapolación del concepto de «sistema» a la producción humanista del mundo globalizado. Aun sabiendo que en la naturaleza los sistemas no existen como entidades complejas delimitadas y aisladas, la sistematicidad se configura como valor de la máxima jerarquía en la sociedad tecnológicamente avanzada. Este valor se manifiesta en toda su potencia conceptual y productiva (*poiética*) en la filosofía de la información. En el caso del transhumanismo que, como veremos es esencialmente *filosofía del mejoramiento humano*, ese trasfondo aparece como configuración sistémica del ser humano, codificable y perfectible. No se trata ya de ver al ser humano como un sistema, sino de asimilar al humano y al sistema. No se trata, tampoco, de que el ser humano produzca sistemas «a su imagen y semejanza», reeditando el acto divino de creación, porque es

evidente que también nosotros nos transformamos en el proceso de producción y utilización de la tecnología.

No es claro si el proceso de asimilación se produce en dirección humano-máquina, es decir, en el sentido en que el ser humano se vuelve cada vez más «artificial», o en la dirección contraria, es decir, que las máquinas se parezcan cada vez más a los seres humanos. La respuesta a esta pregunta, que pregunta directamente por el proceso de la tecnogénesis de lo humano en una fase, digamos, «avanzada» de su desarrollo, pasa por invertir el modo de preguntar sobre la evolución de la especie. Debemos pasar de preguntar cómo se adapta y *mejora* el ser humano a preguntar, a la manera de Simondon, cómo se producen y cuándo se cruzan las dos semicadenas técnicas que dan lugar a la asimilación del ser humano y el ser artificial. Estas dos semicadenas –por supuesto, la cadena que prepara al «humano» y la cadena que prepara el «molde», que es el conjunto de las tecnologías de mejoramiento, especialmente las que tratan sobre el mejoramiento genético pero, por supuesto, también las que producen la tecnología necesaria para que esto sea posible–, estas dos semicadenas técnicas, decíamos, se cruzan, hablando en términos arquetípicos, en el *cyborg*, es decir, en el humano mejorado con órganos y sentidos artificiales que pueden añadir nuevas habilidades, abrir nuevas formas de percepción, y mejorar las ya existentes. Además de estar mejorado mediante intervención quirúrgica y mediante el acoplamiento de órganos o partes, también puede estar mejorado genéticamente gracias a un proceso de selección genética antes de la fecundación que, tal como se plantea en la actualidad, se centra en las decisiones de los progenitores, o sea en sus valores.

Ya existen compañías que ofrecen servicios de fecundación asistida con la posibilidad de elegir algunos rasgos genéticos en el embrión, aunque el resultado final sigue sin estar garantizado, puesto que la ciencia de la herencia aún está lejos de ser dominada. En cualquier caso, esta tendencia todavía incipiente, naturalmente, tiene implicaciones éticas y políticas que ya han sido reconocidas como tales por muchos estados y organizaciones, de modo que no pasará mucho tiempo hasta que emerja un mercado, una legislación y unas consecuencias que podrán ser estudiadas, digamos, «sociológicamente». Más problemático que el uso de órganos y partes biónicas –que en algún caso podrían ser armas letales o herramientas con el potencial de violar los derechos de los demás, y por tanto requieren también alguna regulación– es la

modificación genética porque, como afirma Habermas, con cierto grado de razón, amenaza la forma en que nos concebimos como especie. Ante esta realidad inminente, la actitud que asumamos será decisiva para el futuro de nuestros descendientes y quizás también para nosotros mismos.

La tecnogénesis no se piensa desde el pensamiento técnico, sino desde el pensamiento de la emergencia de lo individuado y lo organizado a partir de lo preindividual. Lo preindividual no es una «substancia», una «esencia» o un «principio» homogéneo, sino que, para que se desencadene como proceso, tiene que ser en sí mismo una *complejidad*. Es algo que precisamente jamás podría ser entendido como principio. El no ser, la nada, es algo complejo aunque no sea aglomeración o ensamblaje de piezas individuales. Para una mejor comprensión de este punto de vista, hace falta relacionar la tecnogénesis con el perspectivismo, es decir, la unidad del proceso con su pluralidad radical. La tecnogénesis *explica* el perspectivismo en tanto que procura describir cómo las relaciones de fuerzas producen la existencia sin ser ellas mismas existencia y sin ser principios. Nietzsche no dejó dicho con mucha exactitud en qué podrían consistir una ciencia y un arte transvalorados en el sentido de una dignificación de la apariencia, cómo podrían proceder para abrirse paso entre los dogmatismos y para, además, afirmar la necesidad del error y de la falsificación. En cierto sentido, la pregunta por cómo debe proceder una ciencia y una filosofía transvaloradas –inclusive un arte transvalorado– no es más que un desarrollo de las preguntas por la tecnogénesis de lo humano y por la génesis de la técnica a partir de la ontología de las fuerzas. Esto tiene su importancia, porque el legado de Nietzsche, su aportación al pensamiento no se limita a unas reflexiones agudas pero anecdóticas sobre la verdad, la historia y el poder, ni a unas alucinaciones románticas sobre el ser humano del futuro: *hay que pensar esa ciencia y hay que emprenderla*.

Cabría esperar de este trabajo la propuesta de un «personaje filosófico» que le haga frente al posthumano del transhumanismo. Cabría esperar, además, que este personaje fuese el superhombre de Nietzsche, el *Übermensch*. Cabría esperar, por tanto que opusiésemos una comprensión novedosa del superhombre a una caricatura del posthumano. Pero lo que vamos a hacer es desmontar el concepto de posthumano y quitarle peso a esa necesidad de pensar en el superhombre como un ideal que perseguir. Que lo posthumano pensado desde el humanismo sea una quimera y un contrasentido no

quita, de todos modos, que sea posible un «posthumanismo negativo», es decir un rechazo razonado y razonable de la concepción metafísica –humanista– del ser humano. Tampoco impide que se puedan construir posiciones afirmativas sobre cuestiones que, por ahora, giran aún en torno al concepto de «naturaleza humana» visto desde la perspectiva de la autoproducción.

Nuestro proyecto de comprender críticamente el transhumanismo desde la perspectiva de la superación de la metafísica a través del pensamiento ontoexistencial de la tecnogénesis, enfrenta una dificultad preliminar que, a pesar de ser preliminar, tiene mucho que ver con el fondo de la cuestión del transhumanismo y el posthumanismo: ya hay una filosofía que reclama el título de postmetafísica y es la que elabora Habermas a partir de su teoría de la acción comunicativa. Es necesario criticar a Habermas y disputarle el monopolio autoproclamado del pensamiento postmetafísico porque un pensamiento posthumanista tiene que ser, naturalmente, postmetafísico. Si asumiéramos que el pensamiento postmetafísico es o debería de ser como lo plantea Habermas, nunca llegaríamos a un posthumanismo o siquiera a una comprensión coherente de lo que eso podría ser.

Se nos podría decir: «lo que están ustedes buscando es una teoría de la acción comunicativa, o una teoría política de lo concreto-lingüístico, pero universal, que puede tomarse como punto de partida para dar cuenta de la ontogénesis como proceso técnico-dialógico, todo ello sin recurrir a ninguna metafísica». Pero esto no es enteramente cierto: si la tecnogénesis de lo individuado y la emergencia de la tecnología moderna pueden describirse como despliegue dialéctico es porque la concepción de la historia en la que se apoya el pensamiento tecnológico encierra todavía una metafísica de las perfecciones y una metafísica de las oposiciones; ambas se complementan y se auspician dependiendo del caso. El pensamiento tecnológico no es inmune a las ideologías y no se sostiene si no es con la ayuda de cosmovisiones e imágenes de mundo previamente elaboradas. Como hemos visto, la filosofía de la información de Floridi tiene un trasfondo hegeliano que, antes que expresar ilustración, apertura de mente y algo así como puntos de vista alternativos, representa la necesidad que el pensamiento tecnológico tiene de un «gran relato» como los que provee la metafísica –moderna y científica, pero tanto más metafísica. Como veremos, este también es el caso del transhumanismo.

El objetivo último de este capítulo es argumentar que el pensamiento posthumanista se configura alrededor de nociones ontoexistenciales, tecnogénicas y esferológicas y no, a diferencia de lo que opinan Habermas y, paradójicamente, también los transhumanistas, a los que él implícitamente critica, alrededor de nociones metafísicas como «sujeto», «dignidad humana», «naturaleza humana», «soberanía» y «razón». Estas nociones tendrán implicaciones importantes en lo que respecta a la manera de comprender y tratar con la reproducción y la crianza de los seres humanos en la época del declive del humanismo. Con este propósito, abordaremos el problema terminológico que encierra la polémica trans/posthumanista a partir de la confrontación entre el aparentemente postmetafísico pensamiento habermasiano y la reflexión de Sloterdijk sobre la eugenesia y mostraremos cómo se trata de dos modos radicalmente distintos de hacer filosofía y que, entre ellos, solo Sloterdijk sugiere un «modelo» alternativo para pensar el futuro de lo que hasta ahora ha dado, desafortunadamente, en llamarse «naturaleza humana». Por último, plantearemos una reflexión sobre cómo el pensamiento posthumanista y postmetafísico, mediante el concepto de tecnogénesis, permite pensar con mayor precisión y también con mayor profundidad la transformación de lo humano en la era tecnológica. Plantearemos, en suma, una manera alternativa de comprender los fenómenos ideológico-tecnológicos, entre los que se incluye el transhumanismo, para, en el siguiente capítulo, enfrentar de lleno el pensamiento/proyecto transhumanista.

El futuro de la «naturaleza humana»: cría, eugenesia y autocomprensión de la especie

En su libro, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Habermas trata el que ya es, junto a la inteligencia artificial, el tema central del transhumanismo, a saber, el mejoramiento del ser humano mediante la manipulación de los genes. El filósofo alemán escribe este libro como parte de una confrontación filosófica con Sloterdijk, su colega y compatriota, autor de la trilogía *Esferas* y, de especial importancia en este asunto, las *Normas para el parque humano*. En este librito, que es el resultado de una conferencia pronunciada en el castillo de Elmau en 1999, Sloterdijk describe la manipulación genética como un método de cría y selección de los seres humanos, similar en cierto sentido a otros métodos eugenésicos y selectivos de épocas pasadas, hasta ahora enmarcados siempre en el contexto del humanismo. Las

ciencias genéticas, sin embargo, parecen coincidir con la caída del humanismo. La posibilidad de una eugenesia puramente tecnológica, apenas incipiente por ahora, emerge en una época en la que el paradigma humanista está agonizante, si no ya completamente neutralizado. Los detalles de la confrontación entre Sloterdijk y Habermas no serán tratados aquí exhaustivamente, sobre todo porque ya se ha narrado con bastante amplitud su desarrollo en publicaciones que mencionaremos más adelante; pero abordaremos su tema dominante, que es la producción de lo humano en una época posthumanista o, como matizaría Sloterdijk, solo *marginalmente* humanista¹⁴⁶.

En sus *Normas*, Sloterdijk propone un diálogo con el Heidegger de la célebre *Carta sobre el humanismo* y va tan lejos como para decretar el fin de la era humanista, el fin, como ya hemos dicho, de la sociedad basada en la educación y en la «amistad» entendida como nexo de simpatía entre personas alfabetizadas, señalando también el inicio de un nuevo momento de nuestra historia en la que la selección, la crianza y la educación de seres humanos, iba a ser por cuenta de la ingeniería genética. Por su parte, Habermas, quien no acepta este lenguaje y lo ataca virulentamente, asociándolo a «fantasías nietzscheanas» y a falsas luchas por el poder entre «los pequeños y los grandes educadores del hombre» que no llegan a ser más que espectáculos mediáticos¹⁴⁷, argumenta que la ingeniería genética pone en peligro la naturaleza humana de un modo particularmente grave porque amenaza con destruir la forma en que nos vemos a nosotros mismos, seres humanos, como seres morales. Este debate ejemplifica la confrontación entre un modo humanista y metafísico de comprender la cuestión de la superación del ser humano y un modo verdaderamente postmetafísico o, más bien, antimetafísico de preguntar por lo humano y lo posthumano. Si entendemos que el problema del transhumanismo y del debate entre el transhumanismo y sus detractores vanguardistas es el problema de la modificación de la naturaleza humana, esta no ha tenido oposición más dura, pero al mismo tiempo, más inefectiva, que la de Habermas. Nuestro argumento consiste básicamente en mostrar que esta inefectividad se debe a que los valores de Habermas son, en última instancia, los valores humanistas de los defensores del mejoramiento humano, y que sus diferencias son únicamente de grado y giran en torno a la cuestión de hasta dónde debe llegar la aplicación de técnicas

146 Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano* (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), 28.

147 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona: Paidós, 2015), 36.

eugenésicas.

Habermas afirma que la modificación genética consiste en una moralización mal comprendida de la naturaleza humana. En efecto, es una *moralización*, porque la modificación genética consistirá, mientras esté vigente la concepción moral-metafísica de la existencia, en la impresión de nuestros rasgos morales en nuestros descendientes, a modo de inscripción de un «deber ser» que todavía está por conformarse y lo hará, en el mejor de los casos, a medida que la técnica y el mercado de las terapias genéticas se desarrolle y a medida que el Estado de derecho establezca bajo qué condiciones deberá o podrá expandirse ese mercado. De acuerdo con Habermas, la moralización de la naturaleza humana que ofrece la técnica genética es la de una «dudosa» resacralización» que crea tabúes artificiales para devolver el encanto a una naturaleza interior tras el fracaso de la secular-desocialización del mundo técnico-científico que acaba desvalorizando la naturaleza externa.¹⁴⁸ Habermas observa correctamente la tendencia hacia una metafisización técnica de la naturaleza humana como resultado del tecnonihilismo moralizante.

Sin embargo, dice, «[o]tra es la imagen que se obtiene si se concibe la ‘moralización de la naturaleza humana’ en el sentido de una autoafirmación de una comprensión ética de la especie».¹⁴⁹ Cuando se trata de reafirmar la constitución moral que define nuestro modo de ser en el mundo y de defender esa condición a fin de preservar no solo la esencia de lo humano, de tal modo que «la ponderación moral y la formación democrática de la voluntad»¹⁵⁰ lleven al reconocimiento de un nuevo derecho que proteja la autocomprensión moral de la especie, no se está incurriendo en un conservatismo antimoderno, sino, justamente, en una acción moral autorreferencial que defiende los fundamentos mismos de la modernidad. En este sentido, Habermas tiene razón al relacionar el humanismo con los fundamentos axiomáticos de la modernidad. En la medida en que busca comprender el asunto como un asunto moral y por tanto, práctico, su reflexión se desarrolla en torno a la defensa del derecho a una herencia genética no modificada. El pecado de la técnica genética, desde el punto de vista de Habermas, es atentar contra la autocomprensión moral de la especie, es decir, la forma en la que nos vemos a nosotros mismos como personas «de igual condición», mediante

148 Cf. *Ibíd.*, 40.

149 *Ibíd.*, 41.

150 *Ibíd.*, 42.

la intervención de una dimensión potencialmente determinante en la conformación de los juicios y acciones morales. Se trata, a todas luces, de una novedosa definición del concepto de dignidad humana que incluye por primera vez un estatuto de «integridad genética». Esta noción de dignidad humana, sin embargo, no logra escapar de la metafísica tradicional. Todo esto lo resume Habermas en un elocuente pasaje:

Que las modificaciones genéticas eugenésicas puedan modificar la estructura entera de nuestra experiencia moral es una afirmación fuerte. Interpretese como que la técnica genética nos enfrentará en algunos aspectos con cuestiones prácticas que tocan a los *presupuestos* del juicio moral y la acción moral. El desplazamiento de las «fronteras entre casualidad y libre decisión» afecta a la autocomprensión *en total* de personas que actúan moralmente y están preocupadas por su existencia. Nos hace ser conscientes de los nexos que hay entre nuestra autocomprensión moral y un trasfondo ético referido a la especie. Que nos contemplemos como autores responsables de nuestra propia biografía y nos respetemos recíprocamente como personas «de igual condición» también depende en cierta manera de cómo nos concibamos antropológicamente en tanto que miembros de una especie. ¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?¹⁵¹

Sobra decir que la respuesta que Habermas da a esta pregunta privilegia la segunda opción y argumenta en contra de poner la «autonomía particular» o las libertades individuales por encima del estatus moral de las personas, del cual derivan sus derechos particulares. Ese estatus moral de las personas «de igual condición» está dado en el despliegue de las fuerzas naturales, o sea, como resultado de la evolución natural de la especie. Modificar la genética de los seres humanos puede llevar –hay motivos para sospecharlo– a la ruptura de esa autocomprensión moral compartida. Hay que agregar «compartida», porque en efecto, Habermas tiene otra vez razón al entender que la autocomprensión moral está hecha de las relaciones reales entre las personas (no solo las que se dan por hecho en la perspectiva universalista del derecho). Así, Habermas apunta a la superación de la metafísica, puesto que intenta desligar la esencia de lo humano de un poder divino o externo a las relaciones entre los seres naturales. En lo que se equivoca, y ello hace que sin quererlo vuelva a caer en la metafísica, es en ignorar que la fragilidad de esas relaciones se debe principalmente a la inestabilidad de los lazos simbólicos generados por esa «sociedad de los amigos» que, según Sloterdijk, ha llegado a su fin. Al defender el derecho a una herencia genética no modificada a fin

151 *Ibíd.*, 44–45.

de defender el estatus moral de las personas como libres e iguales, se admite la base biologicista y metafísica del concepto de naturaleza humana y se reafirma la determinación antropológica del ser humano como el animal «mejor dotado». En el caso de Habermas, como en Heidegger, la dotación especial del ser humano es el lenguaje, pero en el primero la raíz del lenguaje y de la configuración lingüístico-simbólica del mundo de la vida parecen tener su raíz en la información genética, mientras que en el segundo eso, aunque cierto, no sería más que una perspectiva técnica que nada dice sobre la *naturaleza* humana en un sentido esencial. Aunque Heidegger podría no estar siendo del todo justo con la ciencia genética y podría no estar reconociendo sus verdaderas implicaciones para el pensamiento ontoexistencial, no es menos cierto que Habermas retrata el error moral-metafísico en su versión humanista ilustrada brillando con tanta intensidad que nos hace dudar de Sloterdijk cuando decreta el fin de la determinación humanista de la naturaleza humana.

En efecto, Habermas defiende al menos dos grandes paradigmas de la concepción humanista de lo humano: un concepto objetivista de la dignidad humana y una concepción de la naturaleza humana como algo esencialmente inacabado. No debe extrañarnos esta declaración salida de un rincón renacentista de su mente como si de un Pico della Mirandola se tratase. El transhumanismo, en principio contrario a las opiniones morales habermasianas, también hace uso de esta idea de la naturaleza humana como trabajo inacabado. Con respecto a esta incompletud, acertadamente entendida como la incompletud de un proceso de individuación, Habermas afirma que

[d]ado que el ser humano ha nacido «inacabado» en un sentido biológico y necesita la ayuda, el respaldo y el reconocimiento de su entorno social toda la vida, la *incompletud* de una individuación fruto de secuencias de ADN se hace visible cuando tiene lugar el proceso de individuación social. La individuación biográfica culmina con la socialización. Lo que convierte, solo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en el pleno sentido de la palabra es el acto socialmente individualizador de acogerlo en el contexto *público* de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente.¹⁵²

Aunque el objetivo de Habermas en este fragmento es mostrar que el concepto de «dignidad humana» solo puede aplicarse al ser humano una vez venido al mundo y acogido por la sociedad, con base en ello intentará mostrar que basta con aplicar una noción más flexible de dignidad para afirmar el valor prenatal de la vida humana. Así,

152 *Ibíd.*, 51–52.

de la concepción de la incompletud biológica de ser humano Habermas deriva una noción de dignidad humana, cuyo origen es el proceso de individuación social entendido como continuación del proceso biológico y su horizonte es, siempre, lo trascendente, en el sentido en que el proceso natural es puesto como dispuesto y orientado, de cierto modo, hacia su despliegue en lo colectivo y, por tanto, la trascendencia del propio cuerpo orgánico individualizado. Así como en el mundo antiguo la convivencia ente vivos y muertos, es decir, entre los vivos y sus antepasados marcaba las dinámicas sociales, de la sensibilidad y del pensamiento, en la era tecnológica, donde la conexión genética entre los muertos y los vivos adquiere un nuevo sentido, se señala la relación entre los vivos y los aún-no-nacidos como una relación de responsabilidad y deuda. Con ello, no hace falta atribuir al nonato una «dignidad humana», sino que basta con una dignidad a secas. Una dignidad en términos absolutos, sin contenido, pero determinante como la ley moral kantiana; una dignidad que permite volcar hacia el futuro lo que hasta ahora había estado volcado casi completamente hacia el pasado: la veneración de la herencia genética. Se trata, en suma, de una dignidad, metafísica que sitúa el valor (trascendente) absoluto del ser humano en su dimensión de portador de unas características genéticas. De cualquier modo, desde este punto de vista, no es totalmente cierto que la individuación biográfica culmine con la individuación social; culmina, más bien, con el funeral, otro acto socialmente individualizador que pone, como diría Sloterdijk, este mundo en contacto con el mundo trascendente, es decir, el mundo de la ausencia¹⁵³.

Esta configuración moral/metafísica de la relación entre el viviente y lo que lo trasciende ya fue denunciada en parte por Heidegger cuando afirmaba que describir al ser humano como un animal más no ayuda en la correcta atribución de su dignidad. En «nietzscheano»: describir al ser humano desde el punto de vista reactivo, no lo hace más digno de nada. La animalidad del ser humano contemplada desde el punto de vista de su pertenencia *social* y *biológica* a una especie y participante, por tanto, de las necesidades fisiológicas y adaptativas de la especie, es lo que se pone de relieve cuando se afirma que la dignidad del ser humano consiste en la socialización de la nuda vida. Es verdad que Habermas critica el uso de un concepto de dignidad, el de «dignidad humana», aplicado a un contexto prepersonal, es decir, en el contexto de la vida aún no nacida y

153 Cf. Peter Sloterdijk, *Esfemas III. Espumas. Esferología plural*. (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), 337 y ss.

aún no constituida como organismo vivo. Pero eso no impide que él propenda al uso de categorías semánticamente elásticas¹⁵⁴ –como la «dignidad» en un sentido amplio– que nos permitan escapar de la metafísica en lo que respecta a la determinación del valor inherente de la vida nonata y, al mismo tiempo, nos permitan reconocer el valor de la vida del embrión, puesto que «nadie duda del valor de la vida humana prepersonal [...]». Pero la sustancia normativa de la protegibilidad de la vida humana prepersonal no encuentra una expresión racionalmente aceptable para todos los ciudadanos ni en el lenguaje objetivante del empirismo ni en el lenguaje de la religión»¹⁵⁵. Pero también es verdad que no podemos evitar nuestro habitual preguntar antimetafísico: ¿acaso la racionalidad intersubjetiva que se exhibe lingüísticamente como cualidad compartida de todos los seres humanos ofrece una expresión aceptable para este valor? La respuesta habermasiana requiere de suposiciones y aclaraciones metafísicas:

Si la moral tiene su sede en una forma de vida estructurada lingüísticamente, el debate actual sobre la admisibilidad de la investigación consumidora de embriones y del DPI [diagnóstico preimplantación] no puede decidirse en pro de la dignidad humana y el estatuto de derechos fundamentales del óvulo fecundado con un único argumento contundente. No solo comprendo el motivo que impulsaría a servirse de un argumento así, sino que lo comparto, ya que la aplicación restrictiva del concepto de dignidad humana deja la protección del embrión, que este necesita y de la que es digno, en manos de una ponderación de bienes que abre una ancha rendija a la instrumentalización de la vida humana y a la socavación del sentido categórico de las exigencias morales. Por eso es tanto más relevante la búsqueda de una solución convincente, cosmovisionalmente neutral [...]. Incluso si mi propia propuesta de cómo hayan de entenderse el fundamento y las fronteras de la moral no estuvieran a la altura de esta pretensión y fuera cautiva de alguna parcialidad metafísica, la consecuencia seguiría siendo la misma.¹⁵⁶

No deja de llamar la atención la advertencia de Habermas sobre la posibilidad de que la suposición de la autocomprensión moral de la especie esté contaminada con tintes metafísicos. La acusación es previsible dada su referencia a la neutralidad cosmovisional como condición del Estado democrático¹⁵⁷. En efecto, su propuesta de cómo han de ser entendidos los fundamentos y fronteras de la moral deja ver que esa neutralidad no es posible, ni dentro de los múltiples *ethos* que el Estado democrático

154 Cf. Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona: Paidós, 2015), 55.

155 *Ibid.*, 49-50.

156 *Ibid.*, 56. Traducción levemente modificada: hemos preferido usar el término «cosmovisionalmente» en lugar de «cosmovisivamente». Lo mismo vale para sus palabras de la misma raíz en los párrafos siguientes

157 Cf. *Ibid.*, 49 y 56.

quiere incluir ni, mucho menos, dentro de las distintas perspectivas de autocomprensión de los seres dotados de sensibilidad y de algún grado de conciencia. Más aún, no se puede afirmar que esa contaminación metafísica deje incólume el pensamiento habermasiano sobre la necesidad, entendida como necesidad biológica, de una normatividad que proteja esa autocomprensión porque la determinación «cosmovisionalmente neutral» y «libre de ideología» de la naturaleza humana a través de su pertenencia a una especie, no deja de estar limitada por un dualismo que resulta finalmente indefendible, a saber, la distancia esencial y ontogénica entre el ser humano y la naturaleza o, dicho de otro modo, entre lo que hace la naturaleza y lo que hace el ser humano, lo *crecido* y lo *hecho*¹⁵⁸. En efecto, no queda en absoluto suspendida ni desacreditada la pregunta por el valor de la autocomprensión de la especie tal como es a día de hoy, y tampoco la pregunta por si esta autocomprensión podría o debería ser transformada o transvalorada. De hecho, postular la unidad de la autocomprensión sin recurrir a un paradigma esferológico, es decir, sin una teoría del espacio compartido, no es más que reescribir el discurso metafísico de la substancia y del *principium individuationis*, porque solamente suponiendo un estado preindividual del ser y un espacio vital generado a partir de lo preindividual de tal modo que lo ente pueda ser, es posible comprender la génesis misma de esa autocomprensión al mismo tiempo que la tecnogénesis de los seres que pueblan y conforman ese espacio.

Habermas parece ignorar que los lazos simbólicos, las estructuras simbólicas de inmunización del *concepto* de «especie humana» y de la inmunización *de la especie* con innumerables violencias y errores, como narra Nietzsche en la *Genealogía*, están *verdaderamente* a merced de la técnica; esta no ha dicho su última palabra y los argumentos morales no pueden luchar contra los argumentos del poder/saber a menos que ellos mismos hagan parte de ese poder/saber. Habermas cree en la solidez de los logros de la evolución y piensa que hay una herencia genética directamente ligada a la autocomprensión moral de la especie. La moralidad universalmente compartida prohíbe la modificación genética o, por lo menos, rebasar ciertos límites relacionados con la reducción del sufrimiento y con la dignidad de la vida. Es el logro evolutivo de la moralidad lo que hace que nuestra herencia genética sea, en cierto sentido, *sagrada*. Y no vamos del todo mal encaminados al usar esta palabra, a pesar de la oposición de Habermas, porque como en Heidegger, en él también afloran caracteres que Nietzsche

158 Cf. *Ibíd.*, 64 y ss.

llamaría sacerdotales –y pastoriles, agregaría Sloterdijk, como corresponde a un «heredero de pastores»¹⁵⁹. Sloterdijk, en un diálogo con Hans-Jürgen Heinrichs, hoy editado y publicado, refiriéndose a la polémica impulsada por Habermas en Alemania en 1999 diría sobre su colega: «[s]i partimos de la definición de sacerdote realizada por Nietzsche, la respuesta de Habermas (a *Normas para el parque humano*) es sacerdotal en el sentido técnico de la expresión»¹⁶⁰. Por supuesto, cuando decimos «sacerdotal» decimos también «moralista» y «metafísica».

Efectivamente, la idea que tenía Nietzsche de los sacerdotes y su papel en la transvaloración de los valores antiguos, que dio como resultado el triunfo de la concepción moral de la existencia hasta nuestros días, tiene mucho que ver con esta compulsión normativa de la que Habermas hace gala y que afirma la necesidad de una normatividad compartida por todos los individuos de la especie, lingüísticamente configurada a partir de su especial animalidad parlante, objetivante y conceptualizante. Para afirmar esta necesidad universal hay que sentirse de alguna manera incluido en ella y hay que sentirse pionero, líder, representante. El discurso nietzscheano sobre la aristocracia sacerdotal que surge como deformación de la nobleza aristocrática no es impertinente aquí. De acuerdo con Nietzsche, estas aristocracias promueven «costumbres que vuelven la espalda a la acción, costumbres en parte meditabundas y en parte de una afectividad explosiva, a consecuencia de las cuales aparece esa morbidez intestinal y esa neurastenia que parecen inherentes de un modo casi inevitable a los sacerdotes de todas las épocas» (*GM*: I, 7). Si tenemos en cuenta lo ya dicho sobre lo activo y lo reactivo, Habermas pertenecería a esta clase sacerdotal que da la espalda a la acción, porque define la *verdadera* acción, la acción completa y de más alto valor, como aquella en la que las diferencias de fuerzas aparecen debilitadas o igualadas, es decir, el acto de habla y la acción comunicativa.

Esta actitud sacerdotal es el signo de la teoría de la acción comunicativa, alrededor de la cual gira todo su pensamiento y a partir de la cual explica Habermas su determinación moral de la naturaleza humana. Para llegar al concepto de «acción comunicativa», Habermas primero distingue «la actividad teleológica y la acción

159 Cf. Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. (Madrid: Ediciones Siruela, 2004), 69.

160 *Ibíd.*, 65.

orientada a entenderse como tipos elementales de acción»¹⁶¹. La actividad teleológica implica, por supuesto, aquellas acciones que están orientadas a la realización de un fin y son guiadas por una racionalidad instrumental. La actividad orientada al entendimiento intersubjetivo, por el contrario, despliega otro tipo de racionalidad práctica y constituye el fundamento de la moralidad. La acción comunicativa es en sí misma acción moral, puesto que supone cierta condición de igualdad lingüísticamente mediada y actualizada en el acuerdo racional entre hablantes discordantes. Así establece Habermas los límites de lo que él considera *lo* determinante en el mundo mental intersubjetivo que en teoría compartimos *todos* los seres humanos. De ese mundo no participan los animales u otros seres vivos, aunque tengan derechos y dignidad, ya que ellos, por no poseer el lenguaje, por no *vivir* en el lenguaje, como nosotros, no toman parte en la comunidad de seres que se dan sus propias normas: «no pertenecen al universo de los miembros que se dirigen *mutuamente* mandatos y prohibiciones reconocidos intersubjetivamente».¹⁶²

Todo esto implica no solo una posición privilegiada de la especie humana, un «especismo» que podríamos tener por necesario, por inevitable en sentido de que nuestra perspectiva está atada a nuestra herencia genética e histórica, sino también una transvaloración de la actividad: lo más determinante no es la actividad de la *fuerza*, sino la actividad del lenguaje en su aspecto comunicativo. Se trata de una reducción del valor de la actividad al de la comunicación; se trata de una perspectiva que transvalora lo reactivo y le da el valor de activo; transvalora lo débil y lo tierno, que amenazan la vida, y les da el valor de lo determinante y de lo esencial, aquello por lo cual la vida debe ser protegida. Por eso, en la medida en que la moral y las leyes compartidas son *lo determinante*, Habermas no tiene reparos en admitir que él entiende el comportamiento moral «como una respuesta a las dependencias y necesidades derivadas de la imperfecta dotación orgánica y la permanente fragilidad de la existencia humana»¹⁶³. Nietzsche también ve la moral como resultado de la debilidad, pero no ve en ello virtud alguna, ni nada de lo que debamos estar orgullosos: lo *determinante* debería ser, más bien, lo activo. Y en realidad lo es, porque sin el impulso inagotable de crecimiento, la vida se apagaría y acabaría la producción de «necesidades», es decir, reacciones a esa exigencia de crecimiento.

161 Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (México, D.F.: Taurus, 1990), 72.

162 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona: Paidós, 2015), 50.

163 *Ibíd.*, 51.

Habermas representa al viejo humanismo sacerdotal que en el tercer capítulo de este trabajo ejemplificamos con Pico della Mirandola, solo que en el caso de nuestro contemporáneo alemán las raíces metafísicas y humanistas de su universalismo están escondidas detrás de una apariencia de mundanalidad denominada *secularización*. También hemos denunciado el carácter encubridor del concepto «secularización», que hace pasar por superación de la teología lo que en realidad es su generalización y su *mundanización*. El maravilloso aparato conceptual, aparentemente crítico, que gira alrededor de la acción comunicativa, no es crítico desde el punto de vista de un pensamiento que *ya no quiere* ser metafísico y que *ya no quiere* pensar su extensión y expansión como una determinación moral. El pensamiento postmetafísico no es tal si sigue confiando en la determinación lingüística, es decir, la gramática, como *a priori* de la comunicación¹⁶⁴. Más bien es el retrato de la impotencia del ser humano moralizado, cumplidor de las costumbres y de los deberes que impone un supuesto «sentido común» que el pensamiento crítico, entendiendo la crítica como genealogía, no encuentra motivos para aceptar. No es que se desenmascare la metafísica como enfermedad del cuerpo y como mal global, sino que se cree poder rechazar la metafísica tras comprobar que, habiendo la humanidad interiorizado los valores innobles del resentido y del sacerdote, ya no hace falta la metafísica. En efecto, cuando esos valores son fijados y se vuelven costumbre, la metafísica, como relato supremo, ya no tiene ningún efecto y no sirve para nada, porque las valoraciones que apuntalaba se han vuelto «naturales» y parte del «sentido común».

En Habermas encontramos aquella característica fundamental del humanismo que Sloterdijk identificó tan lúcidamente hace apenas un par de décadas: que el tema latente del humanismo es la domesticación del ser humano y, su tesis latente, que una buena lectura amansa¹⁶⁵. Hace falta todavía, antes de pasar a dar nuestras ideas sobre lo que se desprende del desencuentro entre Habermas y Sloterdijk, mostrar contra qué está –o estaba– luchando Habermas. Cuando se trata de sacerdotes, es un buen principio preguntar quién o qué es su «enemigo». De acuerdo con Nietzsche, los sacerdotes «inventan» un enemigo para descargar su odio, incapaces como son de hacerlo directamente. Para ellos, hay que agregar, la guerra es siempre espiritual –en cualquier

164 Cf. Manuel Barrios Casares, «¿Habermas, un postmetafísico? Una consideración intempestiva en torno a la disputa de la postmetafísica entre Jürgen Habermas y Dieter Henrich», En: Revista de filosofía, No. 21 (1996): 63.

165 Cf. Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano* (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), 32.

caso, la única guerra en la que a su entender se juega algo valioso. A primera vista, el enemigo de Habermas es la «eugenesia liberal», de la cual critica que no es liberal sino reaccionaria, y que, de hecho, ataca y mina lo más positivo del liberalismo. Sin embargo, el verdadero enemigo de Habermas, que no es *solo* una invención suya, es el posthumanismo, pero él no parece intuirlo.

La eugenesia reconsiderada

Al ideal humanista del ser humano como animal racional y de naturaleza inacabada que se da sus propias normas en un mundo configurado racional o lingüísticamente, lo denominamos «ideal de la autoproducción». Al ideal de autoproducción de los seres humanos, la época de la globalización tecnológica adhiere una serie de técnicas de selección, iniciación, formación e inclusión social, y entre las primeras de ellas se incluye la intervención genética. No se trata simplemente de un cambio ideológico, sino del reemplazo de antiguas estructuras simbólicas ancladas en lo universal por métodos técnicos de producción y cuidado de lo humano.

En sus *Normas*, Sloterdijk no solo da cuenta del humanismo como domesticación mediante la lectura y su relación con la «sociedad literaria» en la que habríamos estado inmersos hasta antes de la revolución cibernética del siglo XX; también describe lo que desde su punto de vista sucede tras el derrumbe de las estructuras simbólicas generadas por el canon y por la erosión de la sociedad literaria que se sigue de la emergencia de las tecnologías de la información. En el contexto de una sociedad en crisis de identidad, que ya no se reconoce en los discursos nacionales, literarios y científicos tradicionales, Sloterdijk señala que una tendencia, una fuerza transformadora, jalona el futuro: se trata de la continuidad de la lucha entre impulsos domesticadores y embrutecedores¹⁶⁶ y, en términos más generales, de distintos discursos sobre la crianza y el cuidado del ser humano. Entre esos discursos, los que merecen ser discutidos desde una crítica de la noción de autoproducción del ser humano son aquellos relacionados con la selección y la crianza de los seres humanos, puesto que son estas metodologías y técnicas literarias humanistas las que son puestas en cuestión y probablemente serán reemplazadas casi completamente por técnicas de manipulación de la herencia genética e intervención del cuerpo con órganos artificiales. Pero es de suponer que si lo primero sale bien, lo segundo dejará de ser necesario. Por otra parte, si

166 Cf. *Ibíd.*, 33.

lo primero, es decir la optimización y selección genética, tampoco logra resolver el «problema» de la muerte, será necesario poder hacer sobrevivir la personalidad sin el cuerpo, para lo cual se trabaja ya en la creación de máquinas superinteligentes, redes neuronales artificiales y en técnicas para la supervivencia del cerebro desconectado del cuerpo¹⁶⁷.

Así retoma Sloterdijk, en los albores del siglo XXI, el concepto de eugenesia sin quitarle peso a las problemáticas éticas y pragmáticas que suscita, especialmente después de la barbarie de las políticas de exterminio de los regímenes totalitarios en la Europa de principios del siglo XX, íntimamente ligadas a cierta noción de eugenesia de la que tampoco podemos decir con convicción que tenga mucho que ver con las ideas transhumanistas contemporáneas. En realidad, Sloterdijk solo hace eco de *un fantasma que recorre* el mundo («desarrollado») y es el fantasma de lo que aquí podemos denominar «humanismo tecnológico», dentro del cual nosotros situamos al transhumanismo.

Para Habermas, ya lo hemos dicho, se trata de la «eugenesia liberal», pero sobre esto hay que aclarar que, desde el punto de vista del transhumanismo, la eugenesia liberal, lejos de ser comprendida como «esencialmente liberal» es en realidad la eugenesia que resulta razonable desde un punto de vista pragmatista, que quiere tener en cuenta tanto los avances de la tecnociencia como los valores morales de la idiosincrasia europea ilustrada, pero que no necesariamente concuerda con el liberalismo político de la tradición que va de Hobbes a Rawls y que, como argumentaremos en el siguiente capítulo, tampoco logra afirmar una nueva perspectiva liberal, ni una nueva comprensión de los valores ni, mucho menos, una nueva posición de valores. Para Habermas, tanto Platón como Nietzsche y Sloterdijk estarían inmersos en un indignante fantaseo con posibilidades de aristocracia eugenésica que en todo caso él siempre remite al horror nazi. No hace falta defender aquí a Nietzsche de esas acusaciones. Nos basta con mostrar que Sloterdijk no defiende ninguna forma de exterminio ni de selección racista, primero, porque así lo aclara él¹⁶⁸, pero también porque es evidente en su

167 Cf. Antonio Regalado, «Researchers Are Keeping Pig Brains Alive Outside the Body», MIT Technology Review, 2018, <https://www.technologyreview.com/s/611007/researchers-are-keeping-pig-brains-alive-outside-the-body/>.

168 Peter Sloterdijk, «La teoría crítica ha muerto», Revista de Occidente, no 228 (2000): 89-100. Publicado originalmente en alemán el 9 de septiembre del 2000 en *Die Zeit*, es una carta abierta a Habermas y Assheuer. Este último habría publicado en el mismo suplemento, una semana antes, una crítica a las *Normas* de Sloterdijk supuestamente encargada por Habermas. Una versión en castellano

discurso si es leído sin el prejuicio de que «eugenesia» o «selección» significan «exterminio».

Desenmascarado el humanismo como técnica de crianza, muchas preguntas filosóficas de la tradición metafísica sufren un desplazamiento importante con respecto al contexto general en el que se planteaban originalmente. En particular, la pregunta por la historia de la condición humana deja de poder ser entendida como la investigación de una forma óptima de perfeccionamiento de nuestra naturaleza y pasa, no sin superar serios percances lingüísticos, a *tener* que ser comprendida más bien a partir de la competencia por la dominación de tantos aspectos de la sociedad como sea posible, ya en un sentido totalitario que aspira a un orden unívoco, ya en un sentido «humanista» que invoca el bien general, pero, en todo caso, un orden que solo puede ser dilucidado mediante una noción amplia de poder. Por este motivo, oponemos, a la concepción humanista de la antropogénesis como autoproducción de un ser humano que cuenta con herramientas *sobrenaturales*, i.e., culturales, racionales, etc., el concepto propiamente posthumanista de tecnogénesis del ser humano, a partir del cual *todo* es natural, incluidos los productos simbólicos, conceptuales, «espirituales» y todo lo que la tradición metafísica rehúsa inscribir dentro de lo «material», lo «físico» y lo «natural». Con la conciencia del perspectivismo, que pone de relieve el azar como la dimensión del ser a la que de hecho nos referimos de manera velada cuando hablamos de una configuración de fuerzas, de un estado de cosas, o de un sistema, la pregunta por la condición humana ya no puede concebirse a partir de la historia de una evolución *hacia* un estado de quietud o estabilidad. La existencia de las leyes de la física y de los principios de la termodinámica, por ejemplo, no dice nada en contra de la dimensión del azar: no desde que se incorporó el concepto de entropía en la manera de comprender tanto la materia como los sistemas informativos como referidos a un azar, un resto, siempre indeterminado y siempre más allá del poder técnico-productivo. La naturaleza del sistema, como lo revela, aunque con otra intención, la filosofía de la información, es la producción de estados de cosas probables, es decir, la producción de la probabilidad misma. La información descrita en términos de sistemas de predicción y producción probabilística y de «estados» y sistemas que aislamos arbitrariamente del resto del ser, como si de verdad *algo* pudiese ser explicado *por sí mismo*, encubre el azar con la

del artículo de Assheuer, «El proyecto Zaratustra», también fue publicada en el número citado de la Revista de Occidente.

producción.

Este impulso, independientemente de si afirmamos que el encubrir *es su esencia* o si lo vemos simplemente como un efecto secundario de la orientación productiva de la metafísica, lleva el humanismo a una nueva etapa del encubrimiento metafísico: las regiones del ser que hasta ahora estaban a salvo de la reducción metafísica aparecen ahora como «disponibles» para la tecnociencia; es el caso tanto de los satélites que colonizan el espacio extra-atmosférico como de las tecnologías que prometen modificar controladamente la estructura genética de los seres humanos y, por supuesto, de otras especies. En el caso de las especies vegetales para el consumo humano y de algunas especies animales, hay que decirlo, no se trata solo de una promesa, sino de una práctica bastante extendida y, en los países desarrollados, habitual y estandarizada. Para los seres humanos, de todas formas, se trata de la producción de un animal mejorado, transformado a un nivel profundo, pero, sin duda alguna, preferiblemente y eminentemente, *humano* en el sentido en que sus valoraciones características son valoradas a partir de las características que el humanismo le atribuye al ser humano.

El paradigma humanista sigue vigente en cuanto ideal de autoproducción si bien, como diría Sloterdijk, en cuanto técnica de crianza ha perdido la potencia de otros tiempos. Si el mundo de los libros, la esfera de los textos compartidos se puede describir como espacio habitado por el ser humano –que Heidegger quiso equipar al lenguaje sin más– también se puede decir que la infoesfera, donde concurre la virtualización de todo lo ente, es la ampliación de ese hábitat que el texto resguarda. En un lenguaje ontoexistencial parecido al de Heidegger, pero contra él: el ser-ahí habita con sus amigos (los otros) la palabra escrita, pero en la época de la revolución cibernética, el ser-ahí construye una casa en la que caben más entidades (el software, el código, la interfaz, etc.) sin dejar de ser compatible con las anteriores (el texto, el nombre, el otro). En efecto, es la noción de información la que conecta, en la filosofía de la tecnología, la escritura con la cibernética y permite comprender aquella como un primer paso de esta. Sin embargo, las operaciones técnicas que dan lugar al texto guardan grandes diferencias con las operaciones que dan lugar a la representación cibernética, o sea, a las imágenes técnicas que contienen tanto textos como símbolos arquetípicos o composiciones no representacionales como la música misma. Y no solo eso: también lo que se sigue de la producción escrita es distinto de lo que se sigue de la producción del

código o al diseño de una máquina que procesa y representa información: a diferencia de los libros, es posible establecer con ellas una relación que, en términos pragmáticos, va mucho más allá de la mera lectura y, en términos esferológicos significa un cambio en la arquitectura de las espumas, que es como Sloterdijk denomina a las sociedades en cuanto aglomeraciones de microsferas. Tal cambio estructural estaría dado principalmente por el hecho de que el código, a diferencia del mero texto, tiene un alcance mayor, en lo que respecta a la antropotécnica, puesto que no solo tiene pretensiones didácticas para conducir la producción de microperfecciones, sino que apunta a la reconfiguración misma de la realidad mediante la incorporación de dispositivos y estructuras técnicas que determinen *directamente*, excluyendo cualquier posibilidad de «error humano» la configuración de los sistemas esferológicos en todas las escalas.

Habermas como sacerdote

Una cosa más con respecto a la «pelea» cazada entre Habermas y Sloterdijk. Es difícilmente controvertible que Habermas no leyó a Sloterdijk. No si entendemos «leer» como una práctica reflexiva, lenta, cuidadosa y de honesta apertura a lo que el otro dice. Por otra parte, es muy difícil argumentar que Habermas no leyó a Nietzsche, aunque a veces una lectura cuidadosa de sus *Ensayos sobre Nietzsche* revela cierta superficialidad en su interpretación de temas cardinales como la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre. Al acusar a Sloterdijk de eugenista (con él, también a Nietzsche y al transhumanismo) evocando los campos de exterminio nazis, no solo no ha prestado atención a lo que quiere decir su interlocutor y a la realidad tecnocientífica que está poniendo de relieve como elemento estructural de nuestra época, sino que, además, se revela como un filósofo de la oficialidad «políticamente correcta» en el sentido más negativo que tiene esta expresión y como defensor de discursos establecidos que no quieren ser revisados: como si fuera posible que un pensamiento complejo y práctico como lo es el de los derechos humanos, la comunicación o las relaciones de poder, no necesiten a menudo, especialmente en el ocaso de las ideologías, revisiones profundas y transvaloraciones radicales. Su propia idea de crítica aparece, bajo esta luz, débil, superficial y tradicional –es decir: moral.

La filosofía de Habermas no es posthumanista. Al menos no en el sentido de dar por saldadas las cuentas con la sociedad de los amigos, ni en el sentido de haber dado

por irrecuperable la actividad humanista del intercambio epistolar. En la perspectiva habermasiana, toda la esperanza alemana, que no es más que un episodio de la esperanza de la humanidad, se centra en nueva fundamentación ilustrada de la moral y de la política. Pero no solo eso: confía en la *comunicación* y en el *lenguaje* para llevar a cabo ese proyecto y para sostenerlo como forma de vida. Comunicación y lenguaje no son nada positivo en Nietzsche: son lo reactivo, lo vulgar y lo bajo –que a pesar de todo son necesarios para la vida, pero no por ello han de ser tomados por elevados principios o por determinaciones esenciales del ser humano. Lo esencial, diría Nietzsche, ocurre más bien fuera de la consciencia, más allá del lenguaje, y normalmente permanece incomunicado. En este sentido, la filosofía de Habermas, específicamente en lo concerniente a la teoría de la acción comunicativa, tampoco puede ser postmetafísica.

Pero esta afirmación puede ser demasiado difícil de digerir y será mejor que la analicemos con cierto detenimiento. Por una parte, es claro que en Habermas se explaya un pensamiento reactivo: el ser humano se define en función de sus carencias, porque es por su vulnerabilidad que se produce el encuentro con el otro en lenguaje. Por otro lado, lo que Habermas entiende por metafísica no es lo que Nietzsche ni lo que Heidegger han entendido como metafísica –¡como si no tuviésemos suficiente con las diferencias entre estos dos!–. Para Habermas la metafísica es pensamiento especulativo sobre el despliegue del espíritu absoluto, es decir, sobre lo universal y lo necesario. Este pensamiento, dice, se caracteriza por dar prioridad a la identidad sobre la diferencia y, especialmente, a la teoría sobre la práctica. Como tal, la metafísica está alejada de los contextos concretos; sin embargo, la cercanía o el intento de Habermas de situarse en lo concreto para, a partir de allí, identificar lo universal y enfocarlo a lo político y lo moral, no parece menos abstracto y menos lleno de supuestos y especulaciones que la metafísica misma. Su cambio de perspectiva consiste en dejar de lado las cuestiones de la «razón pura» para ocuparse de la «razón práctica», dejando casi intactos los supuestos trascendentales que, en Kant, permiten esta distinción.

Desde esta idea de la praxis como despliegue ético, en Habermas la comunicación tiene un carácter verdaderamente místico o milagroso: el mero intercambio de mensajes produce cambios en la mente de los sujetos que se comunican –si ambos actores son racionales y están en disposición de escuchar y responder. Nietzsche y Sloterdijk, sin embargo, relacionarían los cambios de opinión o los

acuerdos entre «iguales» más con las diferencias de fuerzas en relaciones de poder específicas que con la potencia persuasiva de la verdad. Que la racionalidad o la verdad estén relacionadas con unas cantidades de fuerza en niveles específicos de asertividad es una cuestión que no vamos a tratar aquí, pero, sin duda alguna, el pensamiento antimetafísico no acepta la razón o la verdad como explicaciones de cambios de estados mentales o de valores. Por el contrario, busca incansablemente los precedentes genealógicos de la verdad y de la racionalidad.

El caso de su crítica poco fundamentada a Sloterdijk no es el único en el que Habermas ha demostrado que, aunque se sospeche la posibilidad de la renovación de la metafísica en la era tecnológica, no es fácil situar los brotes metafísicos, es decir, que no es fácil observar con cierta precisión qué es eso de la tecnología que produce o reproduce de la metafísica. Su confusión a la hora de identificar el verdadero peligro de la metafísica y el verdadero peligro de la tecnología en su relación con la metafísica, es puesta evidencia también en su crítica al postestructuralismo (especialmente a Foucault y Derrida) y a Nietzsche por representar, según él, una falsa crítica hecha negocio y radicalizada:

el estructuralismo solo desemboca de lleno en el pensamiento filosófico en aquellos autores que pretenden superarlo: en Foucault y Derrida. Y de nuevo las respectivas despedidas se efectúan en formas contrarias. En los casos en que los impulsos provenientes del marxismo occidental no han perdido su fuerza, la productividad cobra más bien rasgos de ciencia social y de investigación filosófica especializada mientras que el posestructuralismo parece agotarse ya en el negocio de esa crítica de la razón que Nietzsche contribuyó a radicalizar¹⁶⁹.

Estas críticas son estratégicas: intentan desarticular la crítica antes de que esta pueda ser efectiva en la modernidad tardía y con respecto a los objetos propios de esta era. Hemos visto que en Nietzsche la crítica no se configura a partir de unas afirmaciones ontológicas de ningún tipo, sino que se articula alrededor de la restauración de las interpretaciones en tanto fuerzas transformadoras. Las afirmaciones ontológicas de Nietzsche, como que el mundo es «voluntad de poder y nada más» son secundarias a esta restauración *esencial* del valor de la interpretación.

Por último: la forma en que Habermas intenta romper con la tradición occidental, rechazando un universal *a priori* en el que el mundo de la vida hundiría sus

169 Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (México, D.F.: Taurus, 1990), 15.

raíces, tiene el problema de que la universalidad sigue siendo un requisito para la construcción de la nueva filosofía (postmetafísica). En esta universalidad no podemos dejar de ver una cuestión de poder más que de objetividad o de lingüística. Para Habermas, el problema de la filosofía occidental es el de la fundamentación de la ética; pero sus supuestos más profundos, los que constituyen su motivación *moral* y su principio de acción, no están en cuestión. El hecho de que vea en Nietzsche a un filósofo inmerso en la tradición metafísica, puede significar que su lectura de Nietzsche está fuertemente influenciada por la lectura hasta hace poco canónica, inspirada en Heidegger, quien, como hemos visto sitúa a Nietzsche aún dentro de la tradición metafísica como abogado de un «principio» de universalidad que sería la voluntad de poder, y, segundo, que para él la modernidad implica ya una ruptura con el pensamiento metafísico aunque el proyecto no haya tenido todo el éxito que se esperaba. El pensamiento postmetafísico debe entonces retomar los problemas que esta modernidad incompleta deja abiertos, particularmente las *convergencias* entre «mundo de la vida simbólicamente estructurado, acción comunicativa y discurso», que según Habermas han sido eclipsadas por la identificación de la *praxis* con el trabajo, dejando de lado la dimensión moral de la acción. Por eso, hablando de una modernidad industrializada en la que ya se perfilaba lo que hoy entendemos como sociedad de la información, Habermas advierte:

en una situación que se ha vuelto inabarcable, se perfilan nuevas convergencias. Pero todo ello no debería hacernos olvidar que la disputa sigue siendo en torno a temas que no envejecen: la disputa en torno a la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces; la pregunta por la posición del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias; la disputa acerca de esoterismo y exoterismo, de ciencia especializada e ilustración; la disputa, en fin, en torno a los límites entre filosofía y literatura¹⁷⁰.

En ese sentido, pensando en Habermas como un humanista ilustrado del siglo XX, con sus preocupaciones humanistas, no es extraño que considere a Sloterdijk un «neoconservador» al igual que a Nietzsche y a los llamados filósofos posmodernos. Habermas es un feroz defensor de la ilustración y de su proyecto de rescate y afianzamiento del «sentido común» y de la racionalidad como territorio en el que arraiga la ética. En su filosofía, la afirmación de la pluralidad de las racionalidades en la multiplicidad de los *ethos* no mella en última instancia su universalidad y su unidad, pero permite salir al encuentro de nuevas formas encubiertas de patentar el

170 *Ibíd.*, 19.

«descubrimiento» de nuevas verdades universales. El situacionismo de Habermas es solo una excusa para su trascendentalismo, como en Kant una metafísica es solo una excusa para su moral (A, «Prólogo», 3). Es apenas normal que vea en Nietzsche o en Foucault enemigos acérrimos, puesto que en la filosofía y en la crítica de éstos no entran puntos de partida «compartidos por todos» sino, más bien, relaciones de fuerza, coacciones, abyecciones y traiciones que acaban por configurar, primero, un conjunto de valores expresados como «deberes» y, finalmente, un canon de valoraciones compartidas y consideradas comunes o «naturales» a todo ser humano.

La posición de Habermas es la de un sacerdote que intenta –no sin cierto éxito– transvalorar los valores que atentan contra su propia existencia. Habermas transvalora los conceptos de crítica, de modernidad y de ciencia con respecto a las valoraciones que, sobre ellos, Nietzsche inaugura. Entonces, cuando Nietzsche habla de crítica en el sentido genealógico, Habermas habla de crítica en el sentido de una confrontación de las ideologías con el sentido común y la racionalidad moderna –o sea, todo lo contrario–; cuando Nietzsche habla de modernidad en el sentido de un ascetismo sacerdotal moralista extrapolado a todo el pensamiento y a toda la cultura mediante prácticas educativas moralizadoras, Habermas habla de proyecto ilustrado y defensa de «la razón»; y cuando Nietzsche habla de ciencia, en el sentido de la aproximación consciente a lo perspectivista o como falsificación consciente, Habermas habla de ciencia como aprehensión técnica de lo universal.

El transhumanismo es un humanismo

Hemos apostado por hacer una introducción a las tecnofilosofías de la superación del hombre mediante una aproximación crítica al concepto de *mejoramiento* (enhancement). La evidencia para pensar que el pensamiento tecnológico y la confianza de algunas vanguardias filosóficas en él están estrechamente ligadas a la autoridad y las prácticas sacerdotales de «mejoramiento de la humanidad», es abrumadora. La idea de mejoramiento proviene del humanismo renacentista que pone sobre cada ser humano el deber de perfeccionarse constantemente, pero ya es evidente que su procedencia puede rastrearse hasta el pensamiento griego de la esencia como perfección geométrica. Es posible que a estas alturas el lector se sienta como si no hubiésemos alcanzado el objetivo que anunciábamos al final de la segunda parte. Sin embargo, hemos querido comenzar por el concepto de mejoramiento y su relación con el de eugenesia que

Sloterdijk, con acierto, a pesar de que le costó una polémica, pone de relieve señalando la continuidad de la antropotécnica desde los inicios de la civilización hasta hoy: no solo hemos estado seleccionando nuestros genes; también hemos estado aplicando sobre nuestros descendientes una serie de técnicas –todo ello con más o menos éxito– para fijar y potenciar ciertos rasgos y ciertos valores. Si en otros tiempos esto se logró mediante el influjo del poderío sacerdotal, en la modernidad el humanismo *educaría* y *formaría* mediante la disciplina de la lectura. Es en la modernidad tardía o «era tecnológica» cuando afloran las posibilidades de la técnica y de la aplicación de principios científicos al moldeado y al modelado de seres humanos.

Hemos querido situar el problema del mejoramiento en la tradición académica y hemos visto que choca, como chocó Sloterdijk, contra el prejuicio de la «eugenesia» nazi. Esto nos ayudará a ver claramente por qué, mientras Sloterdijk habla de «crianza» y de «producción» de seres humanos, el transhumanismo habla de *mejoramiento* (*enhancement*). La aparente novedad del transhumanismo, la pregunta por la intervención radical de la naturaleza –humana, en este caso– no es ajena a la metafísica y a la filosofía modernas. Sin embargo el choque se produce porque el discurso del mejoramiento tecnológico, aunque ni Habermas ni Sloterdijk lo mencionen abiertamente, no tiene su origen en los círculos de las academias, sino en los *think-tanks* de las grandes corporaciones. Si Habermas reacciona virulentamente contra Sloterdijk es sin duda por un error de cálculo: su enemigo debería ser el transhumanismo y el mejoramiento radical. Sospechamos, creemos que con suficientes razones, que este error de cálculo se debe a que no se reconoce el pensamiento transhumanista como interlocutor válido.

Ahora bien, puede que esto haya sido así en 1999, cuando se desató la polémica, pero hoy, casi veinte años después, la situación es muy diferente. El entusiasmo por las nuevas tecnologías empieza a colmar las instituciones. La selección de genes y otros tipos de mejoramiento serán vistos con otros ojos por las generaciones que están por llegar. En todo caso, no con los ojos de la moralidad universal. Hay básicamente dos tipos de filosofías que pueden ser llamadas «posthumanistas». Una, que exige para sí el nombre con sospechosa vehemencia, el transhumanismo, aspira a liderar la transición de lo humano a lo posthumano, y la otra, dispersa en lo que desgraciadamente ha dado en ser llamado «postmodernismo», que tiene su raíz en Nietzsche y que llega hoy hasta

Sloterdijk, aspira a superar los paradigmas del humanismo y de la metafísica tradicional. En cualquier caso esta línea pothumanista no pasa por Habermas.

La diferencia es más que de matices porque, aunque estén hablando de los mismos procesos y los mismos proyectos de la tecnociencia y del humanismo, los están viendo con ojos muy distintos. Para el transhumanismo, como para la teoría crítica y la historia «oficial» de las ciencias, el mejoramiento de los seres humanos mediante la aplicación de nuevas técnicas de selección y de *formación* se entiende como algo natural en la historia del progreso de la técnica y de las ciencias. De acuerdo con Sloterdijk, sin embargo, el advenimiento de las nuevas técnicas de crianza y selección tiene que ver con el extremo desgaste y el agotamiento de las posibilidades de las antiguas estructuras simbólicas de inmunización.

Ahora bien, el concepto de eugenesia liberal al que se refiere Habermas no abarca todos los proyectos del transhumanismo; abarca solo la parte del mejoramiento que tiene que ver con la selección genética. Preocupado por el aspecto moral de la selección, Habermas no menciona todas las demás intervenciones directas del cuerpo que podrían cambiarnos para siempre. Además de las terapias genéticas, los defensores del mejoramiento radical defienden el uso de tecnologías para mejorar significativamente ciertos atributos humanos en grados que superan ampliamente lo que hoy podemos considerar como el máximo de nuestras habilidades. Se trata de transformarnos hasta el punto de ser más inteligentes y más sensibles que cualquiera de nuestros genios históricos como Newton, Einstein o Hawking, pero también como otros que no son genios por tener una inteligencia superior, sino por tener habilidades físicas incomparables, como Hussain Bolt, Michael Phelps o Roger Federer¹⁷¹. La promesa del mejoramiento radical es llevarnos más allá de las fronteras de lo que consideramos típicamente humano, incluso más allá de los seres humanos excepcionales.

De acuerdo con Nick Bostrom, filósofo transhumanista e historiador del transhumanismo, entre las opciones de mejoramiento que contempla el transhumanismo, se incluyen «el aumento del tiempo de vida saludable, la erradicación de la enfermedad, la eliminación del sufrimiento innecesario y el aumento de las capacidades intelectuales, físicas y emocionales de los seres humanos»¹⁷². El nuevo

171 Cf. Nicholas Agar, *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement* (Cambridge: MIT Press, 2010), 1 y ss.

172 Nick Bostrom, «Human Genetic Enhancements: A transhumanist Perspective», *Journal of Value*

mejoramiento humanista-tecnológico puede ir desde la invención de nuevas herramientas y nuevos medicamentos, pasando por la creación de prótesis biónicas, hasta la intervención de los genes antes del nacimiento. Además estas posibilidades, la mayoría de ellas ya existentes aunque todavía en un estado muy incipiente, hay otros temas recurrentes y típicamente transhumanistas relacionados con las tecnologías y los proyectos que estas permitirán llevar a cabo, como la colonización del espacio y la creación de máquinas superinteligentes.

Un pensador de la vanguardia tecnofilosófica que narra muy claramente el panorama abierto tras el impulso transhumanista al mejoramiento humano es Nicholas Agar, filósofo, ético y transhumanista moderado australiano que, desde un liberalismo progresista, defiende el mejoramiento humano a cierto nivel, pero rechaza las aspiraciones más radicales del transhumanismo fuerte. Agar ha escrito sendos libros que señalan los dos polos entre los que se tensa su visión sobre el futuro de la humanidad. El primero, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement* (2004) y el segundo, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement* (2010). Mientras que en el primero Agar defiende el derecho de los padres a elegir ciertas características de sus hijos antes del nacimiento o en el momento de la concepción mediante el uso de tecnologías genéticas, en el segundo rechaza el mejoramiento radical, argumentando que este «es una manera de salir de la especie humana que amenaza muchas (aunque no todas) de nuestras experiencias valiosas». Agar define estas experiencias «como consecuencias de las características psicológicas compartidas que hacen de la humanidad una sola especie biológica»¹⁷³.

