



HOMO DISSULTANS

N° 2, noviembre 2020

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE



Revista semestral del Centro de Estudios de Ética
Aplicada

ETHIKA+, Año 1. No. 2, 2020 (noviembre)

Santiago de Chile

Director: Dr. Raúl Villarroel Soto. (Universidad de Chile, Chile).

Editor: Dr. Antonio Letelier Soto. (Universidad de Chile, Chile).

Comité Científico

Roberto Campos (Universidad de Chile, Chile)

Adela Montero (Universidad de Chile, Chile)

Alejandro Recio Sastre (Universidad de Valladolid y Universidad de Chile, Chile-España)

Iñigo Álvarez (Universidad de Chile, Chile)

Txetxu Ausín Díez (Instituto de Filosofía CSIC, España)

Rosana Triviño C. (Universidad de Salamanca, España)

Jairo Villalba G. (Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia)

Fernando Longas U. (Universidad de Valladolid, España)

Mario Madroñero M. (Universidad del Cauca, Colombia)

Equipo Editorial

Andrea Hidalgo Vallejos; Diego Ticchione Sáez; Camilo Vergara R.; Nicolás Rojas Cortés.

Declaración de Acceso Abierto

ETHIKA+ es una iniciativa de acceso abierto. Está permitido el uso y la distribución no comercial de todos los artículos publicados por nosotros siempre que el o la autor/a del artículo y la revista estén debidamente acreditados. Además, en caso de realizar cambios en los artículos esto debe ser indicado. Compartimos nuestro trabajo bajo la Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).



ETHIKA+

Año 1. No. 2, 2020 (noviembre)

ETHIKA+ es una publicación académica orientada a la divulgación de la reflexión y la investigación en éticas aplicadas. Publica artículos originales e inéditos en español e inglés de investigadores(as) académicos(as) y estudiantes de disciplinas afines a las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su periodicidad es semestral y su temática está abierta fundamentalmente a la reflexión e investigación en torno a los aspectos sociales, psicológicos y (Bio)políticos de las éticas aplicadas, centrándose fundamentalmente en las relaciones entre el sujeto y las gubernamentalidades que administran la vida en la actualidad.

La publicación es realizada mediante la convocatoria a académicos(as) e investigadores(as) que determinan la pertinencia, la atingencia y el valor social de los manuscritos, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE

Índice

EDITORIAL	
Antonio Letelier Soto	11
ARTÍCULOS.....	17
Parrhesía y epimeleia heautou en la construcción del sujeto político. Un análisis desde la perspectiva de Michel Foucault	
Rocío Nili Ferrada Rau	19
Propiedad y Utilidad: diferencias entre el Naturalismo de Locke y el Utilitarismo de Bentham	
Alejandro Recio Sastre	37
La Transeducación como una expresión del futuro de la educación. Perspectiva decolonial sobre la educación democrática	
José Díaz Fernández	53
Consideraciones éticas para una irrupción inminente de las neurotecnologías en la esfera pública	
Roberto Pizarro Contreras	81
Financiarización e idealización: un análisis de la defensa técnica al modelo de capitalización individual.	
Álvaro Muñoz Ferrer	103
Parrhesía y necropolítica	
Ferenc Mólnar-Gábor Izquierdo	119
<i>HOMO DISSULTANS</i>	137
Ideología vacía y violencia circular: crisis del discurso en Estado de Chile	
Daniel Pérez Fajardo	139
La pandemia desde una perspectiva biopolítica: Una exploración sobre la vigencia de los análisis foucaulteanos para pensar la crisis sanitaria en tiempos de covid-19	
Agustina Alejandra Andrada	151
Integrar la incertidumbre. Un estudio sobre la esperanza	
Adrián Pradier Sebastian	167
Pandemia, poder y tecnologías de la información	
Luca de Vittorio Pica	189
Del virus al infovirus. Vistas sobre la pandemia desde la biopolítica, la teoría de la excepción y la psicopolítica, a la tecnopolítica	
José Antonio Marín-Cassanova	209
ESTADO DE EXCEPCIÓN-EXCEPCIÓN DEL ESTADO.....	231
Introducción	
Lieta Vivaldi Macho	233
Non-violence and equality: Reflections on Pandemic Life	
Judith Butler	235
DOSSIER: DECIR LA VERDAD	255
Nota Editorial: Decir la verdad	
Nicolás Rojas Cortés y Diego Ticchione Sáez	257

La parrhesía como modo de atender la crisis democrática actual Natalia Andrea Bravo Jiménez	261
Parrhesía y Pedagogía. Sobre si es posible una educación con parrhesía en la actualidad Katalina Soto Méndez	281
La parrhesia de Jesús como constituyente del “héroe filosófico” Benjamín Olivares Ahumada	295
El decir veraz en la performatividad queer: crítica al dispositivo de verdad moderno Noam Vilches Rosales	307
TRADUCCIONES	327
El futuro del hombre. The Future of Man (Julian Huxley) Camilo Vergara R.	329
RESEÑAS.....	339
“La inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antihumanismo radical” Roberto Pizarro Contreras	341

EDITORIAL

Antonio Letelier Soto

La revista Ethika+, surge como el corolario de una convicción de cuño político que retoma la incidencia de las éticas aplicadas en las reflexiones y acciones asociadas a los problemas éticos de la vida en su conjunto.

El esfuerzo de académicos y colaboradores de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, asociado a un comité académico internacional de alto nivel conforman este segundo número que busca instalarse en el campo académico como un instrumento y referente de difusión, diálogo y educación en torno a los temas que convocan el pensamiento y el acto ético en el mundo contemporáneo, con especial atención en el/los proceso/s político/s y sociales desplegados en Latinoamérica y Chile en el último lustro.

La estructura del presente volumen está compuesta, en primer lugar, por artículos que abordan temas específicos de las éticas aplicadas como el decir veraz en el contexto contemporáneo (Parrhesía) o las diferencias entre el Naturalismo de Locke y el Utilitarismo de Bentham, pasando por tópicos como las perspectivas epistemológicas-educativas decoloniales y transmodernas, el transhumanismo, las neurotecnologías en la esfera pública, la necropolítica, la financiarización de la economía liberal y su incidencia en el modelo chileno, entre otros.

El siguiente grupo de artículos lo hemos titulado “*Homo Dissultans*” cuya traducción del latín responde a la desgarradura del sujeto contemporáneo, enfrentado a un constante estado de excepción que naturaliza la degradación de su vida social y política a un estado meramente biológico, donde lo central es el rescate del cuerpo orgánico a un costo que implica la medicalización, la inmunización y, en definitiva, el control biopolítico de la vida.

En la misma línea, presentamos la transcripción y los comentarios asociados a la visita virtual que recientemente realizó a nuestra Facultad la académica Judith Butler, quien es, sin dudas, una de las pensadoras más importantes de la escena contemporánea, quien aporta una particular mirada al análisis de la pandemia del COVID-19 replanteando su pregunta por las vidas que importan y las que no, en el contexto de la administración del biopoder.

El cuerpo del presente volumen continúa con el aporte del Dossier de alumnos del Seminario electivo *Indagaciones preliminares sobre la Parrhesía en Michel Foucault*, impartido por el Profesor Raúl Villarroel durante el primer semestre de 2020.

Destacan, para cerrar, la traducción del libro de Julian Huxley *“The future of Man”* y la reseña del libro: *“La inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antibumanismo radical”* de Eric Sadin.

La satisfacción que nos produce el trabajo realizado no oculta nuestra pretensión que es también estilística. Nuestra revista busca, además de ofrecer un espacio de reflexión amplio para las éticas aplicadas, instigar la imaginación moral ante una época que parece negarnos la imaginación misma. Abre la posibilidad de hacer frente a la amenaza deshumanizante del algoritmo, el uso de las biotecnologías y el llamado ‘enjambre tecnológico acrítico’ que en las postrimerías de la modernidad parece ensombrecer gran parte de la vida humana, contribuyendo a despolitizar las relaciones sociales e inundando los intersticios de las verdades humanas con la ominosa metáfora del desplazamiento del ser frente a la máquina.

En la actual condición de crisis del modelo político, social y económico, en el contexto de las gobernanzas neoliberales, parece haber una saturación creciente de información y datos que deja poco espacio al diálogo reflexivo, a la disyunción, a la disidencia y al conflicto que implica el acto ético en sí mismo. Las fronteras de la economía son trazadas sobre plataformas sin objeto, donde los intercambios virtuales debilitan la dignidad de la cosa y despojan al ser humano de la acumulación material que articulaba la economía moderna.

Es en el campo de la vida como fenómeno político que se alza la posibilidad de una nueva ‘parrhesía’, ya no sustentada en la posibilidad del decir veraz que, como en el mito de Antígona, puede esperar su propia muerte como efecto de su enunciado. En la llamada ‘necropolítica’ el acto de resistencia parrhesíasta, si cabe llamarlo, puede ser visto como una perseverancia pulsátil, una insistencia que demanda justicia ante una política que administra la muerte.

En el mundo contemporáneo, transfigurado por la pandemia, azotado por diversas crisis sociales y nuevas gobernanzas que incuban estallidos sociales, los movimientos alcanzan, como en Chile, una dimensión ‘retraumatizante’ que sitúan al sujeto en un trance social que es, sobre todo, ético.

Las consignas que han llenado las calles, tales como: *“Chile despertó”* o *“Hasta que la dignidad se haga costumbre”* parecen vehiculizar una nueva conciencia de la ciudadanía ante un constante ‘Estado de excepción’ en que el sujeto ha vivido sumido en las últimas cuatro décadas. El llamado popular de

la revuelta política es, sin lugar a dudas, la instalación de un nuevo ethos, que alude a una forma posible de vivir la vida, como una estética de la existencia, como una vida que vale la pena vivir.

Decir la verdad, devolverle la dignidad a la vida, dismantelar la maquinaria de despolitización endémica y reencontrarse con la experiencia de la relación con la otredad en su constitución vinculante, es el espíritu de un nuevo proyecto país que disputa la vida en la deriva aristotélica que la reclamaba como *'Bíos'* y no como puro cuerpo orgánico o *'Zoé'*.

La crisis política, sumada a la instalación social de la pandemia como una herramienta de control biopolítico, ha generado una producción de conocimiento e información sobre el virus que multiplica los imaginarios y las nuevas condiciones de existencia de la vida humana. Tanto el estallido social como la pandemia han configurado una nueva topología de la diferencia, que marca una frontera entre el discurso público y privado, cuyos derroteros proyectan un futuro distópico que amenaza constantemente la integridad de la población. Los subsistemas económico y estatal responden imponiendo sus imperativos funcionales sobre la esfera pública y privada de la vida que son, al mismo tiempo, abordadas por la administración y el control médico que impone sus profilaxis sanitarias.

En este contexto, las disciplinas 'psi' y las neurotecnologías emergen como tecnologías del yo, cuyo propósito central es la intervención artificial de la mente y su incidencia en la manipulación de las poblaciones. El camino de la vida a la política y de la política a la vida genera una íntima imbricación entre política y medicina. El saber médico subtiende la perpetuación de las medidas políticas extraordinarias que limitan la libertad en nombre de un deseo de seguridad, extendiendo la impronta de una fobia a la otredad.

La llamada 'psicopolítica' neoliberal, sostenida en la hiperconectividad, produce objetos informacionales que provocan la sumisión voluntaria del sujeto y que obturan la posibilidad de un decir veraz, clausurando las bocas con mascarillas ideológicas que se extienden globalmente.

El Estado de excepción impuesto por el gobierno chileno muestra una implementación sostenida de la violencia como medio exclusivo de la práctica del Estado. Compone el intento por el control de las prácticas de la población por medio de una figura que funciona como justificación para un actuar violento que, en otras circunstancias, no sería aceptado.

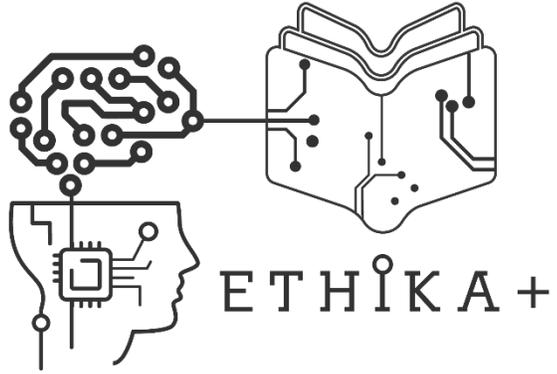
La excepción hecha regla, le impone al sujeto vivir en una especie de terror sanitario, en una desgarradura donde todo se suspende, menos la vida nuda, que es reducida a una condición estrictamente biológica que la despoja de sus dimensiones políticas, humanas y sociales y empuja al ser humano al espacio interior del *oikos*, el hogar donde se 'abalanza el tiempo capitalista' inundando

el espacio íntimo de lo cotidiano en un híbrido donde se entremezclan los tiempos virtuales con los reales, inundando los hogares con oficinas virtuales, salas de clases, jardines infantiles y la convivencia familiar misma del *homo dissultans*.

Equipo Editorial

Revista ETHIKA+

Noviembre 2020



ARTÍCULOS

Parrhesía y epimeleia heautou en la construcción del sujeto político.

Un análisis desde la perspectiva de Michel Foucault

Parrhesía and epimeleia heautou in the construction of the political subject.

An analysis from the perspective of Michel Foucault

Rocío Nili Ferrada Rau

Doctorado (c) Filosofía

Universidad de Chile, rocionili@gmail.com

RESUMEN

Este artículo se centra en el análisis hermenéutico focaultiano de cuatro nociones del pensamiento griego clásico: La Parrhesía o discurso veraz, la Paideia o educación, la Psicagogia o conducción de las almas, y por último la Epimeleia Heautou o el cuidado del sí mismo. Se esboza que mediante el discurso verdadero un mentor conduce el alma de su discípulo en su propia construcción o transformación, emergiendo un sujeto político que será apto para gobernar las almas de los otros hombres, mediante la verdad, la ética y la política.

Palabras clave: Verdad; Política; Ética; Educación; Sujeto.

ABSTRACT

This article presents the Foucaultian hermeneutical analysis from four notions of classical Greek thought: Parrhesía or truthful speech, Paideia or pedagogy, Psicagogia or guide of souls, and finally Epimeleia Heautou or self concern. It outlines that through truthful speech, a mentor guide the soul of his disciple in the construction or transformation of himself, emerging a political subject that is suitable to rule the souls of other men, through truth, ethics and politics.

Keywords: Truth; Politics; Ethics; Education; Subject.



Introducción

Este artículo expone y relaciona cuatro conceptos planteados por Michel Foucault, extraídos del análisis hermenéutico de distintos textos clásicos griegos. Estos conceptos son Parrhesía, Psicagogia, Paideia y Epimeleia Heautou. Para ello se seguirá principalmente la línea de análisis expuesta por el autor en la segunda hora de la clase del 8 febrero de 1984, del libro “El coraje de la verdad”, también se apoyaran las ideas con otras secciones de la misma obra y con los libros “La hermenéutica del sujeto” y “El gobierno de sí y de los otros”, del mismo autor.

El cenit será ubicado en la noción de Parrhesía, ya que orienta el sentido de los otros conceptos hacia la búsqueda de la verdad en la filosofía, reconociéndola como una actividad que establece una práctica concreta que dirige la construcción del sujeto hacia el sí mismo en la *verdad*, o bien hacia la *verdad* en el sí mismo, por medio de la psicagogia y la paideia.

A través del análisis y la comprensión que la cultura griega tuvo de estas concepciones, podemos obtener directrices y orientaciones que guíen nuestra interpretación actual de cómo se deben reunir estos elementos en una ética y una política para nuestra época.

Dar respuestas adecuadas para los problemas éticos que aquejan a nuestra sociedad posmoderna es perentorio para un mundo que parece haber perdido una orientación moral para el día a día, y sobre todo que ha transformado relaciones sociales que en su génesis devenían juntas, en áreas completamente dispares. Al respecto, podemos considerar la separación absoluta que hoy existe entre la ética y la política, escisión que además ubica a la educación como una institución que se debe normar política y éticamente, pero que en su propia estructura interna y procesos intrínsecos, separa el conocimiento de la ética y la política en cuanto procesos formativos. Por otra parte, pareciera ser que la formación del sujeto no es un tema que corresponda a la escuela, más allá de lo que concierne a la conformación cognitiva, puesto que el currículun escolar apunta a elementos académicos más que valóricos, los cuales solo se incluyen secundariamente. No obstante, la discusión de la sociedad civil sobre la relevancia de la enseñanza valórica, así como también la discusión pedagógica acerca de que familias y padres endosan a los colegios esta labor, revelan la importancia de los procesos educativos éticos y de configuración del sujeto. Ahora bien, si la gestación del sujeto no corresponde a las instituciones escolares (salvo cognitivamente), y si las familias tampoco se hacen cargo de esta generación, surge entonces la pregunta, ¿cómo se están formando o creando los sujetos en nuestra sociedad?

Por otra parte, el concepto de verdad, tan relevante para el mundo antiguo se ha sumergido en la confusión de un relativismo ético y cognitivo, que sumado al bombardeo de información mediático y a la desacreditación de la política nos llevan a preguntarnos por la necesidad de un horizonte de verdad que guie las prácticas políticas, de modo que los gobernantes conduzcan a la sociedad civil adecuadamente en coherencia con este horizonte y cosmovisión verdadera. Entonces, ¿es la verdad una concepción que debiera actualizarse y orientar las prácticas educativas y políticas de nuestra sociedad?

Frente a este panorama e interrogantes, abordaremos tal como se planteó, el análisis foucaultiano en la indagación por un horizonte de verdad en la política y en la configuración del sujeto.

Parrhesía

Comenzaremos pues, por caracterizar la parrhesía como la práctica propia del filósofo que conduce a la *verdad*, por ello se la entiende en primera instancia como *el decir veraz*; la palabra o el discurso que transmite la *verdad*, el ser mismo o lo que verdaderamente es, en coherencia con la contraposición clásica a la *δόξα*, apariencia u opinión¹, es decir con un discurso falso o falaz.