Sin embargo, a pesar de que la postura crítica de Agar nos ayuda a establecer el contexto discursivo en que se mueven las expectativas transhumanistas, no es menos cierto que participa de los valores humanistas tanto como cualquiera de los transhumanistas que defienden el mejoramiento radical. Pero más sorprendente aún es que en ello coincida tanto con Habermas: para el alemán, también son unas características compartidas –aunque no necesariamente «psicológicas»– las que hacen que la humanidad sea algo digno de preservar. Mientras que para Habermas la experiencia significativa en sí es la autocomprensión moral de la especie, para Agar se

Inquiry 37, n.º 4 (2003): 493. Traducción propia.
173 Nicholas Agar, *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement* (Cambridge: MIT Press, 2010), 15.

trata de experiencias específicas que son todas suprimidas bajo alguna forma de alienación. Para ello da tres ejemplos: el primero hace referencia al mejoramiento cognitivo radical (*radical cognitive enhancement*) y a que las personas que se sometan a este tipo de mejoramiento tienen una alta probabilidad de autoalienación en la medida en que este cambio puede desarticular el tipo de compromisos y de experiencias que hacen que seamos lo que somos. En segundo lugar, argumenta que el mejoramiento genético puede alienarnos de nuestros hijos, en la medida en que los hijos mejorados genéticamente, en cierto punto, podrían no reconocerse en sus padres. Por último, argumenta que el mejoramiento físico extremo puede alienarnos con respecto de los deportistas de élite¹⁷⁴. Esto significa, sin más, que no podríamos siquiera pensar en convertirnos en uno de ellos excepto si esa disposición está determinada por una previa selección de genes. En ese sentido, para Agar, así como para Habermas, la manipulación genética tergiversa el destino natural por el cual se configura la dignidad humana como cualidad objetiva compartida por todos. No es difícil ver cómo este argumento depende del presupuesto inicial de que un cambio en la configuración genética significa un cambio en el valor del ser humano, lo cual depende a su vez de la creencia en que hay una diferencia intrínseca entre el valor y la naturaleza de lo *crecido* y de lo *hecho*.

Los valores humanistas pueden resumirse, como hemos sugerido, en el imperativo de hacer de nosotros mismos los «mejores nosotros». Dicho en otras palabras: el valor supremo del humanismo, que es la autoproducción del ser humano, es el valor más elevado de la era tecnológica y, excepto para los tecnófobos o para los religiosos más ortodoxos, alrededor de él giran todos los posicionamientos sobre el mejoramiento humano. En otras épocas, no solo el transhumanismo clásico sería considerado –lo fue, y lo sigue siendo, si entendemos «transhumanismo» en un sentido amplio– una locura o una mera ficción futurista, también habría sido el caso de las posiciones más «liberales» como las de Agar. En todo caso, ello significa que la única manera de plantear una crítica al mejoramiento humano sin caer en la tecnofobia, que por definición es irracional, es mediante la transvaloración del concepto de autoproducción de lo humano.

Como anunciamos en el capítulo anterior, el concepto de tecnogénesis se opone diametralmente al concepto de autoproducción, especialmente en cuanto al sentido de

174 Nicholas Agar, *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement* (Cambridge: MIT Press, 2010), 180 y ss.

independencia, autonomía y soberanía que este último le atribuye al ser humano. Como son solo supuestos, es decir, que no están fundamentados en evidencia empírica, por lo menos no en una evidencia que resulte irrefutable o «prácticamente» irrefutable, podemos rechazar estos atributos sin necesidad de ahondar demasiado en las razones por las cuales los rechazamos, que por lo demás están dadas en el rechazo de Nietzsche a la metafísica, seguido por los aportes de Heidegger y las sucesivas filosofías genealógicas que han ido surgiendo en el siglo XX. Rechazamos estos supuestos porque son metafísicos y, como tales, son dañinos para la vida, pero, incluso si no tuviésemos pruebas empíricas de que lo son, podríamos rechazarlos por la mera razón de que no tenemos suficientes motivos para aceptarlos. La metafísica se queda sin argumentos una vez rechazamos los pilares de la moralidad que ella defiende y que, como todo pilar metafísico, carecen de otros fundamentos que no sean ellos mismos.

Como en Habermas, en Agar la moral como autocomprensión moral de la especie es el único argumento en contra del mejoramiento radical, con lo cual, se mantiene no solo en la tradición humanista sino, también, en la tradición metafísica. Sin embargo, la existencia innegable de una corta pero fructífera tradición –hablando *literariamente*– que va desde FM-2030, el primer transhumanista conocido por creer en el aumento tecnológico de las capacidades y habilidades humanas, hasta Nick Bostrom, director del *Future of Humanity Institute* de la Universidad de Oxford, nos sugiere que puede resultar útil hablar de una *época transhumanista del humanismo*. De hecho, esta expresión quiere expresar también el hecho de que «transhumanismo» es un término epocal y que, por disonante que pueda resultar en nuestra tradición, denomina correctamente un hito de la tecnofilosofía e inaugura la reflexión técnica sobre la superación de lo humano, un tema hasta hace muy poco dominado por los abordajes religiosos o por desacreditadas interpretaciones del *Übermensch* nietzscheano. En cualquier caso, esta potencia del pensamiento transhumanista, que le permite aterrizar y hacer ver como realizables las hazañas que en otros tiempos solo se reservaban para personajes de la mitología, no le da para superar el pensamiento y la sensibilidad de la metafísica. Se inaugura otra época del humanismo, pero no es una época postmetafísica; por definición, no es posthumanista y tampoco es la antesala de un posthumanismo. Nuestra tesis es tajante: no hay germen de posthumanismo en el transhumanismo. En la época transhumanista, como entiende Nick Bostrom, el humanismo se radicaliza.¹⁷⁵

175 Cf. Bostrom, «Human Genetic Enhancements: A transhumanist Perspective», 494.

Asumir una posición posthumanista y antimetafísica de entrada implica una revisión crítica del concepto humanista de dignidad humana entendida como valor inherente, de raíces divinas, de la vida humana.¹⁷⁶ Al no asumir este punto de vista crítico, la postura de Agar, así como la de otros liberales, incluidos los que rechazan de plano toda intervención tecnológica de la reproducción, queda imposibilitado para exponer un punto de vista afirmativo sobre la vida misma y sobre la tecnología como dimensión determinante de lo humano. Además, como era de esperar, fracasan en el intento de pensar lo posthumano. Ese fracaso podría entenderse como una defensa natural del espíritu reactivo ante lo que, por definición, ofende toda dignidad y cuestiona el valor de lo humano. Al pensamiento posthumanista, sin embargo, no le basta con exigir que se deje de atribuir la dignidad a la esencia o al «núcleo de la cosa en sí», y no le basta con decir que el valor inherente de la vida se conforma en un contexto social bajo determinado ethos, porque con ello la perspectiva se mantiene dentro del dominio de lo reactivo.

El humanismo –ponemos como ejemplo a Habermas, pero también Agar– presupone que es la intervención tecnológica lo que ha de marcar la distancia entre lo humano y lo posthumano, o sea, que la tecnología, para bien o para mal, nos aleja de nuestra primera naturaleza. Otra vez, el concepto de naturaleza ha de ser puesto en duda, pero, en lugar de desarticular las pretensiones de objetividad del pensamiento transhumanista, Nicholas Agar y los transhumanistas críticos asumen la misma posición reactiva del humanismo y parten del supuesto de que la (tecno)génesis del ser humano

176 Para una discusión nietzscheana de esta necesidad de revisar el concepto humanista de dignidad humana, cf. Stefan Lorenz Sorgner, *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010); Beatrix Vogel, *Umwertung der Menschenwürde. Kontroversen mit und nach Nietzsche*, 2ª (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014). En el primer libro, el joven filósofo alemán adopta una posición afirmativa con respecto al nihilismo, valiéndose quizás de la posición abiertamente ambigua del Nietzsche en ese tema. Sin embargo, antes que transvalorar el concepto de dignidad humana, Sorgner propone una revisión crítica. Nosotros comprendemos estas dos operaciones (reevaluación y transvaloración) como cosas distintas, puesto que una reevaluación no necesariamente acaba en una transvaloración. En el segundo libro, el editado por Beatrix Vogel, se discute desde otros puntos de vista la crítica al concepto de dignidad humana, incluidos puntos de vista que poco tienen que ver con Nietzsche. En lo que a él y a Sorgner respecta, en la obra se encuentran muchas de las que hoy son lecturas representativas de Nietzsche en torno al superhombre y el eterno retorno. Con estas obras, se abre una discusión nietzscheana sobre los valores de nuestro tiempo que aún está en una fase inicial de su desarrollo. Antes que controvertir a Sorgner o a cualquier otro autor, nuestro objetivo, se verá en el siguiente capítulo, es plantear la discusión en otros términos, particularmente distantes de los suyos en lo concerniente a cómo entendemos el nihilismo y la «naturaleza» de los valores en Nietzsche. En el siguiente capítulo, aunque nuestro tema no será el de la dignidad humana, saldrán a relucir estos dos aspectos en nuestra confrontación con el transhumanismo y con las lecturas de Nietzsche que intentan acercarlos o establecer similitudes entre ellos.

se produce como diferenciación y elevación de lo humano con respecto a la φύσις. La diferencia de valoraciones entre Agar y los transhumanistas a los que él critica (Bostrom, Kurzweil, DeGrey y, en menor medida, Hughes) radica en el desacuerdo con respecto a lo que se puede considerar racional intentar como parte del proceso de autoproducción del hombre como ser que, en última instancia, se ha puesto a sí mismo, por sí mismo, por encima y más allá de la mera naturaleza. Esto lo analizaremos detenidamente en el siguiente capítulo, cuando abordemos directamente los proyectos antropotécnicos del transhumanismo. De todas maneras, la distinción mejoramiento radical y «mejoramiento moderado» no parece sostenible, ni desde un punto de vista conceptual ni desde una perspectiva programática. En la medida en que la racionalidad de la ética transhumanista está basada en la objetividad de la idea del bien, no parece posible que, una vez determinado qué es el bien para la naturaleza humana, resulte racional, dentro de esa misma lógica, establecer medidas que frenen el tránsito hacia lo posthumano regulando estratégicamente la intervención tecnológica. Desde la desnuda incertidumbre con respecto al futuro de las tecnologías que prometen hacer todo esto realidad, es fácil rechazar las posibilidades de la tecnociencia, pero a medida que las tecnologías se desarrollan y los resultados de su aplicación son más precisos, la liberalización de los criterios morales es predecible.

Hacia una crítica del mejoramiento

El mejoramiento biológico humano ha sido pensado hasta ahora desde el punto de vista de la defensa de la naturaleza humana o desde el punto de vista de la superación de dicha condición. En ambos casos, el punto de partida es siempre el humanismo y el punto de llegada es siempre el acontecimiento tecnológico. Por eso no debería resultar extraño que, queriendo hablar de mejoramiento humano, apenas hayamos hecho eco de los planteamientos transhumanistas: porque el transhumanismo no brinda herramientas conceptuales innovadoras para ser comprendido en cuanto fenómeno. No debería de resultar extraño, pues, que Sloterdijk, pensando en el mejoramiento de las terapias génicas que están a la vuelta de la esquina, se dirija a Heidegger y no, por ejemplo a Esfandiary o a Ray Kurzweil, quien por entonces ya había publicado *La era de las máquinas inteligentes* y estaba en proceso de publicar *La era de las máquinas espirituales*. Mejor dicho: no debería de resultar extraño que para introducir el mejoramiento humano (radical) tengamos como Sloterdijk, que pensar primero, en clave

histórica, el humanismo. Sobre todo, pensar el humanismo en el punto justo donde se ve enfrentado a la génesis del pensamiento posthumanista, es decir, a su culmen, cuando le resulta necesario pensar en la posibilidad de su propia superación.

Quizás de la lectura heideggeriana de Nietzsche la consecuencia más provechosa sea la apertura de la perspectiva que permite mirar en el ser humano más profundamente de lo que permiten las ciencias naturales, sin las limitaciones que impone la metafísica para concebir el proceso de individuación y de evolución, especialmente en lo que respecta al *principio de no contradicción* (que, hace imposible, casi ridículo, pensar la génesis del ser individuado a partir de lo no individuado). Pero esta tarea loable y solo hasta cierto punto llevada a buen puerto, choca contra el carácter pastoral –o mejor «pastoril»– de su filosofía ontoexistencial: que el ser humano es el guarda del ser, como si el ser mismo le hubiese, a su modo, encomendado esta tarea, y que lo que guarda del ser es especialmente su casa, es decir, el lenguaje.

No hay duda de que tanto Heidegger como Habermas cometen un error dentro del mismo orden de errores, si no el mismo, que consiste en partir de una determinación moral-lingüística, clarísima en Habermas, aunque más difícil de detectar en Heidegger. Según esta determinación, la posición o el arrojamiento del ser humano en un mundo en que los otros le salen al encuentro, tiene una dirección clara y un sentido evidente y que de ahí, de esa circunstancia natural, se deriva una praxis y una autocomprensión moral de la especie. En Heidegger esto no es tan claro, primero, porque su filosofía no es moral sino «ontológica», por decirlo de un modo muy general, puesto que las posiciones morales de Heidegger tendrían que ser construidas a partir de su ontología y de afirmaciones más o menos morales dispersas por su obra; segundo, porque Heidegger sostiene un antibiologismo, es decir, se opone a definir la esencia humana como pertenencia a una especie de ser vivo. La buena noticia es que eso resulta irrelevante en el contexto de la investigación sobre el modo en que la tecnología genética puede transformar o incluso dislocar la posición del ser humano con respecto a la pregunta por su propio ser, así como resulta irrelevante en la pregunta por cómo esta misma tecnología puede transformar nuestra autocomprensión moral como especie. En cualquiera de los dos casos, la cuestión de si esa autocomprensión en cuanto seres morales y en cuanto «seres que saben de su propio ser» es específica del ser humano o no. Lo importante, lo que está en juego con la modificación de la especie, parece, es si

estamos dispuestos o no a cambiar lo que somos más profundamente, lo que define nuestra existencia como seres individuados e individuales. No se trata entonces de si nos definimos como animales o no, sino del valor que le damos a lo que sea que determinemos como nuestra propia esencia.

A diferencia de estos dos alemanes, que sienten horror ante la idea de un cambio tan importante de la constitución del ser humano como ser individuado, uno porque siente que está en juego, como con la metafísica, la relación del ser humano con el ser *en el lenguaje*, y el otro porque cree que está en juego la moral *lingüísticamente conformada* de la especie, un tercer alemán se aproxima al problema con ojos menos morales, pero no por ello insensibles. Peter Sloterdijk, con sus *Normas para el parque humano* –sin desdeñar en absoluto el resto de su obra– introduce una manera distinta de preguntar por el ser humano dejando, aunque sea momentáneamente, de lado el presupuesto *acrítico* de que *hay* naturaleza humana en un sentido esencial y determinante del término y que esa naturaleza tiene el valor más alto porque, de alguna manera, aun muertos los dioses, algo –el pensamiento, el lenguaje, una capacidad narrativa– sigue conectándonos con un orden de dignidad superior.

El transhumanismo solo abre dos posibilidades: la eugenesia liberal o la eugenesia competitiva. Sin embargo, en cualquiera de las dos, la tecnogénesis de lo humano sigue siendo concebida como autoproducción del ser humano a partir de un milagroso proceso evolutivo. Ante esta perspectiva, sorprende que la eugenesia liberal no haya sido capaz de imponerse como *la* filosofía de la ilustración contemporánea, a pesar de tener tan pocos competidores. Esto se debe en gran parte a la franca decadencia del humanismo en el que la filosofía transhumanista y el transhumanismo como movimiento sociopolítico quieren hacer crecer sus raíces.

«Tecnogénesis» es un concepto extraño al pensamiento técnico y al humanismo que conciben la *humanitas* como alejamiento de la naturaleza y que, cuando hace filosofía, se comprende a sí mismo como «pensamiento» sin más, como si fuese independiente de los instintos y de los sesgos afectivos. Pero, por más que se piense así, no puede evitar ser solo la manifestación de una *voluntad*, de una diferencia de fuerzas que *produce* un mundo en el que se satisfacen ciertos instintos y se fortalecen otros tantos. De la vieja alianza de la técnica y la metafísica que hiperbólicamente conocemos como el «milagro griego», y que pudorosa pero acertadamente llamamos *humanismo griego*, el

pensamiento tecnológico hereda la *filosofía aplicada* por excelencia, que es la del perfeccionamiento del ser humano mediante técnicas de selección y crianza.

Pensar la tecnogénesis implica situarse fuera de la distinción metafísica entre lo técnico y lo natural o entre lo cultural y lo natural; significa no asumir que en algún punto de la evolución hay un salto milagroso de lo natural a lo técnico. Más bien se trata de efectuar una inversión en la manera de pensar lo técnico mediante una suposición alternativa: la emergencia de lo técnico no pasa por lo humano, sino que el ser humano es un accidente en la emergencia de la técnica. ¿Qué pasaría si tuviésemos que evaluar el transhumanismo y *su propio* humanismo, a partir del concepto de tecnogénesis, dando por equivocados todos los supuestos humanistas sobre la naturaleza humana y sobre el proceso de individuación del ser humano? El siguiente capítulo, abordando directamente a los autores transhumanistas más sobresalientes, tiene como objetivo responder a esta pregunta pasando por una interesante discusión sobre la posible relación entre el superhombre nietzscheano y el posthumano del transhumanismo.

Capítulo 7

LAS RAÍCES DEL TRANSHUMANISMO —¿EN LA MODERNIDAD TEMPRANA?

INTERLUDIO SOBRE LA FALSA ILUSTRACIÓN DEL PENSAMIENTO TECNOLÓGICO

*Our robots precede us
with infinite diversity
exploring the universe
delighting in complexity.*

*A matrix of neurons
we create our own reality
of carbon and silicon
we evolve toward what we choose to be.*

GEOFFREY LANDIS, «Into the Era of Cyberspace»

*Space may be the final frontier
but it's made in a Hollywood basement.*

RED HOTT CHILI PEPPERS, «Californication»

Se ha descrito al transhumanismo como un movimiento con profundas raíces humanistas e ilustradas que promueve la autosuperación del ser humano por medio de la aplicación científica de la razón. También, interpretando que Nietzsche mismo creía en la educación y en la ciencia como medio para la producción o para la formación de un tipo superior de ser humano, se ha descrito al transhumanismo como una filosofía muy cercana a la de Nietzsche, especialmente en lo que respecta a su concepción de la naturaleza humana y a su «ideal» del superhombre. En este capítulo vamos a desarticular estas dos formas de caracterizar el transhumanismo a partir de una interpretación de Nietzsche que, rechazando el concepto de «ideal» como una descripción correcta del superhombre, apunta a una comprensión posthumanista del ser humano como alternativa a la *concepción humanista del posthumano* que propone el transhumanismo. No se trata de negar el «hecho» de lo humano, sino de observarlo desde una prudente distancia para evitar tanto la autocomplacencia del humanismo como la evasión de la metafísica. De ser verdadero que el transhumanismo se inspira en el humanismo renacentista y en el pensamiento ilustrado que le sucedió, para comprender el transhumanismo como fenómeno ideológico habría que considerar que

en él ocurre una preeminencia del componente humanista sobre el componente ilustrado. Hay dos razones para ello: la primera es que, hablando históricamente, el surgimiento del humanismo es previo al de la Ilustración, pero esta no conlleva la caducidad de aquel. La segunda: que es el componente humanista lo que mantiene a la Ilustración atada a la metafísica. En ese sentido, si el transhumanismo se considera heredero tanto del humanismo como de la ilustración es porque no ve entre una cosa y la otra una tensión fundamental, sino que ve las tensiones como originadas en el seno del pensamiento crítico ilustrado: una tensión consigo mismo.

Si tenemos en cuenta que en la Ilustración uno de los valores dominantes es el de la «crítica» entendida como disposición a «valerse uno de su propio entendimiento», con lo cual se pone a prueba todos los dogmas, habría que preguntarse seriamente por qué el dogma humanista-metafísico de la perfección de la esencia humana, o del destino del animal humano en Dios, no es llevado con éxito al paredón de las milicias Ilustradas. En todo caso, el fenómeno ilustrado está abierto a la interpretación y, lo importante no es tanto en qué consiste objetivamente la ilustración como qué de la ilustración valoramos como más elevado y qué aspecto de ella consideramos determinante para nuestra propia época. Efectivamente, no hay un solo pensamiento relevante de la ilustración que no encuentre sus representantes entre las corrientes filosóficas contemporáneas. Si el debate contemporáneo entre defensores y detractores del mejoramiento tecnológico se concibe como un debate entre liberalismo y proteccionismo o entre universalismo y relativismo, esto se debe justamente a que el marco conceptual provisto por la filosofía ilustrada está todavía lejos de ser superado en la academia, independientemente de que en otros ámbitos esté plenamente caduco.

No obstante, movidas por el deseo de mostrar un Nietzsche unitario, sin contradicciones y heredero de la modernidad, las lecturas contemporáneas se resisten a ver en él a un pensador *radical*, profundamente descontento con los valores dominantes en la ciencia y en la filosofía pero que resiste la tentación de plantear un pensamiento simplista, es decir, un pensamiento de la unidad, de la igualdad, del «principio» o de la perfección. Como compensación, se permite afirmar su propia perspectiva y se permite el consuelo del espíritu libre, para luego permitirse su mayor acto de generosidad: su *Zaratustra*, que anuncia al superhombre. El superhombre ha de ser el consuelo del «último hombre», el que, por no ser superhombre, aún necesita consolarse. El concepto

de superhombre constituye el componente reactivo del pensamiento nietzscheano, pero no por eso es un «ideal». En cuanto concepto, es reactivo porque en cierto sentido niega la realidad: que los infinitos desiertos fríos a los que la muerte de Dios nos abre paso están vacíos de todo consuelo, incluido el superhombre. Porque el superhombre, como toda creación del intelecto que no sea un «hecho» o una deducción de «hechos», es decir de interpretaciones dominantes, el superhombre es solo una ficción y un consuelo que, como mucho, puede ser útil para quien lo idea. Por una parte, el superhombre niega la realidad del nihilismo y su efectividad, se sobrepone a ello sin esfuerzo, porque simplemente tiene una naturaleza distinta a la del ser humano. Por otro lado, el nihilismo no es simplemente una «manera de pensar» a la que uno se sobrepone rectificando o refinando los razonamientos, sino una manera en que se configuran, *fisiológicamente*, los instintos.

La resistencia de Nietzsche al nihilismo suele ser pasada por alto ante la seducción rabiosa de sus ataques y la atractiva virulencia de sus críticas que inducen a pensar que tiene una «teoría de todo» muy bien estructurada. Esta idea es a todas luces errónea. Pasa a menudo que decimos de alguien que «habla con mucha seguridad» o que «tiene las ideas muy claras», pero cuando establecemos un contacto más prolongado, no digamos profundo, nos damos cuenta de que detrás de su seguridad hay dudas, preguntas y contradicciones que no afloran en un discurso que ha sido hilado con el cuidado de no incurrir en errores evidentes. A veces, también, debilidad o incluso incapacidad para expresar el malestar con respecto a valoraciones ajenas. No hace falta hacer un análisis psicológico para ver que Nietzsche se hace preguntas demasiado *profundas* —enfáticese aquí la metáfora— como para ser respondidas en tan solo una vida —además, corta, como la suya. Nietzsche sabía muy bien que lo más importante de su filosofía eran las preguntas que formulaba, a veces restaurando una antigua pregunta y, a veces, haciendo preguntas que no habían sido planteadas. Una pregunta restaurada por Nietzsche es: «¿cómo puede una cosa venir de su contrario?»; una, en cambio, que plantea de cero es: «¿cuál es el valor de los valores tenidos por superiores?» Es apenas obvio que ambas están relacionadas, y que la segunda, de hecho, es una consecuencia de una aproximación antimetafísica a la primera.

Ignorando que la preocupación de Nietzsche es histórica más que dogmática, y que por tanto quiere anunciar una era de liberación más que afianzar los principios y

valores que se han ido cultivando a lo largo de milenios, a menudo se confunde su explicación de la relación entre nobles, esclavos y sacerdotes, con una *dialéctica* de lo alto y lo bajo, como si este tipo de valoraciones «fundamentales» no fuesen también localizables en unas coordenadas históricas, o como si para Nietzsche lo alto y lo bajo fuesen conceptos *a priori*. Como si Nietzsche propusiera un sistema político de castas y de opresión a los débiles y a los que sufren, o dando a entender que este es uno de los «peligros» de la filosofía nietzscheana. Basta con leer en clave histórica, es decir, con conciencia histórica, su obra, para comprender que lo que Nietzsche hace no es *promover* una decisión entre lo alto y lo bajo o una actitud violenta hacia los valores «opuestos» a los propios, sino mostrar cómo cada época, incluida la nuestra, pone ante nosotros, ineludiblemente, violentamente, esa alternativa. Pero lo noble y lo esclavo no son valores perennes, porque cada época configura sus jerarquías. ¿No es, acaso, una época nada más que una configuración jerárquica de valores que se experimenta en alguna medida como algo estable?

En la *Genealogía*, cuando Nietzsche habla de lo noble y de lo vulgar, no está – primordialmente – emitiendo un juicio sobre si la forma de valorar de los nobles es «verdaderamente» noble: nos dice, simplemente, que *fue* lo noble en un momento dado de la historia, antes de ser transvalorado por la casta sacerdotal. Ya lo había dejado dicho en *MBM*:

Lo que nos deja asombrados en la religiosidad de los antiguos griegos es la indómita plenitud de agradecimiento que de ella brota: –¡es una especie muy aristocrática de hombre la que adopta esa actitud ante la naturaleza y ante la vida! –Más tarde, cuando la plebe alcanza la preponderancia en Grecia, prolifera el *temor* también en la religión; y el cristianismo se estaba preparando. (*MBM*: 49)

A lo transvalorado no subyace un «valor real», perenne. Dado que en la valoración reside la posibilidad de su opuesto, el valor «objetivo» solo puede consistir en una diferencia de intensidad entre valoraciones opuestas. Claro que es innegable y de hecho es necesario admitir que para Nietzsche la moralidad y los sacerdotes representan lo bajo y lo vil aún a día de hoy, pero no está claro, o no está dicho, qué y quién representaría lo alto y lo noble hoy, en una época en la que la democracia se configura como valor ineludible: ¿quién ha de democratizar el agradecimiento hacia la vida? ¿El superhombre, el artista, el actor? Entre los entendidos nietzscheanos, la respuesta habitual a esta pregunta tiende a ser directa: «el superhombre, por supuesto». A raíz de

ello, los esfuerzos por hacer del superhombre un personaje amable y deseable han llegado hasta su compatibilización con el cristianismo, como haciendo eco de aquel dicho popular según el cual «todos los caminos llevan a Roma», dando a entender que al «evangelio» de Zaratustra, como a todas las religiones históricas, subyace una misma verdad universal que Nietzsche estaría restaurando. El antídoto contra esta enfermedad, la de interpretarlo todo con ojos morales o la de elevar los grandes acontecimientos a la categoría de principio de acción, es el pensamiento histórico: específicamente, el pensamiento que gravita alrededor de la historia de los valores y de su devenir.

En particular, las lecturas que presentan a Nietzsche como un teórico de conceptos cerrados y de perfecciones lingüísticas, no han tenido en cuenta el aspecto transvalorador de Nietzsche con respecto al lenguaje, los conceptos y la conciencia. Nietzsche ha transvalorado todo esto: por encima de la conciencia y la inteligencia sitúa los instintos inconscientes, porque entiende que la región de lo no controlado por la conciencia es más *radical* y más vasta. Es radical porque en ella es donde ocurren los límites, de haberlos, entre lo humano y la φύσις, o, dicho en nuestro lenguaje: en la región de lo inconsciente se da la interfaz tecnogénica entre el mundo de lo humano y el mundo natural. Mirar lo inconsciente, a pesar de los nobles esfuerzos del psicoanálisis por aclararlo, filtrarlo y describirlo, es siempre mirar a un agujero negro. Especula Stephen Hawking que un agujero negro siempre tiene una salida, y en esa salida podemos encontrarnos algo maravilloso, como otro universo¹⁷⁷. En el caso del agujero negro que es lo inconsciente, no se trata necesariamente de una estructura física que engulle la materia y la luz –aunque el argumento se podría elaborar–, pero sí, como los oscurísimos astros, algo dentro de lo cual no podemos mirar desde la perspectiva del lenguaje porque no está estructurado en esos términos: ese «ojo» que es el lenguaje, en el que el «ver» también es «interpretar», no tiene estructuras especializadas (como los conos y los bastones) para ver lo que hay en el agujero negro. En efecto, sabemos que detrás del agujero negro no hay otro mundo de la conciencia. Sabemos que hay fuerzas y sabemos que no constituyen otro universo, sino que son la vasta porción de este mismo universo que se nos escapa. Sabemos también que esas fuerzas se mueven y que producen, a modo de reacciones exotérmicas, efectos en la superficie de la conciencia.

177 Cf. Press Association, «Stephen Hawking: “If you feel you are in a black hole, don’t give up. There’s a way out.”», *The Guardian*, 25 de agosto de 2015, <https://www.theguardian.com/science/2015/aug/25/black-holes-way-out-stephen-hawking>.

Esta, al menos, es la posición de Nietzsche con respecto al valor de lo consciente y lo inconsciente. A diferencia de Hawking, Nietzsche no convierte el misterio en metáfora de la libertad sino que se aventura a enseñar al mundo *su propio concepto de liberación* que él entiende como liberación de la totalidad de la vida¹⁷⁸.

Teniendo en cuenta la profunda relevancia de la perspectiva cosmológica en esta era tecnológica, que promete ser también, verdaderamente «espacial», la fábula de aquel planeta lejano habitado por animales astutos y el símil del mosquito autocomplaciente en *Sobre verdad y mentira* fueron imágenes muy bien escogidas por Nietzsche. Centrémonos en el mosquito: bien podría ser que este, a pesar de su corta y pequeña existencia, se crea también –como aquellos animales astutos, nosotros mismos– el centro del universo y que todas las cosas están hechas para él. «Si pudiéramos comunicarnos con un mosquito descubriríamos que él también navega por el aire poseído por ese *pathos*, sintiéndose el centro volante de este mundo» (SVM: 1). No solo es un símil. La imagen incluye una afirmación atrevida: *hay que transvalorar el valor de lo humano*. Si pudiéramos comunicarnos con el mosquito, y esto significa que él también podría comunicarse con nosotros, tanto él como nosotros dejaríamos de sentirnos *tan* especiales, aunque no nos falten vías de reacción para restaurar el orgullo herido.

La alta estima en que el ser humano se tiene a sí mismo y a sus obras no expresa el hecho «objetivo» de su situación en el mundo: «hubo eternidades en la que no existió y cuando de nuevo desaparezca no habrá sucedido nada». En el humanismo, el valor de lo humano no se define con respecto a la vida, con respecto a la naturaleza o con respecto al «mundo», sino con respecto a un bien absoluto que el «animal astuto», con su capacidad intelectual, esto es, con su capacidad para el (auto)engaño, pone como fuente del valor. Pero, aun así, si el humanismo intentase definir el valor de lo humano con respecto a la vida, caería en un error todavía más profundo y es el de creer que puede emitir juicios verdaderos sobre el valor de la vida –¿valorar la vida con respecto a qué, si Dios ha muerto? El humanismo, no obstante, no consiste en el uso pragmático de esa *habilidad* para la mentira, sino en la confianza en su solidez y en su protección contra la amenaza del desierto infinito, que es el universo *tal como aparece ante nosotros*.

178 Cf. Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva*, 54 y 64.

Eliminada la referencia al principio, el mundo aparente es el único mundo, pero es *todo* el mundo, siempre, de una vez. Como fenómeno total, gobernado por leyes que guardan cierta uniformidad, una cierta *economía*, solo puede entenderse como esferificación, es decir, como inmunización artificial y artificiosa, cuya fuente es el «intelecto» y cuyo verdadero valor existe solo al interior de la esfera. Pero no es «artificial» en el sentido de que marque una distancia con respecto a la φύσις sino artificial en el sentido en que la φύσις misma engloba, aísla e inmuniza una porción de sí. La esfera que desde tiempos inmemoriales denominamos «mundo» no es una construcción idealista, no es una «estructura mental». Antes bien, las microestructuras materiales al interior de la esfera inmunitaria, que proveen techo y albergue, participan de la estructura misma del mundo como extensiones y ampliaciones estratégicas de la microesfera que es el ser humano-con-otro, es decir, la pareja, formada primero por el ser humano y su propia membrana inmunizadora individual y luego remplazada por el *otro*, en cuya presencia surge un nuevo espacio inmunitario que constituye la magnitud mínima de la sociedad –en contraposición a la idea de hombres-isla de la modernidad postcartesiana.¹⁷⁹ Ignorando esto, manteniendo la distinción tajante entre las obras del trabajo y las obras del intelecto e ignorando por tanto el carácter fundamentalmente espacial de las estructuras de pensamiento, lo que se ignora siempre es que la artificialidad con la que la conciencia y el intelecto aíslan una región del ser es también φύσις y nada más. Por esta definición también podríamos llamarla «inmunización natural», pero con ello renunciaríamos al necesario énfasis en el hecho de que es en la conciencia humana, que por su naturaleza comunicativa constituye la superficie exterior de la esfera, donde tal esferificación cumple plenamente con su sentido inmunitario.

Al carecer de un paradigma que, como el esferológico, permita la comprensión conjunta pero plural de las fuerzas inmunizadoras de la técnica y la tecnología en nuestra época, el humanismo no puede determinar el valor del ser humano porque su referente metafísico para determinar el valor ha sido destituido, pero tampoco puede *darle* valor porque el valor que concibe no se «genera» sino que es eterno e imperecedero. En este capítulo explicaremos lo que nosotros entendemos como la unidad histórica, o mejor, la continuidad histórica del transhumanismo y el humanismo o, dicho de otra manera, por qué no hay nada nuevo en el transhumanismo excepto por

179 Cf. Peter Sloterdijk, *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), 47-55.

las tecnologías vanguardistas que, combinadas con la metafísica moderna, suponen otro gran paso del pensamiento técnico hacia su destino totalitario. Tras la globalización metafísica de los griegos que hemos descrito en el primer capítulo, en la que técnica y metafísica fraguaron su alianza eterna y perfecta, no nos debería sorprender que hoy la tecnología moderna y la metafísica humanista/ilustrada renueven sus votos.

Hemos caracterizado el humanismo como una pasión por las facultades psíquicas del ser humano, una pasión que estalla en una red, o mejor, en un espacio común de mensajes, textos y discursos compartidos sobre los que se levanta la conciencia. Tanto el humanismo como el transhumanismo quieren *elev*ar el valor de lo humano. Si en el humanismo esa *apoteosis* consistía justamente en elevar el espíritu humano hacia las alturas divinas, ahora hay que preguntarle al transhumanismo, de nuevo: ¿elevarse hacia dónde? ¿Qué es arriba? ¿Qué es lo alto? ¿Cómo se ocupa el transhumanismo de la parte inconsciente del ser humano que, en realidad, es *casi todo* el ser humano? Para comprender el sentido de estas preguntas, haremos una breve caracterización del transhumanismo basándonos en literatura ya consolidada. A medida que avanzamos en esa exposición mostraremos la relación entre ciertas nociones generales del mejoramiento humano, nociones típicamente humanistas como «perfección» e «intelecto». Después, basados este análisis del humanismo en el transhumanismo, discutiremos la posible relación entre la filosofía de Nietzsche y el transhumanismo que ha sido defendida por autores que ya son relevantes en el campo de los estudios nietzscheanos, particularmente Stefan Sorgner y Paul Loeb, pensando, por ejemplo, en conceptos como «valor», «superhombre» y «voluntad de poder» y la manera en que estos podrían ser –que no lo son– compatibles con la filosofía *futurista* del transhumanismo. Sorgner toma la iniciativa de establecer esta relación desde el punto de vista de los estudios nietzscheanos y define en líneas generales qué aspectos de la filosofía de Nietzsche podrían confluir con el transhumanismo. Alegaremos que el argumento de Sorgner para afirmar que Nietzsche y el transhumanismo comparten algunos valores es verdadero solo si su lectura del concepto de «valor», su lectura del concepto de «superhombre» y su interpretación de la naturaleza humana en Nietzsche son todas verdaderas. El caso es que, por una parte, según la interpretación que defendemos, el concepto de valor en Nietzsche tiene tras de sí una gran carga filosófica a la que Sorgner no atribuye la importancia que merece, relacionada como está con el

que hemos tenido desde el principio como mayor aporte de Nietzsche a la filosofía; por otro lado, es verdad que las intenciones de Sorgner, se deja ver en su producción más reciente, no es simplemente igualar a Nietzsche y el transhumanismo, sino fundar las bases de su propia filosofía con elementos nietzscheanos. El caso de Loeb, sin embargo, es bien distinto, porque su objetivo es sentar la correcta interpretación del *eterno retorno* y de lo que desde su punto de vista es el pensamiento más importante de la filosofía de Nietzsche. Todo esto lo que nos viene a decir es que no hay una sola manera de ser nietzscheano, y que la sola idea de leer y desarrollar a un Nietzsche «íntegro» carece de sentido y solo podría utilizarse como principio interpretativo cuando leemos el trabajo de los autores nietzscheanos a partir de una conciencia ingenua que piensa que los filósofos no tienen sus propias agendas, distintas y a menudo contrarias a las de sus maestros espirituales.

Rasgos generales y autores del transhumanismo

Antes de pasar a la relación entre Nietzsche y el transhumanismo es necesario dar una visión general del transhumanismo que estamos criticando. Con este fin, vamos a utilizar como modelo el abordaje de Nicholas Agar en *Humanity's End*, pero, por supuesto, no vamos a reproducir sus tesis. Agar resume muy bien, con el fin de elaborar una crítica al mejoramiento radical, las posiciones más relevantes del movimiento, en general complementarias entre sí, aunque asimétricas en algunos puntos, y tiene razón en señalar como grandes exponentes del transhumanismo «estándar» a Nick Bostrom, en el ámbito pragmático-filosófico, Ray Kurzweil con su futurismo de la *singularidad*, Aubrey de Grey en el área de extensión de la vida y modificación genética y James Hughes en el análisis sociológico y político.

El transhumanismo que conocemos hoy tiene apenas unas décadas, pero el movimiento transhumanista mismo sitúa sus raíces en la génesis temprana de la especie humana, afirmando que en realidad es solo la manifestación moderna, evolucionada y acorde con los tiempos que corren, de un rasgo típicamente humano. Así lo atestigua Bostrom en un artículo sobre el tema.

El deseo humano de adquirir nuevas capacidades es tan antiguo como la especie misma. Siempre hemos buscado expandir las fronteras de nuestra existencia, ya sea social, geográfica o mentalmente. Hay una tendencia, al

menos en algunos individuos, a buscar una manera de superar cada obstáculo y cada limitación a la vida humana y a la felicidad.¹⁸⁰

El mejoramiento tecnológico vendría a suplir el desgaste de la educación y la crianza tradicionales, que ya no dan más de sí en el proyecto naturalmente humano de autosuperación. Sin embargo, si entendemos el transhumanismo como una serie de ideas y de programas orientados de modo científico y tecnológico, es probable que tal afirmación no resulte muy informativa, porque no dice nada acerca de la especificidad de la potente alianza entre las nuevas tecnologías de finales del siglo XX y principios del XXI y la «búsqueda de la felicidad». Es en esta alianza donde reside el principio constitutivo de la conciencia transhumanista y no simplemente en un primitivo deseo, un «impulso natural» e inocente que, orientado a la felicidad, toma, racionalmente, el camino de la técnica. De hecho, Bostrom señala enseguida el humanismo renacentista de Pico della Mirandola como el antecedente intelectual más próximo del transhumanismo, pasando rápidamente por los antecedentes más antiguos que están del lado de la mitología más que de la ideología. Estas asociaciones mitológicas contienen un problema hermenéutico del cual no se ocupa el transhumanismo, que se limita a citar el mito de Prometeo o la búsqueda de la inmortalidad emprendida por Gilgamesh. En todo caso, aunque solo pase por encima de los episodios de la mitología en las que el ser humano es caracterizado como ser consciente de sí mismo que busca mejorarse constantemente, lo cierto es que en la oscura relación que establecen los autores transhumanistas entre su propia filosofía, la mitología, la religión y, ya en el siglo XX, la ciencia ficción, es donde tenemos que buscar los verdaderos supuestos y juicios fundacionales del transhumanismo. En este sentido, es paradigmática la inspiración religiosa o transcendentalista de Ray Kurzweil, quien, en las primeras páginas de su obra más emblemática cuenta la historia de cómo su temprana instrucción en la historia de las religiones le llevó a creer que la idea de la trascendencia es un pilar y un motor de la civilización y que «las verdades básicas eran suficientemente profundas como para superar contradicciones aparentes»¹⁸¹.

Desde luego, «mejoramiento» (*enhancement*) es el concepto central del transhumanismo, como adelantábamos en el capítulo anterior. Pero, a diferencia de la

180 Nick Bostrom, «A History of Transhumanist Thought», *Journal of Evolution and Technology* 14, n.º 1 (2005): 1. Traducción propia.

181 Raymond Kurzweil, *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology* (New York: Viking, 2005), 1-5.

filosofía tradicional, con la excepción, quizás, del marxismo, lo más importante del transhumanismo no son sus conceptos filosóficos, que a menudo aparecen vagamente definidos o rodeados de un aura de trascendencia que parece difícil de compatibilizar con la ciencia contemporánea sino su *proyecto*, su agenda de mejoramiento: poner a disposición de todas las personas, de un modo seguro, las opciones tecnológicas de mejoramiento humano¹⁸² que, para autores como Habermas, representan una clara amenaza contra la naturaleza humana. Bostrom ve la razón de este rechazo en un sesgo habitual que es la preferencia por la conservación del *status quo*: rechazar una acción por el mero hecho de que esa acción cambiaría el *status quo* es una falacia¹⁸³. No podemos hacer más que estar de acuerdo con él en esto, pero con lo que no podemos estar de acuerdo es que la incertidumbre pueda dar lugar a una decisión en favor del mejoramiento radical. En esto concordamos con Agar.¹⁸⁴ En todo caso, es evidente que Bostrom está en lo cierto con respecto a Habermas o Fukuyama, quienes ven en el transhumanismo, solo por el hecho –visto con ojos morales– de querer cambiar lo que hasta ahora ha sido la naturaleza humana, algo que *no debería ser*, algo peligroso.

En *Humanity's End*, Agar cita a los cuatro teóricos que podríamos considerar los transhumanistas más importantes de la actualidad y, quizás, también de la historia del transhumanismo. Agar distingue cuatro versiones del mejoramiento radical que resumen en buena medida las expectativas del transhumanismo. Puede que entre ellas haya incompatibilidades, pero también es verdad que parece perfectamente posible incorporarlas en una visión conjunta del mejoramiento humano. Por supuesto, esta integración es labor de los transhumanistas; lo que nos interesa aquí es más bien mostrar que el transhumanismo, entendido como mejoramiento *tecnológico* radical, participa, en términos generales, tal como se ha desarrollado en cuanto canon, de unos valores que son incompatibles con las propuestas de Nietzsche de pensar una nueva ciencia y una nueva filosofía.

A pesar de que la perspectiva netamente técnica es dominante y a pesar de su relativa juventud, el transhumanismo se ha preocupado por comprender su propia historia y por definir sus valores en una perspectiva más o menos histórica y, entre los

182 Cf. Bostrom, 10.

183 Cf. Nick Bostrom y Toby Ord, «The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics», *Ethics* 116, n.º 4 (2006): 656-79.

184 Nicholas Agar, *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement* (Cambridge: MIT Press, 2010), 137-38.

teóricos que cita Agar, James Hughes se preocupa particularmente por mostrar las raíces ilustradas y humanistas del transhumanismo. Esta perspectiva vendría a servir de fundamento ideológico del movimiento humanista y de elemento unificador de las diversas perspectivas del pensamiento tecnológico, algunas de las cuales giran en torno a la informática, otras, en torno a la medicina. El núcleo de este capítulo es, precisamente, mostrar como errada la idea de que el transhumanismo es fundamentalmente ilustrado y que sus «contradicciones» o tensiones internas, si son la mismas de la ilustración, se deben más bien a que tiene con esta una génesis histórica común anterior a ella. Parte de este trabajo de crítica ya lo hemos elaborado cuando, al principio de este trabajo, situamos el origen de la tecnología en las mismas coordenadas históricas de la metafísica. Pero antes de hablar de Hughes, empecemos con los otros tres grandes transhumanistas de nuestro tiempo.

Ray Kurzweil: del crecimiento tecnológico acelerado a la singularidad

Raymond Kurzweil, experto en tecnologías digitales, director de ingeniería de Google Inc., inventor y futurista, es una de las voces más fuertes del transhumanismo a día de hoy y desde hace más de veinte años. La visión del futuro de Kurzweil está marcada por un principio que él denomina «*the law of accelerating returns*», que se podría traducir como la «ley de retornos acelerados» o incluso «ley del progreso acelerado». Se trata *grosso modo* de un principio deductivo –como los principios de la termodinámica– que afirma que el avance tecnológico es exponencial y no lineal. Como consecuencia de este crecimiento acelerado, la historia de la humanidad se aproxima a un punto que Kurzweil denomina «singularidad». En análisis matemático, una singularidad es un punto en el que una variable se comporta de un modo inesperado al asignarle un valor determinado. Kurzweil utiliza este mismo concepto para afirmar que el crecimiento exponencial de la potencia de las tecnologías llevará a la civilización a un estado posthumano.

Por supuesto, este no es un concepto nuevo y puede rastrearse desde comienzos del siglo XX en la filosofía de la historia y en las matemáticas. Quizás, desde el punto de la filosofía de la historia, el precedente más notable es el de Henry B. Adams, quien en 1909 publicó un ensayo ya clásico para muchos transhumanistas titulado «The Rule of Phase Applied to History», en el cual considera que la historia es una ciencia y debe

ser un desarrollo de las leyes de la física.¹⁸⁵ En ese esquema, Adams plantea la historia del universo como una curva que se acerca cada vez más rápidamente a un punto de singularidad. Aunque Adams no utiliza este término, es suficiente con que introduzca el concepto de aceleración. Que esta sea una interpretación totalmente fiel de la filosofía de la historia de Adams puede ser controvertible, pero no es este el lugar idóneo para indagarlo.

Yendo todavía más lejos, no falta quien haya situado en Hegel un antecedente de esta idea, lo cual no es para nada descabellado, especialmente con una aproximación platónica como la de Eric Steinhart, quien identifica el conocimiento absoluto con la singularidad transhumanista¹⁸⁶. La influencia de Hegel en el pensamiento tecnológico es algo que ya hemos notado en la filosofía de la información y de la computación que elabora Floridi, fuertemente anclada en la metafísica moderna. En todo caso tampoco debería extrañarnos una relación entre la dialéctica y el transhumanismo, o entre este y el idealismo teniendo en cuenta que, como lo puntualiza, Sloterdijk, Hegel elaboró la última metafísica afirmativa, es decir, la última teoría de la inteligencia absoluta.¹⁸⁷

De cualquier modo, Kurzweil no fue quien transformó el concepto matemático de singularidad en el concepto propiamente transhumanista de progreso que ahora representa. Un antecedente notable, en el que Kurzweil basa toda su teoría, es el matemático y escritor norteamericano de ciencia ficción –ganador del prestigioso premio Hugo a la ciencia ficción en varias ocasiones– Vernor Vinge. De acuerdo con un famoso y citado ensayo suyo, presentado en 1993 en un evento auspiciado por la NASA, «la aceleración del progreso tecnológico es la característica central» del siglo XX y no solo eso: la dirección que lleva este progreso apunta a la próxima creación de ordenadores «despiertos», mucho más rápidos e inteligentes que los seres humanos. Este evento es el primer paso de la singularidad, que es un punto de la historia en el que «nuestros viejos modelos son descartados y tenemos que plantear nuevas reglas» para describir la realidad. De hecho, los seres humanos ya «podemos resolver problemas mucho más rápidamente que la selección natural», aunque solo la selección natural es

185 Henry B. Adams, «The Rule of Phase Applied to History», en *The Degradation of the Democratic Dogma* (New York: MacMillan, 1919), 267-311.

186 Cf. Eric Steinhart, «Dialectic in Mathematics: The Dialectical Ascent to the Absolute in Modern Mathematics», 2018, <http://www.ericsteinhart.com/progress/HEGEL/MATH.HTM>.

187 Cf. Stefan Lorenz Sorgner, «Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship Between Nietzsche and Transhumanism», en *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, ed. Yunus Tuncel (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers, 2017), 144-45.

comparable en magnitud al salto tecnológico que nos espera¹⁸⁸. Al planteamiento general de Vinge, Kurzweil solo agrega una característica fundamental: el determinismo tecnológico. También cuenta Kurzweil con más ejemplos, modelos y análisis cuantitativos orientados a demostrar su tesis de la aceleración tecnológica, pero estos no modifican sustancialmente la idea del crecimiento acelerado.

La singularidad es un período en el que se desdibujará la diferencia entre lo artificial y lo natural, no como descubrimiento de que esa dualidad es en realidad un error de apreciación de mentes limitadas, sino en el sentido de un proceso dialéctico en el que la contradicción entre lo hecho y lo crecido, como diría Habermas, desaparece en una síntesis dialéctica que es parte, eso sí, de un desarrollo hacia algo unitario. Kurzweil considera que la evolución tecnológica es una continuación de la revolución natural¹⁸⁹. Es consciente de que el ser humano no solo asiste a la revolución tecnológica que él de alguna manera ha orquestado, sino que también resulta transformado profundamente en el proceso. No se trata de una transformación meramente espiritual al estilo sacerdotal-ascético, sino una transformación biológica que conlleva una desvalorización del cuerpo y también, por tanto, de lo humano. Si el ser humano ha de trascender las fronteras de su cuerpo, es decir, sus limitaciones de seres orgánicos, borrando los límites entre lo artificial y lo natural, esto «no será porque los seres humanos se conviertan en lo que ahora vemos como máquinas, sino que las máquinas habrán progresado hasta ser como humanos y más allá»¹⁹⁰. En este sentido, la idea de una continuación de la evolución biológica nos distrae de una valoración clave del transhumanismo determinista de Kurzweil: que lo humano-biológico ha caducado –o ha de caducar– y su lugar (en la cúspide de la evolución) lo ocuparán máquinas que supuestamente tendrán lo mejor de lo humano. Es como extraer lo humano del ser biológico y reproducirlo en el ser artificial.

Kurzweil, como toda la tradición metafísica, relaciona lo mental con lo ilimitado y lo imperecedero; lo corpóreo, con lo limitado y lo perecedero. Sin embargo, en su alianza con el discurso ingenieril la metafísica adquiere un valor nuevo. No puede dejar

188 Cf. Vernor Vinge, «The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era», en *Vision 21. Interdisciplinary Science in the Era of Cyberspace*. (Westlake, Ohio: NASA, 1993), 12. <https://ntrs.nasa.gov/archive/nasa/casi.ntrs.nasa.gov/19940022855.pdf>

189 Cf. Raymond Kurzweil, *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology* (New York: Viking, 2005), 42.

190 *Ibíd.*, 40.

de sorprender en un científico del siglo XXI un lenguaje tan positivamente metafísico como el de Kurzweil desde el subtítulo mismo de su *Singularity is near: When Humans Transcend Biology*. Abunda en estas referencias: «trascender la biología», «trascender las limitaciones de nuestros cuerpos y cerebros biológicos». Incluso el concepto de singularidad está definido en términos de trascendencia:

La palabra [singularidad] fue adoptada por los matemáticos para denotar un valor que trasciende cualquier limitación finita, como la explosión de magnitud que resulta de dividir una constante por un número cada vez más cercano a cero. Considérese por ejemplo la simple función $y = 1/x$. A medida que el valor de x se aproxima a cero, el valor de la función (y) explota en valores cada vez mayores¹⁹¹.

Al plantear esta evolución exponencial de la tecnología, adopta nuestro ingeniero una especie de naturalismo que aparentemente rechaza el dualismo metafísico. Sin embargo, esta «continuación» no es sinónima de «continuidad», puesto que, claramente, no hay evidencia de que la naturaleza misma se rija por esta ley, ya que la evolución es lenta y errática, mientras que el pensamiento técnico se caracteriza por valorar la exactitud y la eficiencia. Se trata de una ley poiética, una ley de la producción. Vaclav Smil, importante historiador de la tecnología, se muestra fundamentalmente crítico con el concepto de «crecimiento acelerado» y, por tanto, con la idea de que el desarrollo tecnológico es una continuación de la evolución natural. Smil rechaza la idea de que la historia de la tecnología pueda contarse en esos términos y afirma que el momento de mayor crecimiento tecnológico de hecho ocurrió a finales del siglo XIX y no *ahora*, como se deduce de la ley del crecimiento acelerado.

Para el transhumanismo la aceleración comenzaría en el mismo instante en que un animal astuto comenzó a utilizar la técnica para satisfacer sus condiciones de vida, lo cual parece implicar que de alguna manera, la ley de la aceleración es entendida como una ley natural. De acuerdo con Smil,

[I]a idea de la evolución acelerada implica la existencia de una gran tendencia evolutiva, así como la suposición tácita de un propósito y un fin. Ninguna de estas conclusiones se puede justificar por el estudio del registro evolutivo. Más aún, no ha habido nada inevitable en el curso de la evolución de la biosfera en los últimos 4.000 millones de años¹⁹².

Podríamos llamar a este el argumento antimetafísico: rechazamos la suposición

191 *Ibíd.*, 22.

192 Agar, *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement*, 139. Traducción propia.

del propósito, del plan, del principio ordenador que dirige toda la historia a un único objetivo. Pero todavía hay un argumento más basado en la versión más empirista de la teoría de la evolución, y es que el ser humano no está evolucionando «solo» en la biosfera, ni liderando en solitario la evolución de todos los seres vivos –mucho menos de la totalidad del Cosmos, que es lo que en último término pretende Kurzweil.

Nuestra supervivencia aún depende irrevocablemente del funcionamiento incesante de servicios biosféricos que van desde la descomposición de residuos a la polinización de las plantas. Las bacterias, arqueas y hongos cumplen el primero de estos grupos de tareas, y las bacterias el segundo. Ninguno de estos organismos ha exhibido una evolución acelerada y genomas recientemente decodificados muestran que las bacterias y las arqueas se parecen mucho a sus ancestros de hace miles de millones de años¹⁹³.

Podemos asociar la perspectiva de Smil, hasta cierto punto, a aquel «precepto» foucaultiano según el cual la genealogía no se ocupa de continuidades, de normas o de leyes, sino, precisamente, de discontinuidades, errores, malos cálculos y «casualidades» que por alguna razón resultan «válidos para nosotros»¹⁹⁴. Verdaderamente, la historia de la «continuidad» de la evolución no puede dar como resultado un hecho inesperado, una «singularidad». Esta solo podría nacer de un suceso fortuito de la historia, pero jamás del control racional, de la inteligencia o del entendimiento. Por eso observa Smil que los grandes hitos de la evolución son, más que consecuencias obvias de las leyes naturales, anomalías históricas que, precisamente por sobresalir en este sentido, se convierten en objetos de estudio para la ciencia. La historia de la tecnología que describe Smil, algo más afín a la idea de historia en Nietzsche o Foucault que la de Kurzweil, está hecha de saltos y de grados más que de continuidades y curvas exponenciales. En la singularidad se espera que la racionalidad tome el control de los procesos de selección natural y los continúe de manera más efectiva por la vía tecnológica. En realidad, esa «continuación» supone una distancia y una oposición.

Deberíamos cuestionar la forma en que se «calcula» el crecimiento tecnológico. Ya Nick Bostrom vio que en Kurzweil es criticable la arbitrariedad con la que mide el progreso de la tecnología, puesto que si bien en los microprocesadores efectivamente se puede medir con precisión y con criterios que relacionan variables como la cantidad de energía que una máquina requiere para un proceso determinado, costes de producción, cantidad de información que se puede procesar en un tiempo x , el espacio que ocupa un

193 *Ibíd.*, 6-7.

194 Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-textos, 1992), 24-28.

dispositivo, etc., un crecimiento tecnológico exponencial, esto no se aplica a todas las tecnologías¹⁹⁵. Más aún, el crecimiento tecnológico podría ser evaluado desde un punto de vista meramente cualitativo¹⁹⁶. También cabría dudar de que el ritmo de crecimiento exponencial que se ha producido en las últimas décadas o en el último siglo tenga que continuar así en el futuro. Kurzweil sale muy bien librado de esta crítica, de todos modos, porque su idea del crecimiento tecnológico no depende de una definición general de tecnología, sino que se centra fundamentalmente en la tecnología computacional.

Desde este punto de vista, la tecnología aumenta exponencialmente de acuerdo a diversos paradigmas que, en cada caso, cuando su crecimiento exponencial se agota, dan lugar a un paradigma nuevo. El paradigma computacional de la segunda mitad del siglo XX está dado en la cantidad de transistores por circuito integrado. Este paradigma ha sido expresado en la llamada ley de Moore. A mediados de la década de 1970 Gordon E. Moore,¹⁹⁷ inventor y cofundador de Intel, se dio cuenta de que la cantidad de transistores en un microchip se duplicaba cada 24 meses. Esta «ley» había sido formulada antes afirmando que la duplicación ocurría cada 12 meses, pero la forma definitiva y que sigue cumpliéndose hasta hoy es aquella¹⁹⁸. En todo caso, el punto, para Kurzweil, es que la ley de Moore, independientemente de que se pueda o no extrapolar a todas las tecnologías, señala, con muchas probabilidades de estar en lo cierto, el camino hacia la singularidad. Evidentemente, no necesita que *todas* las tecnologías se acoplen a este patrón porque, como se ha afirmado vehementemente, el crecimiento exponencial de la capacidad de los procesadores –y el descenso logarítmico de la relación entre costes y eficiencia– es todo lo que se necesita para que los ingenieros de software lleguen eventualmente a desarrollar una superinteligencia. Cuando el paradigma expresado en la ley de Moore se agote, «el crecimiento exponencial continuará con la computación molecular tridimensional» –el microchip, funcionalmente, es bidimensional–, constituyendo así un nuevo paradigma de crecimiento tecnológico exponencial.¹⁹⁹

195 Nick Bostrom, «The Future of Humanity», *Geopolitics, History and International Relations* 1, n.º 2 (2009): 68.

196 Vaclav Smil, *Creating the Twentieth Century. Technical Innovations of 1867-1914 and Their Lasting Impact* (New York: Oxford University Press, 2005), 7.

197 No confundir con el famoso lógico y matemático George E. Moore (1873-1958).

198 Cf. Kurzweil, *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, 56.

199 *Ibid.*, 67.

No se puede negar que la selección de criterios para decir que la tecnología crece exponencialmente es más bien arbitraria y se centra casi exclusivamente en siglo XX, explicando la tecnología anterior mediante una dinámica de producción y procesamiento de datos que poco tiene que ver con la industria analógica. A eso hay que agregar que detrás del mero criterio cuantitativo hay valoraciones acerca del «bien», implícito en el concepto mismo de progreso. En otra jerarquía de valores y con otros criterios, afirma Smil, la época de mayor crecimiento en la historia de la tecnología no es el momento presente, sino durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, de tal modo que la generación viva en 1914 habría estado en términos de tecnología mucho más lejos de sus abuelos en 1813 de lo que estos estaban de sus ancestros de 1513.²⁰⁰ En todo caso, Bostrom simplemente señala algunas críticas a la noción de crecimiento exponencial, pero no se posiciona contra la ley de los retornos acelerados. Como toda arbitrariedad humana, este *error* tiene su lógica: para Kurzweil, así como para Bostrom, hay tecnologías que son más importantes que otras, como la biotecnología y la inteligencia artificial, especialmente porque estas tecnologías tienen un potencial transformador que promete afectar la totalidad de la esfera humana, es decir, también las esferas de acción de otras tecnologías. Naturalmente, la necesidad de desplazarse rápidamente alrededor del globo, por ejemplo, puede ceder ante la posibilidad de la *carga mental* que nos permitiría estar en cualquier sitio del globo en cuestión de segundos mediante una conexión a Internet. De hecho, desde la perspectiva transhumanista, la necesidad de «viajar» es solo el resultado de nuestra limitación física. Esta limitación puede ser ampliamente superada si digitalizamos nuestra existencia, entendida esta digitalización como extremo y abstracto vehículo. Así como en cuestión de segundos podemos descargar una película de un servidor en Nueva Zelanda, también podríamos «cargarnos» o «descargarnos» a nosotros mismos desde o a cualquier ordenador en el planeta y, por qué no, fuera de él.

El horizonte que plantea Kurzweil es el del reemplazo total del cuerpo orgánico por sistemas y circuitos que hagan el mismo trabajo, pero mejor. Sin embargo, el objetivo final no es reemplazar cada función vital y cada parte orgánica por partes mejores, sino reducir la esfera vital a la representación de la esfera mental. La cuestión es que para Kurzweil lo de más alto valor en la experiencia humana ocurre en el

200 Cf. Vaclav Smil, *Creating the Twentieth Century. Technical Innovations of 1867-1914 and Their Lasting Impact* (New York: Oxford University Press, 2005), 304.

cerebro. Esta es una suposición que no tiene otro fundamento más que el de la fuerza reactiva del enfoque computacional-funcionalista. El objetivo es el «*mind uploading*». Ya sabemos, sin embargo, que la carga mental depende de muchos avances que todavía no se han producido, aunque el camino hacia ellas efectivamente *parece* acelerarse si evaluamos los progresos que cada año salen al mercado: aviones no tripulados, coches sin conductor, inteligencias artificiales. Sin embargo, tanto la inteligencia artificial como las redes neuronales artificiales, avances necesarios para considerar que estamos realmente en camino de desarrollar una tecnología que permita la carga mental –sin contar con la nanotecnología que pudiera ser necesaria para trabajar quirúrgicamente a escala molecular– parecen estar lejos de poder prometer todavía ese prodigio, a menos que las observemos con los ojos de la ciencia ficción, o del escritor de ciencia ficción del siglo XX.

Aubrey de Grey: instrucciones para no morir

En una dirección distinta de la Kurzweil, aunque no necesariamente contradictoria con el pensamiento transhumanista estándar, que consiste en la superación de los límites orgánicos, trabaja Aubrey de Grey, científico jefe de la SENS Research Foundation, dedicada a la investigación en medicina regenerativa para revertir el envejecimiento. «*Envejecer* es una consecuencia, en primer lugar, de estar vivos. *Metabolismo* es la palabra que los biólogos usan para referirse a la totalidad de los aspectos de estar vivos –todos los procesos moleculares, celulares y sistémicos que nos mantienen vivos día tras día y año tras año»²⁰¹.

De acuerdo con De Grey, la derrota del envejecimiento en un futuro cercano es una proposición realista, que nada tiene que ver con las especulaciones de la ciencia ficción. El envejecimiento se produce porque el metabolismo se va «ensuciando» con desechos que por alguna razón el cuerpo no puede eliminar por completo. El cuerpo se las arregla para vivir durante mucho tiempo con los problemas que los desechos producen, hasta que llega un punto –la edad avanzada– en el que ya no puede funcionar. Las estrategias usadas hasta ahora para combatir los problemas de salud relacionados con el envejecimiento, afirma el gerontólogo australiano, se clasifican en dos enfoques: el geriátrico, que consiste en abordar directamente las patologías emergentes en las

201 Aubrey De Grey, «A Thousand Years Young», *The Futurist* 46, n.º 3 (2012): 19-20, http://c.ymcdn.com/sites/www.ffi.org/resource/resmgr/ffi_on_friday/athousandyearsyoung_aubreyde.pdf.

personas mayores para que vivan tanto como sea posible en las mejores condiciones posibles; y el gerontológico, que parte del axioma «mejor prevenir que curar» y cuyo objetivo es «limpiar» el metabolismo de tal modo que el momento en que los desechos metabólicos que producen el malfuncionamiento y por tanto el envejecimiento de las células ocurra más tarde de lo que hasta ahora ha sido lo normal.²⁰²

De todas maneras, mientras que el abordaje geriátrico llega demasiado tarde, el abordaje gerontológico choca contra la complejidad abrumadora del metabolismo. No sabemos tanto sobre cómo funciona como para poder intervenir las principales causas del envejecimiento a nivel molecular o celular.²⁰³ A estos enfoques, en gran medida fracasados, De Grey opone una tercera vía: el enfoque del *mantenimiento*. La idea es que, como la geriatría interviene demasiado tarde como para revertir el daño y la gerontología se ve truncada ante la imposibilidad de intervenir razonadamente el metabolismo de manera directa, la mejor opción disponible es un tratamiento preventivo que aborde las consecuencias fundamentales del daño metabólico. De Grey, con base en sus investigaciones científicas, enumera siete daños propios del envejecimiento con sus respectivos tratamientos –algunos de ellos ya plenamente disponibles y otros aún en una fase incipiente de su desarrollo:

1) Basura dentro de las células –que se trataría con hidrolasas microbiales transgénicas; 2) basura fuera de las células –se trataría mediante fagocitosis por estimulación del sistema inmunitario; 3) falta de células –tratable con terapia celular, o sea, la introducción de nuevas células; 4) exceso de células –que se trata con genes suicidas y estimulación del sistema inmunitario; 5) mutaciones cromosómicas –se tratan mediante supresión genética y ALT (*alternative lengthening of telomere*/alargamiento alternativo de telómero); 6) mutaciones mitocondriales –se tratan mediante la expresión alotópica de proteínas; y 7) entrecruzamiento de proteínas –a ser tratado con moléculas y enzimas que rompan los productos finales de la glicación avanzada (AGE, *advanced glycation end-products*), responsables en alguna medida del envejecimiento.²⁰⁴

No es nuestro objetivo aquí describir en qué consisten estas técnicas ya disponibles, ni contamos con las cualificaciones para hacerlo. Basta con saber que De Grey saca a relucir una idea del progreso tecnológico que choca con las *predicciones* de

202 Cf. *Ibíd.*, 18-23.

203 *Ibíd.*, 21.

204 Cf. *Ibíd.*, 21.

Kurzweil: si es verdad que la tecnología avanza a tal ritmo que en cuestión de décadas, como mucho, vamos a entrar en una época de drástica reducción de la mortalidad, una época en la que esos avances permitirán a las personas vivir cientos o incluso miles de años, entonces, quizás, la misma tecnología superinteligente que nos podría ofrecer el *mind uploading* también podría ofrecernos toda una gama de posibilidades acerca de cómo administrar nuestro ser biológico. Del incremento exponencial de la tecnología, tal como lo plantea Kurzweil, suponiendo que es fundamentalmente verdadero, no tiene que seguirse necesariamente una devaluación del cuerpo. ¿Por qué no podría seguirse un nuevo culto al cuerpo? La posible tensión que esto podría suscitar con el transhumanismo estándar, el de la singularidad, determinista o no, es un tema que debería ser estudiado, aunque no podremos abordarlo aquí.

Nick Bostrom: de la moralidad del mejoramiento al mejoramiento moral

Nick Bostrom es quizás el más relevante de los filósofos del transhumanismo por su visión abierta y reflexiva, filosóficamente solvente en muchos aspectos, sobre el futuro de la humanidad. Bostrom da mucha importancia a lo que desde su punto de vista parece ser el reto más importante al que nos enfrentan las nuevas tecnologías y la posibilidad de singularidad: la necesidad de un mejoramiento intelectual de todos los seres humanos que nos permita evitar que el crecimiento exponencial desemboque en la creación de una tecnocracia totalitaria y, sobre todo, que impida una catástrofe global causada por un crecimiento descontrolado de la tecnología. El reto más serio que nos plantean las nuevas tecnologías es la posibilidad real de la extinción: el riesgo existencial. Ante ello, es evidente que debemos utilizar lo mejor de nuestras habilidades, entre las cuales la más poderosa es la inteligencia. Más aún, debemos *mejorar* esas habilidades. En realidad, como en el humanismo temprano, «mejorar el intelecto» no es simplemente lograr que nuestros atributos intelectuales funcionen perfectamente y que podamos procesar información más eficientemente: tiene que ver con utilizar en el razonamiento los criterios, los mecanismos y los argumentos adecuados, es decir: las valoraciones correctas. Por eso, el mejoramiento cognitivo consiste y conlleva también un «mejoramiento» moral, puesto que define una jerarquía de valores y establece una noción determinada del bien –la felicidad.

A diferencia de Kurzweil, Bostrom hace más énfasis en los valores que en el determinismo. Pero eso no quiere decir que un determinismo en cierto sentido «más allá

del mundo práctico» no esté a la base del pensamiento de Nick Bostrom: es notable en este sentido su famoso argumento de la simulación en el que plantea la hipótesis –a la que atribuye altas probabilidades de ser verdadera– de que nuestro universo es una simulación computarizada de una civilización tecnológicamente avanzada²⁰⁵. Tanto Bostrom como Kurzweil le dan la mayor importancia, dentro de los caminos que emprende la era tecnológica, al camino que lleva a la superinteligencia. Es a partir de la creación de la primera máquina superinteligente –es decir, una máquina mucho más inteligente que el más inteligente de los seres humanos– que se puede dar por inminente un período de *singularidad*. En ese período es previsible que los seres humanos dejen de ser la «especie» dominante, precisamente porque dejarán de ser los seres más inteligentes del planeta. Y es que la superinteligencia no es simplemente una supercalculadora, o un superordenador, sino una *mente* capaz de aprender, emprender y valorar. Por eso se dice que en la singularidad la máquina no solo podrá ser equiparada al ser humano, sino que podría estar simplemente por encima de él. Por esta previsible superioridad de una superinteligencia, se pregunta Nick Bostrom por cuáles deberían ser los valores que programemos en una inteligencia artificial de esta magnitud de modo que sea «*human-friendly*» y que sus «fines» no acaben por chocar con los nuestros²⁰⁶.

Igual que Ray Kurzweil, Nick Bostrom pone la mayor parte de sus energías en argumentar en favor del «mejoramiento» de la inteligencia, sin embargo, uno de los escollos que tiene que superar es el problema de la moralidad del mejoramiento. Como hemos visto en Habermas, los argumentos dominantes contra el mejoramiento humano tienen siempre una base moral. La singularidad resalta el carácter imprevisible de las consecuencias del crecimiento tecnológico, pero además de esta incertidumbre abstracta, es innegable que para empezar el mejoramiento humano hay que superar una incertidumbre muy concreta, y es si los cambios efectuados en un ser humano concreto darán como resultado unas consecuencias deseables.

El problema moral del mejoramiento, en última instancia, es para Bostrom una pregunta por la deseabilidad de seguir siendo humanos. El asunto se reduce, al final, a una decisión para la cual no tenemos suficiente información, aunque podemos y

205 Cf. Nick Bostrom, «Are You Living in a Computer Simulation?», *Philosophical Quarterly* 53, n.º 211 (2003): 243-55.

206 Cf. Nick Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

debemos prepararnos para un uso adecuado de las tecnologías que pueden cambiar definitivamente la condición humana. El desarrollo tecnológico tiene como consecuencia, independientemente del control que como sociedades o Estados creamos tener de él, impactos profundos en las sociedades. De todos modos, Bostrom no quiere comprometerse con la inevitabilidad del desarrollo tecnológico hasta un punto en que todo deje de existir como lo conocemos hoy. En cambio, atendiendo sin fatalismo al *hecho* del patrón de crecimiento acelerado del uso de tecnologías desde momentos tempranos de la evolución humana, afirma la llamada *conjetura de la compleción tecnológica (Technological Completion Conjecture)*:

Si los esfuerzos de desarrollo tecnológico y científico no cesan efectivamente, entonces cualquier habilidad básica que pueda adquirirse mediante la tecnología será adquirida.²⁰⁷

Por eso la postura moral de Nick Bostrom con respecto al mejoramiento consiste en poner como principio estratégico la consecución de los fines que comparte toda la humanidad y que, no por casualidad, son los que defiende el transhumanismo: supresión de las limitaciones físicas, aumento del bienestar y eliminación del sufrimiento causado por las enfermedades o la muerte. En ese sentido, la reflexión nietzscheana sobre el descenso del ser humano en favor del superhombre contrasta con las expectativas del transhumanismo: en este, el ser humano tiene que hacerle sitio al posthumano superinteligente con la esperanza de que el posthumano sea capaz de amar a sus ancestros humanos, mientras que en Nietzsche el ser humano debe agotar sus posibilidades, agotarse completamente, para que pueda surgir el superhombre. En la perspectiva transhumanista, que con Nick Bostrom adquiere la solidez de un pensamiento *total*, el valor del mejoramiento, a la luz de la superinteligencia, podría entenderse así: queremos ir más allá de nosotros mismos, pero al mismo tiempo queremos *sobrevivir*. En Nietzsche, estas posibilidades parecen ser más bien excluyentes, porque el amanecer del superhombre significa el ocaso del ser humano:

Lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que él es un tránsito y un ocaso [*Untergang*].

Yo amo a quienes no saben vivir más que pereciendo, pues ellos son quienes van más allá.

207 Nick Bostrom, «The Future of Humanity», *Geopolitics, History and International Relations* 1, n.o 2 (2009): 45. Traducción propia; el texto original en inglés reza: *If scientific and technological development efforts do not effectively cease, then all important basic capabilities that could be obtained through some possible technology will be obtained.*

Amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores y las flechas del anhelo hacia la otra orilla.

Yo amo a quienes no buscan detrás de las estrellas un motivo para perecer y sacrificarse, sino que se sacrifican a la tierra para que la tierra llegue a ser un día del superhombre.

Amo a quien vive para conocer y que quiere conocer para que algún día viva el superhombre. Y, de este modo, quiere su propio ocaso. [Z: «Prólogo de Zaratustra», 4]

Es en el contexto de un posicionamiento moral que parte del valor absoluto de nuestra especie –de la vida humana en un sentido biologicista– que Nick Bostrom defiende la necesidad de un mejoramiento que nos permita estar a la altura de los retos que plantea el futuro tecnológico. Con grandes capacidades sobrevienen grandes responsabilidades. No solo somos responsables por el sufrimiento que la mala utilización de la tecnología pueda causar; también tenemos la misión de producir bienestar y aumentar el bien en el mundo. El caso de Bostrom en la literatura transhumanista es especial, ya que sin duda el problema de la valoración es importante para él. Sin embargo, su postura pragmatista tampoco es compatible con nuestra concepción genealógica y antimetafísica de la historia. Lo cierto es que Nick Bostrom da por sentado que la concepción correcta de los valores se puede resumir en un «consecuencialismo agregacionista» que consiste en sopesar los efectos que tiene una acción y ver si contribuye o no al aumento general del bien. Esta postura con respecto a los valores no es abandonada por Bostrom a pesar de que en su robusto y denso artículo «Infinite Ethics» señala que en última instancia la cosmología moderna minaría el consecuencialismo agregacionista al enseñar que el universo podría ser infinito, que podría haber infinitos receptores de una acción moral, y que por tanto una acción buena no tiene ningún efecto en el total de felicidad que hay en el mundo²⁰⁸. Su solución consiste en renunciar pragmáticamente a la idea de que la acción moral ocurre en un universo infinito y situarla en los contextos específicos –poblaciones, comunidades, ecosistemas–, dentro de los cuales sí que se puede «contar» a los individuos felices.

James Hughes: ilustración, humanismo y transhumanismo

Bostrom, centrado en la justificación moral y racional –de acuerdo con una moralidad instrumental-pragmática– no se detiene demasiado en los problemas internos que debe enfrentar el transhumanismo. Estos problemas emergen fundamentalmente del

208 Cf. Smil, *Creating the Twentieth Century. Technical Innovations of 1867-1914 and Their Lasting Impact*, 6.

hecho de que, aunque todos los transhumanistas se sienten inspirados por la tecnología para intentar valientemente sobrepasar nuestros límites, no hay acuerdos generales sobre cómo debería ocurrir esta superación o en qué debe consistir exactamente. En términos extremadamente generales, el transhumanismo también ha sido definido como «automejoramiento mediante la aplicación de la razón». James Hughes, filósofo y sociólogo transhumanista, a veces considerado moderado, cita esta definición de la sección FAQ de la página web «oficial» del movimiento transhumanista, donde además también se resaltan sus raíces ilustradas²⁰⁹. En este sitio se dice también que el movimiento transhumanista puede comprenderse como una extensión del humanismo, del cual se deriva parcialmente. Si bien nosotros también hemos situado al humanismo en el núcleo del transhumanismo, nuestro enfoque y nuestras conclusiones son distintas: mientras los transhumanistas creen ser la autosuperación del humanismo, para nosotros no hacen más que afianzarlo, eso sí, con una fuerza técnica nunca antes vista.

De acuerdo con Hughes, la ilustración es el movimiento cultural iniciado en el siglo XVII (con Bacon, Descartes, etc.) y que continuó hasta la primera mitad del siglo XIX por pensadores que «enfaticaban ampliamente la capacidad de los individuos para lograr el progreso tecnológico y social mediante el uso de la razón crítica para investigar la naturaleza, establecer nuevas formas de gobierno y trascender la superstición y el autoritarismo»²¹⁰. El transhumanismo, dice Hughes, es parte de la «familia de filosofías ilustradas», y resume estas raíces del transhumanismo en siete «tensiones» heredadas de la época ilustrada.

Primero, el proyecto de la Razón es autoerosivo y requiere validación irracional. Segundo, aunque la mayoría de transhumanistas son ateos, su creencia en el poder trascendente de la inteligencia genera nuevas teologías. Tercero, aunque la mayoría de transhumanistas son demócratas liberales, su creencia en la perfectibilidad y el gobierno humano por medio de la razón pueden validar un autoritarismo tecnocrático. Cuarto, los transhumanistas están divididos en cuanto al balance entre la democracia y el mercado. Quinto, la expectativa teleológica de progreso imparable está en tensión con la conciencia de la indeterminación del futuro. Sexto, los transhumanistas se dividen entre los defensores del universalismo y del relativismo ético. Séptimo, la negación racional y materialista del yo discreto y persistente cuestiona el proyecto transhumanista de longevidad y mejoramiento individual.²¹¹

209 Cf. Humanity+, «Transhumanist FAQ», accedido 16 de mayo de 2018, <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>.

210 James Hughes, «Contradictions From The Enlightenment Roots of Transhumanism», *Journal of Medicine and Philosophy* 35, n.º 6 (2010): 623.

211 *Ibid.*, 623.

Cuando Hughes dice que el proyecto de la razón es autoerosivo quiere decir que la razón no se puede fundamentar a sí misma, de modo que necesita un fundamento no racional o irracional. En otras palabras, la confianza en la razón como guía de la vida humana, en última instancia, no puede justificarse racionalmente: tiene que haber algo fuera de la razón misma, por definición irracional, que dé cuenta de su necesidad. Naturalmente, este «dar cuenta» solo es posible, para nosotros, desde el pensamiento lógico. En efecto, como queda claro tanto en Kant como en Descartes, la razón, en la búsqueda de su justificación última, nos deja en el límite de lo racional, contemplando un exterior absoluto, una trascendencia total de la que emana el valor, la verdad y la justicia. Esa justificación a la que la razón no llega, pero que observa desde lejos, desde su frontera, es el postulado de Dios que resulta necesario para que todo el sistema racional-humanista de valoraciones se mantenga coherente y fiel a la intuición común. La imposibilidad de comprender a Dios como comprendemos la propia experiencia erosiona el proyecto de la razón porque esta, aún sabiendo que no puede hacer nada mejor para justificarse, no se conforma con la explicación sobrenatural.

Pero, si el proyecto ilustrado de la razón es autoerosivo, ¿cómo es que el transhumanismo no se propone ir más allá del valor de la razón, es decir, a sus raíces? Esto es difícil de comprender desde la perspectiva de Nietzsche. En realidad, lo que pasa es que no hay tensión alguna entre razón y absolutismo: la autofagia de la razón que critica sus propias verdades solo puede prolongarse en el tiempo mediante un principio absoluto, metafísico, que la renueve constantemente. Para Hughes, las supuestas tensiones de la ilustración que él mismo acaba de señalar tienen una solución a la vista y consiste, naturalmente, en quedarnos solo con el lado liberal-progresista de la inequación. Que el transhumanismo herede esas tensiones no significa que haya renunciado a una concepción universalista de la razón y, por tanto, de la verdad y de la moral, sino que se reconoce como actor importante de una lucha que continúa entre dos formas de pensamiento: el pensamiento metafísico y el pensamiento antimetafísico, el pensamiento de la unidad y el pensamiento de la diferencia, el pensamiento del principio y el pensamiento del ser. El transhumanismo, desde el punto de vista que plantea Hughes, está claramente posicionado del lado de la unidad, el principio y, en suma, la metafísica, pero algo sugiere que él, como representante del transhumanismo, no entiende bien en qué consiste esta lucha. Su principal virtud, consiste, no obstante, en traer a colación el aspecto político del transhumanismo.

Hablando en lenguaje nietzscheano, la Ilustración es una exitosa transvaloración de los valores antiguos. El sacerdocio secularizado en una filosofía que nace y en última instancia está alineada con la vida cristiana, con los valores cristianos, y cuya misión autoproclamada es hacer explícitos los fundamentos eternos de nuestros juicios morales, significa la generalización de un pensamiento dominado por las fuerzas reactivas. En lugar de reconocer que el sentido de las tensiones es la existencia de unas relaciones de fuerza, y que lo que está en juego en ellas no es la verdad, sino el poder, el transhumanismo favorece una lectura racionalista de los valores, de modo que donde hay fuerzas enfrentadas él ve una lucha entre lo racional y lo irracional y, en último término, entre el bien y el mal. La confianza ciega en la racionalidad técnica –que en la metafísica equivalente a la razón sin más– antes que una tensión, es la piedra angular del transhumanismo y su punto en común con la ilustración y el humanismo. La idea de tensión que utiliza Hughes, de un modo tácitamente dialéctico, le sirve para unificar un fenómeno que en realidad es plural, aunque puedan dibujarse líneas definidas de pensamiento. En las tensiones se unifica lo diverso, porque se ponen las diferencias en relaciones estáticas y agrupables según criterios de unidad.

La arbitrariedad de esta unificación de la diferencia, método usado no solo para contar la historia, sino para implementar agendas, es de una claridad meridiana. Así lo atestigua Hughes cuando afirma que la razón, en última instancia, solo puede ser defendida desde un punto exterior a ella misma y por tanto, metafísico e irracional. Esto quiere decir que la razón que concibe es absoluta y, por tanto, fuera de ella solo existe la arbitrariedad. Aunque debe entenderse este reconocimiento de la arbitrariedad última de la razón como una afirmación de la vida y del error en un sentido nietzscheano, esta feliz visión desaparece cuando la razón absoluta, que dice imponerse solo por vía de su propia racionalidad expresada en el lenguaje, despliega la violencia típica de los órdenes totalitarios y se impone bien por la violencia de la guerra y la política, o bien por la violencia de las mayorías sobre las minorías. No hay que olvidar que todas las grandes revoluciones de la modernidad han defendido un ideal «ilustrado» –si es burgués u obrero, no por ello deja de ser humanista ni deja de confiar en la «razón» de su fuerza.

Nietzsche y el transhumanismo

El transhumanismo, de acuerdo con la imagen que tiene de sí mismo, es fundamentalmente la doctrina del *mejoramiento humano por medios tecnológicos*. En

ese sentido, ya hemos descrito algunos de sus rasgos principales, que pueden resumirse, paradójicamente, en la síntesis humanista-ilustrada del pensamiento de la perfección encarnada, antropomorfizada, en la razón. Sin embargo, dada la aclaración de Kurzweil según la cual el sentido de la evolución tecnológica presingularidad consiste en que las máquinas adquieran características humanas, se hace evidente que no es siquiera la «razón» ilustrada o humanista la que «toma el control» de la historia, sino el modelado, la representación computacional de la razón en cuanto estructura artificial de la superinteligencia. Por eso, entre otras cosas, a los rasgos «ideológicos» del transhumanismo hay que asociar premisas programáticas que solo pueden ser formuladas y comprendidas si identificamos correctamente el lugar de la tecnología en la cosmovisión transhumanista. Una crítica nietzscheana del transhumanismo tendría necesariamente, a raíz de esta comprensión básica, dos ejes: el primero es alrededor del cual se articulan las cuestiones relativas a su origen metafísico y su permanencia en la metafísica; el segundo sería su carácter reactivo, que, en conjunción con el poder técnico, da lugar a una nueva moralización de la existencia.

Entre las posiciones filosóficas que defiende la existencia de una relación histórica y/o conceptual entre Nietzsche y el transhumanismo en alguna de sus vertientes o formulaciones básicas se encuentra la de algunos pensadores nietzscheanos. En realidad, es difícil argumentar que hay «nietzscheanos transhumanistas», porque los nietzscheanos que encuentran algo valioso en el transhumanismo lo hacen siempre desde la suposición de la superioridad –en algún aspecto– de la filosofía de Nietzsche. Aquí no vamos a escapar de esta suposición; muy al contrario, vamos a afianzarla pero, precisamente, criticando la idea de que Nietzsche tenga algo que aportar al transhumanismo más que su deconstrucción genealógica. Para poder comprender desde un punto de vista genealógico la emergencia, los valores y los proyectos del transhumanismo, es necesario, primero, deshacerse de la concepción humanista de la tecnología. En cierto sentido, todo este trabajo, hasta ahora, ha girado en torno a esta cuestión. Habermas representa la tradición humanista en la fase previa al humanismo tecnológico o *transhumanista*, y por eso su aproximación al mejoramiento tecnológico es relevante y debe ser superada. En los estudios nietzscheanos, el escollo que debe ser superado es el intento de relacionar algunas ideas nietzscheanas con ideas transhumanistas a un nivel que resulta, desde nuestra interpretación del filósofo,

insostenible y poco útil para cumplir con la vocación crítica que lo caracteriza. Además, la asociación del transhumanismo con Nietzsche puede, sin duda alguna, como ya ha sucedido en el pasado, contribuir a promover y dar por buenas interpretaciones perversas o alejadas de sus textos.

El estudioso de Nietzsche, filósofo de la música y bioético Stefan Sorgner, una mente brillante de la incipiente superación del humanismo en la era tecnológica, argumenta que hay importantes similitudes entre Nietzsche y el transhumanismo, especialmente en lo que respecta a sus nociones de «naturaleza humana» y de «*Übermensch*» (en Nietzsche) o «posthumano» (en el transhumanismo). En cuanto a lo primero, Sorgner afirma que Nietzsche y el transhumanismo coinciden en su darwinismo (incluso aceptando que Nietzsche critica a Darwin en alguna medida) y que, además, la concepción nietzscheana de la naturaleza humana se corresponde con un ideal de la cultura antigua que el humanismo renacentista retoma con la noción de perfectibilidad. En cuanto al *Übermensch*, el joven filósofo alemán afirma que este sería para Nietzsche el resultado del proceso evolutivo del ser humano una vez que la inteligencia ha tomado el control de dicho proceso.

De todas maneras, reconoce Sorgner, también es verdad que Nietzsche no concibe al superhombre como lo conciben los transhumanistas, ya que en el concepto transhumanista de lo posthumano carece de una dimensión muy importante que sí posee el superhombre: a saber, su dimensión «dadora de sentido». En ese sentido, dirá Sorgner, el transhumanismo debe aprender de Nietzsche a concebir ideales invertidos, es decir, ideales que den sentido a la existencia pero cuyos contenidos se opongan a la moralidad platónico-cristiana. De acuerdo con Sorgner, cuando Nietzsche afirma que el superhombre es el sentido de la Tierra, quiere decir que el superhombre es el concepto que hace que la vida tenga sentido.

Un aspecto central del cristianismo, de acuerdo con Nietzsche, es la vida después de la muerte. Esto es lo que hace que el pensamiento cristiano resulte atractivo para muchas personas y les brinde la sensación de que sus vidas tienen sentido. Si mi representación del pensamiento nietzscheano es correcta, una versión invertida de la vida después de la muerte, o un concepto que dé significado a la vida de los seres humanos, también tiene que hacer parte del pensamiento de Nietzsche. Ahí es donde aparece el superhombre, de la mano con otro concepto, el del eterno retorno –la teoría nietzscheana de la salvación terrenal– sobre el que no me ocupare aquí, aunque ambos conceptos están íntimamente relacionados.

El superhombre es el sentido de la Tierra. Se supone que el superhombre representa el concepto dador de sentido que a su vez, se supone, debe reemplazar a la cosmovisión básicamente cristiana. Al ser humano superior le conviene superarse a sí mismo permanentemente.²¹²

La expresión «el superhombre es el sentido de la Tierra» es muy distinta de «el concepto de superhombre da sentido a la vida», incluso si entendemos que «vida» y «tierra» son equiparables por analogía. También es muy distinta de «el superhombre *representa* el sentido de la Tierra. Sin embargo, Sorgner pasa de la representación a la identificación con demasiada facilidad, quizás subvalorando la agudeza de Nietzsche, ignorando que «el concepto de superhombre» y «el superhombre» mismo pertenecen a dimensiones distintas. En Nietzsche, estas dimensiones son las de lo activo y lo reactivo. El «concepto» de superhombre no puede ser el sentido de la tierra porque eso implicaría hacer depender lo eminentemente activo de lo eminentemente reactivo: hacer depender la vida de los conceptos. Como sabemos ya, tanto por Nietzsche como por la esferología de Sloterdijk, los conceptos son componentes de estructuras de inmunización y por tanto son necesarios precisamente para el tipo de vida que los produce, pues aseguran las condiciones inmunitarias de su propio crecimiento.

Pero cuando Nietzsche dice «el superhombre es el sentido de la Tierra» no está hablando de una «representación» del sentido. Zaratustra no es vicario de nadie, mucho menos de nada superior, y tampoco lo es el superhombre. El superhombre no es un ideal. Si lo fuera careceríamos de descripción de ese ideal: ¿qué clase de idealista sería Nietzsche, que no detalla los atributos de su ideal? Al decir que el superhombre *es* el sentido de la tierra, Zaratustra está hablando del superhombre mismo, no de su fantasma. Por tanto, no está exigiendo ni invocando la fe en un ideal; ni está él mismo poniendo su fe en un elaborado concepto, porque, cuanto más elaborado un concepto, indudablemente, más reactivo. Por una parte, no está hablando del «concepto» de superhombre pero, por otra, no está hablando del «sentido» de un concepto, sino del «sentido» de un movimiento, que es en este caso el movimiento de la Tierra. Si tenemos en cuenta que para Nietzsche la existencia se concibe como fuerzas en movimiento y en relación, es decir, como voluntad, que es la proyección que adquiere ese movimiento de las fuerzas, entenderemos que no se trata de que el concepto de superhombre le dé

212 Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. (Madrid: Ediciones Siruela, 2004), 44. Traducción propia.

sentido a la vida en la perspectiva del ser humano, como si el ser humano necesitase creer en el superhombre, sino, más bien, que es la Tierra misma la que *quiere* al superhombre. El sentido de la Tierra, es decir, la voluntad de la Tierra, es el superhombre. Esta afirmación pierde su tono esotérico si entendemos la voluntad como algo totalmente ciego, algo que no tiene nada que ver con la conciencia, algo eminentemente activo y preindividual. Pero, de todos modos, ¿qué es la Tierra? No «qué representa», sino «qué es». Sorgner habla sobre una parte de la oración nietzscheana, pero deja prácticamente sin tocar la otra. ¿Qué tiene que ver la Tierra en todo esto? ¿Qué significa la Tierra? Ya hemos visto que su interpretación de «sentido» es más bien intuitiva, pero la de «Tierra» requiere más elaboración.

Claramente, la Tierra es «este mundo» y así lo entiende Sorgner. Pero hay más: ¿qué importancia tiene *este* mundo? No es que Nietzsche niegue la existencia de otros mundos, sino que duda del valor que pueda tener un juicio sobre esos otros mundos. Sin embargo, es verdad que Nietzsche no dice nada en contra de la posibilidad de un mundo creado técnicamente que pueda, eventualmente, reemplazar a este *en cierto sentido*:

los hombres pueden decidir conscientemente seguir desarrollándose hacia una nueva cultura, mientras que antes se desarrollaban inconsciente y contingentemente: ahora pueden crear mejores condiciones para el nacimiento de las personas, su alimentación, educación, instrucción, administrar económicamente la tierra en su globalidad, sopesar y engastar entre sí las fuerzas de los hombres en general. Esta nueva cultura consciente mata a la antigua, que, contemplada en su conjunto, ha conducido a una vida inconsciente de animal y planta; mata también la desconfianza hacia el progreso; este es *posible*. Quiero decir: es precipitado y casi sin sentido creer que el progreso debe tener lugar necesariamente; pero ¿cómo podría negarse que es posible? [HDH I: 24]

Sin embargo, de ello no se sigue un ser humano común, por decir algo, podrá tener hijos posthumanos *mejorados* por medios tecnológicos. Que el progreso sea *posible* en el sentido de un crecimiento económico de un orden global, no significa de ninguna manera que *todo* progreso posible vaya a tener lugar: no depende de la conciencia, por elevada que esta sea.

Pero todavía hay que rechazar una afirmación más que va ligada con esta idea de que el superhombre es un «ideal» que se puede perseguir por la vía de la técnica, incluida la técnica *educativa* que Nietzsche y Sloterdijk relacionarán con la doma y la cría de seres humanos y con la influencia enferma de los «mejoradores de la

humanidad» que hasta entonces solo habían sido los sacerdotes, pero que ahora son también los ingenieros, bioéticos y «filantropotécnicos». Dicho de otra manera: que Nietzsche sostenía un humanismo de corte renacentista y que su ideal de ser humano superior estaría representado en la cultura antigua²¹³. El fragmento que acabamos de citar continúa arrojando luz sobre este asunto:

No es en cambio ni siquiera pensable un progreso en el sentido y por el camino de la cultura antigua. Aunque el fantaseo romántico aplica constantemente la palabra «progreso» a sus metas (por ejemplo, cerradas culturas populares originales), en todo caso toma prestada la imagen del pasado: su pensamiento y su representación carecen de toda originalidad en este dominio. (*HDH I*: 24)

En cierto modo, tiene razón Sloterdijk cuando caracteriza el pensamiento de Nietzsche como un «quinto evangelio»²¹⁴ porque para Nietzsche, solo quien *quiera* en el sentido de la Tierra puede llegar a estar satisfecho de sí mismo. ¿No es esto lo mismo que quería decir cuando afirmaba el eterno retorno y cuando invocaba el *amor fati*? «Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas. – Así será de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: ¡que este sea mi amor de ahora en adelante!» (*GC*: 276). En efecto, como reconoce Sorgner, sin reparar en las consecuencias que ello tiene, el *Übermensch* es un concepto cuya función es *dar sentido*. Pero ese sentido, como bien nota Sloterdijk en el ensayo que acabamos de citar, no es un sentido que valga universalmente, como los conceptos *a priori* de la filosofía moderna o el imperativo kantiano, sino que solo vale para quien se lo imagina.

La supuesta defensa nietzscheana de un ser sobrehumano, tomado como ideal al uso y que se alcanzaría por medios técnicos o por medio de una educación (*Bildung*) específica, de valores fuertes que proyecten al ser humano por un camino de perfección, es una idea que está totalmente ausente en Nietzsche. Aunque sí podemos encontrar, pero no es en absoluto equiparable, en el joven Nietzsche una defensa de cierto tipo de educación, la de los valores fuertes y con gran predilección por los conceptos y los ideales antiguos. Sin embargo, es nuestra convicción, apoyados en lo que hemos denominado la ontología nietzscheana de la fuerza, que un Nietzsche más maduro, y durante casi toda su vida intelectual, sostenía que a partir de la acción consciente solo se

213 Cf. Sorgner, «Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism», 20. Cf. Sorgner, «Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship Between Nietzsche and Transhumanism», 144-45.

214 Cf. Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva* (Madrid: Siruela, 2005).

pueden predecir los efectos superficiales, es decir, que atañen a características y capacidades íntimamente ligadas a la experiencia consciente. De este modo, si bien es evidente por la historia de los valores que Nietzsche traza en *GM* y en *A* – especialmente, pero no únicamente– que la técnica de crianza, que por definición, en tanto técnica, es eminentemente consciente, puede producir ciertos *tipos*, no hay razón para pensar, primero, que el tipo de ser humano que produce el humanismo sea *precisamente* lo que se había propuesto ni, en segundo lugar, que la resolución consciente de crear un tipo de ser humano utilizando técnicas de crianza mejoradas pueda producir el superhombre a voluntad. Toda técnica de crianza es un proceso histórico extendido durante siglos porque es ante todo un proceso de prueba y error. Este proceso es sin duda mucho más sencillo en el caso de las técnicas sacerdotales que consisten principalmente en el debilitamiento fisiológico; pero en el caso de una técnica que conscientemente se proponga *fortalecer* de manera íntegra y profunda al ser humano, este método podría extenderse eternamente, logrando quizás éxitos parciales en el sentido de que por azar puedan producirse cambios deseables, pero sin ninguna garantía de que ese proceso, que tarda generaciones en producir efectos visibles, vaya a resultar en la producción consciente y controlada de una especie superior. Por supuesto, se puede argumentar que la antropotécnica tecnológica, científica, basada en la modificación genética y en la incorporación de dispositivos y órganos artificiales en el cuerpo humano, es mucho más rápida que la evolución natural y más efectivo que el ensayo y error basado en la intuición sacerdotal que, a fin de cuentas, no puede competir con la ciencia en cuanto a precisión y efectividad.

Además, si el sentido de la Tierra se deduce de la certeza del arrojamiento, es decir, de que *nos movemos*, en un sentido galileano, no es porque el sentido sea el resultado de un principio. Para seguir con el tono bíblico: ay de quien quiera lo que la Tierra no puede dar y ay de quien quiera lo que la Tierra misma niega, porque ese no ama lo que es necesario y nunca estará satisfecho. El pensamiento del eterno retorno, en cualquier interpretación razonable que le demos, viene a confirmar esta actitud ante el «destino», ante la propia naturaleza y ante lo inconmensurable, pero natural, que es el sentido de la Tierra. Si hubiera de esbozar un naturalismo en Nietzsche, habría que empezar por esa *voluntad* de la Tierra que marca su *sentido*, que es el superhombre. Está visto todo lo que el concepto de superhombre entendido como ideal puede dar de qué

hablar y cuántas ideologías pueden usarlo como asidero. Esta «disponibilidad» del concepto de superhombre, sin embargo, nos compele y nos ayuda a delimitar qué, de ese concepto, es verdaderamente útil para pensar el futuro de la humanidad.

De todo ello, por ahora, solo necesitamos comprender esto: que para el Zaratustra de Nietzsche el superhombre es el sentido *de la Tierra*, no lo que «para nosotros» le da sentido a la Tierra o a la vida, o a la vida en la Tierra. Zaratustra no es un relativista. Desde luego no en el sentido de un relativismo subjetivista, aunque puede haber argumentos de cierto peso para decir que Nietzsche sí podría ser un *species-relativist* como Nicholas Agar, especialmente por su referencia a que las valoraciones tomadas por más elevadas siempre son tales para «cierto tipo de vida» (GC: 324). De todas maneras, para una interpretación más profunda del pasaje en que Zaratustra, como un Juan Bautista, anuncia al superhombre, habría que hacer un análisis simbólico y hermenéutico –para el que por lo demás carecemos todavía de hermenéutica– que saque a la luz el carácter perspectivista del «sentido» en Nietzsche y su relación con el concepto de voluntad de poder. La discusión sobre la supuesta equivalencia o similitud del posthumano del transhumanismo y el superhombre nietzscheano podría extenderse indefinidamente, pero en lo que respecta a la posibilidad de que el superhombre llegue a existir, no como algo singular y único, sino como ideal realizado y democratizado, estamos de acuerdo con la somera respuesta de Michael Hauskeller a Sorgner: el superhombre no es un concepto que esté definido como ideal; ni siquiera está completamente definido. No es Nietzsche quien predica al superhombre sino Zaratustra; y, sobre todo, entendido desde el deseo de una transvaloración de todos los valores, el superhombre sería, aún para los «hombres superiores», un «demonio» (Z: II, «De la prudencia con los hombres»).²¹⁵ En suma: Nietzsche no ofrece una técnica para producir superhombres, ni aspira a ello, ni nos encarga semejante labor.

Crítica con Nietzsche el humanismo transhumanista

Una «filosofía sin supuestos», por más que los filósofos la tengan como su único objetivo, no es posible porque la emisión de cualquier juicio, especialmente si es un juicio filosófico, carga con una larga cadena de interpretaciones y valoraciones previas. Por eso la crítica al transhumanismo no puede partir del hecho de que tenga

²¹⁵ Cf. Michael Hauskeller, «Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner», en *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, ed. Yunus Tuncel (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers, 2017), 34.

fundamentos «irracionales», es decir, que carecen ellos mismos de fundamento, como si fuera posible una cosmovisión con otro tipo de fundamentos. La crítica al transhumanismo, al humanismo y a la ilustración, que en la era tecnológica por fin se revelan como una mole histórico-conceptual de suyo, tiene que partir más bien de la pregunta por el valor de esa razón irracionalmente fundamentada. Por eso la historia y los argumentos a favor y en contra tendrían que versar, más que sobre un conocimiento enciclopédico de las obras, los autores y las doctrinas transhumanistas, sobre el valor mismo que ellos depositan en la razón y su malestar con la irracionalidad última de este valor. Sin duda, el método genealógico que aquí invocamos es a la vez historia y crítica: es historia de errores que, como el de la razón, tienen efectos que se extienden durante siglos, quizás milenios, y cuyo descubrimiento produce un sismo que reconfigura las valoraciones que giran alrededor de esos errores. Al transhumanismo, sin embargo, le gustaría que esto no fuese así, y que la razón tuviera o fuera ella misma un fundamento sólido, diamantino. Por eso, repetimos, lo importante del transhumanismo no es su aspecto filosófico, reflexivo, sino su aspecto práctico, su proyecto: hacer de la esferificación-mundo y de la esferificación-mente, máquinas perfectas y autoadministradas. Esto es lo que se espera de la edición de los cromosomas y de la digitalización de la experiencia vital mediante la carga mental o la implantación de dispositivos que interactúen directamente con el sistema nervioso.

Un análisis meramente conceptual del transhumanismo da como resultado un afianzamiento de sus valores porque empezar por un análisis conceptual supone dar por hecho que su manera de abordar y responder las preguntas de la filosofía es adecuada, y, por otra parte, porque se da por hecho que su transvaloración de los valores es *deseable*. Esta manera de proceder es propia del pensamiento técnico y, de hecho, es condición de su posibilidad. De la crítica, lo protege la efectividad de su pragmatismo, ya que, por otro lado, el transhumanismo sale fortalecido de un análisis conceptual porque sus conceptos y sus valores hacen parte de una manera ya muy bien establecida de ver y de valorar: siempre hay de fondo un naturalismo, un pragmatismo o un liberalismo cuyos exponentes parten *como de cero*, como si sus supuestos fuesen *hechos* del sentido común.

Sin embargo, desde el punto de vista de un análisis genealógico se obtienen resultados muy distintos.

En primer lugar, el transhumanismo es deseable para cierto tipo de constituciones, porque permite *cierto* tipo de vida. Segundo: que el transhumanismo es, más que ilustrado, conservador, racionalista e idealista; es decir, solo medianamente ilustrado. Pretende reproducir una parte de la ilustración: la parte sacerdotal y pastoril, el cuidado de las ovejas, pero ignora convenientemente las dificultades que le imponen el empirismo y el escepticismo. Tercero, que el transhumanismo es pensamiento técnico en su más elevada expresión, porque piensa técnicamente las cuestiones más importantes: la naturaleza humana y la naturaleza de lo ente, pero no se pregunta por el ser. No hace falta de todas maneras recurrir a Heidegger. Basta con decir, desde el punto de vista genealógico, que la filosofía transhumanista en su línea oficial, que se traza directamente desde el excéntrico FM-2030²¹⁶ hasta el genial Nick Bostrom de la Universidad de Oxford, expresa los valores de la metafísica hasta el punto de llevar al extremo tanto la metáfora del demiurgo artesano o de la φύσις artesana, como el solipsismo liberal de origen humanista, o sea, la tesis de la autoproducción del ser humano. Ambas ideas tienen su origen en el pensamiento de las perfecciones, pero no hay que pasar por alto que Nick Bostrom es consciente de este problema y así lo demuestra cuando afirma que «perfección» no es un buen término para pensar el concepto de mejoramiento²¹⁷. A pesar de ello, el concepto de perfectibilidad sigue latiendo con fuerza en su filosofía a modo de un ideal que, aunque no pueda realizarse, sirve como inspiración y orientación.

Además, desde el punto de vista de una comparación del transhumanismo con Nietzsche, se obtienen resultados aún más sorprendentes:

Primero, que el superhombre no es el posthumano del transhumanismo, aunque sin duda tiene que ser posthumano en cierto sentido. Nietzsche nunca dijo que mediante la educación nos podríamos convertir en superhombre o en posthumanos. Eso haría de Nietzsche un humanista. Tampoco dijo que el superhombre sería el *resultado* de un salto

216 Cf. Fred Chamberlain, «FM-2030 Now Hurling into the Future», *Cryonics. The Alcor CryoTransport Program* 21, n.º 4 (2000), <https://www.alcor.org/cryonics/cryonics2000-4.pdf>. Cf. Douglas Martin, «Futurist Known as FM-2030 Is Dead at 69», *The New York Times*, 2000, [nytimes.com/2000/07/11/us/futurist-known-as-fm-2030-is-dead-at-69.html](https://www.nytimes.com/2000/07/11/us/futurist-known-as-fm-2030-is-dead-at-69.html). Fereidun Esfandiary (1930-2000), conocido como FM-2030, fue quizás el primer intelectual del transhumanismo. Su cuerpo crionizado se mantiene en la Alcor Life Extension Foundation en Scottsdale, Arizona, con la esperanza de que en un futuro próximo pueda ser reanimado mediante técnicas que aún están por desarrollar.

217 Cf. Nick Bostrom y The European Magazine, «Perfection is not a Useful Concept», *The European Magazine*, 2011, <http://www.theeuropean-magazine.com/nick-bostrom-2/6028-genetic-enhancement-and-the-future-of-humanity>.

de la evolución, aunque sí concebía una evolución «a saltos». Más bien es el superhombre el que *produce* una elevación de la vida y un crecimiento de la vida. Eso no hace al superhombre el ente más importante, no lo sitúa en el centro de nada; más bien todo lo contrario, porque el mundo, en la mente del superhombre, por fin reclama su valor. ¿De qué otro mundo se iba a extraer la energía necesaria para darle valor al mundo si no es de este mismo mundo? Para el superhombre, no se trata de traer a la existencia nada nuevo, sino de lograr que ciertas fuerzas de la naturaleza comiencen a ejercer su poder sobre las ya gastadas e hiperreactivas fuerzas de la tecnogénesis humana, dándole un nuevo impulso, una nueva dirección que no necesariamente tiene nada que ver con la «evolución» como la entenderíamos desde un punto de vista pragmático. Ciertamente, solo podemos ver en el mundo signos de esas fuerzas, porque su emergencia es, por definición, desconcertante, impredecible.

El superhombre, también, a juzgar por lo poco que en realidad reveló Nietzsche sobre él, es alguien cuya naturaleza permanece oculta para el último hombre. Zarathustra anuncia al superhombre, pero los hombres no se lo toman en serio. «‘Ahí están’ –dijo a su corazón– ‘y se ríen; no me entienden, no soy yo la boca para estos oídos’». (Z. Prólogo, 5). No hay que pasar por alto la particularidad de *Así habló Zarathustra* en el conjunto de la obra nietzscheana. ¿Por qué Nietzsche escribió el que se convertiría en su *best-seller* en ese estilo bíblico y en forma de novela mitológica o de relato sacro? Con esta duda en mente, que no pretendemos solucionar aquí, parece razonable que no interpretemos el *Zarathustra* desde la misma perspectiva en que interpretamos el resto de sus escritos. Simplemente, está escrito en otra clave. Si bien en obras como *HDH*, *GM*, o *MBM* Nietzsche hace uso de innumerables recursos literarios, porque obviamente era un escritor compulsivo y con habilidades excepcionales, en ellos predomina cierta literalidad, cierta voluntad de decir las cosas directamente, mientras que en *Zarathustra* más bien predomina la metáfora, el paralelismo, la poesía. No es suficiente, para explicar este fenómeno, con decir que la obra misma es una exaltación de la poesía y del arte –eso es casi una obviedad–: habría que comprender la hermenéutica, entendida como *espacio* de interpretación, no como principio interpretativo, a la que Nietzsche nos invita. Ante la falta de reflexión sobre el fenómeno mismo de la interpretación, no solo de la interpretación de textos, hace falta avanzar hacia la construcción de ese espacio.

La segunda consecuencia relevante de una comparación entre Nietzsche y el

transhumanismo: que su «posthumano» no cabe en la ontología del perspectivismo, no solo porque ello implicaría para el transhumanismo renunciar a sus valoraciones metafísicas fundacionales o para los nietzscheanos rechazar el pensamiento crítico sobre los valores: también porque el superhombre nietzscheano, al que anuncia Zaratustra, no tiene las características de un *proyecto* técnico como en efecto lo es el posthumano del transhumanismo. Una naturaleza que se define como interpretación y nada más no puede ser convertida en una pieza de software que se configura a partir de criterios, literales o metafóricos, de la racionalidad y la conciencia. Una verdad que se entiende como falsificación y como representación proyectada de la experiencia directa de nuestro ser en el mundo no puede constituirse en fundamento teórico de la transmigración de «lo humano» a soportes más poderosos que esperan transformar lo humano en algo mejorado, más poderoso en sí mismo.

Una cosa es cierta: si el transhumanismo puede alguna vez reclamar el éxito de lo posthumano, será a costa de la extinción de la humanidad. Esto no es una premonición apocalíptica. Se deriva de un análisis conceptual comparado del transhumanismo y Nietzsche. Si en Nietzsche la llegada del sobrehumano implica el descenso del humano, es porque su coexistencia es un oxímoron: en el mundo del posthumano el aire es *irrespirable*. Con esto queremos decir, en un lenguaje nietzscheano y esferológico: las condiciones ambientales, energéticas y afectivas que requiere el ser humano no son compatibles con las del posthumano tecnológico y, paradójicamente, tampoco son compatibles con las que requiere el superhombre. Esto quiere decir que en la sociedad producida por los «mejoradores de la humanidad», colmada de instintos tornados hacia adentro, contra los mismos individuos, es imposible el superhombre entendido como especie superior desprovista, principalmente, de culpa y de mala conciencia, creyente y viviente en la inocencia del devenir.

Como tercera consecuencia, que aquí no elaboraremos porque ya lo hemos tratado en un capítulo anterior, es que el transhumanismo concibe al posthumano reactivamente y gracias a ello es capaz de enmarcarlo en su lógica técnica de la consecución de fines que giran alrededor del fin último, que es la felicidad, o sea, la satisfacción de *cierta* voluntad que, en términos epocales, no es menos cuestionable que la voluntad evangelizadora de los primeros europeos en surcar el Atlántico llevando consigo el «arca de la alianza» que es la esfera metafísica y el pensamiento de las

esencias.

Con el transhumanismo no se pone en peligro la idea humanista de la autoproducción del ser humano. En ningún caso hay una crítica del proyecto humanista de igualar la evolución de la humanidad con el despliegue de las fuerzas cósmicas que sin una justificación sólida queremos llamar la «historia universal» aunque esa historia sea contada normalmente desde la perspectiva de la conciencia humana –una conciencia que se entiende como colectiva a raíz de la circulación y fijación de mensajes compartidos globalmente. La ética transhumanista, en ese sentido, es un capítulo más de la historia de la moralidad en su vertiente ilustrada. No es solo que el transhumanismo no esté interesado en cuestionar *el valor* de la vida *cristiana*, como cuando la biología, naturalmente, no está interesada en estudiar la composición molecular de las esmeraldas, por decir algo, sino que no está interesado *porque no le conviene* cuestionar esos valores, ya que son condición de posibilidad del desarrollo tecnológico que *desea* más allá de toda racionalidad porque tras él está brillando lo absoluto.

Todos los temas que hemos tratado en este capítulo merecen una profundización. No hemos podido aquí ser exhaustivos, por ejemplo, con la cantidad de argumentos que podrían esgrimirse a favor o en contra de la relación «espiritual» entre Nietzsche y el transhumanismo; tampoco podíamos, por las razones de espacio y tiempo que son obvias, y porque hay otros objetivos en juego, ser muy profundos con respecto a las técnicas de mejoramiento humano. Lo importante aquí, de todos modos, no era alcanzar un grado de especificidad técnica que nos dejase en una buena posición para establecer un diálogo con los técnicos –la casta criadora, por hablar en el lenguaje de la producción de seres humanos– sino lograr una puesta en contexto del transhumanismo en la tradición metafísica, de la cual Nietzsche sería el crítico más severo. En ese sentido, el transhumanismo sería mejor descrito, en la misma línea del humanismo, como un *neohumanismo*, en la medida en que, además de ser un pensamiento de la identidad, es un pensamiento de la perfección, y habría que reservar la calidad de posthumanista para una filosofía de la diferencia y de la perspectiva que quizás aún está por venir.

Cuando anunciábamos en el título de este capítulo la «falsa ilustración» del transhumanismo, no queríamos decir que este no tiene nada que ver con la ilustración, simplemente decimos que el modo en que el transhumanismo *dice* participar de la ilustración no es exactamente el modo en que de hecho participa de ella. La ilustración

del transhumanismo es una ilustración a medias o una falsa ilustración porque, ante los dilemas ilustrados no responde con una crítica a la ilustración, que sería lo propio, sino que responde adoptando una posición que ya está prevista en la Ilustración misma: la de una metafísica racionalista y universalista. A raíz de ello, abordar desde Nietzsche el transhumanismo no puede tener peor comienzo que el de buscar similitudes, porque estas similitudes, la mayoría de ellas realmente inexistentes, tienen como resultado una neutralización del pensamiento: con ello, ni se enriquece la lectura de Nietzsche ni se puede proceder a una crítica del transhumanismo.

Pero no tenemos la necesidad ni la obligación –no que se sigan de lo dicho hasta ahora– de comprometernos con ninguna «posmodernidad», aunque ciertamente la cuestión del posthumanismo y de qué podría significar dado que el transhumanismo definitivamente no lo es, suscita por asociación la pregunta de qué significaría «superar la modernidad» y si una superación del humanismo es inmediatamente una superación de la modernidad. Y, si hemos dicho que la filosofía posthumanista ha sido inaugurada por el pensamiento genealógico y fortalecida por el pensamiento ontoexistencial del arrojamiento, ¿ha entrado ya al menos parcialmente el pensamiento en la posmodernidad? En el siguiente capítulo exploraremos, desde la tangencialidad, esta pregunta. En él, hemos establecido como objetivo principal distinguir aspectos relevantes de una posible hermenéutica que permita interpretar en términos de *voluntad de poder* los avances y desarrollos de la biotecnología y de la inteligencia artificial, que son los pilares del proyecto transhumanista y constituyen, sin duda alguna, aspectos posthumanistas que deben ser sopesados y comprendidos sin el engeñador absoluto con el que el transhumanismo intenta alumbrarlos.

Los problemas conceptuales más importantes del transhumanismo, más allá de la tarea ya emprendida de desvelar sus valores metafísico-humanistas, son indudablemente los que se desprenden de la noción de mejoramiento tecnológico. En particular nos interesan los que giran alrededor de la inteligencia artificial y la biotecnología, que son temas que aquí no hemos podido desarrollar por estar ocupados en comprender la constelación de valores en la que emergen y son discutidos.

En la inteligencia artificial se concentran todos los esfuerzos que podrían, dado el caso, llevar a una «singularidad tecnológica»; por otro lado, en la biotecnología se centra la nueva producción de seres humanos. La pregunta de la que partiremos en el

siguiente capítulo será cómo debemos comprender estos dos hitos de la tecnociencia si no pueden ser entendidos sin más como desarrollos del programa ilustrado-humanista. La primera cuestión hay que plantearla todavía en clave tecnológica: ¿puede una máquina pensar? –pregunta clásica de quienes hemos habitado el límite del siglo XX–; pero la segunda hay que plantearla en clave nietzscheana: ¿está el superhombre latente en nuestra genética? Las respuestas nietzscheanas a estas preguntas ya las hemos dado: no y no. Detallaremos y matizaremos esta negativa en lo que sigue, pero lo interesante, lo que merece ser discutido, es por qué se impone la respuesta contraria tanto en los medios e instituciones especializadas como en el público general.

PARTE IV
TECNOLOGÍA Y VOLUNTAD DE PODER

Capítulo 8

LA RACIONALIDAD COMPUTACIONAL

NOTAS PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y LA BIOTECNOLOGÍA

Concretando, todo lo que quiero decir cuando hablo de «explicar causalmente la conducta humana» es: explicar causalmente ciertos acontecimientos físicos (movimientos corporales, producciones de ondas sonoras, etc.) que son [...] los «mismos» acontecimientos que constituyen la conducta humana.

PUTNAM, «Mentes y máquinas»

En lugar de aquella «certeza inmediata» en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto, que dicen así: «¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?» El que, invocando una especie de intuición del conocimiento, se atreve a responder enseguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: «yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto» - ése encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío», le dará tal vez a entender el filósofo, «es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?»

NIETZSCHE, MBM

¿Podría una máquina pensar? ¿Podría ser inteligente? ¿Podría entender contenido semántico? ¿Podría ser consciente de sí misma?

Estas son las preguntas inaugurales de la era tecnológica. Con ellas, se otorga a los contenidos digitales la calidad de ser y se les reconoce una existencia efectiva. Este reconocimiento no es otra cosa que la emergencia de entidades que, aunque prefiguradas durante mucho tiempo, no tenían, en nuestra perspectiva, efectividad *real*, porque no hacían parte, antes de la revolución informática y su globalización, del

mundano juego de la causalidad y del azar. Reconocer algo como ser implica empezar a verlo como algo en relación causal con otras cosas. Al mismo tiempo que la «información» se convierte en entidad, una entidad que habita la mente y transita por el cerebro tanto como circula por los circuitos electrónicos y habita el silicio de memorias *flash* y discos duros, alumbrados por esta tecnología, también adquieren entidad los «estados mentales» y eso implica incluirlos en la metafísica vigente en alguna de sus formas básicas: dualismo, materialismo, fisicalismo, etc. Decimos «adquieren», porque en el movimiento antimetafísico que dominó la filosofía analítica, que reaccionaba contra Hegel y el idealismo, las entidades «no materiales» fueron durante mucho tiempo proscritas como antinaturales y excluidas de la ontología. En este respecto, sin embargo, gracias a la filosofía de la información, la filosofía de la tecnología y el trabajo mismo de los ingenieros dedicados a la programación, se vislumbraron formas materialistas y fisicalistas de hablar de la actividad de la mente y como resultado de ello, se fueron formando también otras posiciones críticas que hoy llegan hasta modos muy elaborados de «realismo».

Si la noción de «información» –con su extenso campo semántico– se ha alzado como paradigma tanto en la ciencia como en la filosofía es porque con ella se pretende alcanzar, bien mediante un dualismo entre materia y forma, bien mediante giros fisicalistas o semánticos, una ontología definitiva a modo de fundamento de la objetividad de las ciencias, o a modo de límite del conocimiento en un sentido pragmatista. Igualmente, ya sea mediante un dualismo tecnificado, que no solo cree en la distinción entre materia y forma como algo substancial, sino que de alguna manera busca hacer que esa distinción sea efectiva, o ya mediante un materialismo también substancialista que da por solucionado el problema mente-cuerpo, el problema de los contenidos semánticos y el problema del alma o, como diremos a partir de ahora, de la mente, las tecnofilosofías contemporáneas emprenden un reavivamiento de la metafísica. Contrario a lo que piensan autores en la línea de Habermas, esta revitalización no está tan relacionada con un retroceso de los procesos históricos de secularización como con el hecho de que el progreso de la técnica y el refinamiento de sus aplicaciones lleva consigo un aumento de la confianza en la distancia que la técnica pone entre el ser humano y su propia existencia, es decir, una confianza en la autosuficiencia y en la autonomía del ser humano con respecto al resto de los entes y

con respecto, incluso, al ser en general. La efectivización de esa confianza consiste en aislar técnicamente al ser humano estableciendo condiciones climáticas y atmosféricas, entrelazando estructuras simbólicas con estructuras arquitectónicas que impidan al «mundo exterior» imponer su destino, que es el de la muerte. Se trata de la *producción de la libertad* en un universo que es experimentado, desde la conciencia del yo que se siente libre, como naturaleza opresora.

La individuación del ser humano *qua* especie, es decir, su evolución, depende en gran medida del germen valorativo de esta autonomía y su complejización «progresiva» en el proceso evolutivo. Asimismo, los procesos tecnológicos son el resultado de una fuerza creciente que ya no se conforma con la postulación de la ontología, es decir, con la promoción del error primitivo, con la tergiversación de la vista naturalmente plural, sino que se mueve hacia la transformación del orden físico, la manipulación de los átomos y las ondas, la energía y la información. De todos modos, a medida que avanza el debate, surgen más motivos para pensar que para entender tanto el fenómeno de las máquinas como el de las mentes, es necesario superar ese lenguaje de los órdenes, las perfecciones, las unidades y las contraposiciones. Las reglas de este nuevo pensamiento sobre la naturaleza y la tecnología deben ser extraídas de nuestro ya señalado principio interpretativo según el cual la distinción ontológica entre lo natural y lo artificial, entre lo que crece y lo que se produce, es un error metafísico. Pero hay que tener en cuenta que este no es precisamente el error que constituye la fuente de la metafísica. Esa «fuente», de haberla, habría que buscarla en la inflación de la microesfera del «individuo» que se constituye para sí mismo como yo soberano: para hacer efectiva esa soberanía, o mejor, para proteger la íntima ilusión de la soberanía, que es la creencia en la voluntad libre, las paredes de la microesfera son robustecidas y redondeadas, es decir, perfeccionadas. El error no es la construcción de la microesfera «sujeto», sino ignorar que ese trabajo, primero simbólico, luego, además, técnico y finalmente también tecnológico, no se realiza solo desde el interior de la microesfera dentro de la que mal gobierna el yo soberano, sino que sufre desde el exterior los influjos de las fuerzas azarosas. Por eso en Nietzsche el fuerte no será quien ostente la inmunidad ante los dolores y las carencias de la vida, ni quien tenga la capacidad de transformar o destruir el mundo, sino quien tenga la capacidad de ser afectado y crecer con ello, sin ser anulado por sus afectos²¹⁸.

218 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998), 90.

En sus propios términos, la filosofía de la mente contemporánea se sigue ocupando de estos problemas desde un punto de vista teórico-científico. Sin embargo, creemos, e intentaremos dar argumentos en favor de esta impresión, que la filosofía de la mente no ha desarrollado aún las herramientas hermenéuticas y metodológicas para comprender científicamente el viejo problema de la mente y el cuerpo, que es la formulación metafísica del viejo problema de qué significa «pensar», limitada todavía por el lenguaje de las contraposiciones. Precisamente para no caer en la metafísica y para no postular entidades anticientíficas como «almas» o «espíritus» cuyos atributos no puedan ser comprobados empíricamente, la filosofía de la mente parte de nociones más humildes, es decir, más intuitivas, como «mente», «estados mentales», «intencionalidad», e intenta «naturalizarlas» explicándolas como fenómenos físicos. En la reflexión que sigue, mostraré que esa *explicación*, como *toda* explicación, no es del todo exitosa. No se trata, como se quiere hacer pasar en muchos círculos académicos, que hoy indiscutiblemente adoptan la forma de «redes sociales» en un sentido amplio, empresarial, pero curiosamente cibernético del término, de nociones del sentido común, sino que tienen su origen en la práctica de los ejercicios cartesianos de introspección, profundamente metafísicos, que la filosofía contemporánea retoma normalmente para reproducirlos, como en el caso del fisicalismo de vetas dualistas, y algunas veces para depurarlos, como en el caso del materialismo. Siempre se trata, de todas formas, de la búsqueda y representación del *principio*. Con esto no impugnamos el uso de tales conceptos, sino que los inscribimos dentro de una metodología más antigua: la introspección, que consiste en derivar de la experiencia mental del yo el cuerpo y el mundo. De todos modos, la filosofía de la mente aporta un lenguaje nuevo que ha permitido cambiar el enfoque y preguntar, más bien, cómo el cuerpo produce la mente.

Por una parte, los conceptos de «estado mental» y el mismo concepto de «mente» marcan el reinicio de los ejercicios cartesianos tras el declive relativo que sufre la metafísica en la edad moderna y sus desarrollos tardíos, como la «crítica de la razón» y el positivismo y el empirismo lógico. Pero por otra parte, como reconoce John Searle, el descrédito del sujeto cartesiano no ha servido para solucionar los problemas que planteó, especialmente el problema mente-cuerpo y el problema sobre la existencia de otras mentes, porque la intuición dualista es poderosa y está arraigada en la cultura²¹⁹ y cierta tendencia general en la filosofía de la mente a asumir que la única manera de

219 Cf. John R. Searle, *La mente. Una breve introducción* (Bogotá: Editorial Norma, 2006), 26.

superar la incoherencia del dualismo cartesiano es *eliminar* los fenómenos mentales²²⁰.