Sobre este discurso veraz Foucault plantea: “Y esta nueva ética de la relación verbal con el otro es lo que designa la noción fundamental de parrhesía. La parrhesía, que en general se traduce como "franqueza", es una regla del juego, un principio de comportamiento verbal que es preciso tener con el otro en la práctica de la dirección de conciencia.” (Foucault, 2001, p. 167).

Advertimos entonces, que la parrhesía se relaciona con la *verdad*, pero también con la palabra; es a través del discurso que se puede transmitir la *verdad*, conformando una práctica, un hacer que conlleva la franqueza y la dirección de conciencia. En cuanto práctica se define como un tipo de comportamiento verbal, por lo tanto implica una técnica de acción, y además nos vincula con otro, ya sea por la interacción con el otro que implica el discurso verbal, ya sea porque la dirección de conciencia es del sí mismo, pero también de otro al que debe orientar el parrhesiasta o el que formula el discurso veraz. Además, por su relación con la *verdad* y con el otro o los otros, la parrhesía se circunscribe en un plano ético y moral. Se aprecia que esta práctica de verdad se caracteriza por una serie de rasgos relacionados intrincadamente. En este escrito se irán develando, en la medida de lo

¹ En el pensamiento platónico es habitual la contraposición de la *ἀλήθεια* (aletheia) verdad y la *δόξα* (doxa) apariencia, en este análisis foucaultiano se recoge la contradicción en la contraposición de la parrhesía con la retórica, el discurso veraz y su mimesis o imitación.

posible, todos sus sentidos poniendo de relieve las cuatro nociones fundamentales que hemos puesto en correspondencia.

A través del análisis de obras de Eurípides y Platón, Foucault llega a develar que la noción de parrhesía estuvo sujeta a cambios entre los siglos VI y V a.C. Esta transformación la lleva desde la praxis social a la práctica individual, influyendo profundamente en la filosofía griega y por ende en toda la filosofía occidental. En el contexto de Eurípides, la parrhesía correspondía a un derecho ejercido por todos los ciudadanos en una democracia, en cambio en los textos de Platón aparece como práctica dirigida a la formación de un individuo, el príncipe dentro de una monarquía o aristocracia; por lo tanto ya no se dirige a la Polis sino a la psique humana, cambiando el foco desde la salvación de la ciudad a la formación del ethos del individuo.

Dentro del contexto eurípideo la parrhesía es:

[...] un privilegio que debe ejercerse y cuyo ejercicio se confunde con la libertad del ciudadano honorable. La parrhesía aparece ahora, no como un derecho poseído por un sujeto, sino como una práctica, una práctica que tiene por correlato privilegiado, como punto de aplicación primordial, no la ciudad o el cuerpo de los ciudadanos a quienes debe convencerse y cuya adhesión es preciso ganar, sino algo que es a la vez un socio al que ella se dirige y un ámbito donde surte sus efectos (Foucault, 2010, p. 82).

La evolución se sustenta sobre la incapacidad de la democracia para dar lugar a un discurso veraz, ya que no da espacio para la diferenciación ética. Surge entonces la pregunta: ¿Qué tipo de estructura política puede establecer otra relación con el decir veraz? La forma política en la que el decir veraz podrá desplegarse y encontrarse con la dimensión ética, será entonces la Aristocracia, específicamente en la relación entre un consejero y el príncipe, permitiendo la dirección de consciencia y el diálogo sincero que implica esta forma de interacción. Así lo afirma el autor en la siguiente cita: “Y la relación entre el príncipe y su consejero constituye en definitiva un ámbito más favorable para la parrhesía que la existente entre el pueblo y los oradores” (Foucault, 2010, p. 76).

¿Por qué la interacción entre el príncipe y sus consejeros sería un lugar privilegiado para la parrhesía? En efecto, el príncipe escuchará a sus consejeros puesto que ellos son los encargados de orientar su gobierno. Sin embargo, esta relación no es idónea sin más, siempre encierra el peligro de que el príncipe no acepte o no quiera escuchar la *verdad*, pues acostumbra seguir su voluntad. De hecho, existe “una valoración negativa del poder tiránico que se reitera en el pensamiento griego” y

expresa que el monarca sólo escucha lo que quiere escuchar, es decir a los aduladores, y además existe miedo a decir la *verdad*, por las represalias del monarca (Foucault, 2010, p. 74).

Corroborando esta constante del poder voluntarioso, obcecado y sordo del príncipe, en nuestro párrafo guía del libro “El coraje de la verdad”, Foucault analiza el texto “Hieron” de Jenofonte. En el pasaje, Simónides, el consejero del príncipe, adula la vida que llevan los tiranos. Dirigiéndose a Hieron el soberano, le dice que los monarcas pueden hacer cuanto les plazca y escuchar solo lo que les guste, responde el tirano frente al elogio, que nada tiene de bueno escuchar cosas agradables sabiendo que son alabanzas falsas. Se revela la imposibilidad del decir veraz, pues los súbditos no se atreven a decir más que elogios falsos (Foucault, 2010, p. 74).

Continuando con este análisis se revisa un fragmento de la Política de Aristóteles, en él se narra sobre un tirano que manda espías a distintas partes de la ciudad para que le cuenten como son realmente las cosas y lo que se piensa la polis. Esta búsqueda de la *verdad* devendrá en un efecto contrario al que busca el tirano, es decir, en vez de desvelar la *verdad*, se produce su ocultamiento, ya que los ciudadanos al enterarse que son espías esconden lo que realmente hacen y piensan.

Ya se había expuesto que la estructura política de la democracia no permite el despliegue del decir veraz, y luego de estos ejemplos relativos a la tiranía, se hace patente que ambas formas de gobierno no son aptas para el decir veraz, en ellas sólo se puede producir el silencio o la adulación. Pues, en la primera el tirano dirá lo que el pueblo quiere escuchar y en la segunda la polis dirá lo que el tirano desea escuchar, es así que en el lugar de la *verdad* se colocará su apariencia, la adulación será una mimesis de la parrhesía. “En la repetición de lo que es la opinión ya establecida del pueblo o del soberano y su presentación como la verdad tenemos una práctica que es de alguna manera la sombra misma de la parrhesía, su imitación turbia y mala: se la llama adulación (Foucault, 2009, p. 308).

Aunque esta sombra que oculta la verdad en la relación del monarca con sus súbditos es real, el pensamiento griego también manifiesta que la Monarquía es un tipo de gobierno en que la parrhesía encuentra su despliegue, trayendo consigo efectos benéficos; así lo precisa el análisis de otros dos libros: “La constitución de los atenienses” de Aristóteles, y “Las leyes” de Platón. En el primer texto, Aristóteles cuenta la historia del monarca Pisístrato y lo que Foucault denomina “una parrhesía involuntaria”, que resulta ciertamente curiosa, puesto que el decir veraz tiene la característica de ser voluntaria y consciente, o sea, se cree en la *verdad* de lo que se dice y se quiere decir esa *verdad*. Pues bien, recorre el monarca su reino y al ver a un campesino le pregunta si está conforme con su vida y su trabajo, éste responde que sería mucho más feliz si no tuviera que pagar tributo a Pisístrato, al que

claramente no ha reconocido. El príncipe reacciona retirando los impuestos, así beneficia al pueblo gracias a la parrhesía (Foucault, 2010, pp. 75-76).

En las leyes Platón cuenta sobre Ciro, soberano de Persia, quien acostumbraba a escuchar la opinión de sus subalternos, que vivían con una parte de libertad, la de la palabra, produciendo amistad y comunidad generándose un clima grato que hizo prosperar a Persia (Foucault, 2010, p. 76).

Estos ejemplos no sólo muestran los efectos positivos de la parrhesía, sino también que el príncipe era accesible a la *verdad*. Por ello en la Monarquía hay un espacio privilegiado para la parrhesía, la relación directa del príncipe con su consejero (Foucault, 2010, pp. 76-77).

Psicagogia y Paideia

Se revela que, el príncipe, el individuo debe ser accesible a la *verdad*, es decir, debe existir en el sujeto la apertura a la *verdad*, pues ella sólo puede llegar, a través del decir veraz, a aquella persona que esté dispuesta a recibirla. Entonces y sólo entonces, la *verdad* estará disponible para aquellas personas que a su vez estén dispuestas hacia ella. El ser de la *verdad* se desvela en una estructura recíproca y dialéctica, se inclina hacia aquellos que se inclinan hacia ella.

Sin embargo, no basta con esta reciprocidad en la apertura, además se requiere una preparación para tener acceso a la *verdad*, no todos los individuos son aptos o están preparados para recibir la *verdad*. Esta gestación o estado preliminar se da mediante la psicagogia o la conducción de las almas. “Otra serie de problemas que vemos surgir a partir de la cuestión de la parrhesía es la relacionada con el gobierno del alma, con la psicagogia. Para conducirse y conducir a los otros, y poder conducirlos bien conduciéndose bien, ¿qué verdades se necesitan? ¿Qué prácticas y técnicas son necesarias? ¿Qué conocimientos, qué ejercicios, etc.? (Foucault, 2009, p. 312).