A estas alturas, ya es nuestro deber adelantar que el planteamiento del problema mente-cuerpo es un punto de partida erróneo si se asume que en el pensamiento de la dualidad hay algo así como una intuición verdadera, aunque no esté del todo bien planteada. El dualismo es arbitrario en el sentido de que las valoraciones que lo respaldan no tienen nada de «claras» o «distintas» y su origen escapa al razonamiento consciente y a la soberanía del yo. Nosotros nos situamos en una «tradicición», si cabe, que es la de los que nunca llegaron a considerar el cartesianismo de la dualidad *res cogitans/res extensa* como algo que pueda ser tomado en serio desde un punto de vista ontológico.

En lo que sigue evaluaremos en qué medida y de qué manera sugiere Searle que podemos superar el dualismo y argumentaremos que esta lectura puede ser compatible, sin necesidad de obviar tensiones y diferencias de lenguaje, con una lectura genealógica de la tecnología, a pesar de que su propia manera de abordar el problema, en un principio, vaya en contra de la sensibilidad nietzscheana:

Mi método en filosofía consiste en tratar de olvidar la historia de un problema y los modos tradicionales de pensarlo, para enunciar sencillamente los hechos hasta donde los tenemos.²²¹

A pesar de esa falta de interés por la historia, Searle no dejará de referirse a la historia del dualismo, especialmente en lo que respecta a Descartes. Además, no es difícil aceptar que el filósofo norteamericano es convincente en su crítica al pensamiento tecnológico y que sus argumentos contra el funcionalismo y el pensamiento de las máquinas son contundentes. Este tema, de hecho, ocupará los dos primeros apartados de este capítulo. El transhumanismo y el optimismo tecnológico *necesitan que* tanto alguna versión de la dualidad mente-cuerpo como el funcionalismo computacional sean verdaderos. De ahí la importancia de reconocer en Searle un pequeño pero decisivo paso hacia una naturalización del concepto de «mente» que puede ser piedra de toque de la ciencia cognitiva.

De acuerdo con la historia del desarrollo tecnológico que hemos dibujado, el punto de intersección entre las tecnofilosofías y la ciencia cognitiva, es decir, el punto

220 Cf. John Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente* (Madrid: Tecnos, 1992), 267.

221 *Ibid.*, 145.

en el que los conceptos científicos son apropiados por la metafísica tradicional, teleológica y dualista, es la creencia en que los fenómenos mentales tienen una *naturaleza* distinta a la de otros fenómenos físicos y serían en última instancia inalcanzables para el lenguaje de la biología, que se vería obligada a recurrir a la metáfora tecnológica para dar cuenta de ellos²²²; solo que en la mentalidad tecnológica esta metáfora vale como realidad. Esa metáfora quedaría recogida completamente en el concepto y la ontología de la información, en la cual, como comprobamos en el quinto capítulo, está contenida una amplia gama de posiciones metafísicas con respecto a la naturaleza de los datos y los significados. No se puede decir que este rescoldo metafísico sea el núcleo de la filosofía de la mente ni de la ciencia cognitiva entendida como campo interdisciplinar del que aquella haría parte, pero sí que en ese resquicio de la metafísica prosperan las tecnofilosofías que, aunque no son dominantes en el campo filosófico o en la práctica científica, sí lo son en la industria informática y en la recepción popular de los avances tecnológicos.

Searle reconoce una tensión y una tentación dualista a la que debemos enfrentarnos al pensar la naturaleza de los fenómenos mentales. En sus palabras, por una parte, «los fenómenos mentales tienen una base biológica: están causados por las operaciones del cerebro al mismo tiempo que realizados en su estructura. Según esto, la consciencia y la intencionalidad son tan parte de la biología humana como la digestión o la circulación de la sangre»²²³. Pero, por otra parte, «hay realmente cosas tales como fenómenos mentales intrínsecos que no pueden reducirse a alguna otra cosa o eliminarse por medio de algún tipo de redefinición. Hay realmente dolores, cosquillas y picores, creencias, miedos, esperanzas, deseos, experiencias perceptivas, experiencias del actuar, pensamientos, sentimientos, y todo lo demás»²²⁴. Creemos que la solución de Searle a este problema pasa por comprender la intencionalidad desde un punto de vista

222 Naturalmente, la excepción a esta tendencia en la filosofía de la mente es el materialismo eliminativo, como el que sostiene Daniel Dennett, quien niega la existencia de ciertas entidades mentales, los *qualia*, que designarían algo así como una porción individual de experiencia: el sabor de un bocado, la brisa marina en el rostro, o un dolor de cabeza. Dennett, en cierto sentido, lleva mucho más lejos que Searle el proyecto de naturalizar los conceptos de la filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva, aunque, creemos, en la dirección equivocada. Para un resumen de la postura de Dennett, en relación antagónica con la de Searle, Cf. Daniel Dennett, «Intentional Systems Theory», en *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann, y Sven Walter (New York: Oxford University Press, 2009), 339-50. Para una propuesta temprana de eliminativismo con respecto a los *qualia*, Cf. Daniel C Dennett, «Quining Qualia», en *Consciousness in Contemporary Science*, ed. Anthony J Marcel y E Bisiach (Oxford: Oxford University Press, 1988).

223 John Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente* (Madrid: Tecnos, 1992), 15.

224 *Ibíd.*, 266.

nietzscheano. Esta parece ser una vía abierta para una comprensión más profunda de los fenómenos mentales, más allá –en cierto sentido, «más acá»– de la psicología popular. Esta vía consiste en comprender los fenómenos mentales como fenómenos biológicos, orgánicos, y las relaciones de causalidad entre ellos como relaciones de fuerzas que se mueven entre distintos estratos, entre los cuales el pensamiento consciente sería el más superficial y el de las pulsiones o fuerzas el más profundo, en última instancia incognoscible e irreducible a los términos del lenguaje consciente.

La importancia de la filosofía de la mente, y en especial del problema de cómo superar la escisión entre dualismo y materialismo, es que esclarecerlo puede significar el punto de partida para establecer unas coordenadas que permitan resistir al enfoque computacionalista de la mente, que se conjuga en el transhumanismo con la metafísica singularitarista. Por este motivo, comprender el significado de la singularidad en cuanto horizonte del pensamiento y, más ampliamente, de la vida espiritual o mental-compartida, de la economía global de la mente, pasa hoy por entender qué significa en última instancia el concepto de “superinteligencia”. Sin el logro de la superinteligencia no puede haber singularidad, pero es la esperanza de la singularidad lo que define a la superinteligencia, por lo menos en cuanto depende del principio de crecimiento exponencial que, como vimos en el capítulo anterior, no es algo que podamos comprobar empíricamente o que haya sido definido de un modo que resulte manejable para la ciencia.

Con esto en mente, es el momento de distinguir claramente entre dos conceptos que hasta ahora no habíamos tratado como cosas esencialmente distintas, pero que así deben ser tratados para ver con claridad el lugar de las «máquinas pensantes» en el despliegue tecnológico. Como explicaremos en el segundo apartado, la *inteligencia artificial* no es un fin en sí mismo, sino un camino hacia la *superinteligencia*. Dado el carácter revolucionario de esta, es decir, su carácter de portal de entrada a la singularidad, el ideal de la superinteligencia puede ser tratado a efectos críticos como un fin en sí mismo, teniendo en cuenta que a partir de la explosión tecnológica que conlleva la singularidad, todos los fines podrían ser completamente revaluados e incluso suspendidos o derogados. El ideal de la superinteligencia, en este sentido, es un fin en sí mismo tanto como “el cielo nuevo y la tierra nueva” del evangelio representan fines en sí mismos.

Eso no quiere decir que aceptemos como irrefutable la predicción de la singularidad. Ya hemos argumentado en favor de que más bien hay muchas razones para dudar que pueda suceder un evento como el que describen los transhumanistas. Sin embargo, hemos dicho también que la orientación del transhumanismo en su especificidad de pensamiento tecnológico es la producción. De acuerdo con nuestro procedimiento, sin comprender por qué medios se realiza esta producción no es posible comprender qué es aquello que se produce. Decimos «medios» en un sentido amplio. El mismo ser humano es medio cuando participa de la producción. En la inmanencia de la lógica productiva el ser humano es también herramienta, aunque sea en un rango superior al de una llave inglesa, o al de una grúa torre. Sin embargo, uno de los riesgos de la emergencia de máquinas superinteligentes es que los seres humanos, dentro de la esfera de la producción, perdamos ese rango y seamos superados por ellas. Creo que hay razones para pensar que esto será así, y que en muchas o en la mayoría de industrias, las máquinas podrán realizar mejor las mismas tareas que los seres humanos. Esto, por supuesto, sin contar con que ya hay muchas tareas, como el ensamblaje de microchips o la fabricación de algunos objetos cotidianos, en las que no interviene el ser humano más que en el accionamiento de la máquina o del ordenador que la controla: tareas en las que el ser humano tendría un pobre desempeño. Pero la singularidad no consiste en la producción exagerada de bienes y servicios, sino en la instauración de un orden perpetuo que se caracteriza por la transformación inflacionaria y constructivista de la esfera de la vida humana en la esfera de la producción informatizada que Floridi lúcidamente denomina «infoesfera». Sabemos que esas expectativas han de fracasar al menos parcialmente, porque el transhumanismo sobrevalora sus capacidades predictivas y el potencial de crecimiento general de la tecnología. Pero que el modelo no llegue nunca a hacerse real efectivamente no significa que su orientación productiva no sea *efectiva* en el sentido en que de hecho transforma el mundo. La naturaleza de esa transformación es lo que está en cuestión –su valor y su sentido.

Con ello queremos recalcar que con el concepto de producción no se señala, a lo lejos, una «producción» que, ligada al trabajo y a la materia, no pertenece de ninguna manera a la filosofía, como si esta, en cierto sentido, encontrase su límite en la materia o en el trabajo productivo, a partir de los cuales debería proceder una nueva ciencia de la producción, una *gran economía*. Por el contrario, el concepto de producción *que aquí*

proponemos es el de la producción técnica –antes, simbólica– del espacio compartido, del aire respirable y de las condiciones de posibilidad de cierto tipo de vida. En ese sentido, lo producido no son simplemente los artefactos y los servicios, sino espacios inmunizados y condiciones de expansión en los que los artefactos sirven como puntos de anclaje y potenciación del proceso productivo, o sea, son condición de su constructivismo. Las máquinas, desde este punto de vista, serían elementos funcionales de la inmunización, pero eso no significa que su génesis esté determinada teleológicamente por fuerzas preindividuales que prevén, milagrosamente, la necesidad futura de la supervivencia individual. En la medida, pues, en que está orientado a la producción, el transhumanismo singularitarista se distingue de la mayoría de ideologías o filosofías modernas en que su objetivo no consiste en aplicar los modelos racionales para comprender el mundo o al ser humano, sino en intentar transformarlos a ambos de acuerdo con estos modelos. Su objetivo es, por así decirlo, la producción del modelo a escala real para ser habitado como si fuera el mundo real.

En este capítulo argumentaremos que la comprensión de las máquinas, incluso en su versión “extrema” –la inteligencia artificial– tiene que pasar por la delimitación del espacio habitado que constituyen las nuevas relaciones entre máquina e ingeniero, máquina y programador, y máquina y usuario. Como veremos, las versiones que da la tradición tecnofilosófica de la máquina y de su funcionamiento interno, tienen, a pesar de sus limitaciones, el espacio inmunizado como tema latente y, en efecto, pueden reinterpretarse en términos esferológicos. En la época de la devaluación de los principios unitarios, incluso en la interpretación de textos, el enfoque esferológico puede permitir comprender el componente metafísico de la globalización informática y brindar herramientas para predecir el futuro de la tecnología y el futuro de la relación del ser humano con las máquinas.

La “inteligencia artificial” es comprendida, desde el optimismo tecnológico, como el despliegue temprano del principio del nuevo orden, que es el orden “inteligente” de la superinteligencia. Intentaremos mostrar, señalando el origen de esta concepción de la “inteligencia” de las máquinas, cómo esta pregunta ha sido abordada por la filosofía de la mente de un modo insuficientemente crítico, en lo que respecta a su importancia para la vida humana, y esta falta de crítica tiene que ver, por una parte, con que no se ha tomado en serio la influencia de la metafísica y su persistencia en el orden

socioeconómico, a pesar de todos sus esfuerzos por naturalizar la experiencia cognitiva y los conceptos mismos de «mente», «pensamiento» y «conciencia». Para ello, primero explicaremos la pregunta original de Turing, pionero de la programación y de la inteligencia artificial y luego expondremos críticamente el argumento de Searle contra la inteligencia artificial fuerte, que es hasta ahora el único argumento sólido en contra de la posibilidad de este tipo de máquinas. No nos detendremos a hacer un balance de la confrontación de Searle con autores concretos dentro de la filosofía de la mente, puesto que nuestro objetivo es más bien mostrar el error del cual proviene la forma en que se ha planteado el debate y es un debate que Searle, a pesar de todo, resume muy bien. En segundo lugar, queremos señalar genealógicamente la alianza entre la metafísica de la inteligencia artificial, que subyace, al mismo tiempo, a las ciencias cognitivas y la biotecnología, o el «arte» de la implementación de la tecnología en los cuerpos. Por último, mostraremos que la inteligencia artificial es solo una de las herramientas de la artillería transhumanista, cuyo fracaso, paradójicamente, promete fortalecer el ideal *humanista* de la superinteligencia encarnada en el cuerpo orgánico, es decir, el ideal humanista de la elevación de lo bestial a lo espiritual, para lo cual la biotecnología parece imponerse como la herramienta más potente, no solo para (auto)transformarnos como especie, sino para ampliar, diversificar y fortalecer las estructuras inmunizadoras, simbólicas, conceptuales y técnicas que constituyen la esencia de nuestra época.

Inteligencia artificial: de Turing a la singularidad

En 1950 publicaba Alan Turing, quien ya era reconocido como héroe de guerra del ejército británico por descifrar, mediante el ordenador MARK I, el primero que merecía ese nombre, las comunicaciones nazis encriptadas con la máquina electromecánica denominada «Enigma», su famosísimo artículo «*Computing Machinery and Intelligence*»²²⁵, que después sería conocido como «*Could a Machine Think?*». El cambio de título de una edición a otra es notable, a pesar de que el texto comienza diciendo: «[p]ropongo que se considere la cuestión ‘¿pueden pensar las máquinas?’», lo cual, dando a entender que el pensamiento de las máquinas es el tema del artículo, parece autorizarlo. Sin embargo, me gustaría mostrar que responder a la pregunta «¿podrían pensar las máquinas?» no es en realidad el objetivo, ni consciente ni inconsciente, de Turing.

225 A. M. Turing, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind, New Series* 59, n.º 236 (2008): 433-60.

De acuerdo con el ingeniero, la pregunta por si una máquina puede pensar no merece ser considerada y, por eso, atendiendo de todos modos a la cuestión y a lo que él considera que es de hecho el *fondo* de la cuestión, la reformula de un modo a su juicio más conveniente en la forma de un experimento mental –reproducible en la realidad–, proponiendo un juego en el que participan un hombre, una mujer y un interrogador. El interrogador no tiene contacto visual con los otros participantes y la comunicación se efectúa por escrito, preferiblemente mecanografiada, para evitar, así lo entendemos, que un prejuicio sobre la caligrafía interfiera en el resultado del juego. Por una parte, es el interrogador quien está siendo puesto a prueba en este juego. Su objetivo es adivinar cuál de sus dos interlocutores es la mujer. Para ello, el interrogador hace preguntas, dirigidas a uno y otro, a quienes se refiere como X e Y, sin saber, por supuesto, que X es la mujer e Y el hombre. Por otra parte, el hombre y la mujer tienen la misión de engañar al interrogador de tal modo que este se equivoque al tratar de adivinar quién es la mujer. La pregunta entonces sería: «Que ocurriría si una máquina realiza el papel de X en este juego?» «¿Se equivocará el interrogador, cuando el juego se haga así con la misma frecuencia que cuando se realiza entre un hombre y una mujer? Estas preguntas reemplazan a la original, ‘¿pueden pensar las máquinas?’».²²⁶

La razón por la que piensa que la pregunta tal y como se formula en el título de su artículo es indigna de su esfuerzo, es que simplemente carecemos de una definición científica de «pensar».

Pienso que dentro de unos cincuenta años será posible programar computadores con una capacidad de memoria de aproximadamente 10^9 , que jueguen también el juego de imitación que un interrogador normal no tendrá más del 70 por ciento de posibilidades de hacer la identificación correcta tras cinco minutos de interrogatorio. La pregunta, «pueden pensar las máquinas», me parece demasiado insignificante [*meaningless*] para que merezca ser discutida. Sin embargo, creo que, a finales de siglo, el uso de las palabras y la opinión general culta habrán cambiado tanto que uno podrá hablar del pensamiento de las máquinas sin esperar que se les contradiga. [...] Ningún perjuicio puede resultar de ello [de tener esas creencias], con tal de que se pongan en claro cuáles son los hechos demostrados y cuáles son las conjeturas.²²⁷

El argumento de Turing transforma la pregunta de si una máquina puede pensar en la pregunta de si una máquina puede «engañar» a un ser humano de tal modo que este crea que su interlocutor es otro ser humano. En su rechazo a la pregunta original, no

226 *Ibíd.*, 12-13.

227 *Ibíd.*, 33. Traducción levemente modificada. Paréntesis míos.

es casualidad ni carece de relevancia que Turing la califique de «insignificante». Es importante entender los motivos de este rechazo. Este vocablo, que traduce el adjetivo inglés «*meaningless*» debe ser entendido aquí en un sentido literal, como aquello que carece de significado, aquello que no tiene un significado asignado o, por lo menos, no tiene un significado único o unívoco. No es tampoco irrelevante preguntar por qué, ante la necesidad de reformular la pregunta, Turing la reformula en términos de un experimento mental y, específicamente, en términos de un juego de imitación al que también podríamos denominar el «juego del engaño». Estas dos cuestiones son importantes, respectivamente, por dos motivos.

En primer lugar, que Turing diga que el concepto de «pensamiento» es equívoco pone de relieve el hecho de que el concepto ha sido hasta entonces definido arbitrariamente. La fuente de esa arbitrariedad es que, a diferencia de otros procesos que ocurren «fuera» del cuerpo humano y que son observables por otros seres humanos, el pensamiento ocurre, por decirlo así, adentro, de modo que es un fenómeno subjetivo que se experimenta solo en primera persona. El problema, como desarrollamos más abajo, es: ¿cómo *sabemos* que los otros también tienen estados mentales? El punto del que parte Turing para afirmar que es posible la existencia de máquinas que piensen es: si una máquina puede comportarse *en cualquier aspecto* relevante como si fuese inteligente, entonces es inteligente. Se trata de una aproximación conductista al pensamiento que estaba vigente en la época de Turing, y que poco más tarde sería rechazada ampliamente por la psicología, la filosofía, la sociología y, por supuesto, por la neurociencia. Creemos que los otros tienen estados mentales solo porque *parece* que los tienen y asumir que los tienen *explica* su comportamiento²²⁸. Pero toda filosofía que rechace el solipsismo está obligada a plantear la pregunta y está obligada a conformarse con una respuesta de ese tipo: podemos indagar si una máquina puede pensar tanto como podemos investigar si otra persona puede pensar. Por tanto, si quisiéramos saber si una máquina puede pensar, también tendremos que dar este paso de fe basados únicamente en su comportamiento. Ahí está el punto fuerte de Turing.

El funcionalismo ha interpretado que la intuición inicial de Turing es que pensar equivale a la realización de operaciones que pueden ser reproducidas o simuladas por las máquinas. Visto así, la persistencia de su argumento depende, por supuesto de si se

228 Cf. John R. Searle, *La mente: una breve introducción* (Bogotá: Editorial Norma, 2004), 88; Searle, *La mente. Una breve introducción*, 88.

logra demostrar científicamente que, en efecto, el pensamiento o la actividad de la mente puede ser descrita como una serie de operaciones lógicas o, dicho de otro modo, que el funcionalismo es verdadero. El funcionalismo es la doctrina que identifica los estados mentales con estados cerebrales, le asigna a todo estado cerebral una función dentro del organismo y describe estas funciones en términos de relaciones causales²²⁹.

Permítame el lector un breve paréntesis antes de explicar la importancia del giro que Turing imprime en la pregunta por la posibilidad del pensamiento en las máquinas. Aunque aquí no podremos abordar las especificidades técnicas de las teorías funcionalistas y de otras teorías de la inteligencia artificial, es importante señalar que la posibilidad de implementar una mente artificial en cualquier substrato físico, ha estado dada hasta ahora, principalmente, por dos enfoques que son el de la llamada GOFAI (*Good Old-Fashioned Artificial Intelligence*) o IA simbólica²³⁰, desarrollada a partir del funcionalismo clásico, y el enfoque denominado conexionismo o de «redes neuronales artificiales» que en lugar de computar linealmente lo hacen en paralelo –por lo que técnicamente también se denomina «*parallel distributed processing*» (PDP)–, de un modo más parecido a como de hecho lo hace el cerebro²³¹, aunque en realidad el PDP suele ser implementado en un ordenador de von Neumann, que es secuencial, o sea lineal²³². En todo caso, GOFAI sigue siendo muy útil, especialmente en lo que se refiere al diseño de programas de propósito específico, y a menudo se trabaja combinando ambos enfoques. El conexionismo, por su parte, permite aumentar el poder de cómputo de las máquinas de propósito específico al mismo tiempo que abre una vía para perseguir la posibilidad de la IAG, aunque, por supuesto, su utilidad inmediata para el procesamiento de grandes cantidades de datos es mucho más interesante para la industria y para la ciencia que la todavía lejana posibilidad de una emulación completa del cerebro. Otros enfoques, quizás menos importantes en lo que se refiere a la simulación total de la mente, son la programación evolutiva, los autómatas celulares y los sistemas dinámicos, de inspiración más, por decirlo así, «naturalista». El argumento de Searle contra el funcionalismo, como veremos en el siguiente apartado, se dirige por tanto, sobre todo, contra el paradigma de la AI simbólica entendida como una teoría de la mente.

229 *Ibíd.*, 85 y 208.

230 *Cf.* Margaret Boden, *AI: Its Nature and Future* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 6.

231 *Cf.* *Ibíd.*, 82-84.

232 *Cf.* *Ibíd.*, 4.

En segundo lugar, volviendo a Turing, el hecho de que él convierta la pregunta en un «juego del engaño» cuyos resultados se calculan estadísticamente –la máquina debe engañar al ser humano un 70% de las veces para pasar la prueba– es muy relevante para una comprensión genealógica de la IA y del concepto de «mente» que se va conformando en la era tecnológica, porque apunta de cierto modo a la consideración de la falsedad, la mentira, el error, la no-verdad, como algo inherente al modo de ser de lo que piensa, y al azar, como punto de fuga del sistema. No sobra aquí, de nuevo, una referencia a la termodinámica, que en la época de Turing, como apuntamos en el quinto capítulo, estaba en la cima de la ciencia física: la descripción de la entropía como trabajo no útil, como información perdida y como «desorden», aunque esta última haya mostrado ya ser inadecuada, no dejan de influenciar la descripción turingiana de la máquina como minimización o neutralización del error mediante un mejor aprovechamiento de la información disponible. Inspirados en Turing, pero con el interés de cambiar el paradigma simbólico, Beurle²³³, Pitts y McCulloch²³⁴ han señalado que la lógica binaria, aplicada mediante instrucciones del tipo *if/then*, debe dar paso a un enfoque estadístico, no lineal, que es el utilizado en PDP. Más aún, la noción de *equilibrio* termodinámico sigue apareciendo en la resolución de problemas técnicos relacionados con la consistencia de los sistemas de PDP, que utiliza ecuaciones de Boltzmann para la descripción de cambios de estados en una red neuronal artificial y toma prestado, para lograr estados de máxima consistencia, el método del *recocido* utilizado en metalurgia para enfriar metales rápidamente pero de modo parejo²³⁵. Se trata, naturalmente de un *recocido simulado*. Con la capacidad para el error reducida al mínimo y la capacidad para «procesar» datos potenciada, cualquier máquina se mostrará superior a un ser humano en la realización de ciertas actividades mentales que irían desde hacer cálculos matemáticos complejos hasta jugar al ajedrez a nivel experto o, – como ahora sabemos– operar quirúrgicamente una malformación o una patología.

Es verdaderamente notable el hecho de que la definición de pensamiento que Turing finalmente *sí propone*, tenga una relación tan clara con el engaño y con la

233 Cf. R. L. Beurle, «Properties of a mass of cells capable of regenerating pulses», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 240, n.º 669 (23 de agosto de 1956): 55-94. Referenciado por Boden en Op. Cit., 9-13.

234 Cf. Walter Pitts y Warren S McCulloch, «How we know universals the perception of auditory and visual forms», *The bulletin of mathematical biophysics* 9, n.º 3 (septiembre de 1947): 127-47. Referenciado por Boden en Op. Cit., pp. 9-13

235 Margaret Boden, *AI: Its Nature and Future* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 86-87.

inducción a error, porque eso no dice tanto sobre la inteligencia de la máquina como sobre las limitaciones de la inteligencia humana, de las cuales, con astucia también humana –la astucia de la programación–, se puede sacar provecho. Si Turing considera que mediante una prueba en la que una máquina tiene la misión de engañar a su interlocutor se evidencia la presencia del pensamiento, es porque intuye de alguna manera que las operaciones del pensamiento, de ese pensamiento que él está señalando, tienen mucho que ver con la administración del error, y que la manera más eficiente de administrar el error es, justamente, desligarlo de los procesos mentales propiamente humanos que lo producen. El problema de este punto de vista es que, como ya lo sabemos por Nietzsche, al eliminar el error, eliminamos también la posibilidad de la verdad, del conocimiento y de la conciencia.

A día de hoy no hay razones de peso para aceptar el conductismo como modo adecuado de comprender qué es el pensamiento o qué es la máquina. Aparentemente, Turing desconfía de tomar como punto de partida dos definiciones de «máquina» y de «pensar» que representen el uso habitual de los conceptos porque pueden conducir a premisas y conclusiones arbitrarias. Sin embargo, el argumento de Turing sí presupone una noción conductista de pensamiento, y en el desarrollo inmediato de su artículo mostrará que también dispone de una definición intuitivamente aceptable y ontológicamente comprometedora de máquina. La pregunta clave para comprender la todavía polémica argumentación de Turing es por qué nuestro ingeniero le da la vuelta a la pregunta, ¿en qué consiste metodológicamente ese giro? Es al menos razonable que ahí esté la clave de la cuestión para Turing y que ahí esté también, de haberlo, su error. En cualquier caso, el texto del héroe británico no deja de ser insatisfactorio y la fuente de esa insatisfacción es que no se decide a pensar esencialmente ni a la mente-máquina ni a la mente humana. En realidad, esto es más un reproche a los lectores de Turing que a él mismo, porque una lectura detenida del artículo deja ver que a Turing no le interesa en absoluto el problema de la «esencia del pensamiento» sino, únicamente, sus funciones en cuanto funciones útiles.

Es irrelevante si esta «inteligencia» es «de verdad» o no; la pregunta no tiene cabida, porque ¿sabemos acaso lo que es pensar «de verdad»? Que sea una simulación no es un argumento contra la capacidad de pensar de esta máquina cuando lo que se supone que debe hacer lo hace mejor que un ser humano. En ese sentido, la pregunta de

Turing se puede refinar en dos direcciones opuestas: una ¿puede una máquina cumplir la función X que en el contexto A le atribuimos al pensamiento?; dos: ¿puede una máquina simular de modo general la actividad del pensamiento? Debe notarse que la respuesta a ambas preguntas puede ser afirmativa si asumimos que la diferencia entre un software (una máquina virtual) de propósito específico y una inteligencia artificial general de nivel humano es meramente cuantitativa, es decir, de nivel de complejidad.

Suele atribuirse a Turing, injustamente, el error de creer que efectivamente toda la experiencia cognitiva es reducible a esta capacidad de cálculo, pero no hay evidencia de que esto efectivamente haya sido lo que Turing pensaba, y es más plausible afirmar que con «pensar» Turing se refería solo a *ciertas* actividades mentales dirigidas a obtener un resultado. Por eso es muy importante tener presente, leyendo a Turing, la noción de simulación, que implica siempre incompletud, aproximación y perspectiva, incluso a pesar de que él no hubiese hecho hincapié en ello. “Simular no es duplicar”, argumentará Searle, atribuyéndole al programador inglés una intención de duplicar la obra de la naturaleza; pero lo que Turing buscaba era simplemente simular²³⁶. Concederle esto a Turing es permitir la entrada del concepto de valoración en la reflexión sobre la inteligencia artificial y, en última instancia, sobre la superinteligencia, puesto que con ello los técnicos se ven obligados a plantear la pregunta de cómo hacer depender completamente las operaciones de una máquina que actúa siguiendo las reglas de un programa, de mandatos o prohibiciones absolutas e irrenunciables que sean consistentes con las valoraciones más persistentes –los *valores*– de sus creadores o de sus usuarios. En años recientes, como ya hemos señalado, muchas de las reflexiones del *Future of Humanity Institute*, dirigido por Nick Bostrom, han girado en torno al problema de cómo afrontar una hipotética aparición descontrolada de entidades superinteligentes –o sea, de inteligencia sobrehumana–. Uno de los aspectos de este problema es la cuestión de qué valores se deberían promover en las superinteligencias que se proyectan hoy; en el caso de la IA, qué valores se deberían programar en ellas y cómo, técnicamente hablando, habría que hacerlo. Esta reflexión supone que el funcionalismo es verdadero, o por lo menos lo espera, y a la pregunta por si una máquina podría pensar, responde con toda confianza: «por supuesto».

236 No hace falta dar muchos argumentos en favor de esta interpretación más que el hecho de que el «juego» que propone Turing es un «juego de imitación» y la única capacidad de la máquina que con ello se evalúa es la capacidad de simular ser lo que no es, o sea la capacidad para inducir al error. Cf. Turing, *¿Puede pensar una máquina?*, 11.

De todas maneras, incluso si no hubiese sido leído de manera tan literal, la actitud precavida, casi antimetafísica de Turing, no habría sido suficiente como primer paso para una teoría antimetafísica de la máquina y de la IA. Uno de los primeros y más influyentes intentos de comprender el concepto «máquina» en paralelo con el concepto «mente», es el proyecto funcionalista, finalmente autofagocitado, de Putnam, quien después de defender la hipótesis funcionalista, formulada por él de modo genial como: «un ser humano completo es una máquina de Turing» y «los estados psicológicos de un ser humano son estados funcionales de una máquina de Turing o disyunciones de estados»²³⁷, termina por negar que esta hipótesis sea correcta a raíz de la imposibilidad de incluir en esta forma de entender los estados mentales las condiciones contextuales, sociales y culturales que hacen posibles o producen ciertos estados mentales²³⁸. No vamos a detenernos tampoco en los detalles de la argumentación, pero queremos señalar la importancia del camino recorrido por Putnam. Ese camino muestra que esta creencia fundamental del funcionalismo se sigue de una especie de doctrina general sobre el conocimiento científico denominada la «doctrina de la unidad de la ciencia» y que significa que las mismas leyes que describen los niveles más bajos de lo ente –las partículas físicas– describen los fenómenos de más alto nivel, o sea, fenómenos psicológicos y culturales.

Más allá de las especificidades de Putnam, es claro que la física cuántica ha prohibido ya plantear un modo «directo» de trasladar las leyes del microcosmos cuántico al mundo de los sistemas macroscópicos, y que esa traslación o traducción puede efectuarse, por ahora, solo mediante el cálculo de probabilidades. Con ello se apuntaría, más que al computacionalismo de procesos lineales en un medio continuo y unitario –la conciencia–, a una concepción de la tecnogénesis de la IA como modelado aproximado de procesos mentales, pero nunca como simulación o duplicación de la mente. Contra esta avanzada, el funcionalismo, representado ya no solo por los filósofos, responde de un modo absolutamente técnico: en el futuro, el uso generalizado y especializado de la nanotecnología nos permitirá tener un control muy superior del microcosmos de las moléculas, los átomos y las partículas subatómicas²³⁹, con lo cual quedará demostrada la unidad de la ciencia por la vía de hecho.

237 Hillary Putnam, «Reductionism And the Nature of Psychology», *Cognition* 2, n.º 1 (1973): 131-46.

238 *Ibid.*, 136.

239 Nick Bostrom, «When Machines Outsmart Humans», *Futures* 35, n.º 7 (2003): 762.

En resumen: de la (incorrecta) interpretación funcionalista del pensar y de la posición de Turing sobre cómo determinar la inteligencia de una máquina, se origina el paradigma computacional de la filosofía de la mente, de la ciencia cognitiva y de la inteligencia artificial, a saber: la inteligencia general artificial o la inteligencia artificial fuerte, término acuñado aparentemente por Searle para denominar el proyecto de crear una «mente» en un sentido amplio y «humano» de la palabra. La tesis de la IAF confía en la posibilidad teórica de simular todos los estados mentales de una mente humana normal. El problema con eso, a grandes rasgos, es la suposición de que todo «estado mental» es una unidad de la relación discreta entre mente y mundo. Hasta el momento solo hemos explicitado la posición de Turing y hemos mostrado cómo, a partir de un error en la lectura de su texto, se despliega una filosofía computacional de la mente que llega a ser dominante tanto en la ciencia cognitiva como en la inteligencia artificial. A continuación expondré el argumento de Searle en contra de la idea de que una máquina pueda pensar, pero es importante aclarar, independientemente de lo que Searle piense que dice Turing, que no es un argumento en contra del ingeniero inglés, sino un argumento que, apuntando a desmontar el computacionalismo y el funcionalismo, desborda por mucho las reglas del juego de Turing, que no es un filósofo de la mente ni estaba, aparentemente, interesado en serlo.

Chinese room: no piensan — pero, ¿es eso lo que importa?

En contra de la tesis de la IAF, John Searle plantea su propio «experimento de pensamiento» (*thought experiment*) con el fin de probar que este es un proyecto imposible. El experimento es el siguiente:

Una persona, John, está encerrada en una habitación. En la habitación, pongámoslo de este modo, hay cuatro ventanas. Por la ventana 1 entra un lote de símbolos chinos. John no sabe leer chino, pero además tampoco podría reconocer que se trata de símbolos con significado. Por la ventana 2, entra otro lote de símbolos chinos con instrucciones en inglés sobre cómo relacionarlos con el primer lote. Por la ventana 3 entra un tercer lote de símbolos chinos con más instrucciones en inglés sobre cómo correlacionar este lote de símbolos con los otros dos. Estas reglas también le dicen a John cómo dar ciertas respuestas a combinaciones de símbolos específicas que entran por las ventanas 1, 2 y 3. Por último, la ventana 4 es una ranura mediante la cual John puede pasar sus respuestas a quienes, estando fuera de ella, operan la habitación.

En la analogía de Searle, la máquina» es el cuarto chino, incluido John. Fuera de la máquina está el mundo de los programadores, el mundo exterior, el mundo de los lenguajes naturales y el mundo de los usuarios. Suponemos que todos estos son el mismo mundo –en el argumento del cuarto chino estas sutilezas no son importantes: lo importante es la distinción entre la habitación y el mundo externo, del mismo modo que en Turing lo importante es la distinción entre capacidades físicas y capacidades intelectuales²⁴⁰. Si lo pensamos con detenimiento, la máquina es John, ya que es él quien realiza las operaciones. John es la CPU. La habitación con sus ventanas o ranuras y los papeles en los que están escritos los símbolos y las instrucciones serían solo el *hardware*.

El argumento, basado en este juego imaginario, es el siguiente:

John solo puede diferenciar *entre* los símbolos porque tienen formas distintas, de tal modo que puede *seguir* las instrucciones que le son dadas para producir los resultados que, de acuerdo con ellas, son las respuestas para las preguntas introducidas con cada lote de símbolos. Las respuestas de John son, efectivamente, respuestas correctas, indistinguibles de las respuestas de un hablante nativo de chino. Si John, encerrado en la habitación china se viese enfrentado a un test de Turing, suponiendo que los programadores fuesen suficientemente buenos, lo aprobaría. Sin embargo, a diferencia de cuando habla inglés, su lengua nativa, John no tiene ni idea de qué significan los símbolos que le están enviando ni las respuestas que él está dando; sus respuestas funcionan «mecánicamente» de acuerdo con unas reglas. Las acciones de John responden a una sintaxis y, en efecto, en lo que al chino respecta, John se comporta como un ordenador que hace operaciones de acuerdo a normas sintácticas. El ordenador, como John, no «sabe» y no podría entender el significado que conllevan los términos que utiliza y la sintaxis con que los encadena. John no tiene ninguna aptitud para entender chino y, como los ordenadores, no puede tener ninguna *actitud* hacia lo que está diciendo. Lo que le falta a John con respecto a los *inputs* de símbolos chinos es su significado. Las máquinas, en consecuencia, no «entienden» nada. No es que entiendan menos que los seres humanos, o que entiendan a *cierto nivel*: es que simplemente no tienen entendimiento²⁴¹.

240 A. M. Turing, *¿Puede pensar una máquina?* (Valencia: Cuadernos Teorema, 1974), 15.; A. M.

Turing, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind, New Series* 59, n.º 236 (2008): 434.

241 John Searle, «Minds, Brains, and Programs», *Behavioral and Brain Sciences*, n.º 3 (1980): 417-19.

Por tanto, la respuesta a la pregunta de si una máquina puede pensar es «no», porque no conoce el significado de los signos con los que opera ni tiene manera de acceder a él. Para ello se necesitaría una *facultad* propia del cerebro orgánico humano, que es la capacidad de *dirigir* los estados mentales hacia objetos. Dicho de otra manera, es la *propiedad* de un estado mental que consiste en estar dirigidos hacia otra cosa. Las máquinas son entidades esencialmente sintácticas y no hay manera de producir *intencionalidad* a partir de la operación de símbolos sintácticos sin significado. La intencionalidad es a los estados mentales lo que el significado es a las proposiciones, por tanto, nada parecido al pensamiento ocurre en una máquina. Más allá del concepto de intencionalidad, entendido en términos generales como rasgo común de lo mental, que sin duda ha cambiado desde Anselmo hasta Searle, pasando por Brentano y Husserl, y que todavía tiene que ser pensado en línea con la aspiración nietzscheana de superar los conceptos tradicionales de «sujetos», «objetos» y «cosas» como unidades metafísicas, lo que nos enseña este argumento es que en las máquinas hay un elemento del pensamiento que está ausente. Se trata de la representación del significado contenido en una afirmación o en una acción dada. Dicho de otro modo, la «representación mental» que en los seres humanos es necesaria para concebir el hecho de que una mente piense *sobre otra cosa* o se dirija de algún modo a otra cosa, está ausente en la máquina: ella solo tiene símbolos, con los que se relaciona *directamente* –puesto que las *reglas* son siempre marcas físicas en un soporte físico, y los símbolos son señales físicas que viajan por un medio físico. Aunque las marcas en el disco duro o las señales 5G, por decir algo, impliquen la idea de la representación porque de hecho representan unos contenidos determinados, no es la máquina la que produce la representación, sino simplemente computa representaciones –datos– que ella no podría producir. Para que haya representación mental en el sentido en que una mente *produce* esa representación, tiene que haber una capacidad para ello dada en el soporte físico de esa mente. De acuerdo con Searle, mientras que los cerebros tienen esta capacidad, las máquinas simplemente carecen de ella. No sabemos con claridad cómo se produce esto a nivel neuronal, mucho menos a un nivel molecular o atómico, pero sabemos con toda certeza que *tenemos* estados intencionales y las máquinas, clausuradas en la sintaxis, no.

En los términos de la filosofía de la mente, la intencionalidad es la capacidad de significar, que se imprime en aquello que se quiere decir con un signo o con un sistema

o concatenación de signos: la capacidad de una mente para, en un estado mental particular, referirse a otra cosa. De acuerdo con Searle, los estados intencionales son las creencias, las esperanzas y las emociones, entre otras categorías de similar naturaleza. La característica clave de un estado intencional, en términos metafóricos, es que siempre están dirigidos hacia algo.

He aquí un puñado de ejemplos de estados que pueden ser estados intencionales: creencia, temor, esperanza, deseo, amor, odio, aversión, gusto, disgusto, preguntarse si, alegría, depresión, ansiedad, orgullo, remordimiento, pesar, pena, culpa, regocijo, irritación, confusión, aceptación, perdón, hostilidad, afecto, expectación, enfado, admiración, desprecio, respeto, indignación, atención, anhelar, querer, imaginar, fantasía, vergüenza, codicia, asco, animosidad, terror, placer, aborrecimiento, aspiración, diversión y frustración.²⁴²

La razón por la que *metafóricamente* asignamos a las máquinas intencionalidad, como sucede cotidianamente cuando, por ejemplo, decimos que el ordenador no «quiere» funcionar, o cuando decimos que la puerta eléctrica se abre cuando *quiero* que se abra, como si la puerta o el ordenador entendiesen mis deseos y obrasen de acuerdo con ellos, es que en los artefactos, dice Searle, nosotros proyectamos, extendemos, nuestra propia intencionalidad²⁴³. Searle evalúa varios argumentos en contra del suyo, pero no nos detendremos en ellos porque creemos que, en general han sido suficientemente desacreditados. Sin embargo, contra el argumento del cuarto chino, que es en último término una teoría de la causalidad de los estados mentales, no se ha esgrimido nunca un argumento genealógico, aunque para una mente nietzscheana el mismo rechazo de Putnam al funcionalismo pueda servir como inspiración para desvelar, con sentido histórico, otro tipo de relaciones en las que están involucrados los estados mentales y que no son susceptibles de ser formuladas como funciones.

En todo caso, vale la pena explorar el concepto mismo de intencionalidad y la función que Searle le asigna en su ejemplo. ¿Qué pasaría si proporcionásemos a John, además de las instrucciones para combinar los caracteres chinos, un diccionario y un programa con instrucciones de cómo utilizar esas definiciones? ¿Qué le impediría a esta máquina tener intencionalidad? Searle no tiene una respuesta definitiva para esta pregunta, porque el cómo se genera la intencionalidad a partir de relaciones causales entre estados mentales y otras entidades, sigue siendo algo misterioso: el cerebro

242 John Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente* (Madrid: Tecnos, 1992), 19.

243 Cf. John Searle, «Minds, Brains, and Programs», *Behavioral and Brain Sciences*, n.º 3 (1980): 419.

humano, incluido el sistema nervioso, simplemente lo hace, mientras que la ejecución del código simplemente no lo hace. De acuerdo con Searle, las definiciones del diccionario seguirían sin significar nada para John, puesto que no serían más que símbolos seguidos de más símbolos que se integran en la cadena de producción de símbolos a la que está sometida desde su programación inicial. Por tanto, en lo que a las máquinas se refiere, solo aparecería la intencionalidad *en* el usuario, al interpretar los símbolos que arroja la máquina. Así como Turing Searle no tiene una definición de lo que significa pensar, él carece de una definición de lo que significa «intencionalidad», aunque jamás lo admitiría. Afirmar que la intencionalidad es una capacidad de los estados mentales, no aclara para nada cómo se desarrolla esta capacidad o cómo actúa, aunque, naturalmente, pero nos permite hacernos una idea coherente y total de los procesos mentales. Definiciones como la que hemos expuesto brevemente solo sirven para hacernos una idea sobre el concepto y sobre en qué casos podemos decir que está involucrada la intencionalidad.

En el argumento de la habitación china, la persona que está encerrada no deja de ser una persona, es decir no deja de actuar *por sí mismo*. Solo se comporta como una máquina al seguir las instrucciones y dar la respuesta correspondiente. No deja de «responder» a las instrucciones en inglés. ¿Por qué sigue las instrucciones? En el caso de las máquinas físicas, el «movimiento» que implica la realización de las operaciones tiene su origen en un impulso que proviene de fuera. En el caso de las máquinas modernas es la electricidad, pero bien podría ser, en otro tipo imaginable de «máquinas calculadoras» como de alguna manera pone de relieve Turing, un movimiento generado por medios mecánicos, como una persona que hace girar una manivela.

Además de describir y aclarar la pregunta de si las máquinas pueden pensar, y ensayar una respuesta hasta cierto punto satisfactoria –máxime teniendo en cuenta el estado actual de la ciencia cognitiva–, el argumento de Searle tiene la inesperada virtud de introducir la noción de espacio en la concepción de la máquina. En la analogía del cuarto chino, el cuarto sirve para poner a John en el lugar de una máquina, es decir, para ponerlo en una situación y en unas condiciones en las que sus capacidades (intelectuales) sean en principio las mismas que las de una máquina: leer, ejecutar instrucciones e «imprimir» respuestas. Si reconocemos en líneas generales la gran utilidad del paradigma de la ciencia cognitiva, que toma de las simulaciones

tecnológicas modelos para estudiar la mente, nos planteamos la pregunta de si esta concepción espacial también es extensible a la mente.

Inscribiéndolo dentro de la habitación china, fuera de la cual ningún atributo o conocimiento de John es relevante, nuestro personaje es *reducido* a máquina. Como los argumentos funcionalistas, este argumento también depende de la comparación entre un cerebro humano y una CPU. La cuestión es: ¿no presupone Searle la diferencia entre humano y máquina que quiere demostrar? ¿no es esta diferencia simplemente de *rango y de valor* más que de «naturaleza»? ¿Para qué sirve la metáfora de John encerrado en un cuarto chino? Únicamente para ilustrar el hecho de que la máquina no podría tener estados intencionales: y es que la máquina, aislada por los parámetros con que fue diseñada, no tiene, *como* una *mente*, la capacidad para *dirigirse* hacia otras cosas. Con el cuarto chino, lo que se logra es definir una característica esencial del pensamiento y fabricar un escenario en el que no es posible que esta aflore. *Ese* escenario es la máquina misma. John está absolutamente aislado, incluso de sí mismo: la máquina, el software, es una entidad abstracta, dinámica, encerrada en sí misma, como un sistema termodinámico cerrado.

Puede que el argumento del cuarto chino sea efectivo señalando una diferencia cualitativa entre la máquina y el ser humano, pero no parece que la noción de pensamiento que propone sea superior o más clara que la de Turing. Para que haya pensamiento tiene que haber intencionalidad. Eso se debe a que el argumento no tiene como objetivo ilustrar la naturaleza de la máquina, sino problematizar la relación semántica entre «mente» y «programa»; además, el argumento no es deconstructivo, en el sentido de que desmonte el prejuicio de Turing sobre la naturaleza del pensamiento, sino constructivista, en el sentido de querer montar sobre la base de un concepto *a priori* una teoría de la mente y una teoría de la máquina. En lugar de mostrar a la máquina por sí misma, Searle la humaniza –solo para señalar lo que, dice, está ausente en toda máquina y presente en toda mente humana. Se trata, por supuesto de la intencionalidad. Sin esta noción o una similar que haga referencia al hecho de que la mente *representa* objetos como distintos de ella misma, la filosofía, la psicología y la ciencia cognitiva, carecerían de herramientas conceptuales para definir, aunque fuera de manera vaga, qué queremos decir cuando decimos «mente» o cuando hablamos de «pensamiento».

Para que el argumento sea convincente, Searle necesita que las condiciones del experimento estén definidas solo en la medida en que favorezcan estas dos afirmaciones: 1) que una característica esencial del pensamiento es la intencionalidad y 2) que las máquinas no podrían tener intencionalidad por complejas que sean. Una forma de escapar a este problema, que sin duda complica las cosas a la hora de utilizar el ejemplo para interpretar fenómenos complejos e incluso para construir definiciones válidas de «pensamiento», «inteligencia», «significado», «conciencia», consiste en enfatizar o más bien hacer caso solo a la parte del argumento que consiste en señalar la ausencia de capacidades, en la máquina, para entender el contenido semántico. Que esas disposiciones faltantes en la máquina se llamen «intencionalidad» no nos dice nada si no *explica* su naturaleza causal a un nivel ontológico, que es precisamente a donde, como Nietzsche supo expresar, no pueden llegar nuestras «explicaciones». Sin duda alguna, nuestra exigencia de que se explique cómo algo –una «causa»– constituye una explicación de otra cosa, es la única resistencia sólida posible contra la confianza hiperbólica en el «sentido común». De todas maneras, no está de más reconocer que la ausencia de una concepción unívoca del pensar no es un problema que pese únicamente sobre Searle o sobre la ciencia cognitiva, sino que es un problema por lo menos tan antiguo como la filosofía misma.

Tal como aparece en Searle, el concepto de intencionalidad designa la causalidad de los estados mentales, es decir, su capacidad para producir determinadas acciones o determinados efectos, tanto *en* la mente, como fuera de ella. Este poder causal se debe a que los estados mentales portan ciertos contenidos, es decir, ciertas significaciones. La máquina, inconsciente de los significados de los signos que procesa sintácticamente, nunca podrá llegar, no importa cuánta información le demos o cuántos programas le administremos, a *entender* nada de lo que «dice». Entonces, Searle, para solucionar el problema de si una máquina puede pensar, introduce, además del ya oscuro concepto «pensar», al menos otros dos conceptos, a saber, el de «entendimiento» y el de «intencionalidad». este último además, encierra otro que es el concepto clave para entender por qué el argumento de Searle, aunque contundente, no es *necesariamente verdadero*. La intencionalidad implica que existe la *causalidad mental*, es decir, que unos estados mentales causan otros mentales y que una mente puede causar efectos sobre las cosas físicas. Esto no debería sorprendernos, dado que la mente también es una

«cosa física» ya que antes que hacer parte de un mundo sobrenatural, hace parte del mundo físico.

De acuerdo con Searle, según el cual la prueba más simple de que los estados mentales pueden estar causalmente relacionados con hechos físicos es que si yo pienso, por ejemplo, en levantar mi brazo, el brazo se levanta²⁴⁴. Esto es así porque el pensamiento tiene un contenido intencional que constituye su naturaleza causal. En los procesos «meramente sintácticos» como la ejecución de un programa, la concatenación de operaciones no tiene un vínculo causal, sino únicamente lógico. Ocurre, sin embargo, que las máquinas pueden *simular* el vínculo causal, y de este hecho el funcionalismo computacional extrae fuerzas para alzarse como paradigma en la ciencia cognitiva. Desde el punto de vista searleano, sin embargo, este hecho tiene que entenderse con precisión: no es que las máquinas *puedan* producir estos vínculos causales, y tampoco es precisamente que *ellas* puedan simularlos: son los programadores los que simulan y los que establecen los términos de la simulación mientras, en el otro extremo, el usuario la *interpreta*.

Entonces, si la intencionalidad, desde un punto de vista naturalista —que rechaza la existencia de cualquier entidad no natural o sobrenatural—, es un resultado de la actividad de un ser biológico, es innegable que cualquier estado intencional es un fenómeno físico y sus causas son, a su vez, fenómenos físicos. De acuerdo con Searle, una máquina no podría pensar, en el sentido de tener representaciones significativas de las cosas, mientras los circuitos no puedan duplicar, es decir, *reproducir* el sistema biológico que produce la intencionalidad. Como dijimos, duplicar no es lo mismo que simular, y la diferencia entre ambas cosas es cualitativa y no meramente cuantitativa.

Pero ¿cómo funciona la causalidad de la intencionalidad, o mejor dicho, cómo es que la intencionalidad permite la causación mental? Para explicar la causación mental de la acción, Searle diferencia entre dos estadios o formas de la intención: la intención previa y la intención en la acción. La intención previa es la representación del deseo o de la expectativa de una acción futura. «Quiero levantar el brazo». «Voy a levantar el brazo». Esta resolución, que también es una creencia, tiene un contenido intencional, que es el deseo o el «objetivo» de levantar el brazo. En efecto, la acción de levantar el brazo, tiene dos componentes intencionales distintos: por un lado, la intención de

244 Cf. Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente*, 95-96.

levantar el brazo y por otro la *experiencia* de levantar el brazo. Si el brazo sube por casualidad, por ejemplo –siguiendo a Searle– porque en un momento dado estoy pasando debajo de un imán muy potente que atrae el metal de mi reloj de pulsera haciendo que se eleve mi brazo, no podemos decir que ese acto haya sido intencional, incluso si justo antes del suceso yo hubiera estado pensando: «voy a levantar el brazo». En el caso en que levanto el brazo por efecto de un imán, y no por acción de la intención previa, falta una parte importante de la intencionalidad, que es la intención *en la acción*. La intención en la acción es el contenido intencional de la *experiencia* de levantar el brazo. De acuerdo con Searle, la intención previa causa la experiencia, esta causa la intencionalidad en la acción, que a su vez causa la acción como tal.²⁴⁵

Nietzsche rechazaría estas intenciones excepto como *resultado* de la acción, como efectos secundarios de ella. Desde un punto de vista nietzscheano, el argumento del cuarto chino, que es en realidad el postulado de la causación mental, intencional, como algo asociado exclusivamente a los cerebros biológicos, aún tiene que ser puesto a prueba. A menos que se considere como una entidad metafísica o de una naturaleza esencialmente distinta de la física, a día de hoy ya se puede decir de una máquina puede *parecer* tener estados intencionales, de un modo ya muy parecido a como podemos decirlo de otras personas en quienes como en nosotros mismos reconocemos otras mentes. ¿Puede esta noción de causalidad superar la crítica nietzscheana a la metafísica? ¿Puede esta causalidad evadir la acusación de que es una conexión ficticia entre sucesos que en última instancia supone un dualismo insuperable y valora como superior lo que en realidad es inferior, colateral y secundario?

Si, como señala Jaegwon Kim, el argumento de Searle, que por supuesto resume una parte de su filosofía de la mente, hace depender la integridad del pensamiento de estas relaciones causales, entonces el problema que Searle deja por resolver es el de cómo explicar la eficacia causal de los estados intencionales, es decir, explicar cómo los estados intencionales *producen* la acción física –i.e. el movimiento corporal dirigido– u otra actividad mental.²⁴⁶ Searle diría que la respuesta a esta cuestión es muy sencilla, y es que los estados mentales son rasgos de alto nivel del cerebro y que ocurren, naturalmente, en el cerebro. En otras palabras: Searle describe una sucesión de estados

245 Cf. *Ibíd.*, 95-103.

246 Cf. Jaegwon Kim, «Mental Causation», en *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann, y Sven Walter (New York: Oxford University Press, 2009), 49.

intuidos y los conecta mediante el concepto de intencionalidad, pero la parte activa, generadora de conexiones, de la intencionalidad, permanece oculta. No podemos, ni es parte de nuestro objetivo, intentar solucionar aquí ese problema. Lo que nos preocupa aquí, en última instancia es más del orden de: «¿qué es *explicar* algo?» y «¿qué es pensar?».

No es una banalidad volver a preguntar por el contenido y la historia de estos conceptos como «intencionalidad», no para entender a cabalidad su importancia dentro de tal o cual teoría de la mente, sino para naturalizarla. La naturalización que ofrece Nietzsche es una que implica la desmistificación de los objetos y sujetos, pero sobre todo de las causas y los efectos, mediante el esclarecimiento de su procedencia y la disolución, en el proceso de todas las supuestas «causas» y «principios», que no son más que imaginaciones que tozudamente pone el ser humano como «explicación».

De hecho, Nietzsche es el gran opositor de la creencia la conciencia pueda ser directamente causa de la acción, incluso si se trata de una acción consciente. En el caso de estados intencionales relacionados con el querer, el deseo o la voluntad, se trata, como afirma Mariano Rodríguez explicando la crítica nietzscheana al concepto tradicional de voluntad, de la creencia en que «querer efectivamente algo implicaría de alguna manera causarlo o hacer que suceda», lo cual, para Nietzsche, sería tan anticientífico como creer en la magia²⁴⁷. Para Searle, que desde luego no es un lector de Nietzsche, es tan simple como que mi deseo de levantar el brazo, o de coger el vaso, *explica* el que efectivamente yo haga una cosa o la otra. Algo parecido se puede decir de otros estados intencionales no relacionados con el querer, la «voluntad» o el «tener la intención» de hacer algo: la metafísica de la causación mental parece afirmar que pensar en algo o dirigir la atención hacia algo, implica de alguna manera, entrar en una relación causal directa con ese algo, y nos hace inmediatamente «responsables» de los cambios que pueda sufrir. Para Nietzsche, hay que enfatizar este punto: el «deseo» en cuanto marca de la intencionalidad, o cualquier otro indicador de ella en la conciencia, es siempre solo signo de una disposición más profunda, es decir, de una pulsión. En todo caso, que mi disposición intencional causa un efecto o desencadena una opción podría entenderse de manera nietzscheana como que el deseo o la intención consciente es *signo* de una causalidad que se origina en un nivel distinto al de la conciencia misma.

²⁴⁷ Cf. Mariano Rodríguez, *Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente*. (Madrid: Avarigani Editores, 2018), 68.

De este nivel inconsciente, de sus fuerzas operativas, derivarían tanto la «intención previa» como la «intención en la acción», pero esta derivación no es reversible, sino que ocurre siempre en un sentido: desde el nivel pulsional hacia el nivel de la conciencia. Y es solo en la conciencia donde podemos identificar con «claridad» esa intencionalidad.

Entendiendo así la causalidad de la intencionalidad, podemos decir que no hay una razón contundente en la filosofía de la mente que nos permita decir que el pensamiento, por lo menos en su modalidad del querer consciente, es decir, de la «intención» en el sentido vulgar del término, es causa de una acción. A la luz de la antimetafísica nietzscheana, estas son solo causas inventadas, puesto que la «voluntad», así entendida, no es más que el resultado o el efecto secundario de la acción (*FP* 1883, 20 [4]). Pero tampoco hay que caer en el error de pensar que en Nietzsche hay dos tipos de voluntad o dos voluntades, la voluntad efectuada y la voluntad primigenia o lo que es lo mismo, la voluntad como efecto colateral y la voluntad como principio. En Nietzsche, la voluntad, mucho menos la voluntad de poder, no es principio, sino simplemente *resto* de la acción de las fuerzas: en consecuencia, no se puede poner el «querer» como principio de la acción, y lo mismo, presumiblemente, podemos decir de cualquier estado intencional.

De este análisis, y de nuestra perspectiva escéptica, a la que deseamos aferrarnos como forma de resistir al dogmatismo y a otro tipo de dominaciones menos «intelectuales», podemos extraer que es necesario, como nunca, deconstruir las nociones fundamentales de la filosofía de la mente, incluso en los casos de eliminacionismo, en los que se niega la existencia de entidades o estados mentales. Negar su existencia es no haber logrado naturalizarlas del todo. Esta deconstrucción puede tener como resultado la reformulación y la transvaloración de ciertas concepciones tradicionales y verdaderamente intuitivas. El método de Searle, como él lo dice, prescinde de la historia de los conceptos y se concentra en las intuiciones del sentido común. Esas intuiciones son como el «cogito» cartesiano: se hallan en la oscuridad de la introspección, brillando con luz propia, incuestionables, claras y distintas. No se trata de negar el «yo» o la «intencionalidad» como algo efectivamente existente, sino de comprender la génesis y la jerarquía de las valoraciones que hacen que estos conceptos sean en último término reformulables pero indispensables dada la condición humana como la conocemos.

De Turing a Searle: hacia una concepción microsferológica de las máquinas

A la luz de la radicalidad nietzscheana, de su escepticismo, la diferencia entre Turing y Searle no parece tan profunda. Ambos estarían de acuerdo en que «si un coche puede conducirse solo, ¿qué importa si es consciente o no?». Se nos podrá decir que en Searle esta es una afirmación marginal, o que no hace parte de su razonamiento en el caso específico que nos ocupa, a saber, el caso de la pregunta sobre si una máquina puede pensar o no. Esto se podría tomar con sentido del humor, como una broma filosófica sobre el hecho de que la pregunta es importante solo a cierto nivel y probablemente solo para los filósofos. Boden ha señalado con vehemencia el hecho de que los ingenieros y empresarios no se preocupan jamás por estas cuestiones a menos que impliquen dificultades prácticas.²⁴⁸ En la vida cotidiana, todos estaríamos contentos de tener un coche que se conduce solo –y si se limpia y se repara solo, tanto mejor. Sin embargo, como hemos visto ya, la empresa de pensar el futuro, diseñarlo, administrarlo, predecirlo, exige que preguntas sobre el estatus ontológico de las máquinas y de los seres humanos, y su relación, sean respondidas concienzudamente; de lo contrario, resultaría muy difícil evitar presunciones metafísicas. Esa dificultad para detectar el error metafísico no debería interesar solo a filósofos, sino a cualquiera interesado en comprender las relaciones entre sistemas axiológicos, conceptuales y simbólicos y el orden social, incluso si solo persiguen fines prácticos.

Cuando un utilitarismo, un pragmatismo o un consecuencialismo aplicado a la decisión está contenido dentro de los límites del contexto dominando por un modo de ser orientado a la producción, es difícilmente criticable precisamente porque todos hacemos uso de este tipo de juicios cuando estamos consciente o inconscientemente inmersos en la lógica de la producción, incluso a pesar de evaluar un razonamiento basado en valores absolutos del tipo de una «ley moral». Esto sucede cuando nosotros mismos, en estados mentales específicos, y en situaciones que así lo exijan, *nos orientamos hacia la* producción. Los ejemplos más claros de esta orientación, naturalmente, ocurren en el trabajo –el empleo–: cuando trabajamos hacemos uso de herramientas específicas que pueden no servir para absolutamente nada fuera del puesto de trabajo o que incluso, visto desde fuera su uso puede ser altamente desaconsejable por inmoral o por dañino. Sin embargo, estos ejemplos se reproducen cada vez que

248 Cf. Boden, 83-84.

ponemos nuestras energías en la consecución de fines privados, como preparar la cena o hacer la compra semanal. En las actividades productivas, las que van destinadas a la *inversión* de la energía en la consecución de un producto que tendrá más valor que la misma energía invertida –conservar la salud, satisfacer necesidades básicas– los valores «universales», los más generales, los que en la concepción metafísica del valor deberían ser los «principios» absolutos, se suspenden en favor de la consecución del fin productivo.

La economía, por eso, como bien identifica el materialismo marxista, prima sobre la política, y por tanto, también sobre la moral, en el sentido en que sus fuerzas golpean directamente a lo humano, superando toda «universalidad» de la razón, doblegándola de distintas maneras en distintos contextos. En Nietzsche, también, asistimos a un episodio de la génesis tardía de la globalización económica: en él, la universalidad de la razón es transvalorada y se superpone a ella la economía global, la gran economía, pero no solo de la riqueza «material», sino la economía de las fuerzas creadoras de mundo y de totalidades, de valores y de universalidades. En eso, en el estudio de las fuerzas globalizantes, Nietzsche aventajó por mucho el análisis materialista, porque «materia», para Nietzsche, es un término de segundo nivel, un término que señala lo reactivo de las fuerzas y que además tiene su raíz en el sustancialismo atomista, y una profunda influencia del idealismo alemán, ambos, en general, manifestaciones del pensamiento metafísico de las perfecciones. Creo que esto se notaría especialmente si hiciéramos una comparativa entre una concepción materialista del valor y una concepción energética, es decir, a partir del concepto de fuerza. Con ello no queremos decir que el análisis del materialismo histórico sea reemplazable por el nietzscheano, ni que Nietzsche analice la economía mejor que Marx. Simplemente, que la diferencia entre ambos radica en dónde ubican la fuente del valor: mientras que para Marx es el trabajo, para Nietzsche es la vida misma.

En fin: negar que la utilidad práctica e inmediata de la tecnología hace que más probablemente nos inclinemos hacia su uso, en cada caso particular, independientemente de graves riesgos conocidos, sería admitir que las valoraciones se imponen por la fuerza de la razón; pero la razón no es una fuerza ni *tiene* fuerza por sí misma. Aunque un discurso racional pueda ser portador de grandes poderes, ese poder no reside, desde luego, en la razón, puesto que las valoraciones se imponen por la fuerza

y, concretamente, por las diferencias de fuerzas, es decir, por la voluntad de poder.

En Searle, es decir, en el nuevo naturalismo biológico que sin quererlo reafirma la perspectiva tecnológica, porque sigue dando por buena la pregunta por la relación entre el cuerpo y la mente y sigue poniendo a la conciencia como *lo más importante* en cuanto portadora de la *experiencia* misma, encontramos de nuevo la suposición de que hay un abismo originario entre una cosa y la otra: un abismo que se subsanaría mediante el adecuado uso de la razón a partir de conceptos intuitivos e irrenunciables. La labor de la filosofía consistiría entonces, como las religiones clásicas, en tender un puente entre ambas realidades, unificarlas. Unificarlas, y no, como querríamos los antimetafísicos, mostrar que la creencia en dos realidades, como intuición poderosa que es, proviene de una larga historia tecnogenética. Para superar la metafísica no basta ya con apelar a las intuiciones, sino que hay que deconstruir esas intuiciones y, a partir del desbaratamiento, construir un discurso transvalorado. En la medida en que no sobrepasa el nivel superficial, la filosofía de la mente, profundamente substancialista, no satisface la preocupación nietzscheana por la historia como punto de partida para cualquier reflexión sobre conceptos complejos y de significado amplio, como «conciencia», «pensamiento», «mente» e «intencionalidad». Ya hemos dicho que esta es, en general, desarrollo y robustecimiento del pensamiento técnico y que su esencia es la orientación *poiética*, es decir, al trabajo y a la producción. Ahora bien: si aceptamos de Heidegger, con las reservas que hagan falta, la idea de un pensamiento esencial, externo a la técnica pero dedicado a dar cuenta del arrojamiento, es evidente que aun hace falta un pensamiento de la máquina en cuanto máquina. Un pensamiento, sí, del arrojamiento de la máquina. Ese pensamiento esencial, en nuestra interpretación esferológica de las dinámicas de los valores, es historia de la tecnogénesis de la máquina y, al mismo tiempo, narrativa del espacio compartido de la máquina y el ser humano.

Si entendemos el artículo de Turing en un sentido metafísico, este afirma que las máquinas sí pueden pensar y no solo eso: *también pueden aprender*. No nos detendremos a explicar esta noción de las máquinas que aprenden, pero vale la pena notar el paralelismo entre la «máquina niño» de la que habla Turing, como una máquina que tiene la capacidad de complejizarse gracias a la inclusión en su programa de un elemento azaroso, y la «*seed AI*» o «AI seminal» que es uno de los caminos que Bostrom propone para lograr la superinteligencia. En todo caso, esa no es la única

lectura posible del ensayo. Es posible también leerlo como un intento por superar definitivamente la concepción metafísica de la mente poniendo de relieve su tecnogénesis. Una lectura escéptica, es decir, genealógica, que señale y explote este elemento del texto turingiano, podría iluminar en qué consiste *realmente* la especificidad de la valoración o las valoraciones que están detrás del concepto de inteligencia artificial. Se trataría, desde la perspectiva nietzscheana, de valoraciones en todo caso erróneas, porque versarían directamente sobre el valor de la inteligencia y, por tanto de cierto modo, si el pensamiento humanista sigue de alguna manera vigente en la filosofía de la mente o en la ciencia cognitiva, sobre el valor de la vida.

En esta lectura escéptica, lo que Turing viene a decir es que una máquina no piensa, pero puede simular que piensa de tal modo que un ser humano no pueda saber que es una máquina y eso, a efectos prácticos, es lo mismo que pensar; de hecho, llegará un momento en que el lenguaje («el uso de las palabras»)²⁴⁹ mismo se adapte a esta realidad, y deje de parecer antinatural decir que una máquina piensa. Esto tiene unas implicaciones muy profundas. Turing estaría transvalorando el valor del lenguaje. Lo que dice es: si lo que importa es la capacidad de cálculo, y si definimos «pensar» como «hacer operaciones de cálculo», podemos decir que una máquina simula esa capacidad de tal modo que la simulación funciona mejor que la capacidad original, porque cumple mejor (e.g., más eficientemente o más exactamente) con la tarea propuesta. En la época de Turing, por supuesto, como él mismo reconoce, no existía o no se había planteado seriamente el propósito de hacer una máquina de aspecto humano, ni siquiera una que tuviera las capacidades para llevar a cabo la mayoría de tareas físicas que realiza un ser humano. Esto, hoy, ha cambiado, y en efecto, hay muchos ingenieros –corporaciones, en realidad– que, contra la observación de Turing en aquel momento sobre la escasa relevancia que tendría tal empresa,²⁵⁰ sí se ponen como propósito construir máquinas de aspecto totalmente humano y de funcionalidad totalmente humana, y en ese propósito se vislumbran unos intereses distintos a los perseguidos por Turing en su proyecto de simular la actividad de la mente, aunque sin duda conservan y robustecen su vocación productiva.

Mientras Turing desacredita la pregunta de si una máquina podría pensar mediante un argumento lingüístico, a saber, que no disponemos de una definición de

249 A. M. Turing, *¿Puede pensar una máquina?* (Valencia: Cuadernos Teorema, 1974), 33.

250 *Ibíd.*, 15.

pensar, Searle le sale al encuentro afirmando que hay una diferencia *cualitativa* entre el «pensamiento» de las máquinas y el pensamiento de los seres humanos. Como Turing, también Putnam desechará la pregunta con un argumento lingüístico.²⁵¹ Ahora bien, mientras Turing desacredita la pregunta sobre la convicción de que el concepto de pensamiento no está bien definido –para finalmente redefinirlo como resultado de su «experimento» mental–, Putnam afirma que la pregunta por la autoconciencia, es *anómala*, puesto que se desvía de una regularidad semántica: que la autoconciencia es un hecho privado, o sea, que se refiere a sí misma. Dicho en palabras de Searle, la autoconciencia es, por definición, autorreferencial. Sin embargo, para Searle, el problema mente-cuerpo sí es un problema filosófico auténtico, mientras que para Putnam se trata de un problema cuya respuesta carece de importancia, ya que «cualquier conclusión que pueda alcanzarse en el caso del problema del cuerpo y la mente, tendría que alcanzarse *por las mismas* razones que en el caso de la máquina de Turing»²⁵². Con ello quiere decir que descubrir por vía científica que los estados mentales, por ejemplo, son *distintos* de los estados cerebrales, aportaría tanto como descubrir –algo que en realidad ya sabemos– que los estados estructurales de una máquina son distintos, naturalmente, de sus estados lógicos. Por eso en Turing no es fortuita la aclaración de que su máquina solo realiza actividades *mentales*. Ello evita, lo sabe bien, dificultades inútiles para el propósito exclusivamente práctico, productivo, de estas máquinas. Sin ignorar esta orientación de la computación, Turing previó que la existencia misma de esas máquinas, antes que llegar a ser como humanos que piensan, llegarían a cambiar la manera en que comprendemos el concepto de «pensar», de tal modo que la pregunta «¿puede una máquina pensar?» significa en último término: «¿bajo qué condiciones *podremos* decir que una máquina piensa?».

A pesar de que Putnam es conocido por su funcionalismo, denominado técnicamente «*machine-table functionalism*» o «*machine-state functionalism*» no es menos cierto que más tarde, y más exitosamente, sería un duro crítico de esta ideología. La desvalorización de la pregunta por si una máquina puede pensar en favor del planteamiento de una cuestión técnica sobre cómo ocurren las operaciones mentales, no solo abre el horizonte para el funcionalismo computacional, sino para el

251 Hillary Putnam, «Mentes y máquinas», en *Mentes y máquinas*, ed. Manuel Garrido (Madrid: Tecnos, 1985), 87-96.

252 *Ibid.*, 100.

cuestionamiento de los supuestos metafísicos que se suelen dar por sentados –nos interesa cómo la ciencia misma los da por sentados– como proposiciones verdaderas del sentido común. Será solo gracias al giro de Putnam que se revele, aunque todavía el trabajo está por hacer, la necesidad de romper definitivamente con el problema mente-cuerpo y sus diversas manifestaciones dualistas²⁵³. Se trata de romper con la forma cartesiana de plantear el problema; incluso cuando al final nos decantamos por el mejor de los naturalismos; nada se logra cuando la pregunta por cómo el cerebro puede hacer cosas mentales se sigue planteando como una especie de misterio de la transubstanciación.

Los argumentos de Turing y Searle expresan preocupaciones muy distintas: el primero quiere explicar la máquina por analogía con la inteligencia, mientras que el segundo quiere evitar que se explique la mente por analogía con la máquina. Por tanto, como respuesta a Turing, el argumento del cuarto chino es inadecuado, por válido que sea, porque apunta en una dirección distinta. Como ya hemos sugerido, leer el texto de Turing al estilo metafísico, como una tesis ontológica sobre el modo de ser de las máquinas y de las mentes humanas, es un error que pasa por no comprender que la pregunta de Turing es técnica y no filosófica y que no es «¿podrían pensar las máquinas?» sino «¿podríamos dejar de distinguir entre la actividad de cómputo de una máquina y la actividad de la mente humana?». En consecuencia, dado además que no sabemos nada sobre lo que pasa en una mente sino por los signos de que algo pasa, es decir el comportamiento, la pregunta no es otra que ¿podría una máquina llegar a comportarse de tal modo que sea indistinguible de un ser humano? Cuanto más se avanza en las ciencias de la programación, más nos inclinamos a responder afirmativamente esta pregunta, pero no parece que resolverla tenga ninguna trascendencia para la *auténtica* pregunta: ¿qué significa «pensar»? La perspectiva de la producción no se ocupa, y aparentemente tampoco debe ocuparse, de las cuestiones ontológicas. Sin embargo, nadie duda que todo lo que hace un ordenador consista en una serie de procesos que tienen lugar en el mundo físico y que están sometidos a las leyes físicas –y son, por tanto, fenómenos físicos. Saberlo, desde luego, no nos da la clave para comprender cómo es que los estados mentales, intuitivamente no físicos, son efectivamente físicos y nada más, si es que creemos en las leyes de la física.

253 Cf. Mariano Rodríguez, «Desmontando la máquina: las razones de Putnam contra el funcionalismo», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 39 (2006): 53-76.

Searle, en todo caso, se toma literalmente, como solo un metafísico podría leerla, la pregunta de Turing. Sin embargo, de la confrontación de ambos textos, podemos sacar una conclusión importante, y es que para proceder a una descripción por analogía, a partir de los ejercicios de introspección cartesiana como vía para la comprensión del fundamento del conocimiento y del ser de lo ente, no se puede evitar una cierta noción de *aislamiento* que, más allá de las fantasías racionalistas de la búsqueda del principio autosuficiente, tiene que ver con las técnicas simbólicas de inmunización de la *humanitas*. El aislamiento es un elemento patente en el cuarto chino de Searle y la espacialidad del argumento es también bastante obvia, pero no por ello carente de importancia. Searle utiliza el aislamiento del agente/máquina, equivalente en cierto modo al ejercicio solipsista de Descartes, como condición de posibilidad de su existencia. En Turing, aunque menos evidente, el aislamiento es también fundamental para describir la máquina: «concentrémonos en las capacidades mentales». Se trata de una operación de supresión del espacio o de la «accidentalidad» de estar en un sitio y no en otro. El aislamiento que utiliza Turing en su juego es comprensible porque, en un sentido muy claro, las máquinas físicas están también aisladas: carecen de conciencia y en principio también de percepción, y funcionan dentro de un universo cerrado de reglas sintácticas. Así, Turing pone a la máquina en un sitio y a los humanos en otro, sin contacto, o con un contacto limitado solo a la emisión y recepción de los mensajes, en la medida de lo posible desprovistos de cualidades, excepto por el contenido mismo de los mensajes. También aísla a los participantes del exterior, lo cual es necesario para igualar el humano a la máquina. La operación de aislamiento tiene como objetivo que los agentes humanos involucrados en el juego de imitación, o en el «experimento» del cuarto chino, estén «al mismo nivel» que la máquina en lo que respecta a que sus capacidades son exclusivamente intelectuales.

Para concluir esta sección, solo queremos sugerir que la construcción discursiva del pensamiento sobre las máquinas en términos de agente aislado, ideal, es una forma avanzada del pensamiento de las perfecciones. Como hemos hecho notar, especialmente en el primer capítulo de nuestra investigación, la concepción esferológica de la historia de la metafísica es una fenomenología, es decir, es una forma de aprehender el fenómeno de la autocomprensión del ser humano como especie, pero no es una «verdad» acerca de la naturaleza esencial del ser humano. En ese sentido, cuando un

Sloterdijk afirma que el movimiento fundamental de la metafísica es la generación de esferas simbólico-afectivas, no quiere decir que en efecto el ser humano es generador de perfecciones, sino que es un animal especializado en el engaño, en la ilusión de las perfecciones, y que esa ilusión se solidifica y se hace efectiva, más tarde, con la tecnificación y la tecnologización de los procesos globalizadores.

Cuando Turing y Searle siguen, en parte, a su modo, la tradición cartesiana de aislar al agente –al sujeto– para comprenderlo y describirlo esencial y completamente, están haciendo un ejercicio fenomenológico con el que sin saberlo desvelan la naturaleza esferológica, creadora de perfecciones, de unidades y de espacios dentro de esas perfecciones, en las que el engaño, aislado de la realidad fenomenológica, adquiere el carácter de realidad indiscutible.

Aunque no nos ocupamos globalmente aquí de la filosofía de la mente, de nuestra reflexión espacial y esferológica podemos concluir que su abordaje de la pregunta turingiana «¿podría pensar una máquina?» tiende a ignorar, incluso si en algunas apreciaciones parece haber más conciencia del asunto, que la *naturaleza* de la máquina, antes que poder ser equiparada, asimilada o incluso identificada con la de la mente humana, tiene que poder ser aprehendida en su especificidad, es decir, en la especificidad del arrojamiento que constituye su tecnogénesis, marcada por una determinación productiva. Todo análisis lingüístico, ya sea desde el punto de vista de un análisis sintáctico, ya desde una teoría de la información semántica, pero también todo análisis genealógico, esferológico o materialista (en el sentido marxista) parecen estar condenados a perder la batalla contra la metafísica si en el inicio de su reflexión no se halla, aunque sea de modo latente, la conciencia de que su tecnogénesis es específicamente productiva.

Superinteligencia: hacer lo que la naturaleza «no puede»

Sea como sea, el transhumanismo requiere que al menos una versión débil del funcionalismo sea verdadera. Para la mayoría de escenarios de predicción, será suficiente con una versión atenuada de la tesis de la independencia del substrato (*substrate-independence thesis*, SIT), es decir, la tesis según la cual una mente es independiente del sustrato físico en el cual es implementada a pesar de que el único *modelo* que tenemos de la mente sea el cerebro con el sistema nervioso; esto no quiere

decir que haya mentes sin sustrato físico, sino que una mente puede existir en diversos sustratos y mantener su identidad, siempre que el sustrato utilizado sea lo suficientemente potente para incluir todos los procesos mentales relevantes. «La idea es que los estados mentales pueden ocurrir en una amplia variedad de sustratos físicos»²⁵⁴. De este modo, para generar *experiencias subjetivas*, o sea *conciencia fenoménica*, bastaría con poder simular con suficiente precisión estructuras y elementos determinantes en el funcionamiento de un cerebro como las sinapsis y la actividad de los neurotransmisores, pero con otros materiales, orgánicos o inorgánicos. Pero sabemos, dice Bostrom en el tercer capítulo de *Superintelligence*, que un sustrato inorgánico –que él llama *machine substrate*, refiriéndose a las máquinas físicas– es mucho más potente que el sustrato biológico. No es fácil ver cómo esto es un funcionalismo débil o atenuado, pero lo cierto es que, al menos desde cierto punto de vista, se trata de un dualismo suficientemente fuerte como para despertar nuestro instinto escéptico. De hecho, la SIT no es más que otra formulación del funcionalismo de Putnam: que un ser humano completo es una máquina de Turing. Las máquinas de Turing, claro está, no solo son independientes del sustrato, sino que son abstractas por definición. El elemento común de la SIT y el funcionalismo fuerte, como el de Putnam, es que cuando piensan en un «ser humano completo» se refieren a un ser humano como *esencia*, independiente de su cuerpo.

El caso es que el argumento de Searle no detiene al transhumanismo ni a los ingenieros que trabajan en la creación de máquinas inteligentes. Si el funcionalismo resultase no ser verdadero a la luz de los avances tecnológicos y de los intentos por simular una inteligencia general, es decir, si resulta que técnicamente no podemos entender los estados mentales como *funciones lógicas* o matemáticas –en el sentido de que siguiendo esa directriz no lleguemos nunca a tener nada que se aparezca realmente a una inteligencia–, aunque al transhumanismo le convendría que sí lo fuese, hay una estrategia «alternativa» para lograr la superinteligencia. Desplazando el foco de interés de la IA a la superinteligencia, el transhumanismo logra incluir en el proyecto de autotransformación humana la perspectiva de la tecnología como fase «avanzada» de la evolución biológica o como consecuencia necesaria de ella. En el capítulo anterior, criticando las nociones de singularidad y crecimiento exponencial de la tecnología,

254 Nick Bostrom, «Are You Living in a Computer Simulation?», *Philosophical Quarterly* 53, n.º 211 (2003): 244-45.

anotábamos que esta apreciación está lejos de ser evidente y que el carácter exponencial del crecimiento tecnológico no parece tener un referente o un punto de emergencia en una ley natural o en una «ley» empírica.

Como consecuencia, la probabilidad de crear una superinteligencia por la vía biotecnológica es mucho más alta que la de crear una inteligencia artificial solo con base en circuitos, especialmente porque todavía no tenemos (o eso parece) las capacidades técnicas ni el conocimiento del cerebro para simularlo artificialmente. Y no sabemos cuándo vamos a tenerlo, pero si el funcionalismo es verdad al menos en una versión no muy fuerte, entonces eventualmente obtendremos conciencias artificiales completas, sobrehumanas, aunque tardemos cientos de años²⁵⁵. El punto aquí no es refutar las predicciones del transhumanismo, sino criticar y desmontar sus valoraciones fundamentales. Esto no tiene como consecuencia un juicio sobre el valor del trabajo técnico ni sobre la producción de tales o cuales máquinas, sino sobre el estado mental – espiritual– de la humanidad en esta era tecnológica.

En los seres individuados, no tener conciencia es algo mucho más común que tenerla: los procesos evolutivos son lentos en relación con los tiempos de la vida humana y las investigaciones astrofísicas sobre la edad del universo confirman que la naturaleza ha necesitado miles de millones de años para producir vida y otros tantos millones más para producir inteligencia. Conciente de ello, el transhumanismo aspira, aunque sabe que no será fácil, a producir aceleradamente esos procesos evolutivos por medios tecnológicos, bien desde la manipulación de los genes o bien desde la intervención biotecnológica directa del cuerpo individuado.

Sabemos que los ciegos procesos evolutivos pueden producir inteligencia general de nivel humano, porque ya lo han hecho por lo menos una vez. Los procesos evolutivos que nosotros prevemos, –i.e. programas genéticos diseñados y guiados por un programador humano inteligente– deberían ser capaces de producir un resultado similar de un modo mucho más eficiente.²⁵⁶

Detrás de esta afirmación está la suposición de que la naturaleza efectivamente puede producir superinteligencias, y que eventualmente, si sobrevivimos como especie, podríamos ver cómo la selección natural terminará por producir seres increíblemente

255 *Ibíd.*, 245.

256 *Cf. Bostrom, Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, 28. Traducción propia.

más inteligentes que nosotros. Esto, en cierto sentido, lo hemos venido anunciando durante todo este trabajo al señalar la teleología y la lógica del progreso que el transhumanismo esgrime. Lo interesante aquí es ver cómo todo esto había ya sido anunciado por Turing y, antes de Turing, por Babbage y Lovelace.

Es nuestra convicción, por la manera en que estos precursores de la inteligencia artificial hablan de las capacidades de las máquinas, que la intención original no era el mejoramiento y el eventual reemplazo de lo humano, sino, simplemente, la reproducción potenciada de la capacidad de la mente humana para plantear, responder preguntas y encadenar respuestas lógicamente. Este propósito, por supuesto, como encierra muchas preguntas filosóficas, llegó a ser transformado, mediante la interpretación metafísica de esos problemas, en el propósito nihilista del reemplazo de las estructuras naturales en las que consiste la vida, por estructuras técnicas y simbólicas más parecidas a lo que, desde la naturaleza reactiva, se entiende como situación ideal del ser humano. En todo caso, no se trata simplemente de reemplazar lo natural con lo artificial: de hecho, fuera de la hiperbolización de la metáfora técnica, el error más grave del transhumanismo consiste en pensar que hay una diferencia esencial entre la génesis natural de los seres individuados y la tecnogénesis de lo ente tecnológico, y que esa diferencia fundamental es una tensión natural que se resuelve por vía técnica, haciendo coincidir ambas cadenas evolutivas (la técnica y la natural) mediante la intervención tecnológica de los seres vivos. A esta intervención servirían los esfuerzos de la biotecnología y la bioinformática. Mediante esa distinción se señala y delimita el valor más importante del transhumanismo: la inteligencia, una inteligencia que puede crear un mundo a su medida, muy en línea con el humanismo tradicional. La distinción entre lo natural y lo artificial, en la mentalidad tecnológica, no se eliminaría mediante un ejercicio genealógico que desentrañe los errores de razonamiento implicados en el dualismo metafísico, sino por apropiación técnica de una realidad que se entiende como originariamente dual. Desde este punto de vista, la distinción señala un hecho objetivo y su eliminación correspondería a un esfuerzo técnico. Por eso no es sorprendente la laxitud con la que el transhumanismo, inspirado en la concepción computacional de la mente, describe la singularidad como un despertar cósmico. Visto está, dice la mentalidad tecnológica, que los procesos naturales son ciegos y proceden mediante un sistema parecido al de «prueba y error», produciendo así muchos «errores» antes de

llegar a los resultados óptimos. Como en la explicación apócrifa de la entropía termodinámica como «cantidad de desorden», en la explicación transhumanista, también apócrifa, de la tecnogénesis evolutiva del ser humano, el desarrollo de la inteligencia, y por tanto el desarrollo de la tecnología, es una especie de «fin necesario» dado en las leyes de la física, pero la naturaleza, en un principio carente de inteligencia, las «produce», hablando en el lenguaje de la metafísica, mediante el despliegue de todas sus fuerzas «tontas» que, tarde o temprano, terminan por dar el resultado «adecuado»: nosotros, los animales inteligentes; nosotros, los animales tecnológicos.

En su *Superintelligence*, Bostrom evalúa varias posibilidades para el desarrollo de una *superinteligencia*. Ya no se trata simplemente de hacer una máquina «tan inteligente» como un ser humano o «más inteligente» que un ser humano. Se trata ahora de producir la superinteligencia por cualesquiera medios técnicos disponibles, salvando, claro está, los medios inmorales o que pongan en riesgo la existencia de la especie.

A la que hace referencia Turing, y se podría decir que también Searle, se le denomina *propriamente* (0) «inteligencia artificial»; sin embargo, este es solo un camino hacia la superinteligencia. Otros métodos, obviamente con mucho de «artificial» parecen estar disponibles como futuros nichos de superinteligencia: (1) la emulación cerebral completa, (2) la cognición biológica, (3) las interfaces cerebro-máquina y (4) las redes y organizaciones²⁵⁷. En la realidad, todos los caminos que podrían permitirnos llegar a la superinteligencia dependen de una u otra manera de una idea robusta sobre la mente humana, pero esa idea ya no es un «ideal» al uso cuyos rasgos distintivos dependan directamente de un concepto absoluto de perfección, sino que sus determinaciones han de ser extraídas de la ciencia cognitiva.

(0) Se refiere a la superinteligencia lograda mediante el aumento (que por ahora va bien) de la capacidad de los procesadores, de una buena programación y de un manejo adecuado de grandes cantidades de datos (*big data*) sin los cuales esa superinteligencia no tendría «trabajo». (1) Se refiere a lo que hasta ahora hemos denominado «carga mental» o «*mind uploading*». Consiste en la producción de un software que escanease profundamente un cerebro real y produjese un modelo de su funcionamiento. Tiene la misma inspiración en la naturaleza que la idea de una «máquina-niño» o una AI seminal, pero exacerbada hasta el punto de la emulación de

257 *Ibid.*, 26-62

las estructuras físicas y los procesos que constituyen una mente humana. La identificación cerebro-mente, es una característica de este proyecto. (2) Se refiere al mejoramiento (*enhancement*) de los cerebros humanos en su forma actual mediante el uso de técnicas que no necesariamente requieren de un gran poder tecnológico, como sí lo requieren la superinteligencia o la nanotecnología especializada. Las probabilidades de que este tipo de mejoramiento pueda producir criaturas superinteligentes estarían dadas por una ciencia o una tecnociencia de los principios de la selección genética, es decir, una *eugenesia*. No hace falta ya hacer una apología de la eugenesia para desligar la idea transhumanista de selección genética del racismo, aunque sin duda alguna, «ismos» igual de peligrosos pueden estar a la vuelta de la esquina. Peter Sloterdijk ha mostrado no solo que el futuro de la especie estará marcado por la selección de los genes, sino que toda nuestra historia hasta ahora se debe en buena medida a ello.²⁵⁸ (3) Se refiere a la implantación o acoplamiento de artefactos directamente en el cerebro. La posibilidad de las interfaces máquina-cuerpo humano, como en algunas prótesis biónicas altamente funcionales, ha demostrado la posibilidad de que «circuitos orgánicos», es decir, redes neuronales naturales, nervios y células, puedan establecer una «comunicación» funcional con elementos artificiales de un modo muy parecido a como se comunican las distintas partes de los seres biológicos entre sí. Por último, (4) se refiere a la concatenación y el trabajo coordinado de redes empresariales que incluyen tanto capacidades y agentes humanos como poder computacional. Pero no se refiere a cómo el *networking* puede mejorar las capacidades intelectuales, sino como, de hecho, el *networking* implica una especie de inteligencia colectiva.

El concepto de inteligencia artificial puede, a menudo, ser confundido con la noción más amplia de «superinteligencia». Ambas ideas, como acabamos de ver gracias a nuestro sucintísimo resumen de los *paths* de Bostrom, designan cosas distintas. En un futuro no muy lejano, una superinteligencia podría estar «encarnada» por ejemplo, en un *cyborg*, un posthumano, un ordenador de escritorio, un dispositivo móvil, una casa, un vehículo o, más probablemente en un complejo científico-industrial, como un superordenador o red de superordenadores de recursos prácticamente ilimitados. La inteligencia artificial, sin embargo, no es más que un software muy potente y complejo en un hardware proporcionalmente poderoso: podría estar encarnada en la casa, en el vehículo, en los dispositivos, pero no, en principio, en un ser biológico no modificado y

²⁵⁸ Cf. Capítulo 6. «La eugenesia reconsiderada».

no necesariamente será superinteligente. La superinteligencia puede referirse tanto a la inteligencia de las máquinas como a la inteligencia humana potenciada, mientras que la IA es exclusivamente de las máquinas. Esta distinción es importante, no para separar conceptualmente, como la metafísica, lo natural de lo artificial, sino, precisamente, para constatar que las tensiones del pensamiento transhumanista, como este dilema entre mejorar nuestra inteligencia y crear seres artificiales más inteligentes que nosotros, provienen siempre de un trasfondo metafísico, que es el abismo entre lo natural y lo artificial, y que constituye también la distancia con la que el ser humano moderno mira al mundo como algo ajeno, como si no compartiese todo con el mundo, incluida la génesis, y se ve más cercano a los artefactos emergidos técnicamente de su propio ser.

Es notable, verdaderamente que, de estos cinco caminos mencionados los más difíciles de lograr, es decir, la inteligencia artificial y la *emulación cerebral completa*, son los que más fuertemente se asocian con el transhumanismo. Mientras que las otras prometen más desarrollos en el corto plazo, y también menos peligros e incertidumbres, estas dos deslumbran con proyectos que casi, si no fuésemos prudentes, calificaríamos de fantasiosos. La inteligencia artificial (0) y la carga mental (1) requieren de un poder de procesamiento que aún estamos lejos de poder tener.²⁵⁹ En el caso de las redes (4) no se puede suponer en ellas el nivel de autonomía e individuación que esperaríamos de un *agente* artificial. Esto hace que el caso sea interesante, porque permite una nueva vía especulativa para pensar la inteligencia, así como el cuerpo, como algo social. Sin embargo, sobra decirlo, este tampoco es el enfoque del transhumanismo. Puede, además, que esta idea de una «inteligencia colectiva» choque con la metafísica de la agencia tan propia del transhumanismo y tan influyente en la filosofía de la mente, puesto que tendría que explicar cómo es posible que de un conjunto ordenado de contenidos digitales surja algo así como una autoconsciencia, un «yo», o algo que tenga unas características similares a ella. Como nietzscheanos, claro está, no podemos exigir tal cosa, máxime teniendo en cuenta que el «sujeto» no es más que un error en la conceptualización del cuerpo.

Biología: un futuro orgánico para las máquinas

El impulso de la «artificialidad pura» en el transhumanismo es contrarrestado, pero no neutralizado ni anulado, por el impulso biotecnológico. La biotecnología (BT)

²⁵⁹ Cf. Nick Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 29 y 37.

es un tipo de técnica altamente científica que en vez de utilizar materiales tradicionales para sus procesos productivos utiliza seres vivos, partes de seres vivos o sustancias segregadas por ellos. La biotecnología, junto con la nanotecnología –habría que ver por cuánto tiempo podrán mantenerse separadas estas ramas en los tiempos del paradigma cuántico– representan hoy la clave para la obtención de una superinteligencia que no sea necesariamente, enteramente, una inteligencia artificial. Los modelos de la biología que explican el funcionamiento del cuerpo humano a un nivel molecular, es sabido, han sido grandes influencias de las ciencias de la información y de la búsqueda de la inteligencia artificial, pero la ciencia de la AI no ha sido menos influyente en los desarrollos más recientes de la biología, sobre todo en lo concerniente a la autoorganización de las células y el uso de este principio para crear autómatas celulares o sistemas dinámicos.²⁶⁰

De un modo mucho más notorio que en el caso de la inteligencia artificial, el concepto de biotecnología se ha desarrollado de la mano de las instituciones políticas de los países desarrollados. Específicamente, a mediados de la década de 1980, la OCDE y la Federación Europea de Biotecnología, la BT fue definida, en línea con la concepción instrumental de la tecnología, como la aplicación del conocimiento biológico para la fabricación de productos útiles. Sin embargo, de modo paralelo, también se ha usado el término, particularmente en los Estados Unidos, para referirse técnicamente al uso de la biología molecular, que se centra casi exclusivamente en tecnologías de recombinación genética y, ocasionalmente, en descubrimientos recientes relacionados con anticuerpos monoclonales. Estas dos concepciones de la biotecnología, aunque puedan parecer divergentes, no son excluyentes porque ambas se asientan sobre la utilización de seres vivos para obtener soluciones tecnológicas a problemas dados.²⁶¹

No se puede decir que la BT haya surgido de las expectativas transhumanistas; por el contrario: el transhumanismo se inspira en la BT y en los avances tecnológicos que la permiten para fundamentar sus aspiraciones de mejoramiento biológico. Por eso, la crítica del transhumanismo no depende directamente de una crítica a la BT, pero sí de una crítica de la forma en que el transhumanismo concibe el papel de esta en la construcción del futuro de la humanidad. Con ello no queremos decir que no sea necesario hacer por separado una crítica de la BT para llegar a cierto nivel de

260 Cf. Boden, *AI: Its Nature and Future*, 101.

261 Cf. Robert Bud, «Biotechnology», *Reader's Guide to the History of Science* (Fitzroy Dearborn Publishers, 2000), 85.

profundidad en la crítica al transhumanismo, sino que la profundidad adquirida con ello será siempre de carácter técnico, porque la disponibilidad de la vida para fines productivos es la valoración que conecta al transhumanismo con la BT.

Uno de los problemas del proyecto de la superinteligencia que la BT podría solucionar es el gran obstáculo teórico que supone el reto de producir intencionalidad. Esto se podría lograr poniendo en relación sistémica lo meramente electrónico con lo puramente orgánico. Poniendo en relación directa, en un mismo «sistema», los componentes orgánicos y los artificiales, aumentaría la posibilidad de lograr una superinteligencia completa, dejando de lado el hecho de que eso requeriría algunos desarrollos tecnológicos que aún no parecen tan cercanos, como una nanotecnología sofisticada y especializada que permita manipular la materia a nivel atómico. La biotecnología, entonces, podría ayudar a satisfacer la exigencia tácita del transhumanismo de que la superinteligencia o la inteligencia artificial sean inteligencias *humanas*. A pesar de nuestras reservas sobre la confianza de Searle en el concepto de intencionalidad –que desde nuestro punto de vista no puede ser más que provisional, como la misma voluntad de poder, los instintos, las pulsiones y las fuerza – esto nos pone, o pondría a Nietzsche, en pleno acuerdo con Searle en lo que respecta a lo que sería una correcta comprensión de la causalidad de la intencionalidad como propiedad orgánica de los cuerpos.

Por una parte, queremos que la superinteligencia esté al servicio de fines humanos y, naturalmente, como ya hemos explicado, humanistas. Por otra parte, la posibilidad de que una máquina tenga rasgos humanos relevantes y efectivos y sea capaz de conformar en alianza con los seres humanos espacios compartidos habitables de orden técnico-simbólico parece que se esfuma ante la imposibilidad de una teoría de la mente que permita traducir la forma y el contenido de la vida mental compartida y del espacio compartido a términos computacionales. En otras palabras, la imposibilidad de una inteligencia artificial está dada por el fracaso del funcionalismo. Abogar entonces por una nueva definición del concepto de «pensamiento» o de «inteligencia» para poder comprender qué es lo que hacen las máquinas, es ir en la dirección equivocada, puesto que la filosofía de la mente, ya en sus versiones funcionalistas (incluido el computacionalismo), ya en sus versiones metafísicas, no ha cambiado la esencia del problema original, que es la relación, la unidad, la oposición o la interacción entre la

mente y el mundo físico incluido el cuerpo. Por qué el fisicalismo, o el materialismo, tampoco ha sido capaz de destruir la barrera entre las dos cosas, es una pregunta que debería investigarse a partir de una lectura histórica de los elementos genéticos comunes del fisicalismo con la tradición metafísica.

La superinteligencia como pasión productiva

Los principios básicos de la computación apenas han variado desde Turing. Se han robustecido la lógica y las matemáticas, pero la idea básica de que todo lo necesario para simular la inteligencia –para crear una máquina inteligente– es programación, sigue siendo esencialmente la misma. Hoy, Bostrom, en concordancia con los avances de nuestro tiempo, diría que prácticamente toda la tecnología necesaria para crear una inteligencia artificial existe ya, y que es solo cuestión de (1) aumentar la capacidad –la *velocidad* más que la memoria– de procesamiento de datos, algo que se logrará, si la ley de Moore sigue cumpliéndose, en cuestión de años y (2) de crear el *software apropiado*, para lo cual la única esperanza es la de estudiar los cerebros naturales y utilizar las «soluciones de la naturaleza»²⁶². Así, la biotecnología podría servir para convertir nuestros cuerpos en el tipo de cuerpos en los que podría «ejecutarse» una superinteligencia, aunque, de todas maneras, la posibilidad de prescindir totalmente del cuerpo se mantiene en lo más alto de las aspiraciones singularitaristas.

Por todas estas posibilidades, es un hecho notable que el crecimiento exponencial se limite al poder del hardware, cuando lo más importante, dada la ampliamente aceptada SIT, es en realidad algo de otra naturaleza: el *firmware*, el *software* o el *código*. La capacidad para programar, es decir, la habilidad técnica de programar, no muestra una transformación continuada equiparable o comparable a la exponencialidad. ¿Cómo se mediría tal cosa? ¿Quizás por el número de lenguajes de programación creados cada año? Entendido este crecimiento exponencial como una serie de cambios profundos, duraderos y crecientes, es difícil encontrar una señal de cambio tan profundo como para deducir de ahí una magnitud que permita medir un crecimiento exponencial: los lenguajes de programación C, Python y Java, probablemente los más populares hoy en día, fueron creados en 1972, 1991 y 1995, respectivamente. Por ahora, no hay un crecimiento exponencial en la proliferación de lenguajes de programación efectivamente aplicados en la industria, ni un crecimiento

262 Cf. Nick Bostrom, «When Machines Outsmart Humans», *Futures* 35, n.º 7 (2003): 759-64.

exponencial de sus funcionalidades. Esto no tiene que refutar definitivamente la singularidad, porque los enfoques no simbólicos de la IA podrían llegar a reducir a mínimos la necesidad de programar explícitamente, simbólicamente, para dar lugar a máquinas que se autoorganizan y se autoprograman en buena medida, pero señala la dirección y el sentido de la singularidad deseada por el transhumanismo.

Los problemas técnicos y teóricos del transhumanismo parecen irresolubles sin una aclaración rigurosa de sus conceptos, pero también parece que esa clarificación solo da como resultado el descubrimiento de su profunda vocación metafísica. Tal aclaración, así lo sugiere nuestra crítica, lleva necesariamente a la conciencia de que, como no sabemos lo que es pensar, de los esfuerzos por conseguir que una máquina piense se puede obtener cualquier cosa, menos, probablemente, algo que se parezca a una mente humana. En términos de la epistemología nietzscheana, significa, llanamente, que los juicios sobre la naturaleza de la mente –que por definición son también estimaciones de valor sobre la mente y sobre la vida– son juicios falsos, como el juicio de que la acción puede ser libre, o que, si es una acción propiamente dicha, es una acción libre (y moral). La creencia en la causalidad ha servido, aunque superficialmente, para justificar la intuición de la libertad, o sea, la sensación de que cuando actúo, lo hago porque quiero, porque lo *decido*. No queremos negar aquí que la libertad constituya un valor, pero la creencia en las causas no causadas, no ofrece una comprensión plausible de en qué sentido importante, más allá de la determinación de la libertad como *principio* de la acción libre, podemos decir que hay libertad. Este intento fundamentador ha fracasado porque, al final, las causas nunca son incausadas y nunca explican nada, ya que en el fondo seguirá siendo un misterio –que no un «milagro»– cómo algo, lo que sea, puede producir otra cosa, o simplemente, cómo algo puede pasar de un estado a otro y quizás esto quiera decir que el proyecto de «explicar» escape por completo a nuestras posibilidades.

Por supuesto, en favor de la tesis del crecimiento exponencial se puede argumentar que esta falta de creatividad se debe a que aún los programadores siguen siendo seres humanos y que, estando así, sujetos a la evolución natural, la proliferación de lenguajes de programación no crecerá exponencialmente hasta que las máquinas empiecen a programar por sí mismas. Esta característica del crecimiento exponencial de la tecnología expresa una característica del pensamiento metafísico: todo cambio, toda

diferencia, todo proceso es referido siempre a una unidad de fondo, de base o de principio. El crecimiento exponencial, en el futurismo singularitarista, no puede ocurrir en el campo de las ideas, aunque sean las ideas del pensamiento técnico, porque la ontogénesis de las ideas, a diferencia de la de las máquinas, ocurre como resultado exclusivo de las fuerzas de la selección natural, en la que la unidad del proceso no se puede comprobar empíricamente.

Como hemos visto, y como muestra Bostrom, la duplicación electrónica de la mente no es la única vía para la obtención de una superinteligencia, pero es la que más claramente podemos visionar. Además la posibilidad de un fenómeno que resultara tan sorprendente como una hibridación entre lo biológico y lo computacional, como un ser de metabolismo electrónico pero con un genoma heredado –por tanto, unos rasgos y unas capacidades heredadas– permite seguir pensando en una superinteligencia que sí pueda tener aquello que le falta a los ordenadores y que no nos permite pensarlos aún como algo que se pueda poner al nivel o por encima de la inteligencia humana desde el punto de vista del valor que atribuimos. Con esto, sin duda, nos situamos al borde de la ciencia ficción, pero, obviamente, no se nos podrá reprochar, porque comprender fenómenos tecnológicos globales como el transhumanismo y la concepción computacional de la mente, requiere andar, con ellos, al borde de la ciencia ficción. Esto no quiere decir que la ciencia cognitiva sea ciencia ficción –es ciencia real, significativamente similar a otras ciencias más viejas– sino que en el pensamiento tecnológico hay un importante componente de «fe», de creencia injustificada, de deseo de trascendencia, mucho más fuerte que en la física y la biología tradicionales, porque su mirada está concentrada en el futuro.

A pesar de que la tesis de la IAF es fundamental para el transhumanismo porque la singularidad está condicionada teleológicamente por la obtención de *al menos una* superinteligencia, no basta con refutar la posibilidad de que una máquina posea intencionalidad para demostrar que es imposible lograr una inteligencia superior por medios técnicos, acelerando y, por supuesto, desviando el curso de la evolución natural. No solo porque para ello habría que tener un concepto técnico de intencionalidad definido tan claramente como pueden estarlo otros conceptos técnicos como «dintel» o «voltaje», por dar ejemplos técnicos cualesquiera, sino, sobre todo, porque, como ya mostró Heidegger, el pensamiento técnico no se pregunta qué es «pensar», sino que se

pregunta cómo ocurre el pensamiento para *re-producirlo* y sacarle provecho. No es necesario que la reproducción sea fiel o que cumpla con ciertos criterios de correspondencia sino, únicamente, de funcionalidad. Un ordenador digital carece, pues, de comprensión en cuanto experiencia consciente, pero eso no significa que no pueda simular muchas de las operaciones que realiza el cerebro, que a menudo transcurren, ya lo sabemos, con independencia de la experiencia consciente. En la era tecnológica, si preferimos asumir supuestos *científicamente* indemostrables, como el de intencionalidad, es porque rechazarlo supondría la destrucción de los sistemas de valores, los códigos y los espacios compartidos que permiten la configuración de las sociedades e incluso de la «humanidad» como especie más o menos «organizada». Sin embargo, es necesario reconocer que en la diferenciación de la actividad mental y la actividad de las máquinas se fortalece de alguna manera el dualismo de lo natural y lo artificial y en última instancia la intuición de la que parte el dualismo cartesiano, que es que una cosa material no puede pensar. Contra este posible reavivamiento, que malinterpreta la *diferencia* entre la máquina y la mente, diremos que si la máquina no puede pensar, en el sentido de tener conciencia fenoménica, no es porque carezca de alguna propiedad «espiritual» o inmaterial, sino porque en su tecnogénesis, por lo menos en lo que se refiere a las máquinas que conocemos o que hemos llegado a pensar, no se recogen los aspectos determinantes de la ontogénesis evolutiva de la mente humana. Qué elementos sean esos no lo sabemos exactamente, pero podemos admitir con Searle que la intencionalidad debería contarse entre ellos o ser producida por ellos.

En todo caso, la pregunta original de Turing no se queda congelada en el tiempo esperando ser respondida unívocamente en algún momento, esperando que el concepto «pensamiento» llegue a ser esclarecido. La técnica sigue su curso sin parar mientes en los problemas filosóficos. El destino de la técnica no es esclarecer nociones. El rechazo de la formulación inicial de la pregunta nos hace pensar que Turing no pretendía tal cosa. El transhumanismo singularitarista no solo espera que las «máquinas» –hoy diríamos más bien: las «inteligencias artificiales»– superen la inteligencia humana en el sentido restringido de la realización de operaciones lógico-matemáticas como la entendió el programador inglés. En términos de aplicabilidad técnica, se considera superada la condición preliminar del juego de Turing según la cual es necesario establecer una distinción en capacidades físicas y capacidades intelectuales. Sin

embargo, el juego solo funciona si mantenemos esa distinción. Hoy, tanto máquinas calculadoras que solo hacen operaciones «mentales» como máquinas robóticas que hacen labores «físicas» como ensamblar microprocesadores o zapatillas deportivas, superan ampliamente la capacidad de los seres humanos en esas mismas labores. Cuando se trata de engañar, como en el test de Turing, o en una partida de ajedrez, sin embargo, los resultados no son tan reveladores, aunque ya hay máquinas que han ganado en una partida de ajedrez contra un gran maestro de este deporte. En el test de Turing –casi siempre se trata de pruebas *inspiradas* en Turing– el experimento siempre está diseñado para que la conclusión obvia sea que la máquina en efecto puede pensar, pero lo importante es, en realidad, la consecución del objetivo del juego para el que esa máquina está programada. Pensar, desde nuestro punto de vista, significa mucho más que la capacidad de ejecutar un algoritmo e implica, esencialmente, la apertura de lo ente que pregunta al ser que lo arroja. Esta es la llamada perspectiva ontoexistencial, que hemos considerado suficientemente plausible en la medida en que reconocemos que toda filosofía que olvide la pregunta por el ser, permanece dentro de las fronteras del pensamiento técnico. A esta perspectiva hay que sumar, si sumar es la operación correcta, la perspectiva genealógica, es decir, el método filosófico que consiste en descubrir la historia de los valores.

Desde la perspectiva genealógica, lo importante no es saber cómo el cerebro «produce» lo mental, sino cómo es que nuestra intuición más poderosa, seducción de la ciencia cognitiva, es una intuición metafísica, a saber: que la relación fundamental entre el cuerpo y la mente es la de causalidad. Con esto puede que se supere el dualismo hiperbólico, pero no el substancialismo que le sirve de base. Del mismo modo, en el caso de la pregunta por si una máquina puede pensar, lo importante no es para nosotros bajo qué condiciones podría una máquina producir pensamiento o cualquier otra actividad de las que consideramos mentales; ni si el producto de esa actividad en una máquina puede ser comprendido exactamente como comprendemos el pensamiento en los seres humanos. Se trata de comprender cómo ha llegado la metáfora técnica a ser tan importante, paradigmática, en la forma en que comprendemos la mente. Que el cuerpo es una máquina y que el cerebro es una máquina, es una afirmación muy vieja que la ciencia cognitiva parece afianzar, cuando no confirmar. Incluso Nietzsche ha flirtado con esa idea: «se conoce hoy día al hombre exactamente en la medida en que está

concebido como *machina*» y «toda nuestra fisiología está dedicada a probar esta tesis» [AC, 14]. Pero que el ser humano tenga que ser reinscrito entre los seres naturales y que la interpretación adecuada para ello haya resultado ser esta consideración del animal como máquina, no tiene que suponer que en esa perspectiva está dado o puede ser explicitado todo lo que el ser humano es, ni que la *machina* represente la noción definitiva para su «renaturalización». El refinamiento extremo que ha sufrido la misma idea de la máquina demuestra que se trata solo de una metáfora que intenta hacer digerible la realidad del cuerpo como cosa que efectivamente, aunque el metafísico no vibre con esa idea, piensa. El éxito de esa creencia no se debe a que los hallazgos empíricos vayan siempre, o la mayoría de las veces, en esa dirección, sino a las fuerzas ideológicas cuyo crecimiento permite. Una ciencia basada en esta intuición es una ciencia orientada al afianzamiento de los prejuicios y no, como debería ser, a ponerlos a prueba.

En esta línea de pensamiento, lo importante de confrontar a Turing con Searle es que en ellos está resumida toda la relación que se ha forjado en el siglo XX entre la inteligencia artificial y la filosofía de la mente, especialmente lo más esencial: sus errores, es decir, los errores en la interpretación funcionalista de la ciencia computacional y de sus consecuencias para la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva. Casi de repente se ha encontrado la filosofía con una gran cantidad de técnicos haciendo afirmaciones filosóficas fuertes a partir de la ingeniería y el diseño electrónico, muchas veces con gran criterio, otras no tanto, pero estas son las menos y aunque no lo fueran, nos bastaría con dos o tres casos de incursiones de los técnicos en la filosofía para dar por relevante esta relación íntima que se ha establecido entre pensamiento tecnológico y filosofía de la mente y que se expresa claramente en el hoy paradigma interdisciplinar de la ciencia cognitiva.

En ese sentido, sabemos que una máquina podría emular una gran cantidad de estados mentales. Pero, como estamos obligados a admitir siempre que nos mantengamos dentro del pensamiento técnico, esa emulación no consiste en la *producción de estados mentales* sino en la producción de fenómenos que son, desde un punto de vista conductista, idénticos o muy similares a los estados mentales, pero de los que no podemos decir que contengan el elemento o los elementos esenciales de la acción humana y, quizás, por qué no, de todos los seres orgánicos sintientes. De acuerdo

con Searle, ese elemento es la intencionalidad. Entendida desde Nietzsche, alejando los demonios de la metafísica que acechan la interpretación de los fenómenos tecnológicos, se trataría ni más ni menos que de la *voluntad de poder*. En ese sentido, tanto la intencionalidad como su carácter causal, no serían más que nociones de segundo nivel, o sea superficiales, para traer a la conciencia, con tanta fidelidad como sea posible, el dinamismo de las fuerzas, por definición inconscientes o «ciegas».

Nietzsche, sabemos, no solo considera que no hay causas mentales, sino que no hay causas en absoluto. Esto hay que entenderlo en su propio lenguaje: si la causa, en último término, es algo incausado, independiente, entonces no hay causas en absoluto. Hay causas solo en el sentido en que hay conexiones –en último término incognoscibles e irreductibles– entre fuerzas y entre sucesos, pero las causas no explican nada, bien porque una supuesta causa siempre requiere explicación, bien porque la causa última resulta ser algo así como un milagro, por definición inexplicable (*Cf. MBM: 16*). Esta afirmación hace parte del núcleo de la radicalidad nietzscheana que, en general, no ha sido aceptada por el nietzscheanismo.

Para Searle, las causas mentales son necesarias para comprender el problema de la referencia, que es el origen de toda su reflexión sobre la intencionalidad, puesto que, para que se pueda hacer referencia a algo –en un acto de habla– tiene que haber una relación de causalidad, primero, entre aquello a lo que se hace referencia y la mente, pero también entre las entidades mentales involucradas en el juicio emitido. En todo caso, el acto de habla no es lo esencial de la intencionalidad: esta es parte de la esencia del acto de habla. Por eso, dirá Searle, no podemos negar que cuando el perro, aunque no lleve a cabo actos de habla, quiere salir dar un paseo, está en efecto manifestando un estado mental y tiene, por tanto, intencionalidad. Pero esta metáfora funciona muy bien si de verdad se cree que esa manifestación del perro no es «lenguaje». Las razones que pueden respaldar esta creencia siempre son supuestos en los que el ser humano es un animal diferente de todos los demás.

En la nueva relación que se establece en la era tecnológica entre el ser humano y su propia existencia, cuya moneda de cambio es la información, el ser humano se agota en la producción de datos –no necesariamente de un modo consciente. No es que sea reducido conceptualmente, ideológicamente, a productor de información, sino que es, de hecho, solo como información que su ser llega a valer algo en la infoesfera. En

consecuencia, preguntar si una máquina puede pensar solo es posible tras la devaluación de la dignidad humana que se fundaba sobre la inteligencia, la capacidad de pensar y la autoconciencia, o como forma procedimental de esa devaluación, pero esto significa, al mismo tiempo, la transvaloración de los conceptos y valores representados por la inteligencia y la conciencia. Se desplaza así el centro de gravedad desde el autoconocimiento a la producción y de la conciencia de sí a la comunicación.

Que tras Turing se produzca una devaluación del pensamiento a mero cálculo o a sintaxis lógica es, más que la realización de un proyecto inherente a la ciencia computacional, una deriva racionalista de la filosofía de la mente hacia un materialismo esencialista y, sobre todo, desde la perspectiva de la historia de los valores, una manifestación tardía del pensamiento metafísico en tanto olvido del ser y en tanto constructivismo técnico. Esto sucede ante la evidencia tardía de la insuficiencia del mentalismo y a pesar de la evidencia de que una explicación científica de la mente tiene que ser reduccionista. Por eso, la correcta interpretación de la advertencia heideggeriana sobre el olvido del ser que iría de la mano con el crecimiento tecnológico no debe ser tomada sino como advertencia de cómo la búsqueda de la verdad en la técnica puede acabar en la destrucción de quien busca. El nuevo materialismo puede ser comparado con un ejército entrenado por el antiguo mecanicismo para sembrar el terror determinista: que todo en este mundo depende de las leyes físicas –que ya están formuladas– y que por tanto insistir en el error de la libertad solo puede llevarnos por caminos anticientíficos. En ese sentido, hay que agradecer que la termodinámica y la mecánica cuántica hayan terminado por mostrar la naturaleza probabilística de los fenómenos físicos, porque eso significa que el control total que la conciencia, a través de la ciencia y la tecnología, necesita para *producir* mentes a voluntad, es imposible de alcanzar y es, estrictamente hablando, un absurdo. El giro probabilístico de los sistemas no simbólicos, o no enteramente simbólicos, podría significar también la posibilidad de pensar un futuro para la tecnología, y para nosotros con ella, que no esté marcado por el «optimismo» del crecimiento exponencial, pero no podremos aquí desarrollar esa perspectiva.

La afirmación de la vida y del error a la que Nietzsche nos invita, requiere, exige vehementemente que se cultive el error de la *libertad*. Pero esta afirmación no puede pasar por la creencia causas mentales incondicionadas que una vez halladas nos darían

el control de todo lo mental; ese no sería otro que el camino de la metafísica que niega la vida y desemboca en el nihilismo.

En la tradición metafísica, como en el optimismo tecnológico que permea la cultura y la ciencia más de lo que nos gustaría admitir, se cultiva el desinterés por la vida y por los procesos orgánicos, en los que el cómputo falla y en los que hay «ruido», mutaciones, cambios inesperados. En ese sentido, la revaloración nietzscheana del «error» no solo es útil para la genealogía como búsqueda de los orígenes, ni es una simple reformulación de aquella máxima según la cual «de los errores se aprende», sino que es una jugada filosófica esencial para una crítica del pensamiento tecnológico que pretenda ir, más allá de la crítica de los conceptos, hacia una nueva posición de valores. Nos situamos así en un fase de la historia de los valores en la que nos podríamos autodefinir con esta máxima: «ni determinismo fisicalista, ni libertad metafísica». El determinismo, en Nietzsche, libera al ser humano de la «responsabilidad personal», es decir, de la culpa cristiana, pero, como ya hemos apuntado en otro capítulo, la liberación a la que aspira Nietzsche es una liberación del ser, y no solo una liberación del individuo. La liberación del individuo conduce al nihilismo a menos que sea parte de una liberación total. Si el horizonte del pensamiento tecnológico es totalitario, la liberación tiene que tener como horizonte la totalidad. En el siguiente capítulo abordaremos este asunto con mayor profundidad, pero merece la pena aquí aclarar que esa totalidad no se entiende como «absoluto», ni la liberación del ser se entiende como una especie de explosión omnipotente y dirigida racionalmente, sino que tiene más que ver con un repliegue de la razón, del pensamiento tecnológico y de la metafísica, para permitir que lo que es *sea a su modo*, no solo para sí mismo sino también para nosotros. La liberación del ser es, pues, la apertura y la reorganización de una perspectiva –la nuestra– que oprime al ser.

En cuanto a la génesis del pensamiento propiamente tecnológico, que, como dijimos en el tercer capítulo, es propio de la «era de la información», si se aceptan las premisas básicas del presente capítulo, a saber: 1) que no se puede decir que Turing afirme que las máquinas podrían pensar en un sentido esencial del término, sino solo desde el punto de vista de la funcionalidad del lenguaje; 2) que la intencionalidad y la causalidad que a ella le corresponde son conceptos provisionales a los que se les atribuye un poder explicativo hiperbólico y 3) que una inteligencia artificial no puede

ser considerada una mente porque su tecnogénesis, es decir, la historia de su emergencia como entidad, es distinta de un modo crucial a la de la mente humana en la medida en que en la tecnogénesis de la máquina dominan las fuerzas reactivas de la racionalidad, el lenguaje y la lógica; si se aceptan estas premisas –decíamos– se nos concederá fácilmente que preguntar si una máquina puede llegar a pensar no puede ser respondida más que desde una concepción metafísica de la naturaleza del pensamiento o, por lo menos, a partir de una reflexión sobre la significación histórica de este concepto. En ese sentido, puede que Turing tuviese toda la razón al creer que, pasado un tiempo, el lenguaje, modificado por la experiencia de la interacción con máquinas que pueden *comunicarse* con la gente, terminará por admitir el pensamiento de las máquinas como pensamiento sin más. El problema para la filosofía del futuro, en parte, es decir, en el sentido en que la filosofía *piensa* sobre el futuro, es si con el olvido de la pregunta por el ser, y con ella la pregunta por el pensamiento, nos estamos sumiendo en un abismo indeseable –peor que la extinción de la especie– o si se trata, simplemente, de un episodio más en el despliegue de las fuerzas cósmicas que nos llevarán a otro modo de existencia en el que los episodios de la incipiente era tecnológica, y mucho más los de la antigua globalización metafísica, aparecerán como puntos ininteligibles en la infinidad de una historia que, naturalmente, se narrará de otra manera.

Para concluir: hay dos características del fenómeno tecnológico que se ponen de relieve combinando la respuesta de Searle con el punto de vista de Nietzsche: primero, que las máquinas, entendidas ampliamente como *software* funcionando en un substrato X, son simulación de la mente. No importa que la calidad de la simulación sea mala porque puede mejorarse y de hecho va mejorando. La máquina simula la mente o, dicho más precisamente, con la máquina *simulamos* la mente. Pero desde el punto de vista de Nietzsche, la mente es solo un estrato, una parte del cuerpo. La mente es una cosa física porque no podría ser de otra manera. En tanto mente humana, no puede ser más que una parte del cuerpo humano. Eso quiere decir que una máquina de Turing es *en realidad* o, en otro sentido, una simulación del cuerpo. Parcial, incompleta, imperfecta: nada de eso es un argumento en contra del *hecho* de que la máquina está *pensada* a un nivel más profundo que el nivel del pensamiento consciente –habitualmente dualista, metafísico, ingenuo– como simulación al menos parcial del cuerpo. Por una parte, cuando decimos «a un nivel más profundo» queremos decir que la procedencia del pensamiento de la

máquina, de la idea de hacer una máquina, viene de la incorporación de ciertas valoraciones y ciertos instintos, que a su vez son marcas de pulsiones poderosas e insistentes que hunden sus raíces en la historia de la evolución y, desde luego, nada promete que podamos desentrañarlas y traerlas a la conciencia como un «saber» más. Por otro lado, cuando decimos que la simulación es parcial, queremos decir que consiste siempre en la simulación de una perspectiva –quizás un *fragmento* de perspectiva– que es, en el caso de la orientación general de nuestra tecnología, la perspectiva de la producción.

El segundo rasgo que pone de relieve esta reflexión es que las máquinas, vistas en clave microesferológica, es decir, en su natural relación con los seres humanos, a través de quienes ocurre su tecnogénesis, son también la *simulación del espacio* compartido entre los cuerpos, que incluye, por supuesto, el espacio compartido por las mentes. En la teoría microesferológica, los cuerpos generan espacios que *siempre* son espacios compartidos. Son fuerzas las que comparten el espacio y también son fuerzas las que *conforman* el espacio. No hablamos del espacio como absoluto, sino como circunscripciones inmunes. No hablamos del cuerpo como opuesto a la mente, sino como el espacio donde ocurre la mente, que a su vez es una circunscripción del cuerpo.

En el caso de las máquinas, al ser simulación del cuerpo, se genera un espacio comparable al que comparten los órganos y los procesos físicos que producen el espacio de lo mental. La ciencia cognitiva ha permitido grandes avances en la manera de estudiar la mente mediante la creación de modelos de ella, pero el pensamiento tecnológico no es enteramente científico, sino eminentemente técnico y no puede interpretar el modelo más que a partir de la noción de identidad, es decir, a partir de un supuesto metafísico. Un aproximación genealógica interpreta el modelo a partir de la *diferencia* entre el modelo y la cosa sin negarle el *ser* al modelo, que es tan real o tan inexistente como la cosa misma: es simplemente *otra* cosa.

Capítulo 9

LA TECNOLOGÍA MODERNA COMO VOLUNTAD DE PODER

DOS EJEMPLOS: ESTILO Y GÉNERO

Las unidades ciborgánicas son monstruosas e ilegítimas. En nuestras presentes circunstancias políticas, difícilmente podríamos esperar mitos más poderosos de resistencia y de reacoplamiento.

DONNA HARAWAY. *Manifiesto para cyborgs.*

Para una comprensión total de la máquina es necesario apelar al usuario y al desarrollador como polos entre los que se tensa el dispositivo tecnogénico que da lugar a la máquina como espacio técnico de clausura e inmunización del pensamiento lógico. En esta relación, se ve enseguida, al «aparato» no se opone diametralmente el ser humano. No se opone lo orgánico a lo inorgánico. Si tuviésemos que hablar de oposición, sería en todo caso una oposición de fuerzas y no de «principios» eternos. En ese sentido, decimos que lo que se «opone» a la máquina es el *cyborg*. En él, de cualquier manera posible, se encuentran mezcladas y casi indiscernibles las características de los aparatos y de los seres orgánicos. Entonces, si la máquina es clausura, el *cyborg* es potencialidad y apertura infinitas.