Se advierte que la psicagogia como camino a la *verdad*, es una práctica en la cual se debe ser iniciado y conducido, por un mentor que dirija o gobierne su propia alma de acuerdo al bien. El psicagogo debe relacionarse con la *verdad* de acuerdo a sus propios modos de ser, vale decir, debe ser un individuo que ya esté dispuesto a la *verdad* de modo dialéctico y recíproco. “Dialéctica y psicagogia son dos caras de un único proceso, un único arte, una única tekhné que es la del logos. Como el logos filosófico, la tekhné filosófica del logos es una tekhné que permite a la vez el conocimiento de la verdad y la práctica o la ascesis del alma sobre sí misma” (Foucault, 2009, p. 340).

Esta compenetración con la *verdad* en que se unen la psicagogia y la parrhesía se encarna en la filosofía, de modo que el mentor que está verdaderamente preparado para recibir a la *verdad* y conducir a otro hacia ella, es el filósofo. Así reconoce Foucault la actitud filosófica:

[...] el problema de la actitud filosófica. Ser agente de la verdad, ser filósofo, y en cuanto filósofo reivindicar para sí el monopolio de la parrhesia, no querrá decir sólo que uno se pretende capaz de enunciar la verdad en la enseñanza, en los consejos que da, en los discursos que pronuncia, sino que es efectivamente, en su vida misma, un agente de la verdad. La parrhesia como forma de vida, la parrhesia como modo de comportamiento, la parrhesia hasta en la vestimenta misma del filósofo, son elementos constitutivos de ese monopolio filosófico que ella reclama para sí (Foucault, 2009, p. 327).

Se observa, la encarnación de la *verdad*, la *verdad* del Ser que se hace patente en el ente, generándose una enorme responsabilidad moral y ética en la figura del filósofo y psicagogo. Este enlace con la dimensión ética ha surgido con la transformación de la parrhesía² que la ha desplazado de un campo meramente político y masivo a uno formativo e individual, es por esta razón que la democracia deja de ser la estructura política que acompaña al decir veraz, transformándose en su escenario idóneo el espacio entre el príncipe y su psicagogo dentro de la Monarquía. Tal como lo pronuncia el autor en la siguiente cita:

La razón –simétrica e inversa de la que habíamos encontrado para la democracia- es que el alma del jefe en cuanto tal, y en la medida misma en que se trata de un alma individual (la *psykhé* de un individuo), es idónea para una diferenciación ética, a la vez introducida, valorizada, formalizada y en condiciones de producir efectos gracias a la formación y la elaboración morales, una elaboración que, por una parte, va a hacer a ese jefe capaz de escuchar la verdad y, por otra y como consecuencia, le enseñará a limitar su poder. El decir veraz puede tener su lugar en la relación con el jefe, el príncipe, el rey, el monarca, sencillamente porque -para decir las cosas de una manera brutal y sin sutileza alguna- éstos tienen un alma, a la que se puede persuadir y educar y, a través del discurso veraz, inculcar el ethos que la hará capaz de escuchar la verdad y conducirse de conformidad con ella (Foucault, 2010, p. 77).

² Esta transformación también tiene el efecto de separar y diferenciar indefectiblemente a la filosofía de la retórica, como un discurso veraz propiamente tal y un discurso técnico. En este sentido se aprecia que sus focos de relevancia son: para la filosofía, la verdad, es decir la pregunta por el ¿qué? O por el ser, mientras para la retórica lo fundamental no es el contenido, o la verdad, sino la pregunta por el ¿cómo?, vale decir los modos o formas de persuasión sin conexión con el plano ético formativo. Esta diferenciación sustenta la tan conocida separación entre la filosofía y la sofística. Al respecto Foucault plantea que estas diferencias responden a ontologías, o modos de relación con el ser, diferentes. Por razones prácticas no se desarrollan éstas y otras ideas relativas, sin embargo, la estructura develada por el autor es compleja y manifiesta una serie de vertientes y especificidades de gran riqueza teórica y práctica.

Nuevamente en el *Coraje de la verdad* encontramos el análisis de un texto platónico, “Carta VII”, libro que Foucault considera de carácter más bien histórico, y que, de acuerdo a la perspectiva de Platón, entrega evidencia empírica de los efectos benéficos que surte la pedagogía platónica en el alma³. En efecto, Platón ya contaba con una experiencia en Sicilia encargándose de la paideia o educación de Dión; la obtención de buenos resultados lo llevo a dirigirse una vez más a este lugar para dedicarse a la formación de Dionisio el joven sobrino de Dión. Además, se convenció debido a que consideraba que Dionisio era cercano a la filosofía, la *παιδεία* (paideia), el *λόγος* (logos) y la *βίος* (bios)⁴,

En tercer y último lugar, estaba el hecho mismo de que Dionisio, aconsejado por su tío Dión y con todas sus buenas disposiciones para la philosophia y la paideia, había recibido precisamente de su padre un poder personal, un poder absoluto. Y gracias a ese poder personal, iba a ser posible, una vez que se accediera a su alma, tener acceso a la ciudad, al Estado, a la politeia que él regía (Foucault, 2010, p. 79).

Como se expresa en la cita, el acceso a la formación individual abría también las puertas al gobierno político de la ciudad, se infiere en primer lugar que la parrhesía pese a su transformación y vinculación con la ética, sigue manteniendo su lazo con la política. En segundo lugar, se destacan la relevancia de la excelencia y la relación con el bien, que debe mantener el mentor del príncipe, puesto que de ello se puede derivar la distinción entre un mal y un buen gobierno, irradiando la luz de la parrhesía.

No obstante, en esta segunda ocasión, Platón no obtendrá buenos resultados; explica que las razones se deben a la mala índole de Dionisio el joven, a las intrigas y mal entorno que lo rodeaban, y por último al asesinato de Dion. Platón concluye de esta experiencia que su fracaso es coyuntural pero no esencial, vale decir se debió al modo en que distintos factores externos se reunieron, pero el principio de la formación del príncipe permanece inalterable. Sin embargo, existe una imposibilidad estructural en el caso de la democracia, su propia conformación y disposición impiden la expresión de la parrhesía.

La parrhesía del príncipe es arriesgada por factores externos pero no la idea en sí misma; esta concepción se refuerza con el ejemplo de Isócrates, en un discurso dirigido a Nicocles hijo de Evágoras. Isócrates nos recuerda que hay consejeros del príncipe para distintas áreas específicas, pero debiera haber uno dedicado a la formación del alma, a la advertencia a la formación y diferenciación

³ Se considera este modelo de formación platónica como ejemplo propio de relación psicagógica y formación parrhesiástica.

⁴ Palabras griegas que designan la educación, la razón o el estudio, y la vida respectivamente.

ética, es decir a la psicagogía. Isócrates es quien, en este caso, debe formar al príncipe en epidéumata a los que debe consagrar (diatribein)⁵. Este análisis reafirma el planteamiento realizado por Foucault, el ethos del príncipe, su manera de constituirse, como individuo, como sujeto moral se forma a través del discurso veraz que recibe, y es lo que va a determinar su manera de gobernar,

Como ven, el ethos del príncipe, en tanto y en cuanto es, por una parte, accesible al discurso veraz y se forma a partir del discurso veraz que se le dirige, y por otra —hacia abajo, por decirlo de algún modo—, va a ser el principio y la matriz de su manera de gobernar, ese ethos, entonces, es el elemento que permite a la veridicción, a la parrhesía, articular sus efectos en el campo de la política, el campo del gobierno de los hombres, la manera como éstos son gobernados (Foucault, 2010, p. 81).

Agregaremos que, además de los rasgos precisos esbozados hasta ahora, se debe comprender que la relación con el decir veraz es una formación que apunta a la transformación del sujeto, es por ello que la parrhesía siempre sacará al individuo de su ser actual para convertirlo en otro que, en comunión con la verdad, será mejor de lo que era. En ese sentido este proceso educativo va más allá de una relación simplemente pedagógica entre el maestro y discípulo, pues no es solo una transmisión de saberes, sino una transformación a través del saber, he ahí la distinción entre la paideia y psicagogía,

Llamemos "pedagógica", si quieren, la transmisión de una verdad que tiene la función de dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, capacidades, saberes, etcétera, que no poseía antes y que deberá poseer al término de esa relación pedagógica. Si llamamos "psicagogía", por lo tanto, la relación consistente en dotar a un sujeto cualquiera de una serie de aptitudes definidas de antemano, creo que se puede llamar "psicagogía" la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etcétera, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos (Foucault, 2001, pp. 387-388).

Ethos, Politeia y Aletheía, Modos del Decir Veraz

Para que se pueda realizar esta transformación en el individuo, el decir veraz se erige desde la conjugación o interacción de tres polos indispensables y unidos indisolublemente, ellos son: la alétheia y el decir veraz; la politeia y el gobierno, y, la ethopóiesis la formación del ethos del sujeto. Estos tres polos serán formas que asume el discurso veraz y condiciones que se requieren para su realización. Foucault precisa:

⁵ Epidéumata: los hábitos, las maneras de vivir, a las que debe consagrar su tiempo: diatribein.