Como muestra Donna Haraway, el *cyborg* es el mito de nuestra era, tan bueno o tan malo como eso pueda ser.²⁶³ El superhombre de Nietzsche nunca alcanzó ese carácter de mito universal, o dicho de otro modo: nunca fue síntoma del *Globo*. Quizás eso está bien para Nietzsche, porque en un sentido importante él quería mantenerse lejos de las totalidades y de las perfecciones. Así como inventó al superhombre, también podía haberse deshecho de él si tan solo hubiera vivido para ver la «conclusión milenaria» de las «premisas» que son la «prensa, la máquina y el ferrocarril» (*HDH II: «El caminante y su sombra», 278*). Esa conclusión milenaria es el *texto* que la tecnología moderna escribe en torno a lo posthumano y la superinteligencia. Sin embargo, creemos que del fenómeno tecnológico hay una parte que es efectivamente texto, pero hay otra de la que presumiblemente proviene todo el texto, y que lo produce

²⁶³ Donna Haraway, «Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», en *Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995), 251-311.

de una manera más bien desconocida, que es la constituida por las relaciones de fuerzas pretextuales. Las relaciones de fuerzas no solo escriben textos, sino que también producen y esculpen cuerpos. En la mitología *cyborg* que dibuja Haraway, el cuerpo es texto. En la ontología nietzscheana que hemos dibujado aquí, por el contrario, el cuerpo y el texto están algo lejos entre sí: mientras el cuerpo es *inmediatamente* relación de fuerzas, el *texto* es tan solo signo del cuerpo y, cambiando únicamente el signo, no se cambia lo significado.

En efecto, recurrir al usuario y al desarrollador sigue siendo necesario para comprender el fenómeno tecnológico en su conjunto, puesto que no es reducible a la mera producción de máquinas o a su implementación, ni estas son, independientemente de que sean «inteligentes» o no, meras herramientas para la producción o para satisfacer necesidades. O sea: no pueden ser eliminadas de la teoría de la época actual como si no hicieran parte de un sistema económico global de oferta y demanda tanto como de orden y obediencia. El fenómeno tecnológico incluye, además de los aparatos y su estrecha relación utilitaria con las actividades humanas, las ideologías y los valores que la tecnología promueve y que la promueven, a los que hemos llamado *valores tecnológicos*. Es por la circulación de valoraciones y todo tipo de interpretaciones que se hace necesaria en última instancia el postulado del usuario y el desarrollador en cuanto seres que valoran y que intercambian interpretaciones. Ni uno ni el otro son sujetos cartesianos; ni en uno ni en el otro tenemos que suponer nostalgia del absoluto o vocación totalitaria. No están en relación dialéctica, sino que el usuario consume y el desarrollador produce, pero sus roles son intercambiables e incluso pueden cohabitar un mismo cuerpo. De este modo, el objetivo de la deconstrucción de esta relación es la apertura de vías de liberación del cuerpo, lo que en Nietzsche será nada más y nada menos que liberación del ser o liberación a secas.

En ese sentido, lo veremos en las páginas siguientes, es de suma importancia el aporte que hizo Haraway con su ontología *cyborg* al pensamiento crítico en la era tecnológica. Trataremos de mostrar que la filosofía *cyborg* contiene algunos elementos esenciales de una teoría posthumanista de lo humano: 1) toma al cuerpo como *hilo conductor* de la reflexión y esa reflexión fundamentalmente histórica; 2) desarrolla positivamente el concepto de diferencia como alternativa al enfoque metafísico que prefiere la identidad (la perfección); 3) rechaza el dualismo como *a priori* de cualquier

teoría sobre lo ente; 4) ve en las relaciones de poder entre los cuerpos el meollo de la política y de la economía. Sin embargo, mostraremos que no es enteramente compatible con el «posthumanismo nietzscheano», porque no termina de privilegiar lo corporal-pulsional por encima de los valores humanistas como la inteligencia y el lenguaje, a pesar de que reconoce en el humanismo (sobre todo lo que ella llama «humanismo marxiano» y «humanismo blanco») uno de sus principales oponentes.²⁶⁴

Del capítulo anterior, y de acuerdo con lo dicho en el tercer capítulo sobre el papel de las metáforas tecnológicas en la imagen global del mundo, extraemos que ni la pregunta por la *naturaleza* de las máquinas se soluciona por medio de una metáfora con la mente humana, ni la pregunta por la mente se soluciona por medio de una analogía con la máquina. El nombre «inteligencia» es hiperbólico referido a una inteligencia artificial en el sentido de la GOFAI, pero también en los sentidos alternativos que se podrían derivar de la *soft computing* o de la computación evolutiva. Podemos tomar prestada una vez más la analogía de Dretske sobre la información falsa²⁶⁵, pero esta vez refiriéndonos a la inteligencia: «una inteligencia artificial es una inteligencia tanto como un pato de goma es un pato». Pero eso no significa, hay que tener cuidado, que la diferencia profunda entre la IA y la inteligencia resida en un rasgo (meta)físico. Reside, naturalmente, en la especificidad de su ontogénesis, en las historias, considerablemente distintas, de su aparición y su evolución. En todo caso, el pato de goma no es *menos real* que un pato, sino, simplemente, es algo *distinto*.

Esta perspectiva vendría a apoyar la tesis de que la ciencia cognitiva y la filosofía de la mente, que dependen en buena medida de la simulación tecnológica de los procesos mentales, son «simplemente» aproximaciones asintóticas y su perfeccionamiento no pasa por establecer definitivamente la verdad de la mente. Eso no implica de ninguna manera que haya un saber *verdadero* sobre la mente que deba ser descubierto por medios superiores a los de la ciencia. Desde un punto de vista epistemológico, lo importante de la simulación tecnológica no es solo que pueda hipostasiar el concepto de identidad a través de la interpretación metafórica del fenómeno, sino que también puede ejemplificar el de diferencia mediante su interpretación histórico-energética.

264 Haraway, 270-75.

265 Cf. Capítulo 5, «Floridi: la información como información semántica»; Cf. Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge: MIT Press, 1981), 45.

Como sugerimos en el capítulo anterior, en la ontología de las fuerzas y las pulsiones, la máquina es ante todo emulación o representación del cuerpo en cuanto cuerpo productivo, y ese carácter poiético-representacional expresa en buena medida la esencia del pensamiento tecnológico; signo inequívoco de que no solo en sus raíces late la metafísica, sino que esta domina también en la superficie: todo problema que intentamos resolver desde las metáforas tecnológicas termina en el postulado de la *identidad* y en alguna forma de «mentalismo» tendente a rebasar las fronteras de la ciencia en pro de la intuición popular. Pero ya sabemos que establecer el justo valor y el significado preciso de una cosa más allá de los ideales es un proyecto arriesgado, si no abocado al fracaso, y mal haríamos en ignorar la incomprendibilidad última de las valoraciones y las interpretaciones en el pensamiento lógico, independientemente de si las entendemos como impulsos eléctricos del cerebro o como pulsiones plurales incorporadas. En efecto, la labor de la ciencia cognitiva se centra en describir la producción de la conciencia y del lenguaje a partir de esas pulsiones, sin salir nunca del orden de los fenómenos físicos. Las representaciones mentales, y por tanto, la conciencia fenoménica, son tomadas como fenómenos físicos producidos por otros fenómenos físicos. Que dentro del orden de los fenómenos físicos queramos establecer niveles de intensidad –de fuerza– o subclases cualitativamente distintas de fenómenos no habla en contra de este supuesto al que una actitud científica nos obliga.²⁶⁶

Cuando nos referimos a la mente como «cosa pensante» no rozamos siquiera el fondo preindividual de las pulsiones. Pero incluso si no dijésemos «cosa pensante» sino «pluralidad de pulsiones que piensan» seguiríamos en la oscuridad más profunda, porque esa pluralidad de pulsiones hacen mucho más que pensar, y pensar es solo un producto secundario, un signo de la verdadera actividad, que desde luego no puede ser reducida a signos y, sobre todo, no puede ser descrita bajo el esquema gramatical sujeto-predicado. En esa medida, no solo el «mentalismo» propio del «sentido común» es incompatible con la antimetafísica nietzscheana, sino que el materialismo acabaría,

266 Con respecto a esto, es valiosísimo el aporte de Rex Welshon, que interpreta la filosofía de la mente de Nietzsche como un epifenomenalismo débil en: Rex Welshon, *Nietzsche's Dynamic Metapsychology. This Uncanny Animal* (New York: Palgrave Macmillan, 2014). En una línea similar, pero con el concepto de cuerpo como tema dominante, el ya citado ensayo de Mariano Rodríguez defiende también el epifenomenalismo en oposición al mero eliminacionismo de lo mental. El de Nietzsche es un epifenomenalismo particular, porque no se trata de que la falsificación tenga «menos realidad» que el «original», sino que se trata de una producción en la que sus fuerzas coconstitutivas aparecen degradadas, disminuidas. Cf. Mariano Rodríguez, *Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente*. (Madrid: Avarigani Editores, 2018).

presumiblemente, en el mismo problema: las fuerzas, las pulsiones, los impulsos eléctricos o como queramos llamarles, no actúan simplemente sobre «cosas» o sobre la «materia», sino que ellas mismas constituirían la materia. Quizás haya muchos argumentos científicos contra esta posición de Nietzsche, pero lo cierto es la que ciencia ya sabe que la «materia» no es una entidad fundamental y eterna, sino que de hecho *llegó* a ser. La física de hoy no está del todo alejada de esta idea: lejos ya del atomismo clásico, conceptos como el de electromagnetismo ponen verdaderamente en cuestión la idea de que la «materia» es algo «sólido» o compuesto de cosas «sólidas». Y cuando describimos la materia en estos términos solo estamos traduciendo en señales conscientes una actividad que de hecho desborda por mucho la experiencia y el pensamiento conscientes.

La ontología de Nietzsche, en ese sentido, no es una metafísica que viene a explicar, a consolar o a satisfacer las preguntas del yo consciente. De hecho, solo puede destruir sus expectativas de perfección o de felicidad. Las pulsiones no son entidades ultramundanas sino fuerzas organizadas y multidireccionales aparentemente relacionadas con una suerte de circularidad, de frecuencia, de repetición. Nietzsche llamará a esta propiedad del ser, de las fuerzas, *eterno retorno*, y la describiría de la mejor manera en que para él un pensamiento como ese puede ser expresado: de manera mitológica. También, como veremos enseguida, la dimensión socioeconómica de la tecnología es descrita muchas veces en términos mitológicos. La ontología *cyborg* feminista-socialista de Haraway, también se expresa en esos términos. Sin embargo, aun reconociendo Haraway el absolutismo monológico en el que cae el feminismo radical al tratar de superar de una vez por todas la dualidad de género, su mitología *cyborg* tiene un carácter absoluto porque pretende dar cuenta de *toda* la realidad del cuerpo: «el cuerpo es texto». «El mundo es texto».

Esta no es una tesis nueva y a menudo ha sido atribuida a Nietzsche. Comparando la intuición supuestamente nietzscheana de que el mundo es texto con la influyente postura de Ferdinand de Saussure según la cual un sistema lingüístico consiste únicamente en sus relaciones internas y que, eliminada la relación, son eliminadas también las «cosas», Alexander Nehamas argumenta:

Prefigurando uno de los grandes acontecimientos intelectuales del siglo posterior, Nietzsche sostuvo en efecto que nada en el mundo posee ninguna

característica intrínseca propia y que cada cosa se constituye únicamente a partir de su interdependencia –y sus diferencias– con todo lo demás. Nos es lícito afirmar que Nietzsche ve el mundo como si se tratase de una vasta asamblea de lo que solo cabe articular, al menos retrospectivamente, como signos; y una vez más, no parece simple coincidencia que piense el mundo como texto.²⁶⁷

Nuestra gran diferencia con su perspectiva, sin duda, no es, precisamente, la creencia en que Nietzsche negaba los atributos intrínsecos de las cosas, y de hecho las «cosas» mismas, sino, precisamente, la manera en que interpreta estas afirmaciones nietzscheanas a partir de una concepción errónea de perspectivismo que no logra poner en valor la apariencia, sino que la relega a la verdad y la define con respecto a ella. En este caso, este error está asociado a un «esteticismo» hiperbólico, profundamente enraizado en cierta lectura del *Nacimiento de la tragedia*, que determina la preferencia de Nehamas por la metáfora técnica, encubierta por la sublime palabra «arte», aunque se trate realmente de la τέχνη, para dar una visión global de la filosofía de Nietzsche. Durante unas páginas, nos bastará con tener en mente que la filosofía de Nietzsche tiene como característica la resistencia a las perfecciones, de modo que se resiste también a ser entendida globalmente como una unidad sin fisuras. La filosofía de Nietzsche no quiere ser entendida así.

Donna Haraway, quien sostiene independientemente la misma tesis que Nehamas le atribuye a Nietzsche, que el cuerpo y el mundo son texto, representa por su parte la influencia de esta tesis en la manera de concebir la superación de lo humano y del humanismo y enfrenta un problema similar, pero no tiene que ver con malinterpretar el concepto de perspectivismo sino con asumir la preponderancia humanista de la conciencia como fuerza efectiva y dominante, solo que reevaluada y particionada, desde una ontología socialista y feminista, como conciencia de género, de raza y de clase, constituida históricamente y pensada como *logro* identitario forzado por un poder brutal, *falogocéntrico*.²⁶⁸

Contra esta estetización absolutista de la interpretación de la filosofía nietzscheana y por tanto contra la estetización hiperbólica del mundo, nos inclinamos por leer en Nietzsche a un entusiasta de las ciencias, entendidas de esa manera que

267 Alexander Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura* (Madrid: Turner, 2002), 108.

268 Cf. Donna Haraway, «Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», en *Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995), 264.

hemos caracterizado como esencialmente opuesta a la metafísica, escéptica y decididamente no-humanista.

La antimetafísica de Nietzsche, como es un platonismo invertido (*FP*: 1870-71 7[156]), consta, naturalmente, de dos componentes: la voluntad de poder y el eterno retorno²⁶⁹. Ambos son la negación del principio, de modo que, en un sentido que no deja de ser irónico, se refieren a «lo mismo». Esta antimetafísica no consiste solo en ficciones románticas para la afirmación de la propia vida o de la vida en general. Tiene un amplio y sólido trasfondo científico que, además de afirmar la vida, quiere hacerlo a través de los medios que injustificadamente se han utilizado para negarla; entre ellos, la ciencia. Nietzsche, a pesar de su vena literaria, no pretende que estas dos nociones sean revelaciones del cielo a un espíritu privilegiado, y no pretenden situarse más allá de la ciencia. Más bien, en cierto sentido, deberíamos decir que son el aporte de Nietzsche a una futura filosofía de la ciencia que sea ella misma ciencia, pero ciencia *jovial*. La dupla de eterno retorno y voluntad de poder es la construcción conceptual que le permitiría a Nietzsche superar el pensamiento técnico sin renunciar a los avances científicos contra el «sentido común» y contra los errores de los filósofos. Las herramientas que brinda la ciencia son poderosas, pero aún parece, en la época de Nietzsche, lejos de poder superar el paradigma de la substancia, es decir la idea de que tiene que haber una solidez última, indivisible, tras los campos magnéticos que «rodean» a los átomos y a las partículas subatómicas.

Criticar la ciencia no es el objetivo aquí, por muchas críticas que merezca; todo lo contrario: defendemos la ciencia cuando descubrimos la capilaridad con que la percepción y la descripción cotidiana de los fenómenos la permea y confunde o diluye su ya antiguo y respetable objetivo de no multiplicar las entidades. Pero la defensa de la ciencia, o la crítica a la ciencia «en general» no existe: siempre se critica un tipo de ciencia, una metodología, una forma de plantear las preguntas, una ontología. En la voluntad de poder está dada la descripción de la metodología de Nietzsche, pero no porque este concepto sea constituyente de una teoría del conocimiento, sino porque el

269 Hay una larga tradición, de la que hacen parte Heidegger y Deleuze, que considera que estos dos conceptos deben ser comprendidos de la mano puesto que están íntimamente relacionados. Heidegger entiende su unidad como la de dos pensamientos que piensan lo mismo. Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche I* (Barcelona: Destino, 2000), 31-36. Deleuze, por su parte, piensa que el eterno retorno, en la medida en que supone un mundo, el de la voluntad de poder, es retorno de la diferencia. Cf. Gilles Deleuze, «Diferencia y repetición» (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 79-80.

conocimiento también se describe como un proceso natural y por consiguiente, es voluntad de poder. Esta metodología nietzscheana no es otra cosa que el apropiarse de tantas perspectivas como sea posible, incorporarlas a su propia perspectiva. Sabemos que la única manera de hacer esto consiste en ampliar el campo de visión. Por eso, contra los dictados que los moralistas convencidos le atribuyen a la «conciencia» entendida como conciencia moral, Nietzsche reivindica el valor de la ciencia: «¡arriba la física! Y más arriba aún, lo que nos obliga a ir hacia ella —¡nuestra honestidad!» (GC: 335). Más allá del concepto ingenuo de la «conciencia del bien y de mal», el valor que en general se atribuye a la conciencia *fenoménica* hace de ella un concepto moral, porque depende de una visión de un universo perfecto (aunque sea *en el fondo*) o hecho de perfecciones.²⁷⁰ la honestidad de la ciencia, nuestra nueva honestidad, consiste en no creer más en perfecciones y, en consecuencia, no creer más en respuestas totales y definitivas.

Que lo único cierto es la diferencia de fuerzas, porque de hecho es por esa diferencia que se da la interpretación —y solo *desde* la interpretación, y *en ella*, se puede hablar de verdad— es el abismo del pensamiento nietzscheano, porque las fuerzas son *en sí mismas*, incluso en sus formas más básicas o menos desarrolladas, completamente incognoscibles: solo podemos ser conscientes de algunos de sus efectos, que en nosotros son, en todo caso, interpretaciones. El conocimiento es algo que se halla en la superficie, y la distancia que nos separa a los habitantes de la superficie del fondo no es una distancia que se pueda medir técnicamente, porque responde a la especificidad incógnita de las fuerzas que nos mantienen en la superficie. El ser humano participa de una dinámica de poder, pero en el juego de sus propias pulsiones no puede *identificar* más que signos de pulsiones interpretadas tanto en la *sensación* como en el *intelecto*.

Como hemos sugerido en nuestra manera de narrar la introducción nietzscheana del concepto de valor en la filosofía, la ontología de las fuerzas sufre un proceso de robustecimiento: del instinto al cuerpo, pasando por la pluralidad preindividual de las pulsiones. Mientras que los instintos son algo así como las pulsiones domesticadas, los hábitos, o el sistema doméstico de las pulsiones, si se quiere, la pulsión (*Trieb*) es la

270 En la primera parte de este trabajo damos cuenta de que el pensamiento metafísico, pensamiento de perfecciones, unidades y «cosas», con la concepción moral de la existencia, o sea la idea de que el «bien» está inscrito de alguna manera en el modo de ser de la naturaleza. Que de ella tenemos que extraer por analogía las reglas para conducir nuestra vida e, incluso, llevado al extremo, que la naturaleza es «buena» o que está orientada a un fin que es su propia perfección.

fuerza preindividual que se apropia de los fenómenos. En esa apropiación tiene su génesis lo mental-individuo, es decir la «idea», la «sensación», el «fenómeno mental». Creemos que esta lectura de las pulsiones coincide ampliamente con las que sostienen Lupo, Rodríguez y Katsafanas, especialmente los dos últimos. Como resume Rodríguez, las pulsiones son disposiciones que estructuran y orientan los afectos, las percepciones y los pensamientos; que constituyen «fines» (metas) y «objetos» y que son persistentes o «constantes», es decir, que no son saciadas nunca definitivamente, sino que siempre *vuelven* a aparecer.²⁷¹ Por supuesto, esta ontología de las pulsiones, es la ontología del cuerpo y es la ontología de las fuerzas y tiene, sin duda, también una dimensión cosmológica que define al mundo como «voluntad de poder y nada más».

En todo caso, incluso al nivel superficial del intelecto y de las pulsiones *domesticadas*, también los *signos* de esas relaciones de fuerza tienen que ser estudiados cuidadosamente. De ahí la importancia del saber leer, el saber escribir, el escribir con estilo y el comprender la naturaleza engañosa, *tramposa*, del lenguaje. En Nietzsche no se trata tanto de una vocación humanista como de una necesidad de explorar el fondo del error. Por eso, cuando la filosofía de la información excluye una perspectiva sobre el poder, lo que hace en realidad es mucho más que depurar y delimitar una visión científica de las nuevas tecnologías de la información: para lograr su objetividad despoja a los contenidos semánticos de su fuerza y los asocia únicamente a un valor de verdad y a una cantidad de información. Cuando este desarrollo tardío de la filosofía tradicional humanista hace de las dinámicas socioeconómicas su objeto de estudio, algo a lo que se ve obligada en la medida en que sus valores hacen parte fundamental de los procesos de producción simbólica y material, se alinea con la metafísica de la acción comunicativa en su vehemente negación de que comunicar es ejercer un poder normalizador y unificador de las perspectivas. Se trata, de todas maneras, de un poder que ya no puede o no debería ser descrito como sobrenatural o como adjunto o agregado a las cosas.

Sin embargo, continuando con la lógica metafísico-moral, el pensamiento tecnológico sitúa su problematización de la sociedad tecnológica en las relaciones entre la máquina y el usuario, o entre las máquinas y los seres humanos, fundamentalmente

271 Cf. Rodríguez, *Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente.*, 162-64.; Cf. Luca Lupo, *Le collombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888.* (Pisa: Edizioni Ets, 2006), 59.

alrededor del miedo a que estas relaciones sufran una inversión instrumental, es decir: que las máquinas lleguen a ser más inteligentes que los humanos y que terminemos siendo sus sirvientes. Esta preocupación depende directamente de la presuposición humanista de que el valor más elevado ha de situarse en la inteligencia, y que ella es «responsable» en solitario del progreso tecnológico. Más aun, como hemos dicho ya, el optimismo tecnológico sigue creyendo, en el fondo, en la distinción metafísica entre lo natural y lo artificial: los fines productivos exigen contraponer la herramienta a la materia y la mente a la herramienta. Por nuestra parte, nosotros ubicamos la problemática más bien en las relaciones de poder entre seres humanos y entre ellos y la Tierra. Nos preguntamos cómo surge y evoluciona en medio de esas relaciones el fenómeno tecnológico.

De cualquier modo, sí hay algo así como una organización polarizante, congénita y característica del fenómeno tecnológico, pero esa polarización no significa que haya una dualidad originaria, ni que toda labor con respecto al fenómeno tecnológico deba consistir en la administración de la polaridad. Esa polaridad es la que permite hablar de sujetos y de objetos, de usuarios y desarrolladores, de amos y esclavos o de software y hardware. Dar cuenta desde una perspectiva histórica de las dualidades significa mostrar su génesis pulsional y su paso por los engranajes tecnogénicos del intelecto. Por esta razón no podemos ya aceptar el enfrentamiento humano-máquina como definitorio de las relaciones de poder en la era tecnológica. La dualidad es real solo desde el punto de vista de la interpretación que surge de la subjetividad ya constituida, la que ha pasado por un largo proceso de individuación, alejándose del fondo no individual y adoptando unas *reglas*, las reglas del pensamiento, que no se refieren al *fondo* impersonal, sino al producto filtrado y moldeado técnicamente que es la subjetividad.

En la perspectiva *cyborg* de Haraway, como también en algunas interpretaciones de Nietzsche, como la de Alexander Nehamas, esta subjetividad constituida es o puede ser el resultado de una *poiesis*, de tal modo que la liberación a la que Nietzsche nos llama tendría que ver, como en los ideales humanistas, con la autoproducción del ser humano que el humanismo describe como un trabajo sobre todo del yo consciente. En el caso de Haraway es la autoproducción reconstructiva de la identidad de género; en Nehamas es el «arte» de vivir en cuanto antropotécnica del darse-estilo-uno-mismo.

Ambos tienen en común la idea de que el cuerpo, el «sujeto» (en un sentido amplio) es *texto*. No se trata de rebatir la lectura que hace Nehamas de Nietzsche, ni las tesis de Haraway sobre la tecnogénesis de la subjetividad, sino de mostrar que, aun comprendiendo cosas muy importantes de nuestro tiempo y de Nietzsche,²⁷² no llegan a poner lo preindividual, las pulsiones como lo más importante de nuestro llegar a ser. Argumentaremos que la metáfora del texto es inadecuada y reproduce el principio humanista de que la lectura, si se practica como es debido, amansa, civiliza y educa porque, si el cuerpo es texto, entonces la acción auténtica es la escritura.

La interpretación, sin duda, se puede entender en cierto sentido como texto, es decir, como producción y concatenación lógica de significaciones que en conjunto dan una imagen del mundo. Sin embargo, el nivel del texto es un nivel superficial en el que las interpretaciones son abordadas desde el lenguaje y por tanto, el pensamiento que se ocupa del «cuerpo como texto» o la «subjetividad como texto» o, incluso, «la vida como literatura», se enfrentan a las limitaciones de las reglas gramaticales y las restricciones de la metáfora. Asumimos que efectivamente, como cree Haraway, en la experiencia del género como experiencia de autotransformación y autodescubrimiento, ocurre un foco de tensión de las revoluciones tecnológicas precisamente porque el impulso transformador de la subjetividad de género no puede ser reducido a mero efecto de la orientación técnica de la ontogénesis humana y, en tanto irreductible constituye una forma de resistencia a la vocación totalitaria de la tecnología. También asumimos, de alguna manera, con Nehamas, que la cuestión del estilo es central al mensaje de Nietzsche, pero creemos que para comprenderlo como parte importante de los procesos tecnológicos hace falta una actitud crítica hacia conceptos humanistas como el de la autoproducción de lo humano y la creencia en la *verdad* del texto. Ya hemos desarrollado en líneas generales esta perspectiva crítica, pero no la hemos aplicado concretamente sobre fenómenos propios de la era tecnológica. En efecto, tanto el problema del género como la pregunta por el estilo, aunque se trate de conceptos provenientes de una larga tradición, son específicamente y esencialmente modernos y tecnológicos, puesto que ambas nociones han sufrido el perfeccionamiento propio del pensamiento técnico, es decir, su caracterización redonda, sistemática y totalitaria, en nuestra época. En ese sentido, veremos, estos conceptos solo representan un avance para

272 Aunque Haraway no se refiere a él directamente, es innegable la influencia nietzscheana en todos los movimientos del siglo XX que deconstruyen y reevalúan el concepto de sujeto.

el pensamiento en la medida en que de sus raíces pretecnológicas pueda aún extraerse una noción de libertad del ser.

Sin duda alguna existen otros conceptos –otros problemas– en la era tecnológica que expresan y giran alrededor de la posibilidad de una liberación total, pero hemos elegido como ejemplo estos dos porque describen totalmente en qué consiste y en qué puede consistir la resistencia en la Era tecnológica: resistencia contra el totalitarismo desde lo individuado y, específicamente, desde un pensamiento consciente que se reconoce débil²⁷³. Casi todo lo que hemos dicho hasta ahora parece ir en contra de la posibilidad de que la conciencia pueda tener un papel preponderante en la configuración global de los cuerpos organizados, o sea de las microsferas ensambladas técnicamente en espumas temblorosas e inestables. Sin embargo, si hay alguna posibilidad de esta resistencia, o si esta resistencia de hecho existe, habría que buscarla en el cuerpo, que es donde ocurre la diferenciación entre la conciencia y la ceguera de las fuerzas preindividuales.

Usuarios y desarrolladores

Entre el usuario y el desarrollador ocurre el fenómeno tecnológico. En el mundo de las corporaciones, las redes y los grandes volúmenes de información que *circulan* alrededor de la Tierra es evidente que un usuario y un desarrollador no son «sujetos» en ningún sentido «moderno» de la palabra, es decir, que su autonomía y su voluntad libre son irrelevantes a una escala macroscópica e inexistentes a la escala microscópica de las pulsiones y los estímulos nerviosos que, para Nietzsche, *son* toda la realidad de la mente. Al establecer esta relación, aunque pueda parecerlo a primera vista, no se reproduce la dualidad cartesiana; mucho menos utiliza su método introspectivo. La máquina, la tecnología como objeto, no es más que el espacio en el que ocurren estas relaciones telemáticas y teledirigidas, entre los desarrolladores y los usuarios. En todo caso, la relación es siempre de carácter productivo y en ella la máquina no es solo herramienta sino también, sobre todo, dispositivo inmunitario de la relación misma.

Usando los términos de Deleuze y Guattari de una manera algo arbitraria,

²⁷³ Hemos llegado a esta idea independientemente, a raíz de la diferenciación nietzscheana/deleuziana entre «activo» y «reactivo», pero es notable la posible afinidad de lo que afirmamos aquí sobre la debilidad del pensamiento con el «*pensiero debole*» de Vattimo. Aunque no podemos abordar aquí las ideas de Vattimo sobre Nietzsche, creo que es importante notar que probablemente el asunto en que más nos alejamos de su interpretación sea lo concierniente a la comprensión del nihilismo. Es algo que tendremos que dejar para una reflexión futura.

podríamos identificar hoy en el usuario y en el desarrollador los *personajes conceptuales* de nuestro tiempo, porque en cierto sentido son ellos los acontecimientos de la era, de globalidad innegable, como el «amigo» fue desde los griegos el personaje conceptual del humanismo²⁷⁴. Se comprende así que «ser universal» no es ya ser-en-todas-partes, sino el moverse alrededor del globo en constante repetición de la esferificación de la Tierra, que es el paradigma de la operación técnica de un modo más profundo e inconsciente, quizás arquetípico, que el pensamiento algorítmico. El globo es el resultado de un movimiento envolvente, y no al revés. En los procesos de creación de esferas, no podemos cometer el error de confundir la causa con el efecto²⁷⁵. De este mismo modo, la tecnogénesis del ser humano *es resultado* de ese movimiento envolvente que de hecho se repite en todos los niveles en los que aparece representada la noción de sistema, o sea, el pensamiento de las perfecciones.

A pesar de que el carácter propio de las interpretaciones, si hablamos de juicios que pretenden ser «objetivos», exige la reunión de perspectivas diversas y numerosas, el perspectivismo que caracteriza a todo interpretar exige a su vez que se mantengan ciertas distancias. En el caso del usuario y el desarrollador, esa distancia se presenta como una tensión entre perspectivas que se «observan» mutuamente. Es preciso señalar que no solo hay una distancia tensa entre el usuario y el desarrollador, sino que, además, es necesario hacer explícita la distancia que la tecnología *pone* entre los seres humanos, entre ellos y otros seres, entre ellos y la Tierra –por no mencionar la distancia, las separaciones que establece la tecnología en el seno mismo del «sujeto», por ejemplo, al acentuar la distinción entre el cuerpo y la mente. Poner la distancia significa de cierto modo *dividir*, y de cierto modo, conectar, pero la conexión que la tecnología y la tecnociencia establecen entre seres humanos y entre humanos y máquinas, es a menudo la homogenización violenta de lo diverso, en la que no todas las partes son reivindicadas. Por eso se dice, en cierto sentido, que con la ciencia y la tecnología modernas hemos podido superar definitivamente la distinción sujeto/objeto o la distinción mente/cuerpo. Esto es verdad solo hasta cierto punto, puesto que la superación que propone la tecnología es *eliminacionista*, no solo en un sentido epistemológico sino también en lo que se refiere a la producción de *tipos* de seres humanos.

274 Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 1997, 8-11.

275 Nos referimos aquí a uno de «Los cuatro grandes errores» que menciona Nietzsche en *CI*.

A menudo la reflexión versa sobre la parte de la distancia que consiste en la conexión, pero a nosotros nos interesa la parte que consiste en la división, es decir, en esa nueva y característica manera de establecer territorios, de parcelar la vida, de establecer espacios, límites y modos de ser propia de la era tecnológica y, específicamente, de las relaciones nuevas que emergen alrededor de los aparatos y las máquinas. En la comprensión esferológica de la globalización, la *distancia* se refiere a *diferencias* específicas entre los distintos espacios inmunizados que conforman las colmenas humanas, que Sloterdijk hiperbólicamente llamaría *microsféricas y espumas*, respectivamente. El nombre es hiperbólico simplemente porque no hay tal cosa como «esferas», sino englobamientos, enclaves multidimensionales de límites redondeados y muchas veces difusos, permeables, deformados, ininteligibles, e incluso acoplados, ensamblados y adaptados unos a otros. Así como no hay sujetos puros, ni mónadas impermeables, tampoco hay desarrolladores puros que no participen del consumo ni usuarios puros que no participen del desarrollo.

Mediante el paradigma esferológico podemos describir como nunca antes, explicarlo en palabras sencillas, en qué consiste realmente esa relación entre sujeto y objeto que hemos descubierto como *solo ilusoriamente* dual y en general, todas las dualidades que en el pensamiento popular o en la discursividad cotidiana tomamos por obvias. Si el valor es intrínseco es porque se valora siempre desde el interior de una esfera en la que están incluidos el sujeto y el objeto como una sola «realidad» que es la tensión móvil de una pluralidad de fuerzas. Dicho en otras palabras: se valora siempre desde la pluralidad de fuerzas que constituyen la valoración misma. Comprender es, en consecuencia, incluir exitosamente algo en la esfera del pensamiento consciente. Ahora bien, la tensión de la esfera, la energía que mantiene su tensión y que le da forma, como la tensión superficial que le da forma a las pompas de jabón, debe ser descrita por una teoría energética de lo ente, o sea del mundo como voluntad de poder.

Es habitual en la recepción de Nietzsche, en muchos contextos, que se describa el derrumbe de la metafísica, o sea, la muerte de Dios, como un proceso de descomposición desde el núcleo hacia afuera, o bien, como un animal que engulle su propio cuerpo. Esta suposición, en formas levemente modificadas, está presente también en la tradición humanista-ilustrada, tal como lo pone de relieve Hughes al describir las

que él entiende como las tensiones internas de la Ilustración y del transhumanismo²⁷⁶. No obstante, aunque describir la caída del humanismo como una autofagia de la metafísica es correcto, no dice mucho sobre el proceso mismo de distanciamiento entre el ser humano y los usuarios-desarrolladores, o entre el cuerpo y las máscaras que este adopta, incluida la espiritualidad, mediante las cuales crea imágenes de sí mismo y variaciones de ellas. En general, las descripciones de procesos como «autoproducidos», típicas de la ontología humanista, carecen de poder explicativo en la medida en que no permiten una comprensión siquiera aproximada del cambio y de la diferencia: en estas descripciones, el cambio es bien superficial o bien dirigido hacia una naturaleza profunda, verdadera, que se esconde tras los cuerpos. Podemos llamar a este tipo de ontologías y de actitudes teóricas «monologías» o incluso, por qué no, «monadologías», en las que la emergencia de la vida y en general todos los procesos de individuación, eso parece, siguen explicándose a partir de algo así como el «espíritu de Dios» que se mueve sobre las aguas y sobre la Tierra vacía, insuflando en las mónadas su propia exhalación viviente.

Se podría decir que el acontecimiento de la emergencia y la interdependencia del usuario y el desarrollador conlleva una nueva partición de lo humano, una nueva territorialización que ya no puede comprenderse en términos de dualidad, a pesar de los sanos esfuerzos nietzscheanos por entender la interacción amo-esclavo y noble-bajo como un constructivismo de los valores y al mismo tiempo como oposición de valores: se trata ahora de la disolución efectiva de la dualidad y de la dificultad que comporta pensar así una nueva posición de valores en un sentido global-globalizado.

Por lo que respecta a la propuesta de una nueva ontología de lo *orgánico* en Nietzsche, podemos entenderla –y quizás *deberíamos*– por analogía con el giro técnico de las operaciones inmunitarias que describe Sloterdijk²⁷⁷: el centro de gravedad de la filosofía ha sufrido un desplazamiento desde las estructuras simbólicas que antes constituían el marco de referencia de los sujetos, los objetos, las mentes, la verdad y la ciencia a las estructuras propiamente dichas, o sea, *funcionales*, plenamente formadas y plenamente móviles que son los cuerpos. Cuerpos en el espacio y espacios que son cuerpos: relaciones de poder, pulsiones, edificaciones y colectividades. Esto implica un descenso del pensamiento hacia niveles más profundos de la experiencia, pero de

276 Cf. Capítulo 7: «James Hughes: Ilustración, humanismo y transhumanismo»

277 Cf. Capítulo 1: «El horizonte esferológico de la genealogía».

ninguna manera un paso hacia las alturas de lo ideal, de lo incondicionado ni una restauración de los valores antiguos. Significa dar un paso hacia la comprensión del poder, y por tanto también de la «resistencia al poder» –que también hace parte de él– en términos más ricos que los provistos por la ontología de los sujetos libres o de los «animales racionales». Por el contrario, en la ontología *sistémica* de la filosofía de la información y de la filosofía de la tecnología los conceptos de cuerpo y espacio están prácticamente ausentes, incluso cuando en las descripciones materialistas se reconoce que los fenómenos de la informática no son más que fenómenos físicos, sujetos a las leyes de la física.

Solemos dibujar el fenómeno tecnológico global como una revolución de la mente, como un gran paso en cuanto a la construcción, labor ya tradicional, de imágenes de mundo. Se supone que se trata de un acontecimiento en el que nuestros límites se expanden más allá de nuestras capacidades «naturales» y, en ese sentido, más allá de nuestros cuerpos que, delimitados por la epidermis, se resisten al despliegue de la inteligencia infinita. Esta narrativa supone ya una jerarquía de los valores en la que el cuerpo, lo orgánico, aparece como lo pobre y lo impuro. Hemos dado varios argumentos contra este relato, pero creo que aquí es suficiente con aceptar la crítica de Nietzsche al complejo metafísico-moral del pensamiento occidental para iniciar el proyecto de la recuperación del cuerpo, tanto desde el punto de vista conceptual-valorativo como desde el punto de vista de la conciencia que aspira a experimentar la vida de otra manera. Este proyecto exige, naturalmente, el abandono definitivo de las viejas utopías humanistas.

Queremos aquí dar un último paso en nuestra propuesta de comprender el fenómeno tecnológico como fenómeno productivo en el que lo producido es el ser humano mismo. En lo que sigue, queremos mostrar cómo está efectivamente, visiblemente involucrado el cuerpo en tanto cuerpo humano, humanizado, en la revolución tecnológica. La posibilidad de la emergencia de lo posthumano por medios tecnológicos no cambia en nada este designio: rastreando la historia del humanismo desde la antigüedad hasta hoy, por más tesis revolucionarias que se hayan aventurado sobre la dignidad o la insignificancia del ser humano, no se divisa un momento o una época en la que haya ocurrido un giro de los valores humanistas en alguna dirección inesperada o contraria a sus tendencias iniciales.

El objetivo de este capítulo es mostrar que, partiendo de la superación

nietzscheana de la metafísica y desarrollando la transvaloración de los valores tradicionales que hasta hace bien poco dirigían en solitario los progresos de las «ciencias del espíritu», es decir, transvalorando conceptos como «mente», «cuerpo» y «pensar», y combinando la ontología energética, el método genealógico y el enfoque esferológico, es posible dar mejor cuenta de las relaciones humano-máquina, mente-*software*, mente-cuerpo y cerebro-mente, que aquella sospechosamente elaborada por el computacionalismo –aún imperante a cierto nivel tecnocientífico muy a pesar de la crítica searleana. Y no solo eso. A diferencia de lo que se logra en el proyecto tecnocientífico, a saber, comprobar una y otra vez el absolutismo de la globalización tecnológica, la perspectiva genealógica aspira a un *saber* sobre las resistencias que se oponen y participan activamente en el desenvolvimiento de la era tecnológica, cumpliendo un rol que no consiste de ningún modo en poner al ser como «víctima» del progreso tecnológico. Donde el ojo moral de la mala conciencia ve una mera víctima del mal, la filosofía histórica ve una resistencia al poder, y solo a través de esas resistencias podemos hallar los efectos del poder, de las relaciones de poder, y de donde podemos extraer nuestra propia idea –la de cada quien– de cómo llegamos a ser lo que somos. Donde el ojo moral ve un esclavo que no puede ser otra cosa que objeto de la justicia divina o natural, el ojo postmetafísico, inmoral, ve un potencial transformador y un orgullo que rechaza la idea moralista de justicia. Donde el ojo moral ve seres antinaturales, banalidades alejadas de Dios o del deber, el ojo antimetafísico ve seres *estilizados* que pueden afirmar el devenir y el sinsentido.

Daremos dos ejemplos de esas resistencias sin las cuales no podríamos caracterizar la era tecnológica más allá del optimismo y el futurismo –o la tecnofobia, que es aún peor–: las resistencias que afloran como movimientos y discursos sobre el género y el poder, por un lado, y las que emergen como reivindicaciones estéticas del propio cuerpo. No parece ser una casualidad que estas reivindicaciones hayan devenido temas filosóficos –y sobre todo *políticos*– bien entrado el siglo XX, casi al mismo tiempo que aparecían los ordenadores y se tecnologizaban los procesos productivos en las ciudades.

Por la vía del cuerpo: tecnología como voluntad de poder

La filosofía de la mente postfuncionalista no logra subsanar los problemas metodológicos y conceptuales que el funcionalismo inauguró y generalizó, pero el

problema que nosotros hemos venido abordando en este trabajo, aunque muchas veces hayamos tenido que hacer largos rodeos técnicos, desde el punto de vista de los valores, es fundamentalmente el desprecio del cuerpo: no se trata, por tanto, de rebatir o apoyar tales o cuales tesis científicas o tecnocientíficas –como una teoría de la información o la termodinámica–. Las tesis funcionalistas están basadas en una poderosa intuición de la que no obstante proviene también su debilidad. El sentido común, como lo asume Turing en su texto sobre el pensamiento de las máquinas, opera minimizando la importancia del «soporte» físico del pensamiento, es decir, del cuerpo en el caso de los seres orgánicos, y se ocupa solo de lo mental, donde las diferencias aparecen disminuidas y son por tanto más fácilmente medibles y manejables. El sentido de esa manipulación ha incluido durante toda la historia de la metafísica operaciones antropotécnicas como la homogenización de los cuerpos, su discriminación y alienación, su cosificación y su organización productiva.

En la conciencia entrenada, predispuesta contra la moral, el cristianismo y el humanismo, el cuerpo aparece representado como la certeza del arrojamiento, pero esa certeza no es la indubitabilidad de un hecho, del *fundamento*, sino la inevitabilidad de la interpretación según la cual el ser humano está en el mundo y «se mueve» en una dirección específica. Naturalmente, es la muerte el hecho más objetivo del que disponemos para asumir como «universal» esa íntima experiencia del arrojamiento: «se mueve» hacia la muerte. Esta cuenta estaría hilada a partir del cuerpo como hilo conductor (*FP* 1884 26[374]; 26[432]; 27[27]; 27[70]; 1885 36[35]; 80[15]; 42[3])²⁷⁸, que no como principio ni como causa final. Así como Descartes no necesita «dar cuenta» del yo, tampoco Nietzsche necesita «dar cuenta» del cuerpo, pero la inmediatez del cuerpo no está pensada en Nietzsche como en Descartes la inmediatez del yo. La diferencia metodológica, que dará lugar a una diferencia de ontologías, es que en nuestro caso el yo se concibe como una pluralidad de pulsiones filtradas por la conciencia, desposeídas de su ser plural, unificadas *por la fuerza*, donde el cuerpo sería el nudo organizado de esas pulsiones. Su «principio» organizativo no proviene ni pasa por la conciencia sino que, de tener que decirlo, diríamos más bien que la produce como residuo, como resto. Siuviésemos que decirlo tendría que ser con sumo cuidado: no se nos permite caer en falsas explicaciones de supuestas «causas últimas». Si el señalar

278 Para un desarrollo de esta idea como principio metodológico de lo que sería la «filosofía de la mente» de Nietzsche, Cf. Rodríguez, *Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente*.

causas produce la satisfacción del «conocimiento» no es porque algo quede plenamente explicado, sino porque una pulsión, a cierto nivel, exige esa explicación y se satisface con ella, independientemente de si la cosa en cuestión ha sido explicada a un nivel originario. En ese supuesto nivel originario, al que la explicación *de hecho* no puede llegar, habitan todas las ficciones y las supersticiones de la metafísica.

Describir la tecnología, o describir cualquier cosa como voluntad de poder no significa simplemente describirla como *resultado* de la interacción de las fuerzas. En la determinación del aspecto cualitativo de las fuerzas, hemos dicho, con Deleuze, que «activo» y «reactivo» las califican completamente en cada caso. Puede que no hayamos hecho suficiente énfasis en el hecho de que en toda «fuerza», o sea, en toda relación de fuerzas –porque «la» fuerza en singular no se corresponde con ninguna entidad/unidad real– tiene que haber un componente activo y un componente reactivo de cuyo encuentro, violento antes que dialéctico, resulta en un exceso de fuerza que es al que denominamos voluntad de poder y constituye el «punto de contacto» o el «espectro» donde ocurre el contacto entre la superficie del pensamiento, hecha de imágenes y de juicios lógicos, y su fondo puramente energético, pulsional y orgánico. En pocas palabras: no existe lo activo puro ni lo reactivo puro. Ni las fuerzas ni las pulsiones, y desde luego no los instintos, son principios explicativos, aunque constituyan a nivel conceptual un aparato ontológico. También hemos contradicho, con Nietzsche, todo sentido metafísico de la casualidad. Eso no quiere decir que las cosas no sean producidas por otras –aunque ya sabemos, por nuestra reflexión contra la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder como «principio», que las fuerzas no son «cosas». Lo que significa esto es que plantear la génesis de algo como originada en un principio absoluto o en un comienzo incondicionado, no aporta ninguna información valiosa y más bien encubre la realidad que pretende mostrar. La «realidad» de las fuerzas no es su ser ente, ni su manifestarse en lo ente. Esta manifestación es en realidad una inferencia arbitraria del intelecto.

En todo caso, lo que sí descubre la tecnología es la esencia reactiva del pensamiento consciente, es decir, el pensamiento lógico. Ese descubrimiento, por lo demás, no ocurre por virtud de una facultad nueva o por el *mejoramiento* técnico de una facultad –la inteligencia– sino por el agotamiento de la conciencia que termina por utilizar toda su reactividad, su fuerza, en la producción de un último refugio que es a la

vez espacio habitado –el «claro»– y medio de subsistencia: la máquina «inteligente». El *hecho* de que la máquina –el ordenador, el superordenador, la IA– pueda ser comprendida como espacio habitado comporta otro hecho aún más notable: que su tecnogénesis hunde raíces en el *fantasma*, como diría Klossowski, del cuerpo, es decir, en la representación intelectual del cuerpo. En ella no confluyen las pulsiones que dan lugar a los cuerpos orgánicos, ni directamente las que se constituyen *como cuerpo* orgánico, sino pulsiones reactivas, señales débiles, organizadas y empaquetadas en sistemas y en señales sistemáticas expelidas hacia el mundo y comandadas a dar la vuelta al Globo en un eterno retorno del capital y de la información, es decir, del intercambio *monetario*. El intercambio comercial global –el capitalismo– es así únicamente fantasma o representación del verdadero intercambio al que estamos sometidos y en el que el *cuerpo* como realidad inmediata se convierte verdaderamente en *sujeto*, pero no es el sujeto ideal de la metafísica, sino efecto secundario del encuentro de fuerzas que podemos contemplar desde sus efectos más directos: la coexistencia y el choque de los cuerpos, es decir, de lo esencialmente disímil.

Las máquinas, entendidas en un sentido amplio, como sistemas de producción, almacenamiento, manejo, distribución y utilización automatizada de la información, *son distintas* al cuerpo y a las redes que establecen los cuerpos, tanto en su esencia como en su valor, debido a su radicalmente distinta ontogénesis: la del cuerpo es una biogénesis o una organogénesis, pero la de la máquina, así como la del sujeto, es propiamente una tecnogénesis. La máquina no es *cuerpo*, no porque no sea biológica, ni tampoco porque sea «virtual» –entendida como máquina de Turing– sino porque sus fuerzas no están organizadas de acuerdo con sus propias cantidades y sus propias cualidades, sino bajo el poder reactivo de las fuerzas movilizadas tecnológicamente. Son fuerzas que aquietan y ordenan estabilizando, igualando, suspendiendo las otras fuerzas. De esas fuerzas ordenadoras más que organizadoras, el lenguaje, en su dimensión de fenómeno físico y en su dimensión gramatical es solo manifestación del intelecto. La tecnogénesis pasa por el intelecto y este, aunque sea también naturaleza, es *superficialidad*, no solo en el sentido en que está en un nivel menos profundo, sino, también, en cuanto genera imágenes, representaciones, por definición superficiales. Se trata de fuerzas que no *organizan*, es decir, no producen procesos orgánicos funcionales, sino que abstraen de lo orgánico lo funcional; decimos que solo «ordenan», pero no en el sentido de «mandar»,

sino en el sentido de «someter» las pulsiones a unas normas interpretativas. Por eso, la fuerza para motivar o para mover que la filosofía de la mente quiere atribuirle a los contenidos semánticos, en realidad deberá encontrarse a un nivel más profundo que el del intelecto; obviamente, un nivel inconsciente, pero a este nivel carecería de sentido cualquier idea de la unidad o del atomismo de las fuerzas. El contenido semántico no sería más que un destello débil de fuerzas inconscientes preindividuales. «Movilizadas tecnológicamente» significa que han sido pasadas por el filtro de la razón en su modalidad de lógica de producción. Esto tiene su dificultad, porque debe ser comprendido de un modo muy *físico*, es decir, *natural*. Debemos entenderlo casi literalmente: no como metáfora sino como *aproximación*.

La pregunta que nos sale al encuentro es cómo podríamos, desde este pensamiento consciente que usa palabras, sintaxis y semántica, llegar hasta el fondo oscuro de lo inconsciente, que es donde verdaderamente está pasando casi todo; y más aún: hasta dónde podemos saber algo sobre lo inconsciente, es decir, sobre el microcosmos pulsional sin caer, por lo menos eso, en alguna forma de error metafísico. La respuesta, en la teoría nietzscheana de la mente, es de un escepticismo profundo, pero no un escepticismo que desprecia los avances científicos; todo lo contrario: la ciencia alcanza su límite y por tanto el máximo de su poder alético con el descubrimiento de que la mente es «producida» por el sistema nervioso. La naturaleza, los mecanismos, los microprocesos de esa producción son lo que está en cuestión. Sabemos que para Nietzsche hay una direccionalidad en la causación que involucra fenómenos mentales (tanto «causados por» como «causantes de»). Esta causalidad ocurre *desde* las pulsiones inconscientes hacia la conciencia y no al revés. Desde el cuerpo hasta el alma, y no al revés, teniendo en cuenta, claro está, que el alma (la mente, que es lo mismo) es solo un nivel superficial del cuerpo.

En Nietzsche la noción de causalidad aparece como el límite de la ciencia, ya que el hecho de que una cosa produzca otra, o que una cosa mueva a otra, es en último término incomprensible desde nuestro lenguaje y, probablemente, desde cualquier lenguaje posible. Tenemos así que al ser humano, que quiere la verdad por encima de todo –algo de lo que en todo caso podemos aún dudar– le está prohibida la verdad, puesto que esta no habita la casa del lenguaje que le hemos construido como celosos maridos medievales. A diferencia de Heidegger, con Nietzsche pensamos el ser como un

ser que no quiere entrar en la casa a la que lo hemos destinado: el lenguaje para nosotros es más técnica unificadora, es decir, técnica de las perfecciones, que estructura para la liberación del ser. Justamente, mientras que para Nietzsche el problema es la liberación del ser, para Heidegger la labor es la de resguardarlo, confinarlo, para preservarlo. Por eso, el reto de leer a Nietzsche, pero sobre todo el reto de la superación nietzscheana de la metafísica, en realidad no es más que el reto de *dejar* de hacer caso a las supuestas unidades a las que se refieren las palabras, incluso cuando estamos obligados a utilizar esas palabras.

En esa medida, decir a partir de Nietzsche «la tecnología es voluntad de poder y nada más», no tiene un significado en absoluto obvio: no es una mera definición. No se trata de afirmar que el fenómeno tecnológico es producido por tales o cuales fuerzas que podríamos aislar, estudiar, medir y predecir, en suma: no se trata de decir que es posible un pensamiento técnico de las fuerzas, sino, precisamente, que la esencia de las fuerzas escapa por completo a una determinación técnica. En cuanto voluntad de poder, la tecnología moderna sería exceso resultante de la interacción de las pulsiones todas, y de todas las fuerzas. Se trata de un exceso de las fuerzas productivas dirigidas, mucho más allá de lo utilitario, hacia la constitución de espacios habitables para *cierto tipo de vida*. Pero las fuerzas productivas no constituyen una tercera clase de fuerzas junto a las activas y las reactivas. La producción propiamente dicha es eminentemente reactiva. Y debemos recordar que las fuerzas no son entidades individuadas y que cuando decimos «fuerza» nos referimos a una relación pulsional en última instancia ininteligible.

En Klossowski, el exceso que es la voluntad de poder, en concordancia con su descripción como efecto secundario de las fuerzas, se entiende como voluptuosidad generada por las pulsiones previamente a la satisfacción de los afectos, de las pasiones. Pero los afectos, entendidos como unidades pasionales, no son más que una creación del intelecto (*FP*: 1883, 24[20]). Así se describiría en pocas palabras el supuesto epifenomenalismo de Nietzsche. Sería Klossowski, quizás hasta ahora en solitario, quien desarrollase hasta cierto punto las consecuencias de la ontología nietzscheana de las pulsiones en el sentido de una gran economía que el filósofo habría previsto: el estudio de la economía de los cuerpos, la *gran* economía. Por eso no debería de extrañarnos encontrar en Klossowski influencias tan profundas y disímiles como lo son Nietzsche y la economía política.

Nada en la vida [sic.] impulsional parece propiamente gratuito. Desde que una interpretación dirige el proceso mismo (el combate de la emoción por mantenerse contra el instinto de propagación), interviene la evaluación, esto es, el precio; pero el que carga con todos los gastos, el que de un modo u otro pagará, es el agente constituido por el lugar en que se desarrolla el combate, donde se trafica o se negocia un posible o imposible compromiso, el propio cuerpo.²⁷⁹

Klossowski, como podemos ver en este decisivo pasaje, no solo comprendió profundamente la ontología nietzscheana de las pulsiones, de las fuerzas y de la voluntad de poder, situando la conciencia en el nivel más bajo de la jerarquía de las producciones de las fuerzas y entendiendo que la voluntad de poder –y la voluntad, a secas, es un efecto de la vida pulsional y no al revés. No solo comprendió la invitación de Nietzsche a abandonar la creencia en las unidades y en el valor supremo de la conciencia, sino que supo entender la sugerencia tácita de que la constitución de los sujetos, es decir, la subjetividad, más que como abstracción platónica debe comprenderse como generación de un espacio: «el lugar en que se desarrolla el combate».

De todas maneras, lo de «combate» es solo una manera de hablar, porque ya sabemos y también él lo sabía, que las fuerzas reactivas siempre obedecen y las fuerzas activas siempre mandan, de modo que «la persuasión es inmediata»²⁸⁰. Sin embargo, con ello tiene que ser compatible también el hecho de que para Nietzsche, a pesar de que este mandar-obedecer es *como* una ley que atraviesa el ser, en lo específicamente orgánico, con la aparición del *signo* o del *gesto* como preámbulo de la conciencia y del lenguaje, aparece el *error*, y este error será para Nietzsche constitutivo de la vida. Que en lo vivo aparece el error por primera vez, es decir, la diferencia con respecto a la norma, el disenso, los pasos en falso, es fácil de aceptar teniendo en cuenta el evolucionismo de Nietzsche (por particular que sea su versión). Lo que no necesariamente se sigue de ello es que, por aparecer con lo orgánico el error, este tenga que ser *esencial a*, o condición de posibilidad de la vida. Pero así será para Nietzsche, como lo demuestra su habitual elogio de *ciertos* errores y su constante ambigüedad – justificada, creemos– al valorar otros. El mundo de la conciencia, de los fines y de las finalidades atribuidas a la naturaleza, es precisamente un síntoma de una actividad más básica. «¿No será solo *la más refinada apariencia* de ese finalismo natural propio de lo

279 Pierre Klossowski, *La moneda viviente* (Córdoba: Alción Editora, 1998), 42.

280 Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso* (Madrid: Arena Libros, 2004), 71.

orgánico, pero, en realidad, nada distinto de él?» (FP: 1883, 24[16]).

Desde este punto de vista, lo orgánico no sería otra cosa que la apariencia de la finalidad como un desarrollo de las pulsiones. La apariencia y el error no aparecen como algo despreciable, sino, de hecho, como la raíz de toda valoración. Que Nietzsche plantee esta hipótesis significa que la distinción *esencial* entre lo orgánico y lo inorgánico no solo no es necesaria, sino que es más bien un obstáculo para que el pensamiento consciente llegue *al cuerpo*, que es de donde debería partir si lo que le interesa es la *verdad*, y de donde en realidad no puede salir excepto con figuraciones debilitantes. Todo ello vendría a decir que retomar el principio metodológico de invertir el platonismo consiste en afirmar el error y que, por tanto, no será la fuerza ni la voluntad de poder el punto de partida para la filosofía futura, sino el *error* por antonomasia, el origen de todos los errores necesarios: el cuerpo.

Las pulsiones, las fuerzas, la voluntad de poder valen como ontología para describir ese trasegar de las pulsiones a través de los errores, pero siguen siendo no más que palabras cuya unidad encubre la pluralidad incomprensible, inmanejable para el intelecto, de las fuerzas, o sea, del ser. Sin embargo, la certeza de ese destino, la certeza de que las pulsiones se organizan y establecen sentidos –direcciones– para ese movimiento, solo aparece en la compleja realidad del cuerpo, que recoge orgánicamente antiguos órdenes pulsionales transmitidas genéticamente.

Suponiendo que «el alma» fuera un pensamiento atractivo y misterioso del que los filósofos, con razón, se han separado solo de mala gana — quizá lo que aprenden hoy a aceptar a cambio es todavía más atractivo, todavía más misterioso. El cuerpo humano, en el que revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico, por el cual, a través del cual y más allá del cual parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento más maravilloso que la vieja ‘alma’. (FP: 1885, 36[35])

Mariano Rodríguez, exponiendo la idea del cuerpo como hilo conductor en reemplazo del papel metodológico que la tradición oral y la religión han asignado a la mente, resalta este significativo punto de vista nietzscheano: «el cuerpo humano es el compendio del devenir efectivamente acontecido, que además se proyecta a la evolución futura de la línea de la vida».²⁸¹ Ante el poderío deconstructivista de la ciencia –sin soslayar su poder constructivista que crea imágenes transitables del mundo– el cuerpo

281 Mariano Rodríguez, *Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente*. (Madrid: Avarigani Editores, 2018), 48.

adquiere importancia, se vuelve interesante o, al menos, mucho más interesante que el alma. Como aclarábamos en el capítulo anterior, esto no implica la necesidad de abandonar el concepto de alma, del cual «mente» es un sinónimo, pero sí que el alma no se entiende ya a través del *cogito* sino a través del cuerpo, porque es en el cuerpo donde ocurre.

La razón de ser de la satisfacción exigida por la voluntad y de todo lo que la tradición mentalista ha descrito como «mental», y especialmente de lo que en la filosofía de la mente se entiende como *intencional*, debe ser buscada en el juego de las pulsiones y, específicamente, en las diferencias de intensidad de las fuerzas que dominan cuando «pensamos conscientemente», porque un pensamiento consciente siempre es el dominio de unas fuerzas.

A la satisfacción íntima de la voluntad de poder, que el cristianismo y su moral han querido suprimir por pecaminosa, por carnal, es lo que Klossowski entiende como voluptuosidad. La voluptuosidad es gozo lúcido, placer consciente. Con esta caracterización de la vida pulsional, Klossowski pone en evidencia la relación «tormentosa» entre la sexualidad y la economía, eso es innegable, pero lo que de verdad importa es que esa conexión revela la realidad del cuerpo como única realidad. «Erotismo» vendría a ser la respuesta de Klossowski, incluso de su hermano Balthus, ante esta realidad recién descubierta en un juego reflexivo entre imagen y experiencia afectiva. Es claro que mediante la noción de deseo ya se puede establecer que existe una relación entre intercambios económicos y disposiciones anímicas, una relación *causal*. pero discernir qué es causa y qué es efecto es en realidad *la* labor por hacer y no algo que se deba tomar como supuesto para una filosofía de la mente o para una teoría de la máquina.

De acuerdo con Klossowski, el consumo de las fuerzas individualizantes es el precio que hay que pagar por la voluptuosidad, tal como en Nietzsche por el exceso de fuerza que es la voluntad de poder, en tanto que efecto secundario de la actividad de las fuerzas, el precio que se paga es la pluralidad radical de las fuerzas; en otras palabras, la individuación, la creación de unidades, implica una «renuncia» a la pluralidad de las fuerzas «por mor» de la voluntad de poder. Presumiblemente esto es verdad tanto para la individuación de los seres vivos como para los procesos de individuación propios de los fenómenos mentales. No deja de parecer paradójico, de todas maneras, que si la

voluntad de poder es la que niega y la que afirma, ella sea a su vez producida por una especie de «negar» de las fuerzas. Pero la paradoja deja de existir si nosotros mismos renunciamos a plantear la fuerza y la voluntad de poder como conceptos que deberían «explicar» en un sentido fuerte cualquier actividad. El concepto mismo de fuerza no es más que una extrapolación a la totalidad de la naturaleza de las pulsiones que nosotros, en tanto que seres conscientes, entendemos como *nuestras* gracias a la inmediatez de la sensación. En suma: no hay tales cosas como fuerzas o voluntades.

Por tanto, plantear la tecnología moderna como voluntad de poder significa llevar hasta sus últimas consecuencias este concepto sin dejar de reconocer que se trata solo de una nueva perspectiva, un nuevo error que, tras el fracaso de los errores metafísicos para salvaguardar, liberar y acrecentar la vida, surge como último recurso de la conciencia que se descubre desnuda y solitaria en una infinitud que, por más que aspire a comprender y conquistar, jamás podrá ser subsumida completamente bajo la «verdad» del pensamiento consciente. El paradigma esferológico permite traducir la falsificación efectuada por el intelecto a términos de pulsiones y fuerzas globalizantes: desde la globalización metafísica que concibe la esencia a partir de la geometría abstraída de la imperfección mundana, hasta la globalización marítima y espacial que termina por reforzar la idea de un sistema planetario que ha de ser administrado como un todo y explotado racionalmente, de acuerdo con el mencionado principio de la perfectibilidad, cuando no de la perfección inherente a la, por decirlo así, gran obra del dios-artesano. Este administrar de la tecnología se puede entender como gran economía de los cuerpos, puesto que donde hay una relación de fuerzas hay un cuerpo que se constituye. Siguiendo el *hilo conductor del cuerpo*, en contra del optimismo de la razón, hay que preguntarse seriamente cómo iba a ser la conciencia, la inteligencia, el intelecto, las fuerzas que determinen esa gran economía cuando justamente ellas son el resultado de fuerzas más básicas.