Condiciones y formas del decir veraz, por una parte; estructuras y reglas de la politeia (es decir, de la organización de las relaciones de poder), por otra, y, para terminar, modalidades de formación del ethos, en el cual el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta: estos tres polos son irreductibles y, a la vez, están irreductiblemente ligados unos a otros. Aletheia, politeia, ethos: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días (Foucault, 2010, pp. 83-84).

Cuando se conjugan estas tres condiciones de la enunciación, emerge un discurso filosófico o un discurso parrhesiástico, emerge la *verdad* y el Ser a través de la palabra. Si se dieran por separado: la palabra verdadera, la palabra política y la palabra ética, estarían representando tres discursos diferentes.

Comprendemos la palabra verdadera como el problema del conocimiento, acerca de cuáles son las formas, posibilidades, límites, reglas, condiciones, modos de acción del decir veraz, etc. Por su parte el discurso político plantea la cuestión de la politeia, de las formas y estructuras de gobierno. Y por último un discurso moral prescribe principios y normas de conducta. En el fondo si estos tres polos se dieran por separado pertenecerían a tres áreas separadas, ciencia, política y ética, pero al remitirse el uno a los otros y viceversa, conforman la práctica parrhesiástica,

Lo que hace que un discurso filosófico sea otra cosa que cada uno de esos tres discursos es que jamás plantea la cuestión de la verdad sin interrogarse al mismo tiempo sobre las condiciones de ese decir veraz, sea [por el lado de] la diferenciación ética que da al individuo acceso a dicha verdad, [sea además por, el lado de] las estructuras políticas dentro de las cuales ese decir veraz tendrá el derecho, la libertad y el deber de pronunciarse. (Foucault, 2010, p. 84).

Cuando el discurso filosófico se pregunta por la cuestión política, es decir cómo deben darse la organización, las estructuras de gobierno y relaciones de poder, además se pregunta por la verdad y el decir veraz a través del cual se van a estructurar las relaciones del poder. Y también, por supuesto se pregunta por la cuestión ética o el ethos que debe estar presente en esas estructuras de poder. Por otra parte, si se cuestiona sobre el ethos a la vez lo hará sobre sus condiciones de *verdad* y las relaciones de poder en las cuales se expresa.

Ahora bien, dentro del discurso de la parrhesía se pueden reunir de distintas maneras sus fundamentos, o sea la aletheia, la politeia y el ethos, y según la forma en que se reúnan darán origen a cuatro formas distintas del decir veraz, estas son modos o actitudes que puede adoptar la filosofía, a su vez estas actitudes filosóficas se pueden dar por separado, por inclusión, por exclusión y por polémica.

Estas cuatro formas del decir veraz o modos en que se presenta la unión entre aletheia, politeia y ethos, son: el decir veraz profético, el decir veraz de la sabiduría, el decir veraz de la tekne y el decir veraz de la parrhesía. Sobre estas formas de enunciación del discurso veraz o actitudes que asumirá el filósofo, Foucault plantea lo siguiente:

La actitud Profética de la Filosofía se refiere al momento futuro en que coincidirán ética, política y verdad. En aquel momento la enunciación de la aletheia, la politeia y el ethos, no sólo estará unida, sino que los tres discursos pronunciarán el mismo mensaje, porque la verdad, el poder y el ethos concordarán definitivamente,

Podríamos llamar profética la actitud que, en filosofía, promete y predice, más allá del límite del presente, el momento y la forma en los cuales la producción de la verdad (alétheia), el ejercicio del poder (politeia) y la formación moral (ethos) llegarán por fin a una coincidencia exacta y definitiva. La actitud profética en filosofía pronuncia el discurso de la reconciliación prometida entre alétheia, politeia y ethos (Foucault, 2010, p. 85).

Inversamente, la actitud de la sabiduría en filosofía rememora el momento original en que estos tres discursos surgieron de un mismo fundamento. De modo circular y dialéctico, estas dos actitudes de la filosofía reúnen la remembranza y la predicción de la unidad entre ética, política y verdad en el discurso filosófico,

En segundo lugar, la actitud de sabiduría en filosofía es la que pretende decir, en un discurso fundamental y único, un mismo tipo de discurso, qué pasa a la vez con la verdad, con la politeia y con el ethos. La actitud de sabiduría en filosofía es el discurso que procura pensar y expresar la unidad fundacional de la verdad, la politeia y ethos (Foucault, 2010, p. 85).

No obstante, la unidad propuesta, existe una actitud de la filosofía que asevera que los discursos de la verdad, la política y la ética son distintos y van por vías separadas. Ésta es la actitud técnica de la filosofía, que permite enseñar en qué consiste esta dimensión. De este modo se nos dice que las técnicas o medios por los que se transmite el saber filosófico deben transmitirse de manera aislada; en ese sentido se refiere a las herramientas que se usará en la paideia y la psicagogia para tener acceso a la verdad,

La actitud técnica o la actitud de enseñanza en filosofía es, al contrario, la que intenta, no prometer en un futuro, no buscar en una unidad fundamental el punto de coincidencia entre alétheia, politeia y ethos, sino definir, en su irreductible especificidad, su separación y su inconmensurabilidad, las condiciones formales del decir veraz (es la lógica), las mejores formas de ejercicio del poder (es el análisis político) y los principios de la conducta moral (es simplemente la moral). Digamos que esta

actitud en filosofía es el discurso de la heterogeneidad y la separación entre alétheia, politeia y ethos (Foucault, 2010, pp. 85-86).

Por último, la actitud parrhesiástica en filosofía recuerda la necesaria relación entre la verdad, la política y la ética, además plantea que sin importar por cuál de estos tres discursos empecemos, irremisiblemente llegaremos a los otros dos, pues su esencia se corresponde.

En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el ethos, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la alétheia), el poder (la politeia) y el (ethos) sin relación esencial, fundamental entre ellos (Foucault, 2010, p. 86).

La verdad posee condiciones políticas (o de relaciones de poder) y la diferenciación ética es la que nos abre paso hacia ellas. A su vez nos dirá que el poder siempre se relaciona con la verdad y el saber, y con la diferenciación ética. Por último el sujeto ético se constituye en el decir veraz y se forma en relaciones de poder. En síntesis, cualquiera de los tres elementos sea el inicio, nos llevará a los otros dos irremediabilmente.

Epimeleia Heautou

También quisiéramos agregar que, la parrhesía vincula la verdad con el alma del sujeto, a través de su discurso se puede tener acceso al Ser mismo,

Ese discurso mostraba de antemano el lazo existente entre el acceso a la verdad y la relación del alma consigo misma. Quien quiere seguir el camino de la dialéctica que va a relacionarlo con el Ser mismo no puede evitar tener con su propia alma, o con el alma del otro a través del amor, una relación tal que modifique esa alma y la haga capaz de acceder a la verdad (Foucault, 2009, p. 340).

Es por ello que el acceso al Ser y a la verdad no es una vía directa que se dé al sujeto en libertad. Ya se planteó antes que no cualquiera está preparado para recibir a la verdad, se requiere una gestación que está mediada por la psicagogia, pero además se requiere la transformación del sujeto. En este sentido se separan aún más las nociones de paideia y psicagogia, puesto que una relación pedagógica nos lleva a la adquisición del conocimiento, de un saber externo que se incorpora a nuestra estructura subjetiva, adecuándose a ella; pero la relación no es inversa, es decir, el sujeto no se adecua al conocimiento, sino que permanece íntegro. Sin embargo, verdad y conocimiento no son lo mismo, y no tenemos derecho ni acceso a la verdad por el sólo hecho de conocer algo, o por poseer una verdad específica, mucho menos tenemos derecho a la verdad por el simple hecho de ser un sujeto, o una

sujeta. Para acceder a la verdad tienes que realizar “ciertas prácticas como las purificaciones, las ascesis, conversiones de la mirada, etc.” Todas ellas realizan una transfiguración o transmutación del sujeto, tal es el precio que debe pagar para acceder a la verdad (Foucault, 2001, p. 33). Entonces no sólo posees la verdad o el conocimiento, sino que la verdad también te posee en una entrega recíproca.

Siendo así, el conocimiento y la verdad están unido a la espiritualidad del sujeto, filosofía y espiritualidad van juntas. Por ende aprender y ser mejor persona son una unidad y no están separadas como la historia de la humanidad nos ha enseñado, escindiendo conocimiento y ética.

El precio del conocimiento y de la verdad es llegar al fondo de tu propio ser y transformarte en algo mejor. Así se unen los preceptos griegos en el oráculo delfico: *γνωθι σεαυτόν*, concóctete a tí mismo, y *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, ocúpate de tí mismo, cúídate. “Epiméleia heautou es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera” (Foucault, 2001, p. 17).

La epiméleia heautou es un modo de situarse en el mundo, de mirar y de interactuar con los otros y consigo mismo. “Es una actitud con respecto a los otros, a sí mismo y al mundo”. Traslada la mirada desde el exterior hacia uno mismo. Es una forma de mirar y de prestar atención. Conectándose con el pensamiento. Al volcar la mirada hacia el interior, también implica que se realizan y ejercen acciones sobre sí mismo, de transformación y purificación,

La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primerísima luz: tercer punto interesante en esta cuestión del “ocuparse de sí mismo” (Foucault, 2001, p. 23).