En sentido contrario: control y disciplina

La creciente importancia de la modificación consciente del propio cuerpo es, en el optimismo tecnológico, solo un paso intermedio, molesto, torpe, pero necesario, en el proyecto de eliminación del cuerpo humano, es decir, el proceso dirigido de un sometimiento absoluto, que es al mismo tiempo el extremo de la subjetivación y el punto máximo de la cosificación de las fuerzas. Se ve ahora claramente que la falta de

sentido histórico de la metafísica está directamente relacionada con la supresión del cuerpo, puesto que en este es donde confluye la totalidad de la historia de la especie. Hay que hablar de supresión y no de superación, porque, cuando del cuerpo se trata no hay nada que superar; ir «más allá» del cuerpo es ir hacia la nada.

Por lo que a la historia del cuerpo se refiere, los historiadores la han comenzado desde hace largo tiempo. Han estudiado el cuerpo en el campo de una demografía o de una patología históricas; lo han considerado como asiento de necesidades y de apetitos, como lugar de procesos fisiológicos y de metabolismos, como blanco de ataques microbianos o virales; han demostrado hasta qué punto estaban implicados los procesos históricos en lo que podía pasar por el zócalo puramente biológico de la existencia, y qué lugar se debía conceder a la historia de las sociedades y de los "acontecimientos" biológicos como la circulación de los bacilos, o la prolongación de la duración de la vida. Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo solo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido.²⁸²

No se puede dejar de reconocer que el paradigma moral se agudiza en la modernidad con la implementación del contractualismo y sus variantes como descripción válida de las relaciones entre los cuerpos: descripción en la que el objeto del contrato es siempre el «sujeto», y en la que se puede observar la orientación de la tecnología como fenómeno socioeconómico global. El *principio*, que en las sociedades modernas toma la forma de la ley, del poder de la ley, en cuanto principio organizativo inteligente, es universalizable a toda la esfera de lo humano, que es, a partir de la imaginación de la globalización metafísica, la Tierra entera en cuanto posesión de la humanidad. De hecho, solo configurando esferológicamente el mundo de un modo constructivista es posible la vigilancia, y solo por la plasticidad de los valores y de los instintos es posible la disciplina. Sin embargo, una comprensión basada en la construcción y deconstrucción del mundo no es suficiente para comprender las relaciones de poder más que a un nivel superficial: el poder no se ocupa solo de construir estructuras que el sujeto, en cuanto yo consciente, puede habitar, sino que se

282 Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2001), 32-33.

encarga sobre todo de *crear* sujetos mediante la modificación –modelado, moldeado y modulación– de los cuerpos. En buena medida, la antimetafísica de Nietzsche consiste justamente en proponer que el yo consciente es algo así como un órgano del cuerpo: la mente como síntoma del cuerpo²⁸³. La manera nietzscheana de superar la dualidad metafísica y así el cartesiano problema «mente-cuerpo» consiste pues en una jerarquización de las pulsiones a partir de la «altura» del cuerpo. En ese sentido el cuerpo sería por un lado el horizonte para la creación de nuevos valores, pero también el punto de partida de la reflexión sobre los valores ya constituidos, es decir, *incorporados*. En consecuencia, el control, la vigilancia, la disciplina, la violencia sobre el cuerpo tienen que poder entenderse sin moral, porque constituyen precisamente las cadenas de operaciones técnicas cuya confluencia da lugar a los sentimientos y los conceptos morales, de tal modo que su esencia es previa a cualquier consideración o direccionamiento moral. Por eso ni la naturaleza humana ni la naturaleza de las máquinas pueden ser abstraídas de su lugar, de su función y de su ontogénesis en el entramado de poder en la que tiene lugar su concepción, su crianza, su fabricación, su uso, etc. Y ese entramado de poder incluye, por supuesto, el ambiente intelectual desde el que se proyecta como poder globalizador.

La tecnología moderna «quiere» eliminar la frontera entre lo orgánico y lo inorgánico, pero no en la dirección del cuerpo ni con el cuerpo como hilo conductor, sino buscando su debilitamiento y eventual eliminación. Pero las tecnofilosofías que así encauzan su labor parecen ignorar que el debilitamiento del cuerpo es, directamente, inmediatamente, debilitamiento de la vida. El debilitamiento que se cultiva con la tecnología moderna, incluida la medicina y las distintas formas de biotecnología intervencionista, parte de la creencia en que *eliminando* el cuerpo, o doblegándolo, se obtendría una satisfacción plena de la voluntad de vivir. Desde la perspectiva nietzscheana, se equivocarían al pensar que el cuerpo, por su naturaleza orgánica, «imperfecta», es *causa* del malestar, cuando en realidad lo que produce el sufrimiento del cuerpo es una mala constitución fisiológica, decadente, degenerada, o debilitada que impide el perfeccionamiento del cuerpo.

En resumen: en toda la evolución del espíritu se trata posiblemente del cuerpo; es la historia, que se vuelve TANGIBLE, *del formarse un cuerpo superior*. Lo orgánico asciende entonces a niveles más elevados. Nuestro afán

283 Rodríguez, *Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente.*, 49.

de conocer la naturaleza es un medio por el que el cuerpo quiere perfeccionarse. O mejor, se realizan miles de experimentos para cambiar la alimentación, el hábitat, la forma de vivir el cuerpo: la conciencia y los juicios de valor en esto, todas las formas de placer y displacer no son más que *los síntomas de estos cambios y experimentos. En último término, no se trata ya del hombre: este debe ser superado.* (FP 1883, 24[16])

Así como el poder de las fuerzas reactivas no puede producir al superhombre, porque el perfeccionamiento del cuerpo, el *gran cuerpo*, no tiene nada que ver con alcanzar una forma definitiva o más funcional, tampoco el poder –el poder soberano, el poder disciplinario– puede pensar al ser humano del futuro. Estas fuerzas buscan o están dirigidas a simplificar a toda costa la pluralidad y el desorden de las experiencias, de las sensaciones y de los afectos. No hay otra manera en el mundo moderno de lograr esta simplificación que mediante el pensamiento técnico y la operación técnica, pero como advierte Foucault, refiriéndose a la plurivocidad de las relaciones de fuerzas como definiendo innumerables puntos de enfrentamiento e inestabilidad, «(e)l derrumbamiento de esos «micropoderes» no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones»²⁸⁴. En otras palabras: la deconstrucción o el desenmascaramiento de las relaciones de poder establecidas o producidas técnicamente no puede darse mediante la oposición de *otro* pensamiento técnico, otro *conocimiento* que sería solo un síntoma dirigido a los síntomas, pero que no tendría nada que hacer ante las dinámicas de valores producidas tecnológicamente.

Además, hablar del poder de la técnica no puede ser simplemente reflexionar sobre la potencia de las máquinas para procesar información o para ejercer trabajo. Sin una ontología en la que aparezcan por lo menos algunos efectos notables de las interacciones entre fuerzas normalmente pasados por alto, no es posible hacernos una mejor idea de cómo se constituyen nuestra realidad y nuestros sistemas de valores en algo así como totalidades estables gobernadas por ciertas reglas y ciertas jerarquías. Por esta razón el paradigma esferológico no se queda solo en la apreciación del espacio compartido como realidad determinante de la existencia humana. El aporte de la esferología a la microfísica del poder es que permite estudiar cómo ese *error* de creer en las perfecciones, aunque no produzca perfecciones, naturalmente, de hecho produce simulacros de cuerpos, o sea espacios de metaestabilidad o de metainestabilidad pulsional. Gracias al análisis microsferológico, ahora podemos además comprender a

²⁸⁴ Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 34.

una mayor profundidad el hecho de que *también estamos obligados a compartir el yo*. Dicho de otro modo: el yo, que existe como algo constituido por tecnogénesis, no es sustancia pensante, sino espacio compartido por fuerzas metaestabilizadas y organizadas en el cuerpo.

Entendiendo la máxima nietzscheana sobre la constitución del alma en clave de la actual terminología de la filosofía de la mente y a la vez en un sentido esferológico, se comprende que las fuerzas activas y las reactivas se relacionan, desde dentro y desde fuera de las microesferas, no directamente, sino a través de membranas protectoras que separan espacios vitales. Nos referimos a la famosa sentencia de *MBM*, en la que Nietzsche, hablando sobre el «ya refutado» atomismo materialista, afirma que, ante todo, hay que hacerle la guerra también a otro atomismo de la misma raíz y que sobrevive a pesar de la claudicación del anterior, a saber, el «atomismo psíquico»:

Permítaseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *atomon*: ¡a *esta* creencia se la debe expulsar de las ciencias! Dicho entre nosotros, no hace falta en absoluto desprenderse «del alma» misma y renunciar a una de las más viejas y venerables hipótesis: como suele ocurrir con ocasión de la torpeza de los naturalistas, que tan pronto como tocan el alma la pierden. Pero el camino hacia nuevas versiones y refinamientos de la hipótesis del alma queda abierto: y conceptos como el «alma mortal», el «alma como multiplicidad del sujeto» el «alma como estructura social [*Gesellschaftsbau*] de las pulsiones y afectos» quieren poseer a partir de ahora derechos de ciudadanía en las ciencias. [*MBM*: 12]

Siendo rigurosos, deben ser las fuerzas reactivas las que constituyan primordialmente a las microsferas, porque son fuerzas que quieren constituir principios, perfecciones, estabilidades. Pero las fuerzas reactivas *no pueden* nada por sí solas: son siempre comandadas por las activas. Si Nietzsche se enfrenta al increíble, pero más bien frecuente triunfo de las fuerzas reactivas, es porque ahí se evidencia la naturaleza trágica –que no literaria– de la existencia: las fuerzas activas «pierden» porque en su despliegue siempre se dilapidan, siempre se agotan, se «dan». Lo que sobra, la voluntad de poder, es lo que produce la vorágine interior de la existencia humana. Por ello, un triunfo final de las fuerzas reactivas no significaría el consumo total de lo existente, sino su sometimiento absoluto a una racionalidad y a una forma no-activa de ser. En todo caso, mientras dura su poder explosivo, son solo las fuerzas activas, bien desde dentro de esferas constituidas o bien desde fuera de cualquier esfera, las que permiten y producen la interacción entre esferas, la creación de enlaces, vínculos, grietas,

semifusiones. Serán, necesariamente las fuerzas activas las que ocupen dinámica y efectivamente el espacio y las que permitan y comanden la circulación de las pulsiones, la acumulación de los afectos y la estabilización de los valores en instintos y habilidades. En otras palabras, serán las fuerzas activas –la actividad pulsional que no pasa o aún no ha pasado por el pensamiento consciente– las que manden, y las reactivas –el pensamiento consciente y los sentimientos morales, principalmente– las que obedezcan. Las fuerzas reactivas siempre obedecen; si se rebelan es solo ante la desatención de las fuerzas activas que ya se han dirigido hacia la dominación de algo más. Se intuyen así los límites del sujeto como lo único que puede llegar a ser, suponiendo que de alguna manera *es*: como paredes o membranas más o menos permeables, a la vez habitadas y mantenidas en la tensión que les da forma por una multiplicidad de fuerzas que quizás solo a raíz de la brevedad de nuestra vida –le brevedad de nuestra perspectiva—podemos decir que se encuentran en un estado de «metaestabilidad dinámica» o de «continuidad transformativa».

Sin embargo, en el macrouniverso del poder, es decir, la esfera que encierra el espacio compartido por conciencias, no nos interesa saber cómo debería organizarse la resistencia, sino cómo se organiza *de facto* y cómo operan las resistencias en los procesos globales. Ya sabemos que las máquinas no son «otros agentes» además de las conciencias, mucho menos otras conciencias que entran a compartir con nosotros el espacio. En realidad, el espacio compartido con la máquina es espacio compartido con otros agentes implicados de la red de datos a la que está conectada. Eso, suponiendo que en poco tiempo todas las máquinas electrónicas del mundo estarán conectadas a Internet (o a alguna red) o podrán conectarse. Sin embargo, esto también es verdad en el caso de máquinas electrónicas que no están conectadas a ninguna red, pero que ya ocupan y se «mueven» en el espacio compartido, en la «casa», que es el lenguaje. En el caso de las máquinas es un lenguaje de programación que, como bien señala Searle, es exclusivamente sintáctico y, por tanto, fundamentalmente distinto al lenguaje humano. Sin embargo, la sintaxis, en nuestra experiencia habitual del lenguaje no es independiente de los significados, así como las máquinas, por autónomas que sean, no se pueden considerar, desde el punto de vista de su tecnogénesis y su desarrollo, como independientes de los seres humanos. La utopía-error de las máquinas inteligentes y autónomas promete reemplazar, llevándola a otro nivel, la antigua creencia en la

autoproducción de lo humano, es decir, la creencia en el animal autónomo, independiente de la Tierra y de la vida misma.

La necesidad de la resistencia

Mal haríamos si le diésemos el crédito exigido, como optimistas irredentos o como nihilistas hastiados, a las pretensiones totalitarias de la tecnología moderna, manifiestas en un proceso de abandono del cuerpo en favor de una idealización del cerebro que revitalizaría el viejo concepto de alma en su sentido metafísico. La concepción orgánica de las pulsiones a través de la conciencia de la corporalidad no se agota, por supuesto, en «solucionar» el «problema» mente-cuerpo. De hecho, poca cosa sería si se tratase únicamente de eso. Cuando Nietzsche se propone tomar el cuerpo *como hilo conductor* no solo se refiere a la filosofía sino también a las ciencias de lo orgánico: hay que partir del cuerpo, que es nuestra realidad inmediata.

Cuando, a partir del cuerpo, de nuestro propio cuerpo, hablamos de la necesidad de resistir, no nos referimos a un principio moral que determine esa *necesidad*, ni a la urgencia fisiológica del pánico que instintivamente nos hace huir o protegernos del peligro, sino a la necesidad en cuanto, si se me permite la expresión, condición de posibilidad del poder mismo.

Es difícil pensar en ejemplos concretos de resistencia sin caer en lo plenamente ideológico y sin ser presa de nuestras simpatías que son, en último término, siempre injustas. La resistencia no puede definirse en términos de reacción, es decir, no son las fuerzas reactivas las que resisten, aunque el prefijo de ambas palabras parezca sugerir una especie de correspondencia o de equivalencia entre «reaccionar» y «resistir». No es trivial insistir en que las fuerzas reactivas siempre *obedecen* –en esto consiste su ser reactivas– y, si el fenómeno tecnológico global, eminentemente reactivo como es, resulta dominar toda dinámica económica y cultural, es por el agotamiento de las fuerzas activas que se dilapidan en la producción de la vida y en nada más. En otras palabras: las fuerzas reactivas solo triunfan allí donde las fuerzas activas han ocupado todo su poder. Para nosotros, eso no implicaría un debilitamiento del «ser» en general, sino un debilitamiento focalizado en ciertos nudos de fuerza, en ciertos cuerpos; el cuerpo humano parece ser uno de esos *loci*.

En este apartado daremos dos «ejemplos» de resistencia en la era tecnológica,

pero antes es necesario mostrar en qué sentido estas resistencias son *decisivas* y no meramente accidentales y en qué sentido son verdaderamente activas y no simplemente reacciones del cuerpo ya debilitado. Los dos ejemplos a los que me refiero podríamos caracterizarlos mejor, de un modo más técnico, como *formas* de la resistencia: la *apertura del género* y la *posibilidad del estilo*. Sin embargo, queremos enfatizar el hecho de que toda resistencia es esencialmente singular y distinta, y que su motivación es íntima y en última instancia inefable. Antes de hablar de estas dos formas de resistencia queremos también por vía del ejemplo, ilustrar qué consideramos un acto de resistencia. El ejemplo es concreto, pero lo extraigo de una obra de ficción.

En la serie de televisión *Mad Men*, escrita y producida por Matthew Weiner, el personaje principal es Don Draper, un hombre educado, encantador, virtuoso en muchos aspectos, aunque lleno de contradicciones morales y con algún problema de personalidad. Don Draper obtiene su nombre mediante un acto infame. Originalmente era Dick Whitman, un joven inseguro que creció en la orfandad y que, para huir de su contexto de miseria e insatisfacción, decide alistarse en las tropas norteamericanas que lucharon en la guerra de Corea. Durante un combate, su compañero, el verdadero Donald Draper, es muerto por un accidente del que Dick es parcialmente responsable. Whitman, viéndolo ya sin vida y casi calcinado, decide suplantar su identidad e intercambia sus placas identificativas con el compañero recién caído. Como sobreviviente de la guerra, el nuevo Donald Draper es condecorado y está listo para comenzar una nueva vida, lejos del horror y de los males de su infancia. A partir de ahí, gracias a su talento, encanto natural y también por algún golpe de suerte, Don logra cosechar un gran éxito como publicista en una importante firma de la Gran Manzana.

Más allá del juicio moral, e incluso más allá del hecho de que lo que hizo Dick Whitman tendría unas graves consecuencias legales, su acción tiene todos los elementos de un acto de resistencia «a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente»²⁸⁵. Ante lo insoportable, lo que viola toda dignidad humana, todo sentido humano de la justicia, solo son posibles el suicidio o la resistencia. En el caso de Don Draper, este elige la resistencia, y esta manifiesta lo que en efecto *es* la esencia de la resistencia y simboliza su posibilidad hoy en día, a saber: renunciar a la identidad, al pasado, a las ideas, a la *propia* felicidad con tal de no tener que renunciar al cuerpo, *al*

285 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 1997, 111.

propio cuerpo, es decir, a la condición de posibilidad de la vida. Se trata de la pasión carnal tal como es, libre de consideraciones morales o religiosas.

El acto de resistencia no consiste de ninguna manera en un «despertar» al modo de una elevación de la conciencia. La *nueva* vida posibilitada por el acto de resistencia no es una escalada en el camino de perfección al que el humanismo destina el intelecto. Desde luego, si hemos de hablar de la dignidad de lo humano, si hemos de defender la dignidad humana, habría que dar un paso a partir de la ontología del mandar y el obedecer, la ontología de las fuerzas, hacia una *macrofísica* del poder que dé cuenta del poder global a partir de las relaciones entre los cuerpos y que revele, sobre todo, su *paso* por los cuerpos y la manera en que graba en ellos identidades que, aunque aparentemente perennes desde la perspectiva de la vida individual, son signos móviles sujetos a la acción de las fuerzas globalizantes.

En la era de las violencias telepáticas y de las fuerzas teledirigidas, la resistencia es siempre una resistencia del cuerpo, resistencia en favor del cuerpo. Puede que sea hiperbólico suponer que en la era tecnológica todas las fuerzas globalizantes, es decir, las fuerzas reactivas puestas en movimiento para circundar y atravesar el Globo, están dirigidas contra el cuerpo, pero no sería demasiado afirmar que las fuerzas reactivas mantienen su antiguo triunfo *en parte* porque tienen como enemigo, como *objetivo*, al cuerpo. El cuerpo es resistencia a la muerte. Estrictamente hablando, la resistencia puede ser activa o reactiva, en el sentido en que las fuerzas reactivas también pueden constituir, porque han de ser dominadas, obstáculos para el despliegue de las activas. Esos casos de resistencia reactiva no ocurren porque las fuerzas reactivas opongan otra actividad, sino porque se ponen a sí mismas a disposición de las activas y estas tienen que desgastarse en su dominación. Sin embargo, a nosotros no nos interesa la resistencia reactiva, que a efectos de la conformación y transfiguración de los valores no son sino procrastinación del cuerpo cansado y agobiado. Pero esto no se define en relación con la nobleza del fin, sino en relación con las fuerzas que oponen la resistencia. No hay fines en el «microcosmos» de las pulsiones; solo formas simples de *sensación* o de *interpretación*. Por ello, en los tiempos de la gran crisis de la metafísica, parece mucho más importante pensar en las formas activas de resistencia.

En el acto de resistencia, son las fuerzas reactivas las que deben ser organizadas. Naturalmente, es la voluntad de poder lo que las organiza. Pero esta ya es efecto

secundario de la relación de fuerzas. He aquí el reto de pensar la voluntad de poder como *efecto* y no como causa; como relación y no como unidad. Hemos dicho que las fuerzas reactivas obedecen y obedecen a las fuerzas activas. Pero sería el colmo de la soberbia, el pináculo de la metafísica de las perfecciones, afirmar que *nosotros*, que «yo» puedo imponer sobre las fuerzas activas mis propios fines, incluso los fines más eminentemente activos. Cuando Don Draper ejerce su resistencia, no es su conciencia la que se impone sobre la vida, sino justamente todo lo contrario: la vida se niega a ser reducida por el absurdo de lo insoportable que exige ser soportado.

Sin duda alguna, el pensamiento postmetafísico nos enseña y nos anima a comprender las cosas por fuera de su contexto técnico y por tanto también más allá de la interpretación moral. Así, cuando criticamos la determinación poética y la naturaleza reactiva del lenguaje, debemos ser conscientes de que también el lenguaje puede tener una dimensión activa, porque necesariamente en su tecnogénesis participan las fuerzas activas, que son las que contienen el germen de la «invención» o la «creatividad» de la naturaleza. Pero esta dimensión activa solo se hace visible en la medida en que desconfiamos del lenguaje y sus perfecciones. El lenguaje de la «comunicación» es simplemente signo del universo técnico, signo de los fines que a su vez son signos solo de la voluntad de poder y nada más. Pero es cuando el lenguaje se rebela contra la reactividad que lo produce que podemos tener algo así como un destello de lo que significa profundamente, a un nivel subconsciente, la libertad, más allá de las perversidades monológicas de la lógica moderna. Sin embargo, la rebelión del lenguaje, por la que pasa el levantamiento unilateral de las fuerzas activas, no puede concebirse como el resultado necesario de la modernidad en el sentido de una dialéctica de las resoluciones y las perfecciones epocales.

La idea de la posibilidad de una resistencia *desde* el lenguaje ha dominado en las sobresalientes perspectivas de lo postmoderno que exponen autoras como Rosi Braidotti y Donna Haraway en su intento por superar la monología falocéntrica de la metafísica. De acuerdo con Braidotti, «la postmodernidad corresponde a una reorganización del capital de una manera móvil transnacional»²⁸⁶ y en esa medida lo que la define es el descentramiento de los sujetos, su desvinculación con respecto a sí mismos y, consecuentemente, con respecto a la sujeción o sometimiento que impone el paradigma

286 Rosi Braidotti, *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (Buenos Aires: Paidós, 2000), 27.

del intercambio monetario, con respecto a su «yo» unívoco y con respecto al principio organizativo con que lo atraviesa al poder soberano. Sin embargo, si aceptamos esa definición de postmodernidad, habría que decir que esta empezó al mismo tiempo que el capitalismo, puesto que justamente, con las grandes compañías que en el siglo XVI comenzaron a viajar desde Europa hacia las Indias y más tarde hacia África, circunnavegando el Globo y llevando la estela del capital por todos los mares y todos los campos de la Tierra, el poder de la riqueza acumulada del trabajo y de los recursos extraídos también con trabajo humano se reorganiza en una nueva forma dinámica y global(izante) o transnacional. En consecuencia, si en algún sentido podemos hablar de postmodernidad sería refiriéndonos a algún rasgo propio de nuestra época que sobrepasa o es ajeno de alguna manera a ese paradigma transnacional.

En el transcurso de este trabajo hemos sugerido que la cuestión de si estamos inmersos en la posmodernidad o si estamos aún en la modernidad, es irrelevante y superflua –sobre todo superflua–, puesto que establecer una relación de continuidad o discontinuidad con el pasado no sirve de nada si con ello no se logra avanzar en la profundidad de nuestra comprensión de los rasgos definatorios de nuestra época. Por otra parte, siempre encontraremos elementos relevantes que diferencien la cultura global de hoy de aquella que Kant ya presentía en su espíritu universalista, pero para la filosofía histórica es mucho más importante desentrañar qué cargas arrastramos de otras épocas y qué cargas son las más antiguas y las más pesadas. Qué rasgos hemos cultivado sin saberlo y qué valores escondemos en lo más profundo de nuestro ser desde épocas que se pierden en la oscuridad de la prehistoria. Sin embargo, aquí solo nos interesa mostrar que la idea de que la posmodernidad de alguna manera es desarrollo del capitalismo y que mediante un mejor uso de nuestras capacidades críticas es posible convertir las dinámicas del mercado global en oportunidad de liberación, es una idea equivocada, porque sigue apoyándose ampliamente en la tesis humanista de que la superación de las limitaciones humanas se alcanza mediante la organización consciente de las fuerzas naturales.

Para ello, vamos a abordar brevemente, por vía del ejemplo, dos cuestiones en las que a nuestro juicio se manifiestan las resistencias al poder totalitario de la tecnología moderna: el estilo, o sea, la posibilidad de cambiar la propia vida y la propia subjetividad haciéndola más auténtica; y el género en cuanto territorio en plena lucha

por su liberación, por la liberación de su diversidad y de su pluralidad natural. En ambos casos, en la defensa del estilo o en la defensa de la libertad sexual y de género, lo que ocurre es la reivindicación activa de la diferencia.

Estilo: crear es resistir

El asunto del estilo en Nietzsche se ha abordado solo desde dos puntos de vista: 1) de «darse estilo uno mismo», es decir, en cierto sentido, desde el punto de vista del humanismo entendido como autoproducción del ser humano. El ya citado aforismo 335 de *GC*, por ejemplo, podría apoyar este punto de vista: «nosotros *queremos* llegar a ser los que somos —¡los nuevos, los únicos, los incomparables, los que-se-dan-leyes-a-sí-mismos, los que-se-crean-a-sí-mismos!»). Sin embargo, este darse-ley-a-uno-mismo, lo sabemos ya, no puede ser interpretado en términos de la *auto-nomía* kantiana. Y 2) también se habla de la importancia del estilo en Nietzsche en el sentido de su propio estilo al escribir como rasgo esencial de su filosofía, a tener en cuenta en cualquier interpretación. Sobra decir que, estrictamente hablando, se trata de perspectivas compatibles y subsumibles bajo un mismo rótulo —si fuese nuestro interés el poner etiquetas. De ellas, nos interesa sobre todo la primera, porque es la que verdaderamente está errada desde su propio planteamiento. La segunda es en cierto sentido, en principio, innegable, y su plausibilidad ulterior dependerá de por qué procedimientos hermenéuticos se decida abordar el particular estilo de Nietzsche, y cómo se quiera traducir ese estilo en contenidos positivos.

Esa perspectiva, la que afirma que la gran labor nietzscheana es la afirmación de la propia vida y del propio estilo, es la que explaya Nehamas en su *Arte de vivir* y su *Nietzsche: la vida como literatura*. No creemos que Nietzsche hubiese entendido la tragedia de la vida como un asunto estrictamente literario, es decir, como una cuestión técnico-poética. Quizás una comprensión más cuidadosa de la función de la metáfora en Nietzsche pueda ayudar a comprender en qué sentido habla él de la vida como «tragedia», como «literatura» y como «arte», pero aquí no seguiremos esa vía de análisis. Preferimos plantear directamente una interpretación de Nietzsche y señalar las oposiciones que esa interpretación podría tener, de tal modo que en otro momento podamos abordarlas en su conjunto. Esto, no solo porque nos falten aquí las fuerzas o el espacio necesario para desarrollar críticas concretas, sino porque nuestro objetivo es mostrar una vía para poner la crítica nietzscheana a la cultura en el contexto de nuestra

propia época, y no tanto discutir sobre cómo interpretar a Nietzsche. De todos modos, es crucial comprender que la perspectiva de Nehamas parte de un desacuerdo fundamental con Nietzsche, y es que ahí donde el filósofo alemán afirma la pluralidad virtualmente infinita de las perspectivas, Nehamas señala un supuesto error en la «teoría» de Nietzsche.

Para eludir la noción de que el mundo tiene en sí mismo una estructura determinada, muchos de los lectores contemporáneos de Nietzsche han repetido sus argumentos ocasionales respecto de que el mundo, como cualquier texto, “no tiene ningún sentido oculto, sino incontables sentidos” (VP, 481). Pero yo pienso que Nietzsche se equivocaba al pensar que este pluralismo ontológico podía ser el cimiento de su perspectivismo. Un objeto no es indeterminado porque en lugar de solo uno tenga múltiples caracteres; puesto que cada uno de esos caracteres es determinado en sí mismo, este argumento no es una alternativa, sino una instancia particular del argumento conforme al cual el objeto en cuestión tiene un carácter determinado. El perspectivismo de Nietzsche niega precisamente esta última idea, pero su negación no equivale, como él mismo llegó a pensar ocasionalmente, a la noción de que el mundo es “infinito” puesto que puede contener “infinitas interpretaciones” (GC: 374).²⁸⁷

Pero la realidad es que, como dejamos dicho al principio de esta investigación, el perspectivismo no es una teoría, sino la determinación esencial de las fuerzas que interpretan. Se puede elaborar una teoría «perspectivística» cuyo objeto sea resaltar el pluralismo de las interpretaciones, pero eso no hace que la teoría sea más o menos *perspectivista*, porque simplemente ninguna teoría, ninguna cosa, puede ser más que *perspectivista*. Se trata de un «ismo» que no tiene la connotación de «ideología» o de «doctrina» sino únicamente la de «forma de ser». Esto significa que ese pluralismo ontológico que Nehamas rechaza en Nietzsche es en sí mismo el perspectivismo *del ser*, de tal modo que lo que rechaza Nehamas, apegado a nociones aparentemente tradicionales de «sujeto» y «objeto», es que la «naturaleza» sea *perspectivista* y que, por tanto, la producción de la subjetividad obedezca a fuerzas y a pulsiones que se conforman arbitrariamente y que arbitrariamente constituyen sus propias metas y sus propios «objetos» en sus relaciones con otras fuerzas. En última instancia, se niega el trasfondo preindividual (que es plural, *perspectivista* e irreductible) y se afirma la autoproducción del ser humano y de la subjetividad.

No se puede decir que, por ejemplo, Sloterdijk esté del todo a salvo de la creencia en la autoproducción de la subjetividad. La máxima apolínea-rilkeana que el

287 Alexander Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura* (Madrid: Turner, 2002), 87.

filósofo contemporáneo hace suya –«has de cambiar tu vida»– puede ser fácilmente interpretada, justamente por su componente apolíneo, como la acción de un sujeto que tiene el poder de cambiarse a sí mismo. En los próximos años, por eso, la labor de quienes quieran desarrollar la filosofía de Sloterdijk como línea de pensamiento para el futuro tendrá que hacer frente una y otra vez a la disolución del sujeto; pero eso será sin duda solo un punto más en el que las preguntas nietzscheanas alimenten el pensamiento futuro.

La visión trágica de la vida en Nietzsche no constituye ni apunta a un «arte de vivir» como una serie de normas con las que cualquier ser humano podría arreglárselas para tener una vida digna de ser vivida o para que pueda «autoproducirse», pero tampoco como un conjunto de principios descriptivos que darían una visión general, más o menos congruente, de *cómo funciona la vida*. Del mismo modo, la reivindicación de la psicología como madre de todas las ciencias, en Nietzsche, no significa en absoluto que este vea la filosofía como una especie de apoyo psicológico como el que se dispensa en los consultorios de hoy en día. No es una medicina para la autoestima. Es notable que la vida aparezca como arte: son innegables las reminiscencias de esta idea con la visión técnica de pensamiento. En el pensamiento técnico se describe la vida consciente como producción del ser humano; más específicamente como autoproducción de un *tipo* de ser humano. A falta de sujetos, especialmente sujetos libres que lleven a cabo la gran obra de su autoproducción –que Nehamas identifica con el «darse estilo uno mismo»– la obra aparece huérfana. ¿Acaso no es el sujeto de Nietzsche nada más que un producto secundario de las pulsiones que ha pasado por el filtro del intelecto? Que el vivir sea descrito como arte es lo mismo que decir que vivir es una técnica. Ello no haría más que confirmar que la filosofía, incluso en sus formas más vanguardistas –la filosofía de la mente asociada a la neurociencia– sigue plenamente inscrita dentro del pensamiento técnico, hoy tecnológico, y por tanto, también dentro del humanismo. La filosofía que ve la vida como un «arte» no difiere en lo esencial de los moralismos del siglo XIX, pero tampoco difiere esencialmente del histórico error moral de atribuir un *sentido benévolo* a la existencia.

La idea de un arte de vivir, aunque formulado en términos que no dejan de ser atractivos para los espíritus que aman la vida y que no pueden evitar «idealizarla», es la apelación a una antropotécnica personalizada y por tanto a las capacidades y facultades

atribuidas a los sujetos libres. En realidad, eso significa que el pensamiento técnico del humanismo no carece de una noción de antropotécnica, sino que atribuye la tecnogénesis de lo humano a un principio metafísico. Esto tendrá como consecuencia, ya lo hemos señalado, la imposibilidad de una perspectiva auténtica de la tecnología moderna, pero aún más grave es la imposibilidad de construir concepciones alternativas de la subjetividad que puedan redireccionar los procesos evolutivos que configuran las conciencias.

Sin embargo el asunto del estilo en Nietzsche puede y debe ser comprendido desde el punto de vista de una transvaloración de todos los valores; no puede entenderse plenamente como técnica de autoproducción o como normatividad para la producción consistente esencialmente en la superposición constructivista de capas que ocultarán el abismo de las pulsiones indiferenciadas. Esta producción requiere la realidad y el dominio de las facultades y capacidades atribuidas normalmente al sujeto racional, autónomo y consciente. Antes que probar que el sujeto así entendido sea una realidad fundamental, el pensamiento técnico demuestra, sin aspirar a ello, que la subjetividad solo se constituye, hasta donde sabemos, por una particular tecnogénesis «analógica» que poco a poco va virando hacia lo «digital». En lo digital, la técnica se fortalece y de ese nuevo poder emerge la tecnología moderna.

En esa medida, aunque también podamos hablar de la importancia del particular estilo de Nietzsche desde un punto de vista lingüístico y retórico, no podemos decir que unas normas estilísticas abstraídas del trabajo nietzscheano puedan ser extrapoladas a una concepción general, moral, de la vida y no es probable que Nietzsche haya escrito toda su obra con esta retorcida idea en mente: unas normas de estilo extraídas de los escritos de Nietzsche que luego serían utilizadas tanto para interpretar su obra como para enfocar nuestra propia vida. A pesar del lenguaje técnico con el que se expresan estos puntos de vista, a menudo exponiendo complejos argumentos nietzscheanos y un profundo conocimiento de las metodologías del filósofo, no se puede esconder el hecho de que en ellos se expone siempre el punto de vista del autor y no, como quiere ser, el punto de vista de Nietzsche. Ahora: no ignoramos que en todo escrito, por objetivo que pretenda ser, aparece siempre, como su rasgo distintivo, la personalidad de su autor, tanto en su dimensión consciente –su inteligencia– que lucha por imponerse, como la dimensión inconsciente, que domina más allá de los intentos y las ilusiones de la

conciencia. Ahora sabemos que el intelecto y la lógica, como seña de identidad de un texto, es solo un signo, un síntoma de unas fuerzas más bien inconscientes que luchan por hacerse con el dominio del discurso. Así, normalmente, cuando se elogia el estilo de Nietzsche, en realidad no se elogia su habilidad como escritor ni sus capacidades como filósofo, sino solamente los signos visibles de ciertas fuerzas que en Nietzsche eran dominantes; en el mejor de los casos, se ensalzan sin saberlo las fuerzas que generan en el lector un efecto que este encuentra vivificador, porque incrementa su sentimiento de poder.

La afirmación tácita y potente de Nehamas, tanto en sus *Reflexiones* socráticas como en *La vida como literatura*, es que Nietzsche escribió de tal manera que de su estilo se extrayesen las normas hermenéuticas para leerlo. Esto, en palabras simples, implica suponer que el mensaje de Nietzsche está conscientemente resumido en unas máximas que los nietzscheanos algún día terminaremos por descifrar, con lo cual sus libros, cumplida su misión transformadora, acabarían por hacer parte del gran museo filosófico del humanismo. Es lo mismo, pues, que afirmar que todo lo importante de Nietzsche es aquello que se somete a su propia concepción técnica del pensamiento y, por tanto, de la vida: el pensamiento como arte, la vida como arte, es lo mismo que la vida o el pensamiento como técnica. En la técnica, lo que vale es solo aquello que ha pasado por la conciencia y que se ha instalado en ella o que ha sido dominado por ella; por tanto, en la vida como técnica, la vida como arte o la vida como literatura, lo que predomina es la tendencia humanista a exaltar el yo consciente y el intelecto.

Ahora bien, nuestra oposición a la idea de la autoproducción estilística, lo que Nehamas llama *self-fashioning*, tiene que enfrentar el problema de que también el rechazo de la vanidad, es decir, de la referencialidad de la voluntad al yo, es una posición moral plenamente alineada con la moral cristiana tradicional, como ya lo hemos señalado de la mano de Sloterdijk y su presentación de la filosofía nietzscheana como «mejora de la buena nueva». El rechazo del yo, del sujeto, del ser consciente ¡también es una actitud que niega la vida! Sin embargo, lejos está de las intenciones de Nietzsche el negar o despreciar una parte de la vida. Se trata así de encontrar la manera de hacer compatibles el pensamiento del estilo, de la posibilidad de algo así como un «darse estilo a uno mismo» con la idea de que la labor emprendida conscientemente no puede dar nunca con el fondo de la cuestión de su propio origen, es decir, de las causas

que la motivaron. Se trata, pues, de compatibilizar la idea de la autotransformación consciente con la descalificación definitiva del sujeto como algo esencial. Nietzsche lo pone en estos términos:

El intento de adaptarse, el tormento del aislamiento, la búsqueda de una comunidad: todo esto puede exteriorizarse en un pensador en que substraiga de su caso individual precisamente lo más personal y valioso, y en que, al generalizar, también vulgarice. De este modo, es posible que toda la filosofía explícita de un hombre notable no sea en realidad su filosofía, sino precisamente la de su entorno, del cual él, como hombre, difiere, de modo paratípico. En qué medida la modestia, la falta de un valeroso «yo soy» puede resultar fatal en un pensador. «El tipo es más interesante que el caso individual y excepcional»: así, el gusto científico puede llevar a alguien a no tener el necesario interés y cuidado consigo mismo. Y por último: el estilo, la literatura, la elección y la cadencia de las palabras— ¡cuánto falsea y corrompe todo esto lo más personal! La desconfianza al escribir, la tiranía de la vanidad de escribir bien: lo que en todo caso es un vestido de sociedad y también nos esconde. ¡El gusto, hostil a lo original! una vieja historia.

Y un poco más abajo, en el mismo fragmento, anota:

El estilo que comunica: y el estilo que es solo un signo, «in memoriam». El estilo muerto, una mascarada; en otros, el estilo viviente. La despersonalización. (*FP*: 1885-1886, 1[202])

Por eso, si es posible o siquiera deseable un estilo personal, es decir, un estilo en tanto ligado a un «yo» que se estiliza en su propia creación y que de alguna manera se «crea a sí mismo» y se da un estilo propio, conscientemente, tendrá que ser un «dejar actuar» a las fuerzas activas inconscientes —que son las que nos mantienen vivos— liberándolas del yugo del pensamiento consciente que ejerce su dominio en la forma de la moral, en la forma de la «necesidad» de la comunicación y en la forma de las supuestas creencias irrenunciables, a menudo las de la ciencia, a menudo las del «sentido común», es decir, la vulgaridad. Por eso, si, como afirma Sloterdijk todavía están por escribir —y deberíamos darnos prisa— las reglas para un nuevo orden global en el que se pongan en primer nivel los intereses inmunitarios de todos los seres humanos, estas leyes tendrán que versar casi exclusivamente sobre los mecanismos psicosociales que podrían propiciar la libre acción de las fuerzas activas, cuyo orden será, desde este punto de vista, el mejor y el más elevado que podamos conseguir.

Nietzsche opone al mero «estilo» entendido como la «vanidad» del querer «escribir bien» más allá de la verdad de lo que se dice, el «gran estilo». Y también opone, a la vanidad, la vanidad propia de los hombres morales, a la vanidad de quien se

sabe *un* destino, un sabio, y para quien negarlo sería simple y llanamente mentir. Por eso evocará, imaginará, en la misma época del pasaje citado arriba, una época, futura sin duda, en la que

la vieja mascarada y el maquillaje moral de los afectos causa repugnancia: la naturaleza desnuda, donde las cantidades de poder son simplemente admitidas como decisivas (como determinantes de la jerarquía), donde aparece nuevamente el gran estilo, como consecuencia de la gran pasión. (FP: 1885-1886, 9[75])

Este gran estilo es algo que aparece como consecuencia de las fuerzas ciegas, no como consecuencia de un ejercicio razonado y consciente. El impulso hacia el estilo no debería comprenderse como una fuerza, sino como una «voluntad», en el sentido de un *efecto* del encuentro de otras fuerzas, es decir, una voluntad de estilo. Esta no sería otra cosa que la voluntad de poder dirigida por las fuerzas activas hacia la creación. El estilo aparece como consecuencia de la gran pasión, es decir, como resultado del actuar de las fuerzas activas. El impulso del estilo no proviene de fuerzas que han pasado por la conciencia, sino que proviene de fuerzas eminentemente activas, de las mismas que producen las actividades básicas del cuerpo, es decir, las funciones fisiológicas, incluido «sentir» mismo. Aun así, que la voluntad de estilo pase por la conciencia no significa menos que el hecho mismo de que lo activo, en su interacción con lo reactivo, se comunica y se vulgariza. Por esta razón, en toda señal de estilo, incluido el estilo mismo de los textos nietzscheanos, en la medida en que aparezca como lenguaje y como discurso, hay que buscar por debajo de la representación consciente para barruntar el sentido primigenio en el que ese síntoma de estilo expresa una voluntad de poder. Este es el sentido estilístico de la recomendación nietzscheana de «leer entre líneas». En esa medida, el «estilo» como cualidad de la acción o de la obra, es inseparable de su contenido, es decir, cuando lo que se quiere expresar es el estilo mismo, y no un contenido estilizado o «bien escrito».

Si no queremos poner en boca de Nietzsche preceptos morales o reglas de conducta universales o intraespecíficas, solo podemos llegar hasta una caracterización negativa del estilo, es decir, una caracterización que qué tipo de fuerzas intervienen en la producción de la voluntad de estilo y una reflexión sobre cuándo no podemos decir que una manifestación estilística es efectivamente manifestación de una voluntad de estilo. En palabras más directas: Nietzsche no establece unas normas técnicas para

definir lo que es estilo, pero sí lo define en un sentido amplio como «contenido auténtico», como «nuevas posiciones de valor» y como «creación de valores», es decir de *nuevos valores* (FP: 1885, 43[3]).

Una definición demasiado arriesgada, demasiado específica, acaso vaya en contra del concepto mismo, que se funda naturalmente en el concepto de autenticidad o, si se quiere, de «originalidad» en un sentido no esencialista, por lo menos para Nietzsche, con lo cual se opone directamente a la prescripción del deber ser, que es el rasgo distintivo de la valoración moral. El estilo se opone a la moral. Por tanto, se opone también a las designaciones ontológicas rígidas de la lógica ordinaria, marcadas como están por la interpretación moral de la existencia. Sin embargo, cabe resaltar que, para Nietzsche, quien no sea capaz siquiera de manejar la lógica ordinaria, aquella que prescribe el buen uso del lenguaje, difícilmente podrá acceder a la dimensión artística superior que permite el *gran estilo* (FP: 1885, 4[2] –refiriéndose a la supuesta falta de dominio del lenguaje y la lógica en Wagner). Y es que para que emerja el estilo en los seres conscientes tienen que estar bien desarrolladas las facultades lingüísticas, la inteligencia, la capacidad de reflexión, de autocrítica o, al menos, cierta capacidad refinada de discernimiento estético que solo puede desarrollarse mediante el entrenamiento o la reconfiguración de los instintos.

La voluntad de estilo, del gran estilo, es activa, elevada, pero presupone un contexto en el que domina lo vulgar y lo bajo, en donde el estilo irrumpe y se posesiona. En este sentido, en el mundo orgánico preconsciente, o en el reino de lo inerte, sería ridículo hablar de estilo, aunque es evidente que algunos de los espectáculos estéticos más sorprendentes, por disonantes con cierta regularidad del orden natural o del paisaje baldío, ocurren en seres orgánicos. Basta con pensar en algunas aves multicolores o insectos tornasolados cuya existencia parece más bien improbable en su entorno natural y con más facilidad los calificaríamos de productos tecnológicos modificados genéticamente. Sin embargo, a esto no le llamamos estilo, porque para Nietzsche, aunque amante de la metáfora como forma elevada de comunicación entre nobles, no se trata de entender la naturaleza –léase: lo eminentemente activo– a partir de una metáfora de lo eminentemente reactivo, es decir, lo humano-consciente. La metáfora, entre nobles, es la manera de compartir perspectivas, pero entre esclavos es mera vulgarización y devaluación de lo representado.

Género: ser *uno mismo* y renunciar a *uno mismo*

En el ejemplo de Donald Draper no aparecen ni el concepto de género ni el de estilo como algo evidente, pero la preferencia por el cuerpo por encima de la identidad dice algo relevante sobre la malsana oposición entre diferencia e identidad que Rossi Braidotti, y antes que ella Simone de Beauvoir, denunciaron como una transvaloración desvalorizadora de la diferencia, que resulta además ser un rasgo muy importante de la filosofía moderna. La forma de Don Draper de «hacerse a sí mismo» a partir de un acto contra todo orden, pero no necesariamente «maligno» en el sentido que le atribuiríamos por ejemplo a un genocida o un criminal de guerra, sugiere que el verdadero acto de resistencia tiene que estar ligado a *cierta forma* de decisión sobre la propia identidad. Un acto de resistencia es situar la propia identidad, de ser todavía necesario o posible ese concepto, *en el cuerpo* y no en el «yo», *en el cuerpo* y no la personalidad; en el cuerpo, que es la historia misma de lo vivido, y no en el pasado abstracto, que es solo una huella mental de la historia.

Queremos mostrar un Nietzsche que habla de género. Pero nuestra intención está lejos de construir un Nietzsche a la medida de alguna ideología, o un Nietzsche sobreinterpretado que resulte no ser incómodo para la manera actual de pensar y hablar en ciertos círculos en los que el *bullying* humanista sigue representando el imperio de la ley o del «consenso» natural. ¿No sería acaso el más deshonesto de los errores leer a Nietzsche como si él tuviera que tener todas las respuestas, como si tuviera que ser *bueno* según nuestra medida? ¿No hemos asumido acaso el derrumbe de todos los valores absolutos y de todas las verdades indubitables? Probablemente no, pero nuestro propósito, casi nuestra vocación, es hacer el esfuerzo de leer a Nietzsche en sus propios términos, y no de acuerdo a los nuestros –¡mucho menos de acuerdo a los estándares de la cultura popular! Aunque la relación de Nietzsche con lo femenino es quizás el tema menos y peor estudiado en Nietzsche, porque sus afirmaciones acerca del género (más bien, acerca de la mujer) son, cuando menos ambiguas y misteriosas, y en muchas ocasiones parecen cargadas de misoginia.

Más allá de la dualidad masculino/femenino, de la que, en la perspectiva que hemos elaborado, también tenemos que desembarazarnos, aunque no vislumbremos todavía claramente el camino, queremos plantear una tesis más bien sencilla que, si hemos sido suficientemente claros en nuestra explicación de la ontología nietzscheana

de las fuerzas, se entenderá fácilmente: que si Nietzsche aporta algo a la liberación del ser humano del poder homogenizador es porque logró poner de relieve, por primera vez en la historia de la filosofía el concepto de diferencia. Así lo reconocería Rossi Braidotti, sumando a Nietzsche el abrumador poder crítico de Freud y Marx²⁸⁸, aunque el desarrollo que la filósofa italiana hará de este concepto pueda alejarse mucho de las posiciones nietzscheanas. Con todo, eso no es lo que importa. Desde el principio hemos dicho que no nos interesa plantear *la verdadera* interpretación de Nietzsche. Lo importante es que a este concepto no se llega por mera oposición, por mera reacción contra lo que atenta contra ciertos valores –los nuestros o los de Nietzsche, da igual–. Entonces lo que tenemos que aprender de él no es su «verdad» sobre la mujer, mucho menos su verdad sobre la sexualidad, sino su excelente y rara habilidad para destruir ídolos, que en este contexto se manifiesta como destrucción de identidades. En el caso específico de la reflexión sobre el género, habría que destruir, por supuesto, la dualidad originaria entre lo masculino y lo femenino, como de hecho muchas filosofías actuales de género intentan. Sin embargo, estas filosofías entran en franca contradicción con el feminismo radical que opone los «valores masculinos» a los femeninos en una manifestación más de un antiguo y arraigado impulso metafísico que domina el pensamiento consciente. Introducir en esa oposición la verdadera diferencia sexual, la verdadera diferencia de género, es una labor que no parece siquiera posible: si la dualidad es lo que define la cuestión de la diferencia, o bien hay que empezar por una genealogía de la dualidad –para esto Nietzsche ofrece las mejores herramientas– que sin duda acaba por destruir la idea misma de una dualidad originaria y de la utilidad de una dualidad meramente conceptual, o bien habría que simplemente rechazar los términos masculino y femenino por ser poco informativos y cada vez menos significativos. De todos modos, esta última perspectiva pecaría de ingenuidad, porque la desaparición de un término no supone la desaparición de los instintos que le dieron lugar y mucho menos del concepto mismo, que siempre puede adquirir otro nombre.

Curiosamente, la dualidad fundamental desde la que se ha tratado de comprender la problemática del género, hunde sus raíces en una tradición todavía más antigua que la del humanismo griego. Autores como Joseph Campbell han mostrado cómo la dualidad de lo femenino y lo masculino ha moldeado la visión europea del mundo tanto como el

288 Braidotti, *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, 169.

de casi todas las culturas precristianas.²⁸⁹ Eso puede parecer problemático para nuestra interpretación de la historia de la metafísica. Si esta tiene su origen en los ejercicios técnicos de la ilustración griega, el hecho de que la dualidad del género sea una característica precristiana y pregriega de la cultura europea podría significar que la historia de la metafísica no puede resumirse en el despliegue del principio. Pero esta sería una deducción apresurada, porque no se puede presuponer sin un estudio riguroso, que la dualidad masculino-femenino de la antigua religión europea tuviese el mismo sentido metafísico que luego explotaría la ilustración griega mediante la incorporación del pensamiento técnico.

Es que la «nueva» relevancia del cuerpo nos lleva a la sexualidad como una de las resistencias más activas del cuerpo. La sexualidad no solo participara de la resistencia que constituye la íntima unidad del organismo humano, su identidad, por así decirlo, su jerarquía, para ser precisos, sino que también ocurre la verdadera efectividad de las pulsiones cuyos signos son las valoraciones metafísicas y morales, que dividen y unifican según la conveniencia de sus sistemas de apariencias. Rosi Braidotti, no podría ser de otro modo, reconoce la importancia de este problema y, aunque sea en sus propios términos, acepta que el concepto de «mujer» definido a partir del de «hombre», y por consiguiente la dualidad sexual, biologicista, debe ser superada. Ahora bien, ella, desde ese punto de vista, no quiere desembarazarse de la dualidad hasta que esta dualidad no esté verdaderamente deconstruida: «[n]o estoy dispuesta a abandonar el significante *la mujer* hasta tanto no hayamos analizado los múltiples estratos de significación –por fálicos que puedan ser– de ese término»²⁹⁰. Por eso se distingue su proyecto de otros proyectos que también son afines a una posición decididamente antimetafísica, como el de Donna Haraway en su *Manifiesto Cyborg*. Para Braidotti, desembarazarse de la dualidad es solo un paso posterior a la deconstrucción del concepto. Desde su punto de vista, en el concepto «mujer» se engloba el complejo valorativo y pulsional que identificamos –y que las mujeres mismas identifican– como la subjetividad-mujer.

Tanto el proyecto de Braidotti como el de Haraway, aunque manifiestan perspectivas distintas, está pensados como liberación específica o genérica, pero, en

289 Cf. Joseph Campbell, *Diosas. Misterios de lo divino femenino* (Girona: Atalanta, 2015), 21-22.

290 Rosi Braidotti, *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (Buenos Aires: Paidós, 2000), 203.

todo caso, parcial y nunca como liberación total del ser. El feminismo bien puede argumentar, en todo caso, que la liberación del ser, o del ser humano, pasa necesariamente por la liberación de la mujer. En ese caso, nuestra principal diferencia con el feminismo no tendría nada que ver con el diagnóstico epocal a pesar de que pueda haber diferencias significativas entre nuestro relato de la historia y el suyo, sino, más bien, con la perspectiva de la transformación de las subjetividades: mientras que para Braidotti el procedimiento de transformación tiene que pasar primero por la deconstrucción del concepto históricamente formado de la subjetividad femenina –de lo cual deducimos que cada «tipo» (de subjetividad) tendrá que pasar por su propio proceso deconstructivo–, para nosotros la deconstrucción no es un paso intermedio entre la opresión y la liberación, sino que se constituye ella misma como liberación, de tal modo que la liberación de todo lo ente es simultánea a la liberación total del ser. Pues bien: que no sea *necesaria* ninguna acción consciente, *no significa* que ya esa liberación haya alcanzado su despliegue total. Afirmar que no se debe proceder a la eliminación de la dualidad de la narrativa filosófica hasta haber deconstruido por completo una o ambas partes de la dualidad parece, desde esta perspectiva en la que las subjetividades aparecen como leves huellas en una playa, signos de una actividad menos evidente, es similar a cuando en la filosofía de la tecnología se dice que no se debe avanzar hacia la creación de superinteligencias hasta que no se hayan agotado todas las posibles precauciones para que ese evento pueda suceder de manera segura y controlada. Esto sería absurdo porque, como sabemos, la singularidad representa lo absolutamente incontrolable y desconocido, casi como un «tiempo mesiánico» en el que la historia y la ley quedan suspendidas. Como hemos argumentado, la marcha de la tecnología hacia el totalitarismo no es algo que desde la conciencia –da igual que sea científica– pueda ser regulado. Como mucho podrá ejercer cierta resistencia reactiva que llegue a modificar algunas condiciones del sometimiento impuesto por la exacerbación tecnológica, pero con eso no se cambia ni se renuncia al destino totalitario de la tecnología.

Se nos puede acusar de un pesimismo exagerado e incluso metafísico. Es fácil ser blanco de esta acusación cuando uno se ha decidido a apropiarse de una ontología o a sugerir una, incluso si esa ontología prohíbe expresamente la postulación de entidades atómicas y de principios absolutos, es decir, aunque esa ontología no sea «fuerte» sino débil o meramente provisional. Pero la acusación no es en sí misma prueba de nada,

incluso si se pudiera demostrar que somos pesimistas en algún sentido relevante. Si la autoconciencia, entendida como conciencia de la debilidad congénita del pensamiento consciente, implica un pesimismo, no hay nada que podamos hacer contra esa acusación –como no sea escudarnos cobardemente en que es «*la verdad*». En todo caso, cuando se dice que alguien es pesimista lo que se quiere decir es que no merecen la pena sus argumentos porque acaban en alguna forma de nihilismo. Si asumimos esta forma de la acusación, nuestra respuesta pasa por señalar el profundo desencanto que produce la muerte de Dios como evento y horizonte en el que la humanidad, entendida de modo humanista, se encuentra vacía y sola en un mundo sin sentido. Nuestro pesimismo, de existir, solo llega hasta el reconocimiento de esa orfandad y de esa desprotección en la que nos deja el desenmascaramiento de la metafísica. En nuestra perspectiva, que creemos suficientemente fiel a la nietzscheana, lo importante, mucho más allá de contar la historia de ese fatal suceso, es en qué consiste entonces la creación de sentido y cómo nos las arreglamos para vivir a pesar de que no lo sabemos. Nietzsche abre por primera vez la puerta de la reflexión sobre el hecho difícilmente comprensible de que la vida resista al nihilismo incluso en el ser humano, animal cansado y malherido de nacimiento.

En su ontología *cyborg*, Donna Haraway reconoce, como nosotros, en el error, en la construcción humana de la experiencia y, en suma, en la ficción, el meollo de la cuestión del género y, naturalmente, de la subjetividad en cuanto *loci* de la resistencia al absolutismo de los valores dominantes. Se podría decir que su noción de *cyborg* proviene precisamente de esta conciencia de la necesidad de la ficción para la vida.

Un *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción. Los movimientos internacionales feministas han construido la «experiencia de las mujeres» y, asimismo, han destapado o descubierto este objeto colectivo crucial. Tal experiencia es una ficción y un hecho político de gran importancia. La liberación se basa en la construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y, también, de lo posible. El *cyborg* es materia de ficción y experiencia viva que cambia lo que importa como experiencia de las mujeres a finales de este siglo. Se trata de una lucha a muerte, pero las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica.²⁹¹

291 Donna Haraway, «Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», en *Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995), 253.

Muchas cosas podemos decir que nos unen con Haraway, empezando por su deseo de plantear la utopía de «un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin»²⁹². Sin embargo su enfoque socialista y materialista es algo a lo que en principio deberíamos poder oponernos mediante una crítica de la metafísica y al humanismo. La solución quizás, para conservar lo positivo de esa reflexión demoledora, es pensar un socialismo más esencial, un marxismo no humanista y un materialismo sin materia o cuya materia sea la forma básica de la ficción. No podemos emprender semejante labor aquí, pero podemos dejar dicho que en la ficción posthumanista que plantea Haraway todas estas discusiones son fructíferas y bienvenidas. De cualquier modo, el problema que nos atañe aquí es el de la liberación y el papel de la *ficción del género* en esa liberación. Para nosotros, no se trata de la construcción de la conciencia, es decir, la construcción de la ficción, sino de su debilitamiento y su eventual desarticulación. Para poner un mal ejemplo, es como cuando el pensamiento neoliberal se propone mermar al Estado, sin eliminarlo, para fortalecer al individuo. En nuestro caso no se trata de fortalecer al individuo, ni de empequeñecer el Estado, aunque ambas cosas parecen posibles como efecto secundario de la actitud afirmativa hacia la vida y hacia *todo lo concerniente al perspectivismo*, como también, y esto es lo que más importa, se podrían fortalecer las redes y las comunidades, las microidentidades y las «grandes esferas» o comunidad(es) global(es). Desde esta perspectiva, los esfuerzos del pensamiento se dirigen, más bien, a liberar al ser de la opresión que el humanismo y el especismo ejercen sobre él, primero moralmente, después «epistemológicamente» y por último técnicamente, dominando, explotando, consumiendo y transformando.

Además, que la liberación en los discursos feministas siga siendo la construcción de la conciencia, y que la deconstrucción genealógica de los valores aparezca como una herramienta secundaria, y no como la constitución misma de la liberación, evidencia que los objetivos del discurso feminista son distintos y tienen un alcance distinto al de un pensamiento ontoexistencial. Tal como nosotros hemos entendido el ser global de las redes, las comunicaciones y también, sobre todo, del pensamiento, no se puede decir que el programa feminista tenga un alcance global excepto en el sentido restringido de hacer parte de las interacciones discursivas y valorativas que generan la globalidad misma, pero no en el sentido de aspirar a la liberación de todos los seres «atrapados» en el orden global. Si bien los discursos y las políticas feministas también recorren el

²⁹² Haraway, 254.

globo, y la liberación de la mujer sin duda significará en parte también la liberación de todos los seres humanos, esa vía no conduce, no pretende hacerlo, ni podría, a la desfiguración del orden totalitario que la tecnología moderna despliega como última etapa de la organización de fuerzas de antigua genética.

En otras palabras: la perspectiva feminista no puede ser la única perspectiva de género, y además, aunque sea correcta, plausible, *verdadera*, no puede ser la única que piense el cuerpo. El feminismo piensa el cuerpo de la mujer. Pero la pregunta «¿qué es un cuerpo?» solo puede ser abordada desde una perspectiva ontoexistencial que considere el ser de lo ente en cuanto ser, y no en cuanto identidad de género. Lo que hemos hecho aquí no es, sin embargo, plantear una afrenta al feminismo, sino todo lo contrario: mostrar que para que el feminismo, así como cualquier otra perspectiva de género pueda constituirse como participante de los procesos colectivos de creación de valores en la sociedad global y conquistar el poder de transformar el mundo, tiene que pasar por tomar posición en lo que respecta a la pregunta por el ser del ser humano *en cuanto ser*.

El rescate y el impulso que ha recibido el concepto de diferencia, más allá de las abstractas alturas del pensamiento deleuziano, es uno de los grandes logros del feminismo, y tanto Braidotti como Haraway le dan la importancia que merece. Sin embargo, la afirmación de la diferencia desde el punto de vista feminista exige que el paradigma de la diferenciación se conciba, en última instancia, asumiendo la autoridad de la narrativa falocéntrica que se basa en el dimorfismo sexual. Del biologicismo, ya lo vimos con Heidegger, se deriva únicamente un pensamiento técnico sobre el ser vivo. Pero el pensamiento técnico, anclado como está en las estructuras simbólicas que canalizan y dosifican, no tiene el poder de transformar el orden global, ni siquiera el de transformar sus propios fundamentos.

Así como el «largo silencio» de las feministas blancas terminó por minar las luchas feministas de la América mestiza, dinamitando en alguna medida sus esperanzas transnacionales, dando lugar a un feminismo radical y en alguna medida opuesto al socialista-marxista²⁹³, también el largo silencio del feminismo que no comprende o comprende metafísicamente la realidad de la disolución del género podría acabar dinamitando las luchas de las minorías (cada vez más lejos de ese estatus «minoritario»)

293 Haraway, 264-75.

que no solo se identifican con ciertas prácticas sexuales sino también con ciertas formas de concebir y de *experimentar* el propio género. No se trata de defender al «hombre» como contraparte ignorada de una visión aparentemente unilateral del género, sino de revelar y reivindicar la existencia de muchos géneros y el hecho de que las identidades de género, incluso las no verbalizadas y las no «globalizadas» en el intercambio global de información, no solo se alimentan ni podrían alimentarse solo de las emanaciones energéticas de las grandes narrativas, sino que encuentran su raíz en la relación del individuo con las alteridades más cercanas, que ponen a su disposición sus narrativas particulares, con las que no ocurre el verdadero encuentro que da lugar a la experiencia «individual» del propio cuerpo y del propio género hasta que se produce un verdadero intercambio entre los cuerpos –que son *moneda viviente*.