El llamado a ocuparse de sí mismo lo realiza el filósofo, con su actitud parrhesiástica, orientando la transformación a través de la psicagogia. No obstante, para llevar a efecto esta misión, el parrhesiasta debe estar constantemente recordando al sujeto cómo obrar de acuerdo a la verdad, en comunión con su poder y su propio ethos. Por ellos se recuerda la figura de Sócrates, quien planteaba haber sido llamado por *el dios* para cumplir su palabra, llevar a los atenienses a la verdad; y por ello se compara a Sócrates con un tábano, ya que siempre debe estar llamando a la verdad y a la transformación del sí mismo: “La inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida” (Foucault, 2001, p. 24).

Síntesis y Consideraciones Finales

El camino de la parrhesía no es un sendero fácil, es una práctica que a través de la palabra verdadera nos conducirá a la verdad. Esta develación y reunión con el Ser no es para todos los hombres, no está abierta a una estructura democrática en la que ya sea por derecho de nacimiento o por formación pedagógica se pueda pronunciar un discurso veraz.

El develamiento de la palabra verdadera se guarda para los sujetos que serán formados para recibirla a través de la psicagogia, o la conducción de las almas. Esta iniciación y proceso preparativo no es lo mismo que la paideia, la educación que entrega herramientas o medios para encontrar un conocimiento o saber que se incorpora a lo que ya conocemos, y que no obstante, mantiene al sujeto en su esencia actual. Muy por el contrario, este proceso de la psicagogia guía al sujeto instándolo al cuidado de sí mismo, a la epimeleia heautou que lo llevará a su propia transformación,

El término griego es parrhesia –a la cual les dije que era preciso volver–, que es, en esencia, no el derecho, no la libertad de palabra, sino la técnica –parrhesia es un término técnico–, que permite al maestro utilizar como se debe, en las cosas verdaderas que conoce, lo que es útil, lo que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo. La parrhesia es una cualidad, o, mejor, una técnica, que se utiliza en 1a relación entre el médico y el enfermo, entre el maestro y el discípulo: es la libertad de juego, por así decirlo, que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación, la modificación, el mejoramiento del sujeto (Foucault, 2001, pp. 237-238).

Esta transmutación del sujeto a través de la palabra permitirá que (tal como lo hizo su psicagogo) él se conduzca a sí mismo y a los otros de la mejor manera posible. En ese sentido este sujeto está llamado a dirigir las almas de los otros, en una relación que une la verdad, el poder y la ética. Es decir, este sujeto transformado podrá gobernar en la polis, llevando a todos sus ciudadanos la palabra verdadera en una relación ética de poder.

Para que se produzca la conversión es necesaria la relación directa con el alma del sujeto, para que así pueda desplegarse la parrhesía, el decir veraz, en que la paideia y sobre todo la psicagogia conducirán al sujeto en la ocupación del sí mismo, en la epimeleia heautou, para convertirse en un mejor sujeto que pueda gobernar su propia alma y el alma de todos los hombres de la polis.

La estructura de gobierno que permite esta relación directa con el alma del sujeto es la Monarquía o la Aristocracia, en el espacio privilegiado y restringido de la interacción entre el príncipe

y su consejero personal. Por esta razón es este sistema político donde la parrhesía puede desplegarse en todo su ser.

Para las sociedades contemporáneas resulta imposible volver a gobiernos monárquicos y aristocráticos, que probablemente encuentren su símil actual en las dictaduras, más parecidas a las tiranías descritas por los griegos. También resulta difícil desplazar las democracias en cuanto forma de gobierno prácticamente global y que parecieran ser la mejor alternativa que se hemos encontrado. No obstante, hay elementos que sería muy útil⁶ rescatar, por ejemplo, la *verdad*; la *verdad* en cuanto parrhesía conectaría la ética y la política, es decir las prácticas gubernamentales con la búsqueda del bien y la palabra verdadera, es decir con el conocimiento, y con la forma que éste ha adoptado en la actualidad, es decir las instituciones educativas y formativas. Esta conexión entregaría un horizonte de sentido a una sociedad que pide a gritos que se le devuelva el significado perdido a la existencia. Si somos seres humanos, somos seres complejos que poseen una dimensión valórica, otra cognitiva y nos constituimos como sujetos pero a la vez como seres sociales, por lo tanto la escisión de la política, la educación y la ética, también escinde al sujeto que se siente perdido sin reconocerse a sí mismo. De ahí, que la formación del sujeto que parece ser tierra de nadie, debiera cobrar un nuevo sentido y adecuarse a nuestra cosmovisión posmoderna. Hablar hoy del alma y de la conducción de las almas, es hablar de conocimientos antiguos y caducos que forman parte de periodos históricos superados por la cosmovisión científica que explica el mundo mediante la causa y el efecto, lógica inadecuada o insuficiente para comprender lo humano. Pero, ¿es que acaso los hombres y mujeres actuales ya no tenemos alma? ¿Ya no somos sujetos?

Del mismo modo en que la parrhesía cambió en el mundo griego de acuerdo a un movimiento socio-histórico, estas nociones clásicas podrían adecuarse para encontrar un lugar en nuestra cosmovisión actual y darle sentido. Por ejemplo, el decir veraz podría volver a tener un lugar en el seno de las democracias, pero esta vez no por derecho de cuna o un privilegio del ciudadano por nacimiento o herencia, sino como un derecho y un deber del ciudadano que se adquiere mediante la formación y la educación del sujeto. En este sentido las instituciones educativas debieran ser una pieza fundamental de los gobiernos, y poseer en su estructura intrínseca la formación ética y política, es decir no sólo estar normadas ética y políticamente sino participara activamente en la formación del ethos y la politeia de los sujetos. Del mismo modo, el objetivo de la pedagogía no debería ser sólo entregar un conocimiento que se adecue a los individuos como un medio útil para su acción, sino

⁶ Útil, en sentido teleológico y no instrumental, por supuesto.

además debiera ser un fin que transforme al sujeto, permitiéndole desplegar sus potencialidades para llegar a ser una mejor persona.

La formación del sujeto debiera ser un objetivo transversal para las sociedades, no obstante el mundo griego bajo el análisis de Foucault, nos recuerda que no cualquier sujeto es apto para la *verdad*, destacando la preparación que deben recibir los individuos encargados de gobernar, puesto que de ello se deriva la diferencia entre un buen y un mal gobierno.

Por último, una *verdad* única y absoluta como la que buscaban los griegos, no se adecua a las necesidades contemporáneas, no obstante la pérdida de la *verdad* nos ha llevado a un relativismo en el que por una parte, todo parece ser válido, y en el que por otra parte, se ha perdido el sentido de la existencia. Es por ello que quizá debiéramos pensar en una *verdad* que sin ser absoluta busca establecer sentidos transversales para una comunidad y nos conecte con el bien de la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Aristóteles. (1995). *La constitución de los atenienses*. Gredos.
- Berman, M. (2007). *El Reencantamiento del Mundo*. Cuatro vientos.
- Derrida, J. (1997). La farmacia de Platón en *La diseminación*. Fundamentos.
- Eurípides. (1979). *Tragedias II y III*. Gredos.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós.
- Foucault, M. (2010). *El Coraje de la Verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). *Estética, Ética y Hermenéutica*. Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (2009) *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Isócrates. (1979). *Discursos*. Gredos.
- Jenofonte. (1984). Hierón en O. Guntiñas (Trad.), *Obras menores* (pp. 23-48). Gredos.
- Jonas, H. (2004). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder
- Jonas, H. (2005). *Poder o impotencia de la subjetividad*. Paidós.
- Platón. (2008). Apología de Sócrates en J. Calonge, E. Lledó, Iñigo y C. García, *Diálogos I* (pp. 137-186). Gredos.
- Platón. (2008). Cartas. En J. Zaragoza y P. Gómez (Trads.), *Diálogos VII*. Gredos.
- Platón. (2008). Fedro. En C. García, M. Martínez y E. Lledó (Trads.), *Diálogos III* (pp. 239-413). Gredos.
- Platón. (2008). Leyes. En J. Zaragoza y P. Gómez, *Diálogos VIII*. Gredos.
- Singer, Peter. (1995). *Ética práctica*. Cambridge University Press.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Propiedad y Utilidad: diferencias entre el Naturalismo de Locke y el Utilitarismo de Bentham

Property and useful: difference between the Locke's naturalism and Bentham's utilitarianism

Alejandro Recio Sastre

Doctorado en Filosofía

Universidad de Chile-Universidad de Valladolid, areciosastre20@gmail.com

RESUMEN

John Locke y Jeremy Bentham son dos de los autores del liberalismo inglés más reconocidos en el ámbito filosófico. Entre sus teorías es posible apreciar diferencias respecto a la fundamentación de una temática tan importante para el liberalismo como lo es el derecho de propiedad privada, que es una cuestión clave tanto para la reflexión política como económica. Conviene tratar estas diferencias con el fin de extraer problemas teóricos de gran calado en la comprensión del liberalismo y en relación con las argumentaciones sobre el origen del derecho de propiedad privada.

Palabras Clave: derecho de propiedad privada; naturalismo; utilitarismo; Locke; Bentham

ABSTRACT

John Locke and Jeremy Bentham are two English liberalism's authors of most recognized in the philosophical environment. Among their theories is possible finding out differences regard to the foundation of a topic as important to liberalism as it is the private property right. It suits treating these differences with the aim of drawing out theoretical troubles of great fretwork in the understanding of liberalism and in regarding to the arguments about private property right's origin.

Key Words: private property right; naturalism; utilitarianism; Locke; Bentham



Introducción

Los sistemas de pensamiento que articulan Locke y Bentham en sus respectivos planteamientos políticos y económicos albergan dos maneras distintas de comprender el origen de la propiedad privada. Las diferencias entre ambas concepciones no se remontan única y exclusivamente a una distinta coyuntura de contexto histórico. Para Locke, el derecho de propiedad privada es la base de la naturaleza humana. La antropología lockeana promueve la idea de que a cada individuo subyacen unos derechos naturales que forman parte indeleble de su ser. En otras palabras, cada ser humano posee por naturaleza unos derechos que lo constituyen ontológicamente. Esta es una perspectiva naturalista sobre la que se determinarán una serie de conceptos de índole política. Por otro lado, Bentham preconizó posturas positivistas asentadas sobre una base utilitarista, con implicaciones en la formulación de principios éticos, jurisprudenciales, políticos y axiomas económicos; todos ellos derivados de una justificación del derecho de propiedad privada anclado a la noción de utilidad, que va en función de la mayor felicidad del mayor número de personas posible.

Como bien es sabido, Locke es un filósofo perteneciente al siglo XVII, mientras que Bentham es de la segunda mitad del XVIII y primera del XIX. Tanto uno como otro desarrollaron un pensamiento político de corte liberal y en sendos se encuentra la idea de que el mercado debe ser autorregulado por su propio funcionamiento. Asimismo, consideraron a la propiedad privada un derecho fundamental y puntal para la libertad política y el desarrollo económico de la sociedad. La propiedad privada es una noción ontológica, un elemento político y un concepto económico principal en el liberalismo. Locke y Bentham reconocen la importancia de que el Estado afirme y tolere la libertad y los derechos del individuo, pero el segundo sitúa el derecho de propiedad privada sobre una base muy distinta a la del primero: rechaza que proceda de la naturaleza humana y la sitúa sobre el estándar de la utilidad social.

El utilitarismo niega que existan disposiciones naturales y derechos previos a la institucionalización política y jurídica de la sociedad. Este criterio es muy diferente al naturalismo liberal lockeano, que no dejó de lado el tema por excelencia del liberalismo político, el derecho de propiedad privada. De tal modo, cabe dar cuenta de cómo Bentham formuló la cuestión de la propiedad sobre un plexo teórico muy distintos al del naturalismo.

Locke y la justificación teórica de la propiedad privada

Según Locke (1999b) el trabajo es una actividad hacedora de propiedad privada, cada individuo extrae de la naturaleza sus propiedades mediante el esfuerzo que ejerce sobre las cosas que se encuentran en la naturaleza. En el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* afirma que “cada hombre tiene la propiedad de su propia persona” y “que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos” (p. 62). Por tanto, el trabajo humano es definido como un esfuerzo que parte de la propiedad personal y corporal que acompaña a todos los hombres. El esfuerzo que se toman los individuos al transformar las cosas y extraerlas del estado común en que se encuentran en la naturaleza supone agregarle al producto resultante el derecho a poseerlo, lo que, además, supone adherirle un valor.

Pero, además de describir los efectos que produce el trabajo a nivel fáctico, el autor británico también se preocupa por el origen de esta actividad tan singular de los seres humanos. Locke sostiene que la raigambre del trabajo en última instancia es divina. Dios creó a los hombres desprovistos de todos los bienes que se encuentran en la naturaleza, lo que les forzó a tener que trabajar. Además, la razón confirma la necesidad de poseer las cosas de la naturaleza mediante el trabajo. De modo que “todo aquel que obedeciendo un mandato divino se adueñaba de la tierra, la labraba y sembraba una parcela de la misma, le agregaba algo que era de su propiedad, algo sobre lo que nadie más tenía ningún título” (p. 64).

A raíz de estas consideraciones, cabe afirmar que la caracterización lockeana del trabajo interpela cuáles son los conectores que aúnan la dimensión teológica con la económico-política. El trabajo es una actividad impulsada por el esfuerzo, una actividad que modifica las cosas tal como vienen dadas por la naturaleza. Este es fuerza productiva, solo que su existencia habría venido de la mano de la voluntad de Dios, quien quiso que los hombres trabajen, y no así el resto de seres vivos. La razón humana no crea ni establece las leyes naturales, pues vienen establecidas previamente por la voluntad de un ser superior. Entonces, en Locke la materialidad del trabajo tiene un origen espiritual que fundamenta la acción del sujeto de trabajo y sus resultados: la propiedad privada (Recio, 2018, pp. 147-150). Conforme a ello, no es casual que en sus *Pensamientos sobre la educación* Locke (2012) considerara al estudio de los espíritus y de las Escrituras un requisito previo al estudio de filosofía natural para la formación de los jóvenes, dado que “por la materia y el movimiento solos, no se puede explicar ninguno de los grandes fenómenos de la naturaleza (...)” (p. 250). Igualmente sucede con el estudio del comercio y los valores e intercambios monetarios, que no se explican por sí mismos si no

es suponiendo la existencia de leyes naturales que, entre otras cosas, establecen la propiedad privada y el derecho a ella como *factum* previo a considerar cualquier tipo de producción o intercambio.

Dentro del esquema conceptual lockeano la existencia de la propiedad privada se remonta a un momento anterior al surgimiento de la sociedad civil. Como bien es sabido, la doctrina del filósofo de Wrington es contractualista. El contractualismo, en líneas generales, es una corriente de pensamiento político que sostiene la hipótesis de que la organización humana no siempre fue política ni estuvo sujeta a la autoridad estatal, sino que habría existido un momento pre-político previo a la formación del Estado civil, al que se le denomina estado de naturaleza. Como el estado de naturaleza es una situación hipotética, cada autor tiene sus particularidades a la hora de caracterizarlo. No conviene entrar en las diferencias entre autores contractualistas, ya que, en este caso, interesa exclusivamente valorar el planteamiento de Locke.

La propiedad privada es compatible con el estado de naturaleza. ¿Qué sucede en el estado de naturaleza? Que los hombres conviven de acuerdo a la ley natural y al mandato divino de trabajar. ¿Qué provoca el tránsito desde el estado de naturaleza al Estado civil? La necesidad de proteger la propiedad privada. Crawford Brough Macpherson (1987) interpreta la doctrina contractualista lockeana a tenor de la –así llamada por él– “teoría política del individualismo posesivo”. De una manera muy diáfana, Macpherson distingue dos niveles de consenso en el sistema contractual que Locke expone. Resulta que en el estado de naturaleza los seres humanos contarían con una economía comercial que les habría permitido atribuirle un valor a las cosas que intercambiaban. Asimismo, el dinero ya habría sido usado por los individuos antes de la formación de los Estados; según Macpherson esta idea demuestra que para el filósofo británico no es necesaria la autoridad del gobierno a la hora de establecer consensos de corte económico. Los contratos en el mercado operan con arreglo a la racionalidad natural que subyace a los individuos (p. 182).

Entonces, nos encontramos con que el consenso en torno al comercio y al valor del dinero es previo al consenso político. La diferencia entre ambas formas consensuales radica en que la primera es tácita, o sea, está implícita en ella el uso del dinero para las transacciones comerciales, mientras que en la segunda se explicitan acuerdos cuyo requerimiento va más allá de las prácticas habituales. Siguiendo las interpretaciones de Macpherson, se puede admitir que en el esquema lockeano hay dos niveles de consenso bien diferenciados:

Uno es el consenso entre hombres libres, iguales y racionales en el estado de naturaleza para atribuir un valor al dinero, que Locke considera que va acompañado de la acepción convencional de la

obligatoriedad de los contratos comerciales (...). El otro nivel de consenso es el acuerdo mutuo de ceder todos sus poderes a la mayoría; este es el consenso que crea la sociedad civil. El primer tipo de consenso es válido sin la necesidad del segundo (p. 182).

El propio Locke (1999a) afirma que “el oro, la plata y los diamantes son artículos a los que la fantasía o un convenio entre los hombres han dado un valor que superan al que verdaderamente tienen como necesario para la subsistencia” (p. 73). Además, los hombres habrían encontrado en los materiales con que fabrican el dinero la forma de crear un objeto que se pudiera acumular sin que se corrompiera, deteriorara o fragmentara con facilidad, de modo que el dinero aporta dinamismo y versatilidad a las relaciones comerciales; por otro lado, los materiales del dinero serían lo suficientemente escasos como para ser apreciados y valorados por los sujetos humanos (p. 74).