El pensamiento del género –del *orden* del género– no debe conformarse con el pensamiento de las unidades, las perfecciones y las identidades, especialmente cuando para conservar estas ficciones es necesario redefinirlas con retóricas elaboradas y ontologías sobrepobladas o renunciar a una parte de la crítica. De nuestra lectura de Nietzsche extraemos un principio contrario a ese: hay que llevar la crítica hasta sus últimas consecuencias. Naturalmente, eso nos llevará a enfrentarnos cara a cara contra el nihilismo. La esperanza nietzscheana, de la cual surgen, como si de un caldo de cultivo se tratase, las ficciones consoladoras del espíritu libre y el *Übermensch*, es que haya otro camino para hacerle frente al nihilismo que las perfecciones, las unidades y la identidades. Pero de ninguna manera podemos decir que esta esperanza agote la pasión nietzscheana. En sus páginas también hay pesimismo y, por qué no, hay que concedérselo a Vattimo, también hay nihilismo y, muy a menudo, hay un ateísmo descomunal y una casi apacible conformidad con la vida *tal como es*, que es sin duda alguna lo más luminoso de su obra. Si el superhombre es un relámpago, el pensamiento del *amor fati* es un sol que no se apaga. Pero esa actitud elevada *más allá del bien y del mal* requiere abandonar la idea de la perfección y de alguna manera erradicar la nostalgia debilitante de lo absoluto.

Desde el pensamiento feminista del género se nos podría objetar que en ningún caso estas unidades y estas identidades se conciben más allá de su naturaleza histórica y su origen históricamente condicionado. Es verdad. Sin embargo, nosotros podemos estrechar el cerco: ¿cómo puede consistir la reivindicación de la diferencia en la

reivindicación de la identidad? ¿Como se decide hasta qué punto la diferencia es más importante que la identidad? No es que seamos ajenos a la posibilidad de lo ambiguo y de lo contradictorio, pero en el asunto de la dualidad identidad/diferencia, la única manera de *decir algo* que no se quede en la ambigüedad desnuda, es definiendo una cosa de manera que no se haga referencia a la otra. El proyecto de Deleuze en *Diferencia y repetición* efectivamente pasa por la posibilidad de entender la diferencia como concepto esencial, sin pasar por la identidad, sin contraponerlo a la identidad para derivar de ella su significado.

Al aceptar la determinación de la identidad de la mujer en el mundo capitalista como el resultado del deseo de los hombres, el feminismo radical, como el que expone Catharine MacKinnon²⁹⁴, asume que la identidad es una construcción social históricamente condicionada –determinada–. En nuestras propias palabras: en la medida en que la identidad pertenece al orden de lo simbólico-consciente, también se asume por esa vía, como un hecho, la debilidad constitutiva y la esencia reactiva de las fuerzas que producen la identidad femenina. Esa identidad reactiva está definida solo en cuanto alteridad del poder falogocéntrico, o sea, la identidad masculina, como objeto de deseo y como objetivo de la depredación sexual. Haraway y otros han notado en esta aproximación no solo un fracaso del pensamiento al tratar de concebir la liberación de las mujeres y la liberación de los seres humanos del infame poder falogocéntrico.

El efecto mayor [del feminismo de MacKinnon] es la producción de una teoría de la experiencia, de la identidad de las mujeres, que resulta ser una especie de apocalipsis desde cualquier punto de vista revolucionario. Es decir, la totalización construida dentro de este cuento de feminismo radical logra su fin –la unidad de las mujeres– implantando la experiencia de un testimonio hacia un no-ser radical.²⁹⁵

Lo que se exagera en MacKinnon es la tradicional búsqueda de la identidad y de la unidad a través de la implantación de una experiencia compartida de un no-ser absoluto, radical. Eso significa, desde la lógica genealógica, que las fuerzas reactivas e impotentes se vuelven contra sí mismas y reducen la diferencia a una relación unidireccional que termina por articularse en un teleología totalitaria. A la raíz de todo ello, habría nada menos que la quimera reduccionista de un universo «bajo control» en el lenguaje. «El sueño feminista –afirma Haraway– de un lenguaje común, como todos

294 Cf. Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

295 Haraway, «Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», 271 y ss.

los sueños de un lenguaje perfecto, de una denominación de la experiencia perfectamente fiel, es totalizador e imperialista».²⁹⁶

La concepción «postmoderna», incluso en su versión *cyborg*, no considera que el humanismo y que la metafísica ya hayan sido desarticuladas, sino que su desarticulación es la tarea de la filosofía de género, que marcha hacia la desaparición de esta forma de subjetivación violenta. Una misión que necesita, para ser completada, que se haga una especie de justicia regenerativa, que consiste, en la reescritura del *texto* de nuestros propios cuerpos, específicamente el cuerpo de la mujer, en una nueva narrativa, que sería la narrativa *cyborg*: ya no seremos mujeres, sino cyborgs. No avanzamos hacia el «hombre perfecto», sino hacia el *cyborg*. Negando la teleología totalitaria del feminismo radical, Haraway logra dejar una ventana abierta a la posibilidad de la acción revolucionaria en cuanto transvaloración y resignificación antimetafísica de la identidad de género.

No es solo que la ciencia y la tecnología son medios posibles para una gran satisfacción humana, así como una matriz de complejas dominaciones, sino que la imaginería del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas. No se trata del sueño de un lenguaje común, sino de una poderosa e infiel heteroglosia. Es una imaginación de un hablar feminista en lenguas que llenen de miedo a los circuitos de los supersalvadores de la nueva derecha. Significa al mismo tiempo construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio.²⁹⁷

Pero la posibilidad de que la tecnología moderna permita en su seno la conformación de una resistencia tan poderosa contra el humanismo y la metafísica que han servido como telón de fondo y como principios generadores de la dominación de género, racial y de clase, parece mucho más difícil de concebir si entendemos, como hemos tratado de mostrar en este trabajo, que la historia de la tecnología moderna es parte integral de la historia de la metafísica. Ahora bien: es posible, incluso ha sido repetido muchas veces, que la metafísica contenga el germen de su propia disolución, y esto podría entenderse como que la metafísica termina por establecer las condiciones propicias para su propia superación. Lo que no es probable, quizás ni siquiera posible, es que esa superación ocurra justo cuando la conciencia, cierta conciencia, se siente preparada para ello, como si ella dominase la totalidad de la historia, o como si tuviese herramientas para prever el curso de la historia en un sentido global.

296 Haraway, 296-97.

297 Haraway, 311.

Con unas pocas observaciones cruciales, en parte provenientes de su trabajo como simióloga y estudiosa de la evolución de la especie, Haraway da por iniciado el camino hacia la disolución del orden del género. Sin embargo, el proyecto de la liberación de las cadenas de una subjetividad impuesta desde el exterior, no deja de ser extremadamente ambigua y posiblemente contradictoria con la acción reivindicativa de lo femenino en cuanto tal. Dicho de otro modo: desde la perspectiva del debilitamiento del pensamiento consciente, no parece que el feminismo sea una vía posible para la liberación de la mujer o de los demás géneros. De hecho, la relación entre feminismo y ontología *cyborg* no está del todo clara, puesto que, si bien por una parte la «mujer» es una construcción social forzada, por otra parte, se exige que esa unidad forzada subsista y persista, se organice, y supere las fuerzas que la dividen de tal modo que llegue a constituirse verdaderamente como resistencia y como autoproducción libre.

La confianza absoluta en la conciencia, en la asociación consciente, sigue siendo el problema de los movimientos o de las corrientes de pensamiento que reclaman el lugar de las resistencias en el orden global. En la ontología nietzscheana de las fuerzas, las resistencias *no se conforman conscientemente*. Más bien, de algunas resistencias altamente organizadas, suficientemente estables o altamente metaestables, puede producirse, como un efecto colateral, terciario, cuaternario más que secundario, una conciencia identitaria. Ahora bien, la esperanza de la visión *cyborg*, que expresa en cierto sentido *otro* «optimismo» tecnológico, aunque sin la convicción «religiosa» de los transhumanistas, es que de la apropiación consciente de las máquinas y el direccionamiento consciente de unas relaciones humano-máquina que *ya son* indisolubles a riesgo de la absoluta desaparición de la subjetividad y de la autoconciencia, emerjan nuevas subjetividades que se puedan situar más allá del género, de la raza y de la clase. Todos los proyectos de creación consciente del ser humano, o de construcción consciente del *Übermensch*, exigen, naturalmente, que el proceso esté gobernado por fuerzas conscientes. Pero como sabemos ya, la conciencia es solo signo malinterpretado de las fuerzas, y no puede ni podría dirigir nada.

ὑβρις καί τέχνη

En el optimismo tecnológico se pretende que la máquina sea el nuevo espacio de salvación, en el que se realizan las esperanzas del fin de los sufrimientos humanos mediante la supresión de verdadero cuerpo, que es la fuente de todos los males. Este

optimismo lleva la ὕβρις del pensamiento totalitario a nuevos territorios. Las filosofías de la diferencia, como lo ha sacado a relucir el feminismo posthumanista, deben poder narrar las relaciones de poder, o sea las relaciones entre los seres humanos y entre estos y los demás seres sintientes, desde la perspectiva de una diferencia radical, es decir, desde la perspectiva que define la diferencia por sí misma –también, aunque arriesgado, podemos llamarla diferencia esencial– y no como oposición a la identidad, porque tal definición supondría que existe algo así como una identidad previa a toda diferencia. Esto excluye definitivamente la posibilidad teórica, suponiendo la honestidad de la teoría, de perspectivas normativas universales que puedan englobar y determinar por igual a la totalidad de los entes o a todas las entidades de una clase determinada. Dado el estado avanzado de la disolución de la distinción entre lo orgánico y lo artificial, podemos decir que esta misma perspectiva de la diferencia es aplicable a las relaciones entre seres humanos y máquinas, sobre todo cuando ambas naturalezas pueden estar presentes en un *mismo cuerpo*. Y no hace falta para que esta coexistencia ocurra que se desarrollen los soñados seres híbridos humano-máquina, seres biológicos que han reemplazado una buena parte de su cuerpo con partes de diseño que funcionarían tan bien o mejor que los órganos originales: la coexistencia humano-máquina, es decir, la existencia *cyborg*, ocurre desde el momento en que se globalizan los medios tecnológicos para la producción y la comunicación. En este sentido estamos de acuerdo con Haraway: *todo ser ilegítimo, monstruoso, que no participa de la identidad que le impone el orden social, es ya un cyborg*. Sin embargo, los *cyborgs* no podemos hacer, por mérito de nuestro propósito consciente, que la sociedad global se convierta en una sociedad *cyborg* imaginada. Creer lo contrario es participar de la ὕβρις de los criadores, de los sacerdotes, de los militares (desde siempre grandes desarrolladores tecnológicos) y de los «mejoradores» en general.

De este modo, pensar en un proceso de diferenciación consciente a través del estilo –imprimiendo ciertas características en nuestras producciones y en nuestro cuerpo– como pensamos los procesos de individuación, es decir, como proceso de creación de identidades diferentes, o sea de «otras identidades», por ejemplo, mediante la intervención del género «adquirido»–, no satisface las expectativas del pensamiento que aspira a la liberación del ser, es decir, la transformación de las alianzas de fuerzas que sujetan la «multiplicidad de almas» que conforman orgánicamente una subjetividad

y que habría que describir *científicamente* a modo de enlaces químicos, de interacciones entre partículas subatómicas o entre campos electromagnéticos. La liberación del sujeto no es pues la «puesta en libertad del sujeto constituido», como si un cambio importante en la situación del sujeto pudiera darse sin una transformación radical de su propia estructura orgánica –o sea corporal– por una sencilla razón: y es que el *gran estilo* y la libertad de la voluntad son efectos de las pulsiones corporales y no al revés, del mismo modo que la decadencia cultural (para Nietzsche, la «suavización de las costumbres») es efecto de la decadencia fisiológica y no al revés²⁹⁸.

En todo caso, si en un principio dijimos que el usuario y el desarrollador constituyen los personajes conceptuales de *nuestro tiempo* cuyas manifestaciones concretas, parciales, son la máquina, la inteligencia artificial y el *cyborg*, ahora tendríamos que llevar esa afirmación todavía más allá: en lo que a pensar el futuro de la especie y de la cultura, solo el *cyborg* en cuanto subjetividad dislocada y desdibujada puede representar una apertura del horizonte a partir de la tecnociencia y las dinámicas globales que instaura. En otras palabras: el *cyborg* es el personaje conceptual al que debemos acudir cuando pensemos nuestro futuro.

En el *cyborg*, las pulsiones corporizantes –las «sensaciones»– comparten el espacio con las pulsiones eléctricas que, si bien no son de «naturaleza distinta», son enteramente reactivas: fuerzas dirigidas que solo obedecen. Mientras que el cuerpo orgánico es producido fundamentalmente por las fuerzas activas, el cuerpo del *cyborg* es proyectado por las fuerzas activas y consumado *en lo reactivo* que sería el lenguaje (de programación). Pero el *cyborg* no deja de ser mito, un mito consciente de sí mismo, por ponerlo de alguna manera. Esta conciencia de la ficción, de todos modos, no salva a la ontología *cyborg* de su carácter técnico-metafórico, que siempre, como lo vimos en el tercer capítulo, suele suponer la pérdida de algún componente importante de aquello que se quiere ilustrar. El *cyborg* es metáfora de la relación estrecha entre lo orgánico y lo artificial; es metáfora de la imposibilidad de diferenciar una cosa de la otra en un sistema constituido por componentes mixtos cuyas cadenas genéticas son rastreables solo hasta cierto punto y a cierto nivel. Pero un análisis de la metáfora, de las condiciones en las que surge, correspondientes a las características más globales de la era tecnológica, deja ver que la metáfora del *cyborg* representa un esfuerzo más por

298 Cf. Capítulo 1. «La desvalorización de los valores».

mantener el sometimiento del sujeto a la unidad que exige el pensamiento consciente. Ahora bien, este autoengaño podría pasarse por alto ante la conciencia del derrumbe de la metafísica de las unidades y las perfecciones y ser tomado como algo meramente pragmático, como una ficción necesaria más, si no tuviera una efectividad visible en la configuración de los valores tecnológicos que silenciosamente ganan terreno en la determinación de las condiciones de vida consideradas propiamente humanas, dignas y buenas.

Como se comprueba en estos personajes, la era tecnológica desemboca en un nuevo paradigma de distribución de la *dignidad* de los cuerpos y no solamente, como se ve de entrada, un paradigma de la distribución de los cuerpos en el espacio productivo. El concepto de dignidad, imposible de dissociar de cualquier discusión sobre el valor en la antropología filosófica, y en la economía política, aparece como el concepto clave para comprender cómo se asigna el valor en la sociedad tecnológica, en la que la ficción del sujeto se mantiene en pie. Y es que, por más esfuerzos que haga el pensamiento consciente, ya sea desde la filosofía, ya desde la ciencia, para superar la ficción del sujeto, mientras esta haga parte del lenguaje ordinario y mientras las unidades de este estén apuntaladas por las ficciones propias de los lenguajes de programación y el mito de la computabilidad del ser, no hay ninguna posibilidad de abandonar la idea –o sea: la valoración moral y metafísica– del sujeto. Sin embargo, el pensamiento tiene que buscar ese abandono y tiene que pensar en qué podría consistir. El objetivo de esto no es preparar a los individuos para su autosuperación, sino únicamente obtener el consuelo de otra poderosa ficción que asoma en el horizonte: la ficción del *Übermensch*.

Sin embargo, el *cyborg* de Haraway no es el *Übermensch* de Nietzsche, como tampoco lo es el posthumano de Rosi Braidotti; mucho menos el del transhumanismo: en ambos, la genética totalitaria de la tecnología moderna aparece desdibujada, ignorada como si fuese un rasgo secundario, condicionado por la capacidad intelectual o crítica de los usuarios o por el «buen uso» o el «mal uso» que se dé a la tecnología. Este discurso, claro está, no es evidente en la obra de Haraway, pero está latente en su confianza en que la mitología *cyborg*, elaborada a partir de la conciencia de la opresión de las mujeres, puede contribuir a la generación de una ficción de subjetividad distinta a la imperante y cuyo destino es el autoconsumo en la pluralidad de las voces y las perspectivas. Insistimos: la creencia en la autoproducción, la autosuperación y la

dirección consciente del destino, a cualquier escala, revela la fuerte influencia de los sentimientos morales en la construcción de valoraciones duraderas y determinantes.

En todo caso, lo importante del *Manifiesto* de Haraway queda dicho al final del texto con claridad meridiana. Se trata simplemente de dos principios básicos para la filosofía del futuro: primero, que es *necesario* abandonar el camino de la producción de teorías universales y totalizadoras y no solo para pensar el género sino también la subjetividad y las sociedades; segundo: que es necesario reconstruir los límites de la experiencia cotidiana, volverlos a narrar teniendo en cuenta la nueva vida del individuo en las redes y en los sistemas, con ellos, donde su existencia adquiere una nueva dimensión y se acentúa su ser relacional, se expande y se capilariza. La metáfora del *cyborg* todavía puede dar mucho de sí para ayudarnos a asumir que toda antropología es esencialmente errónea, porque no hay algo así como un «ser humano» universal. Pero la metáfora no nos puede llevar al fondo de la cuestión de en qué consiste la nueva configuración de fuerzas que supone el ser-con-las-máquinas.

En la ontología nietzscheana de las fuerzas, el perspectivismo *del ser*, no hay dominaciones ni liberaciones súbitas y universales aparecidas como por arte magia, sino cambios graduales, dominaciones parciales y disputadas, largas luchas, constructivismos complejos a menudo frustrados, incorporación de nuevas perspectivas al cúmulo de la tradición que de este modo se transforma, se robustece, se abre o se cierra. En todo ello, el intelecto, la conciencia, la razón, el pensamiento lógico y todas las experiencias eminentemente reactivas tienen un lugar secundario, porque son efectos y no condiciones de posibilidad de estos cambios.

Hablar del fenómeno tecnológico *como* voluntad de poder significa describirlo como relaciones de fuerzas. Diferenciar y distinguir las fuerzas, su cantidad, su intensidad, su nivel de organización y su sentido es la labor de una filosofía genealógica de la tecnología. En esa labor, hemos resaltado, por una parte, el avance del fenómeno tecnológico hacia el totalitarismo y, por otra, las resistencias que este avance va superando. Si ante el avance del humanismo cristiano las resistencias se organizaban alrededor de la «antigua religión» pagana de la Europa precristiana, en torno a una mitología y unas creencias más o menos compartidas por muchos pueblos, o si en la modernidad temprana el despotismo y el totalitarismo del antiguo régimen se vio enfrentado a milenarismos y anarquismos incipientes gracias a los cuales el despotismo

se trocó en Estado liberal, en la era tecnológica la posibilidad de darse estilo uno mismo, ya sea modificando el aspecto, las prácticas, los atuendos, o los rasgos físicos, así como el *hecho* de la virtualmente infinita pluralidad del género, constituyen importantes focos de resistencia ante el avance totalitarista y podría permitir o propiciar el desarrollo de nuevas formas de liberación para el ser humano. Que sea la tecnología misma una de las condiciones, en alguna medida, de estas posibilidades, no significa que estas sean producto del fenómeno tecnológico, como si este fuera de antemano una realidad total y global. El fenómeno tecnológico no empieza milagrosamente como algo omnisciente: de una primera globalización metafísica se desprenden los avances técnicos que permitirán a las sucesivas globalizaciones terrestre, marítima, aeroespacial e informática configurar el espacio tecnológico global.

Pero esas resistencias, perspectivistas como son, si han de ser efectivas, no pueden provenir de una resolución consciente, sino que derivarán de fuerzas activas necesariamente pretecnológicas y preconscientes. Que lleguen a ser conscientes y que puedan ser formuladas en una teoría de la resistencia no es más que un efecto colateral de su actividad: en el proceso «se pierde información», se dilapidan las fuerzas de tal manera que el discurso racional no puede hacer justicia a las pulsiones que le preceden y que lo producen. Por este motivo, para responder a la pregunta de cómo configurar las resistencias, es decir, cómo resistir al totalitarismo tecnológico, hay que transformar la pregunta por otra: ¿cómo se producen las resistencias en las relaciones de fuerza? Y la respuesta a esa pregunta no puede ser más que una descripción, una interpretación, de cómo las fuerzas se organizan ciegamente, inconscientemente. La respuesta a esa pregunta puede ser bien un motivo de esperanza o bien un motivo para el pesimismo. Hace falta, en cualquier caso, una ciencia de las fuerzas, una ciencia de lo perspectivista. Una vez diagnosticada la posibilidad de la resistencia, el siguiente paso, y de ello tendrá que ocuparse la «filosofía de la mente» transvalorada en *filosofía del cuerpo*, será preguntar si es posible, y cómo, desde la conciencia, desde la acción consciente y desde el pensamiento científico, transformar o influenciar el fondo inconsciente, no ya del individuo, sino del orden global que contiene identidades de género, de raza, de clase, de pueblo y más, para producir nuevas relaciones de fuerza, nuevas significaciones y, sobre todo, nuevos valores.

Del diagnóstico de la caída del humanismo que hace Sloterdijk, una cosa

podemos tener por cierta: los textos compartidos, aunque su número haya crecido exponencialmente en la Era de la información, ya no tienen la fuerza para crear comunidad, para inmunizar, para aglomerar esferas o para incorporar perspectivas de alcance global. Por lo tanto, para que haya una verdadera resistencia a los efectos embrutecedores y homogenizadores de la tecnología moderna no basta con que desde la academia y las galerías de arte se le otorguen nuevos significados a cualesquiera textos imaginables — a veces imaginarios. No es suficiente, tampoco, y ya ni siquiera es bueno, que los intelectuales se enfunden en sus túnicas sacerdotales y se propongan mejorar a la humanidad. El nuevo modo de ser *individuo* en el mundo tecnológico, que será *increíblemente* más tecnológico de aquí a unas décadas, pone al intelectual, a la filósofa, al artista, a la poeta, ante la decisión *crucial* de cómo encaminar su impulso de transformar el mundo ahora que el texto se ha mostrado demasiado débil.

CONCLUSIONES

EXCURSO SOBRE UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO

Esperando que nuestro trabajo haya podido defender su legitimidad en su propio despliegue, como conclusión no vamos a emprender una apología ni trataremos de solventar sus carencias. Tampoco haremos un resumen exhaustivo de todos los temas que hemos tratado en los nueve textos que preceden a estas páginas finales. Queremos hilar alrededor del tema de una filosofía del futuro, en no demasiadas páginas, solo las principales tesis que hemos defendido. No tratamos de introducir nada nuevo, todo lo contrario: creemos que si la genealogía es el punto de partida de esta investigación, su horizonte es la filosofía del futuro, es decir, la filosofía plenamente liberada de la metafísica. No sabemos si una liberación total, o siquiera significativa llegará a ocurrir, pero el estadio más reciente de ese proceso liberador de la filosofía tendría que incluir una teoría histórico-energética del fenómeno tecnológico. Haremos, en lo que sigue, una reflexión sobre de qué manera nuestra lectura de un Nietzsche puesto en relación con los valores de la tecnología moderna ofrece buenas razones para creer que está abierto el horizonte para una filosofía renovada, y con pleno derecho a retomar las preguntas más viejas y más sencillas que la metafísica siempre clausuró, por decirlo así, *en el principio*.

Esta nueva filosofía no se parece en casi nada a lo que se ha perfilado hasta ahora en las vanguardias tecnofilosóficas como el transhumanismo o como el pensamiento técnico o tecnológico diluido en los discursos del poder político, disciplinario, soberano, falogocéntrico y de muchos otros tipos, de núcleo metafísico y de tendencia totalitarista. Además, tampoco es una filosofía que pueda aspirar al consenso universal y, de hecho, es parte de su naturaleza no hacerlo. En temas de universalidad, podemos ir confiados si vamos siempre contra Kant: nuestro deber no *tiene* que ser deber para nadie más. Se trata de una filosofía futura que partirá directamente de la conciencia de la diversidad radical, que es la desigualdad de las fuerzas preindividuales. No se trata de partir de la diversidad para fundar la unidad, sino para descubrir la diferencia siempre latente y siempre abierta en toda unidad. Dicho en otras palabras: el futuro de la filosofía, de haberlo, depende casi exclusivamente de lograr conservar, en contra de los esfuerzos metafísicos, un concepto esencial de

diferencia que corresponde, en última instancia, a la resistencia de lo que se niega a desaparecer a pesar de todos los ataques. En nuestra época, la «era tecnológica», para lograr preservar y despejar el camino a la diferencia, es necesario deconstruir la tecnología, deconstruir el pensamiento tecnológico y después deconstruir sus fragmentos de metafísica. La tarea que vislumbramos es casi enteramente negativa, crítica, pero requiere grandes dosis de actividad, es decir, de actitud vital: para desmontar los esquemas lógicos y valorativos producidos por las estructuras tecnológicas que nos albergan hace falta desplegar una creatividad superior a la que produce los artefactos.

La metodología genealógica que hemos utilizado aquí no es un hallazgo de la introspección; no se autofundamenta ni lo pretende: nace de una pulsión, inquisidora, desconfiada, que es enteramente distinta de la conciencia fenoménica y de las facultades de enjuiciamiento. Más aún: se resiste a ellas. La genealogía proviene de los afectos de un «tipo», una «variedad» de la especie humana que se caracteriza por su resistencia a aceptar las imposiciones de la moral y del intelecto. El intelecto no tiene poder por sí mismo, y para imponerse muta en precepto moral y en deber hacia la *verdad*. De ahí el derecho que tiene la genealogía de criticar y de destruir los ídolos de la metafísica: en el genealogista, ese «derecho» no sería más que una *necesidad* de expresar una actitud vital, activa, cuya procedencia es más profunda o antigua –en el sentido de su ontogénesis, en todo caso– que las capacidades intelectuales, y que se configura como «oposición» o incluso «reacción» solo en la realidad de su encuentro con las pulsiones antagonistas de la metafísica. Quizás podamos decir que ese derecho corresponde a la necesidad de llenar el intelecto reactivo de actividad vital. En todo caso, ¿*necesidad* de quién? Sin duda, no de un yo creador, de un «sujeto libre» –repárese en la paradoja del término–, ni de una voluntad autoconsciente.

La resistencia ante los instintos que producen y empoderan a la «inteligencia» y a la «razón», instintos que tiene como «objeto», virtualmente, la totalidad de lo ente, no es un rasgo inscrito en la naturaleza del genealogista por una predestinación; su necesidad no consiste en una «misión» fraguada en la oscuridad del ser o en la mente de Dios. Como Zaratustra, el genealogista es testigo de la muerte de Dios solo porque ha estado largo tiempo observándolo; es parodia del sacerdote y del monje, es un monje que finge meditar cuando en realidad vigila. Que las fuerzas sean capaces de constituir

objetos hacia los cuales dirigirse no significa que haya una fuerza originaria con un objeto originario, o sea, un sujeto puro, una razón pura, un mundo en sí. Los objetos que las fuerzas constituyen son necesariamente otras fuerzas, fuerzas dominadas. En esa medida, la genealogía no es simplemente una perspectiva que podría o no ser verdadera, sino que es signo de una actividad orgánica que se resiste al dominio de los instintos sacerdotales y que asistió también a su nacimiento.

Los valores tecnológicos son valores tradicionales

De su derecho a existir y dominar, que es lo mismo, enteramente debido al poder primitivo con que esa perspectiva puja por manifestarse, proviene el derecho de la genealogía a juzgar el *valor de los valores*. En el caso que nos ocupaba aquí, se trataba de los valores tecnológicos. Este problema, entendido como una cuestión de justicia epistemológica, si se quiere, es un escollo necesario que toda reflexión sobre conceptos y valores debe superar explícita o implícitamente. En la filosofía de las ciencias, el problema está resuelto de antemano, porque se reconoce que tanto las ciencias puras como las ciencias naturales comparten un origen histórico común que situamos en el ya antiguo abandono del mito en favor del conocimiento razonado. Pero con la filosofía de la tecnología no pasa lo mismo, porque, hasta que Sloterdijk reparó en la curiosa alianza entre geómetras-filósofos y artesanos de esferas, no se había puesto al descubierto la conexión histórica de la filosofía y la *tecnología misma*, de la que emana su derecho de testigo crónico a enjuiciarla y sentenciar su valor. Es el interés auténtico de la genealogía por la preeminencia pulsional de lo preóntico lo que le da derecho a deconstruir los valores para mostrar que detrás de ellos no hay nada sino cadenas interminables de fuerzas orgánicas.

En el pensar genealógico siempre está puesto en juego el valor, los valores, y no solamente los conceptos. Estos, entendidos de forma tradicional, atómica, no pueden poner a prueba los valores. Dado que solo de las violencias históricas, ya crónicas, ya agudas, emerge el derecho, solo mediante una genealogía destructiva de los valores tecnológicos se podría llegar a desmenuzar el problema de tal manera que se revele su perspectivismo. Este perspectivismo, en la ontología *provisional* de las fuerzas, constituye la principal característica de lo que *eminente es*, como diría Heidegger, pero no ya entendido como «Ser en cuanto Ser», sino como *ser* en cuanto pluralidad de fuerzas que se «organizan» mediante operaciones diversas –que Simondon nos urge a

investigar– en entidades individuadas. «Ser» es la manifestación parcial del proceso de organización de las fuerzas preónticas, del cual nos apercebimos solo cuando ya es demasiado tarde para aprehender lo preóntico. Puede que haya que entender como una condición ineludible de nuestro ser orgánico el hecho aciago de que el pensamiento consciente siempre llegue tarde al nacimiento de lo ente. Ese hecho determina que ni siquiera podamos saber, al menos por ahora, si lo preóntico es aprehensible, es decir, experimentable y traducible a representación y en qué medida.

De lo que sí estamos seguros es que la mejor lectura de Nietzsche es una en la que el concepto de valor es colocado en el núcleo de su pensamiento ontológico para iluminarlo. En la misma medida en que Nietzsche afirma que el mundo es voluntad de poder, hay que reconocer que *tiene* un pensamiento ontológico o por lo menos que hay una dimensión ontológica notable en su pensamiento. Creemos que eso hay que aceptarlo tal como es, así como hay que aceptar también que se puede describir algo así como «la moralidad de Nietzsche», aunque ello no signifique en absoluto que su filosofía sea esencialmente una metafísica o una moral. No hay metafísica cuando la ontología es débil, cuando se afirma el perspectivismo de las valoraciones, y no hay moral cuando la virtud de cada quien es solo suya, aunque es *su* valor más elevado. Lo que está en cuestión, porque es la pregunta que siempre está abierta, es la intensidad, la fuerza y la naturaleza (predominantemente activa o eminentemente reactiva) de esas valoraciones. En Nietzsche son siempre débiles, porque el reto al que nos vemos enfrentados después de dos mil años de cristianismo y casi tres mil de metafísica, es, precisamente, dejar de enjuiciar a la vida y condenarla, debilitar esos juicios que quieren imponer la violencia de nuestra interpretación. En cierto sentido, así denunciarnos la preeminencia teológico-pastoral en la que, de alguna manera que no hemos podido indagar muy profundamente, Heidegger parece querer inscribir a Nietzsche, y con lo cual, quizás sin saberlo, se condena también a sí mismo al silencio y la austeridad de los pastores.

Por lo que hemos visto aquí, dada la historia de la filosofía, a día de hoy, quien quiera ser filósofa o filósofo debe elegir entre exponer continuamente los propios prejuicios y hacer metafísica. Elegir entre la honestidad intelectual y la fantasía teológica. En esta tesis no hemos defendido a Nietzsche de nada, pero sí hemos defendido una *forma* de leer a Nietzsche que consiste en ponernos verdaderamente

como sus interlocutores, porque sabemos que él hablaba a las filósofas y filósofos del futuro.

Sin embargo, nuestra reflexión genealógica que se torna esferología para el futuro no puede partir de ninguna otra parte que no sea el abismo oscuro de la ficción teológica. Esta ficción es apropiada, no sin cierta parodia y sin cierta transvaloración sutil, a través de la noción de esfera. Todos sabemos que la «esfera» en cuanto espacio inmunizado perfecto y en equilibrio, no existe. Porque la *esfera* no existe como principio o como mera forma, sino únicamente como construcción técnica, no imperfecta, sino *mal hecha*, el objetivo del pensamiento antimetafísico no ha sido nunca destruir la teología, sino desenmascararla y enfrentarla; dominarla y transvalorarla: saber de qué hablamos *auténticamente* cuando hablamos de lo *absoluto*, del *principio*, de la *verdad*, de una *explicación*; saber qué es lo que buscamos cuando nos encontramos con Dios y vagamos en él como por un desierto.

Toda la metafísica es una teología. Ese y no otro es el descubrimiento de la genealogía. La metafísica es una teoría sobre el todo y al mismo tiempo una disposición valorativa hacia el todo. Es una *manera* de emitir juicios que se declara universal y necesaria; un sistema universal de enjuiciamiento que, a partir del *principio*, deriva tanto los juicios mismos como las existencias particulares, o sea, el mundo. Entonces, en cuanto teoría, la metafísica no es la ciencia o el saber de las causas y los principios, sino, más bien, el saber que se deriva de la creencia en el principio. Es un saber, independientemente de que sea falso. Y en cuanto posición de valores, corresponde a una *disposición fisiológica* para la invención de perfecciones. En un principio esas perfecciones pudieron haber sido únicamente logros matemáticos de geómetras que vieron en las relaciones lógicas expresadas en las abstracciones geométricas signos de un *mundo verdadero*; pero con el logro paralelo de los escultores y artesanos de esferas, que probablemente fueron los primeros en creer haber «probado» que se podía traer ese mundo a este, o que podíamos conectar con él de alguna manera, o, más filosóficamente, que *ese mundo ya está aquí, en todas partes*, la metafísica se vuelve capaz de cumplir con una función vital, porque se ve efectiva, poderosa, capaz de *cambiar* el mundo e incluso de crearlo de nuevo. A día de hoy podemos decir que esas perfecciones-representadas han encontrado, por decirlo así, su camino hacia el mundo de lo humano y se han insertado en medio de las relaciones de los cuerpos. Tal es el

sentido metafísico del advenimiento de las máquinas de la era tecnológica.

Es claro que en realidad la metafísica, por sí misma, *no puede nada*, ya que es en un principio solamente fe, creencia, intuición lógica sublimada. O, dicho de otro modo, *mera* representación delirante de perfecciones. Para Nietzsche, con el ascenso de la casta sacerdotal, el pensamiento metafísico cae en la conciencia de esa limitación y es entonces cuando la metafísica se torna definitivamente contra el cuerpo para proteger al alma; no se sabía todavía a ciencia cierta que el alma es solo una parte del cuerpo. En ese levantamiento de la casta noble-sacerdotal, la metafísica da el paso de aliarse con la técnica y la hace portadora de la Promesa, puesto que la técnica, que sí tiene poder por su orientación productiva, le permite a la metafísica ubicar en el futuro el descenso final del otro mundo, que es el mundo verdadero. El milenarismo y el mesianismo, tal como se han repetido desde hace miles de años son manifestación de esta promesa apuntalada por el poder técnico. La relación de la promesa con la técnica no solo se evidencia en la época contemporánea con las promesas tecnológicas de un progreso verdadero y de un mundo libre de sufrimiento, sino que en su mismo origen la promesa estaba ligada a la palabra escrita o al símbolo en cuanto representación y materialización de lo que permanece, como la palabra dada.

Si Nietzsche relacionó esta sensación de poder con la debilidad fisiológica y con la decadencia cultural, es porque creía que solo aquellos que verdaderamente *necesitaban* protección, refugio, cuidado, delicadeza –solo los frágiles y los débiles– pudieron haber inventado la metafísica. No se trata solo de un *consuelo* de los débiles, sino de una manera de aumentar (en el sentido de «*enhance*») sus posibilidades de supervivencia mediante técnicas inmunitarias. No parece que esta maniobra, en principio simplemente «autoinmunitaria», hubiera adquirido su carácter de «ley moral» inmediatamente –eso sería difícil de probar–, pero es claro que eventualmente, mucho antes de que Kant, como denuncia Nietzsche, tuviese la infame idea de hacer que *su* deber fuese también deber de todos, el «arte de las perfecciones» ya había conformado su verdadero objeto y su auténtico destino. Como ya lo anuncia el fenómeno de la escritura en su fase de «texto compartido» internacional e intergeneracionalmente, ese verdadero destino, que ahora, desde nuestro punto de vista histórico aparece como algo necesario, es el totalitarismo. La técnica totalitaria de la moral que se declara universal no es esencialmente distinta de la técnica totalitaria de la cultura tecnológica que ocupa,

resignifica y redistribuye los cuerpos y los espacios vitales.

Contra el humanismo

La metafísica se convierte en disposición técnica y lo que antes era meramente simbólico adquiere efectividad y en cierto sentido *presencia* entre los cuerpos, a los que influencia y dirige hacia la producción y el trabajo. Esa operación ocurre, nada más y nada menos, tenemos que repetirlo, por la amistad del artesano y el geómetra. La «amistad», el modo humanista de forjar amistades a base de veneración y de mensajes compartidos, es elemento aglutinante e hilo conductor de la historia del pensamiento metafísico: todo lo que se escribe se escribe para otros seres humanos y se espera que el mensaje sea bien recibido. El humanismo consiste esencialmente en tener en la máxima estima esa capacidad de producción de redes espirituales, telepáticas y transepocales. Ahora sabemos que la escritura no es «herramienta del pensamiento» o de la inteligencia, sino expresión simbólica y traducción ensayada de procesos orgánicos mayoritariamente inconscientes.

Como continuidad reinterpretada de la escritura, el desarrollo formal de la tecnología moderna, la máquina de Turing, es un nuevo paso de la perversidad del humanismo, el cual ya no fuerza a los individuos y a los grupos a ser de cierto modo mediante la interiorización o la incorporación de textos, sino que trabaja directamente en la producción de los moldes y de las herramientas que permiten «mejorar a la humanidad» en el sentido ya discutido de debilitarla *físicamente* prometiendo un fortalecimiento ulterior. Contrario a lo sostenido por Sloterdijk –que el humanismo está superado o prácticamente superado y que solo subsiste marginalmente–, nosotros hemos llegado a la conclusión de que *el nuevo orden* es el humanismo cientifizado y tecnologizado: el texto se ha vuelto código y diseño, mientras que el «compartir» humanista es ahora la distribución del código y de las pautas por las redes de los técnicos y desarrolladores. No solo podemos afirmar que el transhumanismo es un humanismo, sino que todo el orden propuesto en la «sociedad de la información» es un orden humanista en el que el valor supremo es el funcionamiento fluido de la red de inteligencias o mentes productoras de «textos» que se implementan, mucho más directa y efectivamente que los tradicionales, sobre los cuerpos, que son clausurados dentro de esa lógica textual.

Nietzsche, los cerebros y las máquinas

Hemos visto que una de las misiones que ha adquirido recientemente la filosofía de la mente es desvelar los errores de razonamiento propios de hipótesis tecnológicas que, por lo menos partir de Turing, han investigado y defendido la posibilidad de reproducir con suficiente precisión cualquier fenómeno mental propio de la inteligencia humana. Esta idea, sostenida en principio por los funcionalistas, sigue siendo desarrollada con matices por el transhumanismo y por vanguardias afines a sus valores. Contra este pensamiento, eminentemente tecnológico, hace falta un naturalismo ampliado que de cuenta de la mente como algo orgánico y como parte del cuerpo orgánico.

Pero a veces, cuando intentamos definir lo mental para reducirlo a su expresión más simple como fenómeno físico o epifenómeno referido a procesos físicos, no necesariamente se ofrece una idea clara de lo físico. No solo en el concepto de mente o de lo mental siembra la metafísica su dualismo antropológico y su nihilismo rampante: también en lo físico, porque para la metafísica cada uno de estos dos términos se define en función del otro, en oposición al otro. Por eso, no basta con «eliminar» lo mental o con intentar borrar del concepto de mente todo lo que nos recuerde a metafísica, a entidades sobrenaturales o esencialmente distintas a las «naturales». Si para Heidegger el problema es que la metafísica se olvida del ser por privilegiar y centrarse en lo ente, para nosotros, según nuestra interpretación y nuestro desarrollo de la filosofía de Nietzsche, es la misma creencia en lo ente la que debe ser impugnada, ya que esta credulidad «fundamental» limita las posibilidades de la ciencia para articular un saber sin metafísica.

Pensamiento posthumanista

La filosofía, en tanto pensamiento liberado, no puede ser más que una reflexión sobre las reglas, es decir, sobre los valores. No son necesariamente más importantes, ni esencialmente distintas las reglas supremas de la moral de las reglas supremas de la lógica, o de las reglas de la hermenéutica bíblica, de las normas de convivencia acordadas o impuestas en una comunidad o en un equipo de trabajo. La filosofía puede comprometerse con reglas, pero su esencia consiste en no estar del todo conforme ni cómoda con el hecho mismo de que las haya, o dicho con *amor fati*, que *tenga* que

haberlas. Por eso, la labor de la filosofía es por naturaleza liberadora. Pero no libera por medio de la transmisión de un conocimiento técnico, sino porque ella misma es pensamiento liberado, desatado, excesivo. Solo por un exceso de fuerza, que es la voluntad de poder en cada caso particular, podría «el ser» llegar a organizarse, restringirse, experimentarse y «complicarse la existencia». Pero, entendido esto, la pregunta más difícil de resolver que por ahora no sabemos realmente cómo abordar desde Nietzsche, es hacia qué nuevas posiciones de valor debería marchar la filosofía y, sobre todo, cómo es posible reconfigurar los instintos, los afectos, la sensibilidad, desde la todavía oscura intuición consciente de las fuerzas preindividuales: ¿puede la conciencia liderar o influenciar de manera significativa el desarrollo de nuevos sistemas de valoración, reorganizando las fuerzas inconscientes que dan lugar a la experiencia consciente?

De ser afirmativa la respuesta a esta pregunta, tal reconfiguración no podría tener como punto de partida la mera formulación consciente de nuevas valoraciones o de nuevos modelos de valoración. Por lo menos para Nietzsche, todas las formas de recomendación o prescripción moral han de ser tenidas por superficiales, no en el sentido de que no merezcan atención o que no puedan significar compromisos profundos, sino que lo relevante *para nosotros* en esos juicios es más bien qué voluntad están expresando, qué instintos manifiestan, qué pulsiones y qué tipo de fuerzas. Por ello, de la afirmación nietzscheana de ciertos valores no tienen que seguirse normas de acción universales. Toda recomendación del tipo «para ser feliz hay que...», y toda descripción del bien o de la felicidad, tienen que ser tenidas por superficiales o leídas en clave literaria. Qué normas hermenéuticas, es decir, qué técnicas interpretativas concretas se deban seguir para abordar este aspecto de la obra de Nietzsche, es una labor necesaria e importante, pero debemos rechazar la idea de que este sea el aspecto determinante de su filosofía y de que todas sus afirmaciones sobre el conocimiento, el mundo, la historia, etc., deban ser interpretadas desde una concepción de la existencia como obra de arte. ¿Quién iba a ser el artista de esa obra? El pensamiento humanista quiere superar la metafísica sin superar la idea del principio, y, con ello, naturalmente, antes de acercarse a la salida del nihilismo, se instala en él y se acomoda, creando técnicamente las condiciones de su existencia.

Es natural que el esfuerzo por crear condiciones de vida propicias –que

Sloterdijk llamará *air conditioning*, porque se trata de crear atmósferas habitables, respirables y transitables— tienda a la estabilización de esas condiciones para evitar el cambio y por tanto el peligro de lo desconocido o lo incontrolable. El problema es que la posibilidad de una superación definitiva de lo humano en favor del «superhombre» o de un «posthumano» que en principio debería ser algo así como el siguiente paso en la evolución de nuestra especie, es incompatible con esa necesidad humana de estabilidad, de lo cual deducimos que, independientemente de cómo definamos al superhombre, al posthumano del transhumanismo o al *cyborg*, parece difícil de pensar que su existencia sea compatible con la del ser humano entendido a la manera humanista. Ello, por supuesto, sin contar con que aún podemos dudar seriamente de que el posthumano o el superhombre puedan ser «creaciones» humanas.

El auténtico pensamiento postmetafísico, que nosotros preferimos llamar simplemente «antimetafísico» aunque eso realce su aspecto reactivo, efectúa una especie de reconquista del concepto «ser». Tal reconquista se evidencia solo parcialmente en Heidegger, pero no parece que en él refleje lo que para Nietzsche debería reflejar, que es una transvaloración de todos los valores. En Heidegger, la transvaloración no se muestra en su dimensión moral y de ello atestigua su conservatismo y la vocación «pastoril» que, más que transvalorar, reivindica una vida contemplativa anclada en valores estables y bien asentados.

El pensamiento antimetafísico no es un desarrollo de la metafísica, sino el pensamiento puesto en libertad; es la recuperación de la libertad del pensamiento que había sido subyugado por un totalitarismo que aún no es reconocido como tal. No podemos cansarnos de recordar que esto no tiene que significar un deseo de regresar a los valores antiguos —lo que sea que eso signifique—. Porque está claro que este movimiento, esta transvaloración de los valores que Nietzsche propone, tiene *hoy* que pasar por el pensamiento consciente, es decir, tiene que producirse con la participación activa de la conciencia. Que esto *tenga* que ser así —de lo contrario no tendría sentido para los seres humanos— es el problema más grave de todos los que aquí hemos esquivado. La conciencia *no puede* liderar la transvaloración, pero *tiene* que participar activamente de ella. Si la ética tiene todavía una función no-técnica, será en parte la de tratar de comprender este hecho sorprendente. El pensamiento liberado debe ser al mismo tiempo esencial y esferológico, y al tiempo debe ser activo y transvalorador.

Debe, por una parte, aprehender sus raíces en un pasado lejanísimo, premetafísico, pregregio incluso y por otra tiene que afirmar toda su historia metafísica y administrar su lado reactivo y tergiversador para orientarlo hacia posiciones de valores más afirmativas.

Las «superaciones del hombre»

El superhombre, entendido genéricamente como «superación de la humanidad, bien en su misma línea genético-evolutiva, o bien en su misma línea tecnogénica, ha de ser un cuerpo nuevo. Tratar de superar al ser humano mediante la dirección consciente de los juicios científicos, que *son también* juicios de valor, es tratar de curar una enfermedad atacando los síntomas. Que, como se hace a veces, atacar los síntomas sea un tratamiento posible e incluso deseable ante la imposibilidad de atacar las causas profundas, no significa que por esa vía se cure la enfermedad: esta llega a su fin como resultado del agotamiento de su ciclo natural —que puede implicar también la muerte del enfermo—, con lo cual nuestro «tratamiento» no habría hecho más que paliar el dolor mientras el cuerpo hacía su trabajo. La metafísica, como la gripe, no es una enfermedad como tal, sino la manifestación de una enfermedad. Del mismo modo, la metafísica es consecuencia y no causa de la decadencia y esta es resultado de un estado fisiológico descompuesto.

Aun así, *tratar* de superar al ser humano no es una labor que se pueda enunciar sin más preámbulos y no es tan simple como ponernos a trabajar en la radicalización de este o aquel sistema de valores. La labor es desde su enunciación, terriblemente paradójica, tan paradójica como aquello que decía Nietzsche sobre la crítica kantiana: que la razón se juzgue a sí misma — un absurdo. Del mismo modo, que el ser humano se supere a sí mismo, se critique a sí mismo y se ponga a sí mismo como objeto de experimentación, negando sus propios límites y su propio arrojamiento, como si pudiera ir en la dirección que le apetezca, como si «objetivamente», es decir, por fuera del perspectivismo de las valoraciones se pudiese hablar de voluntad libre y de decisiones libres, es un absurdo.

Este trabajo empieza como una investigación sobre la relación genealógica entre el pensamiento metafísico y la tecnología moderna. Queríamos llegar a comprender cómo se fragua, en un momento pretecnológico y quizás también prefilosófico, esta

ambigua relación. Aprendimos que no tenía sentido hablar de pensamiento tecnológico sin hacer un esfuerzo por entender en qué consiste la relación del mero pensamiento, es decir, la filosofía entendida como pensamiento esencial, con la tecnología. De lo contrario, la supuesta relación entre metafísica y tecnología sería atacada y desestimada fácilmente, bajo el supuesto de que la tecnología no tiene nada que ver con los errores y mitos que se puedan construir alrededor de ella. Pero dado el recorrido histórico que hemos dibujado aquí desde la antigüedad griega hasta nuestros días, pasando por el mesianismo primitivo y por el humanismo renacentista, y teniendo en cuenta que la historia de la modernidad entera es pura decadencia de lo que con Nietzsche aceptamos como «instintos nobles» pero que innegablemente hemos rechazado ya en gran medida al abrazar los valores de la democracia, al rechazar la barbarie de la guerra, el totalitarismo, etc., podemos afirmar que el problema nietzscheano hoy no es que la tecnología *tal como la* conocemos se haya creado alrededor del pensamiento metafísico, sino que la metafísica siga orbitando en torno a la tecnología, porque esta, con su éxito y su utilidad, posibilita la persistencia de la creencia en el principio siempre que pueda ser asociada con algún tipo de trascendencia.

Creemos que esta aproximación genealógica a la tecnología y a los problemas que gracias a ella hemos podido formular de nuevo es un avance bastante digno en la teoría epocal, puesto que significa una superación duradera de la dialéctica como forma de explicación y sobre todo del «final resolutivo» propio de la teología que avoca al mundo a la condenación eterna, ya sea por el pesimismo ensimismado que considera que el ser humano finalmente destruirá el mundo, o ya por el optimismo tecnológico que aspira a su reemplazo total con nuevas estructuras enteramente técnicas y completamente bajo control inteligente. Queda, con la investigación genealógica sobre los valores de nuestra época, abierto el horizonte de la libertad, pero no la libertad de «crearnos a nosotros mismos» o de ser «quienes queramos ser», sino la libertad de resistir y participar resistiendo en la creación de un mundo, el nuestro, que compartimos con todos los seres orgánicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, y Giovanni Fornero. «Tecnología». *Diccionario de filosofía actualizado y aumentado*. Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Adams, Henry B. «The Rule of Phase Applied to History». En *The Degradation of the Democratic Dogma*, 267-311. New York: MacMillan, 1919.
- Adriaans, Pieter. «Information». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/information/>. (Consultado el 16 de marzo, 2018).
- Agar, Nicholas. *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge: MIT Press, 2010.
- . *Liberal Eugenics. In Defence of Human enhancement*. Bodmin: Blackwell Publishing, 2004.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- . *Ética nicomaquea. Ética Eudemia. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet*. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Física. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía*. Madrid: Gredos, 1995.
- . *Metafísica. Edición trilingüe por Valentín García Yebra*. Madrid: Gredos, 1998.
- . *Obra biológica (De Partibus Animalium. De Motu Animalium. De Incessu Animalium)*. Madrid: Luarna Ediciones, 2010.
- Bar-Hillel, Y. y R. Carnap. «Semantic Information». *The British Journal for the Philosophy of Science* 4, n.º 14 (2017): 147-57.
- Barrios Casares, Manuel. «¿Habermas, un postmetafísico? Una consideración intempestiva en torno a la disputa de la postmetafísica entre Jürgen Habermas y Dieter Henrich». *Er: Revista de filosofía*, n.º 21 (1996): 39-64.

- Ben-Naim, Arieh. *La entropía desvelada. El mito de la segunda ley de la termodinámica y el sentido común*. Barcelona: Tusquets, 2017.
- Besançon, Robert M. *The Encyclopedia of Physics*. New York: Reinhold Publishing Corporation, 1985.
- Beurle, R. L. «Properties of a mass of cells capable of regenerating pulses». *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 240, n.º 669 (23 de agosto de 1956): 55-94.
- Boden, Margaret. *AI: Its Nature and Future*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Borgmann, Albert. *Holding on to Reality*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Bostrom, Nick y The European Magazine. «Perfection is not a Useful Concept». *The European Magazine*, 2011. <http://www.theeuropean-magazine.com/nick-bostrom-2/6028-genetic-enhancement-and-the-future-of-humanity>. (Consultado el 23 de mayo, 2018).
- Bostrom, Nick y Toby Ord. «The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics». *Ethics* 116, n.º 4 (2006): 656-79.
- Bostrom, Nick. «A History of Transhumanist Thought». *Journal of Evolution and Technology* 14, n.º 1 (2005).
- . *Anthropic Bias: Observation Selection Effects in Science and Philosophy*. London: Routledge, 2002.
- . «Are You Living in a Computer Simulation?» *Philosophical Quarterly* 53, n.º 211 (2003): 243-55. <http://www.jstor.org/stable/3542867> (Accedido el 22 de junio, 2018).
- . «Human Genetic Enhancements: A transhumanist Perspective». *Journal of Value Inquiry* 37, n.º 4 (2003): 493-506.
- . *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- . «The Future of Humanity». *Geopolitics, History and International Relations* 1, n.º 2 (2009): 41-78.

- . «When Machines Outsmart Humans». *Futures* 35, n.º 7 (2003): 759-64.
- Braidotti, Rosi. *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Bud, Robert. «Biotechnology». *Reader's Guide to the History of Science*. Fitzroy Dearborn Publishers, 2000.
- Campbell, Joseph. *Diosas. Misterios de lo divino femenino*. Girona: Atalanta, 2015.
- Chamberlain, Fred. «FM-2030 Now Hurling into the Future». *Cryonics. The Alcor CryoTransport Program* 21, n.º 4 (2000).
<https://www.alcor.org/cryonics/cryonics2000-4.pdf>. (Accedido el 22 de junio, 2018).
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishers, 1990.
- Cordua, Carla. *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2008.
- Çengel, Yunus A., y Michael A. Boles. *Termodinámica*. 6.ª ed. McGraw-Hill España, 2011.
- Danto, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. Vol. 40. New York: Columbia University Press, 2005.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 1997.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-textos, 1990.
- . *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- . *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- . *Lógica del sentido. Paidós Básica*, 2005.
- Dennett, Daniel. «Intentional Systems Theory». En *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, editado por Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann, y Sven Walter, 339-50. New York: Oxford University Press, 2009.

- Dennett, Daniel C. «Quining Qualia». En *Consciousness in Contemporary Science*, editado por Anthony J. Marcel y E. Bisiach. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Díaz, Jorge Aurelio, et al. «Hegel y la religión». En *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Editado por María del Rosario Acosta y Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Dretske, Fred. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge: MIT Press, 1981.
- Feldmann, Roberto. «Mesianismo y milenarismo desde la perspectiva judía». *Teología y vida* XLIV (2003): 155-66. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492003000200002&script=sci_arttext (Accedido el 12 de junio, 2018).
- Ferrater Mora, José. «Técnica». *Diccionario de filosofía. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-María Terricabras. Tomo IV*. Ariel, 2004.
- Fisher, Ronald Aylmer. «Theory of Statistical Estimation». *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 22 (1925): 700-725.
- Floridi, Luciano. *Philosophy and Computing: An Introduction*. London: Routledge, 2001.
- , ed. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- . *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Flusser, Vilém. *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos, 1992.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2001.
- Grassi, Ernesto. «La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger.» *Cuadernos sobre Vico*, n.º 2 (1992).
- García-Colín, Leopoldo. *De la máquina de vapor al cero absoluto: calor y entropía*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.

- Grey, Aubrey De. «A Thousand Years Young». *The Futurist* 46, n.º 3 (2012): 18-23.
http://c.ymcdn.com/sites/www.ffi.org/resource/resmgr/ffi_on_friday/athousandyearsyoung_aubreyde.pdf (Accedido el 15 de marzo, 2018).
- Habermas, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2015.
- . *Pensamiento postmetafísico*. México, D.F.: Taurus, 1990.
- . *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1994.
- Haraway, Donna. «Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX». En *Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, 251-311. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- Harpur, Patrick. *Realidad daimónica*. Girona: Ediciones Atalanta, 2007.
- Hauskeller, Michael. «Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner», en *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, ed. Yunus Tuncel. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers, 2017.
- Hawking, Stephen. *A brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. London: Bantam Books, 1988.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000.
- . *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- . *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- . *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Valladolid: Trotta, 1998.
- Hughes, James. «Contradictions From The Enlightenment Roots of Transhumanism». *Journal of Medicine and Philosophy* 35, n.º 6 (2010): 622-40.
- Humanity+. «Transhumanist FAQ». Accedido 16 de mayo de 2018.

<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>.

Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

———. *Crítica de la razón pura*, traducida por Pedro Ribas. Tres Cantos: Taurus, 2005.

Kim, Jaegwon. «Mental Causation». En *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, editado por Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann, y Sven Walter, 29-52. New York: Oxford University Press, 2009.

Klossowski, Pierre. *La moneda viviente*. Córdoba: Alción Editora, 1998.

———. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid: Arena Libros, 2004.

Kurzweil, Raymond. *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*. New York: Viking, 2005.

Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2009.

Lloyd, Geoffrey. *Polaridad y analogía*. Madrid: Taurus, 1987.

Luft, Eric Von Der. «Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger». *Journal of the History of Ideas* 45, n.º 2 (1984): 263-76.
<http://www.jstor.org/stable/2709291> (Accedido el 8 de febrero, 2016).

Lupo, Luca. *Le collombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni Ets, 2006.

Madera, R. «Tecnología». *Enciclopedia filosofica Bompiani Vol. 11*. RCS Libri, 2006.

Mangas, Julio, y Santiago Moreno. *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*. Editado por Julio Mangas y Santiago Moreno. Madrid: Editorial Complutense, 2001.

Maurer, Reinhart. «The Origins of Modern Technology in Millenarianism». En *Philosophy and Technology*, editado por Paul T. Durbin y Friedrich Rapp, 253-

65. Dordrecht, 1983.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1995.
- Mitcham, Carl. *Thinking Through Technology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Moore, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Müller-Lauter, Wolfgang. «Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche». *Nietzsche Studien*, n.º 7 (1978): 189-223.
- Martin, Douglas. «Futurist Known as FM-2030 Is Dead at 69». *The New York Times*, 2000. www.nytimes.com/2000/07/11/us/futurist-known-as-fm-2030-is-dead-at-69.html (Accedido el 22 de junio, 2018).
- MacKinnon, Catharine. *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Nancy, Jean-luc. *La creación del mundo o la mundialización*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche. La vida como literatura*. Madrid: Turner, 2002.
- Nicholson, Daniel J. «Organisms≠Machines». *Studies in History and Philosophy of Biology & Biomedical Sciences* 44 (2013): 669-78.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Vol. I (1869-1874)*. Editado por Diego Sánchez Meca. 2ª. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.
- . *Fragmentos póstumos. Vol. II (1875-1882)*. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid, 2008. papers3://publication/uuid/64F0F4B4-1CE3-4146-9EE7-5B9C08FF70B9.
- . *Fragmentos póstumos. Vol. III (1882-1885)*. Madrid: Tecnos, 2010.
- . *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885-1889)*. Editado por Diego Sánchez Meca. 2ª. Madrid: Tecnos, 2008.

- . *Obras completas, Vol. I. Escritos de juventud*. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2011.
- . *Obras Completas, Vol. II. Escritos Filológicos*. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2013.
- . *Obras Completas, Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.
- . *Obras Completas Vol. III. Obras de madurez I*. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid, 2014.

Ortega y Gasset, José. *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1965.

Penrose, Roger. «The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics». New York: Oxford University Press, 2002.

Pico Della Mirandola, Giovanni. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

Pitts, Walter, y Warren S McCulloch. «How we know universals the perception of auditory and visual forms». *The bulletin of mathematical biophysics* 9, n.º 3 (septiembre de 1947): 127-47.

Platón. *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.

———. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Introducción, traducción y notas por M.^a Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.

Press Association. «Stephen Hawking: “If You Feel You Are in a Black Hole, Don't Give up. There's a Way Out.”» *The Guardian*, 25 de agosto de 2015. <https://www.theguardian.com/science/2015/aug/25/black-holes-way-out-stephen-hawking> (Accedido el 3 de marzo, 2018).

Putnam, Hillary. «Mentes y máquinas». En *Mentes y máquinas*, editado por Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 1985.

Putnam, Hillary. «Reductionism And the Nature of Psychology». *Cognition* 2, n.º 1 (1973): 131-46.

Regalado, Antonio. «Researchers Are Keeping Pig Brains Alive Outside the Body».

- MIT Technology Review, 2018.
<https://www.technologyreview.com/s/611007/researchers-are-keeping-pig-brains-alive-outside-the-body> (Accedido el 22 de julio, 2018).
- Rodríguez, Mariano. «Desmontando la máquina: las razones de Putnam contra el funcionalismo». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 39 (2006): 53-76.
- . *Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente*. Madrid: Avarigani Editores, 2018.
- Searle, John. *Intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos, 1992.
- . «Minds, Brains, and Programs». *Behavioral and Brain Sciences*, n.º 3 (1980): 417-57.
- . *La mente. Una breve introducción*. Bogotá: Editorial Norma, 2006.
- Shannon, C. E., y W. Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: The University of Illinois Press, 1964.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- Sloterdijk, Peter, y Hans-Jürgen Heinrichs. *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas I. Burbujas. Microsferología*. Madrid: Siruela, 2003.
- . *Esferas II. Globos. Macrosferología*. Madrid: Siruela, 2004.
- . *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- . «La teoría crítica ha muerto». *Revista de Occidente*, n.º 228 (2000): 89-100.
- . *Normas para el parque humano*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- . *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Ediciones Akal, 2011.
- . *Sobre la mejora de la buena nueva*. Madrid: Siruela, 2005.
- . *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Madrid: Ediciones Siruela,

2011.

Smil, Vaclav. *Creating the Twentieth Century. Technical Innovations of 1867-1914 and Their Lasting Impact*. New York: Oxford University Press, 2005.

Sorgner, Stefan Lorenz. *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

———. «Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism». En *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, editado por Yunus Tuncel, 14-26. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers, 2017.

———. «Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship Between Nietzsche and Transhumanism». En *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, editado por Yunus Tuncel, 133-69. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers, 2017.

Steinhart, Eric. «Dialectic in Mathematics: The Dialectical Ascent to the Absolute in Modern Mathematics», 2001. <http://www.ericsteinhart.com/progress/HEGEL/MATH.HTM>. (Accedido el 3 de febrero, 2018).

Toscano, Alberto. *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Tuncel, Yunus, ed. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers, 2017.

Turing, A. M. *¿Puede pensar una máquina?* Valencia: Cuadernos Teorema, 1974.

———. «Computing Machinery and Intelligence». *Mind, New Series* 59, n.º 236 (2008): 433-60.

Vinge, Vernor. «The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era». En *Vision 21. Interdisciplinary Science in the Era of Cyberspace*. Westlake, Ohio: NASA, 1993.
<https://ntrs.nasa.gov/archive/nasa/casi.ntrs.nasa.gov/19940022855.pdf>
(Accedido el 11 de noviembre, 2017).

Vogel, Beatrix. *Umwertung der Menschenwürde. Kontroversen mit und nach Nietzsche*.

2ª ed. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014.

Volpi, Franco. Heidegger y Aristóteles. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012.

Welshon, Rex. *Nietzsche's Dynamic Metapsychology. This Uncanny Animal*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. 2ª ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1973.

Zimmerman, Michael E. «The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization?» *Cosmos and History The Journal of Natural and Social Philosophy* 4, n.º 1-2 (2008): 347-70.

<http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewArticle/107>

(Accedido el 24 de noviembre, 2016).