Salvaguardar la propiedad y disfrutar de los bienes poseídos mediante el trabajo es el móvil que conduce a los hombres a formar una sociedad civil, un cuerpo político que le atribuye el poder a un gobierno en virtud del cual cada individuo cede sus poderes naturales. Asevera Locke a este respecto “que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de Naturaleza” (p. 119). Una vez conformado el Estado, el derecho de propiedad privada pasa a ser respaldado por unas instancias de gobierno, de manera que “si los hombres, una vez dentro de la sociedad, pueden tener propiedades, poseerán un derecho a esos bienes, que por ley de la comunidad son suyos, que hará que nadie lo tenga a arrebatárselos, en su totalidad o en parte, sin su propio consentimiento” (pp. 129-130).

El principio de utilidad de Bentham y la propiedad como “útil económico”

En 1787 Bentham (2009) escribe una obra titulada *En defensa de la usura*, donde afirma que las leyes sancionadoras de la usura históricamente han obstaculizado y trabado la ejecución de los proyectos económicos, menguando el progreso social (p. 77). Si se permite que los proyectos de los individuos prosperen se contribuirá a la extensión del placer y, por ende, a la amplificación de la felicidad para la mayoría.

Para el filósofo y jurisconsulto inglés hay ciertas conductas que han sufrido diatribas sin ser realmente tan negativas para el conjunto de los seres humanos. El enriquecimiento de una nación necesita de pródigos que se vean obligados a obtener dinero prestado para cubrir sus gastos; si no hubiera personas pródigas nadie se animaría a obtener beneficios por prestar dinero. La prodigalidad

incentiva e incrementa proyectos innovadores. Estos argumentos los emplea Bentham a propósito de la acritud con que Adam Smith se refiere a los pródigos, quienes, según el economista escocés, terminan dañando y poniendo en peligro la riqueza nacional con sus excesos. Esta visión de la prodigalidad no la comparte Bentham, ya que entiende que la prodigalidad cumple una función importante para el movimiento de crédito y dinero, lo que contribuye a activar la economía de los países (pp. 78-84). El autor se pregunta si es lícito que el legislador imponga su voluntad a todos los individuos de una sociedad a partir de una visión superficial y arrogante; la respuesta que ofrece es que “el conocimiento más perfecto y detallado que el doble interés de defender la reputación y la fortuna puede dar a un hombre, está del lado del individuo, mientras el gobierno, solo puede permanecer ignorante al respecto” (pp. 85-86). Por tanto, para Bentham (1965) no puede formarse un interés comunitario sin antes atender a los intereses individuales:

Es en vano hablar del interés de la comunidad, sin entender lo que es el interés del individuo. Se dice de una cosa que promueve el interés, o que es por el interés de un individuo, cuando tiende a aumentar la suma total de sus placeres: o, lo que viene a ser lo mismo, a disminuir la suma total de sus penas (p. 179).

En los planteamientos deontológicos de Bentham (1990) es posible encontrar las claves por las que los intereses individuales son el puntal de la felicidad en la comunidad, aquello que interesa a la mayoría de los hombres que interactúan en común en el contexto social:

La ética deontológica tiene como fundamento indispensable a la Ética exegética. A la hora de motivar a un hombre para que haga esto o aquello, no existen medios con mejores posibilidades racionales de éxito que mostrarle que hacerlo es de su interés, o conseguir que así lo parezca (p. 78).

En todo momento el autor se muestra cauteloso y meticuloso cuando se trata de distinguir entre el individuo y la comunidad. Bajo el punto de vista de Bentham (2008), la comunidad es un concepto abstracto que se refiere al cómputo de los intereses de los individuos. La comunidad no puede tener un interés por sí misma, porque es un término que remite a una generalidad y a nada en concreto. De modo que “hablar del interés de la comunidad sin comprender cuál es el interés del

individuo” (p. 12), incurre en errores y alteraciones dentro de la distinción entre la ética privada y la legislación.

A raíz de la problemática que presenta Bentham (1835) en torno a la dicotomía individuo-comunidad y ética privada-legislación pública es posible preguntarse qué lugar ocupa el derecho de propiedad privada. Bentham indica “que no hay propiedad natural, que la que existe es únicamente obra de las leyes (...)”, por tanto, la propiedad no es más “que una base de esperanza (...)” pues “no es una idea objetiva sino subjetiva; no es sensible, sino metafísica (...)” (p. 353). En este sentido, la propiedad privada no proviene de la constitución natural del hombre, sino que es un derecho adquirido a partir de unas leyes que responden a la esperanza o persuasión de sacar tal o cual ventaja de una cosa. Por tanto, la ley positiva amparará siempre la propiedad. Bentham hace un análisis de la propiedad que recurre a un psicologismo en tanto en cuanto la comprende como un elemento irradiador de esperanzas, a saber, para la obtención de un beneficio o el aseguramiento de bienes; de tal modo que si los hombres gozan y disfrutan de una cosa que por certeza tienen afianzada encontrarán un mayor placer al poseerla (p. 354). Que las leyes civiles amparen el derecho de propiedad responde a la felicidad inherente de todos los individuos. Es una preferencia mayoritaria, pues cualquiera podrá sentir más placer al experimentar, disfrutar o extraer ventajas de las cosas que utiliza respaldado por la seguridad de poseerlas.

Por tanto, la fundación de una ciencia moral, social y de gobierno que aporte certezas sobre qué se debe hacer y qué no, vendría determinada sobre la base del interés del individuo, puesto que en la ética no es posible prescindir de los intereses humanos. El principio de utilidad sería, en este sentido, el sustento y punto de apoyo para la construcción de órdenes prescriptivos que orienten las acciones humanas. El principio de utilidad no surge de un prurito teológico, no admite fuerzas sobrenaturales o voluntades superiores intervinientes en la racionalidad y la moralidad. Más bien, el modelo benthamita reivindica un secularismo y un científicismo destinados a transformar la reflexión filosófica. Así, entonces, las prescripciones, los valores morales y el arbitraje gubernamental orbitarán sobre un método asentado en contenidos empíricos y forjado en el cálculo eudemonista.

Economicismo, propiedad y utilidad

Tanto en la teoría de Locke como en la de Bentham el concepto de propiedad privada opera como una categoría económica. Si se compara la forma en que Locke y Bentham conciben la propiedad, podrá esclarecerse qué es la economía para cada cual y qué relevancia tiene en sus

respectivos pensamientos. Huelga añadir que en esta comparativa podrán aparecer tanto líneas divergentes como líneas convergentes.

Como se puso de manifiesto desde un comienzo, Locke trata el tema de la propiedad desde una latitud naturalista. La economía es una disciplina de saber que se encuentra entre el estrato teológico, en el que la ley natural actúa en cuanto designio que Dios plasma en el mundo, y aquel otro estrato político que se forjó a partir de la necesidad de mantener la propiedad y la paz social. Como el comercio antecede a la sociedad civil, dado que los seres humanos gracias a su trabajo producen objetos susceptibles de ser intercambiados, las leyes que rigen en el mercado son anteriores a las leyes positivas. El mercado es un espacio determinante en la formación del Estado: en primer lugar, hay que contar con la ley de la oferta y la demanda, a la que Locke considera la clave para entender el valor que adquieren las cosas; en segundo lugar, el incremento de la capacidad productiva y el intercambio de bienes causa situaciones de escasez de tierras, pues, al mejorarse la calidad de vida, la población aumenta de tal manera que la estabilidad social del estado de naturaleza colapsa, siendo tal que los individuos necesitan organizarse en sociedad civil (Recio, 2018, pp. 151-152).

En sus *Escritos monetarios* Locke (1999a) explora los mecanismos comerciales del valor del dinero. Afirma que las cosas aumentan de precio cuando hay abundancia de compradores y escasez de vendedores, mientras que su reducción se sucede de la abundancia de vendedores y escasez de compradores (p. 88). La ley de la oferta y la demanda determina el valor de las cosas no por su utilidad, sino por la relación entre demandantes y vendedores. En este proceso nómico la utilidad no influye directamente en la fijación del precio de las cosas:

La bondad y utilidad de una cosa no incrementa su precio, ni en realidad hacen que la cosa tenga un precio determinado, salvo en la medida en que disminuye o aumenta la proporción entre su cantidad y su demanda. No hay cosas más útiles o necesarias para la existencia o el bienestar del hombre que el aire y el agua, y, sin embargo, estos generalmente no tienen precio, ni rinden ningún dinero, porque su cantidad es inmensamente mayor que su necesidad en la mayoría de los lugares del mundo (p. 89).

Cabe observar cómo en la teoría económica lockeana la utilidad ocupa un lugar marginal. La utilidad no es un criterio válido para añadir ni restar valor a las cosas, porque no contribuye a la regulación del comercio. Si un objeto adquiere uno u otro precio en el mercado, este hecho se verá sujeto a las variables de la oferta y la demanda, que responden a la necesidad de los usuarios más que a la supuesta utilidad intrínseca a los productos ofertados.

Sin embargo, en Bentham la utilidad es el componente esencial de las relaciones humanas. La utilidad actúa a modo de una guía para la práctica, ocupa la centralidad de la moral y se halla latente también en la política y la economía, que son dominios de saber competentes para la aplicación del cálculo moral. Por ejemplo, el trabajo conlleva utilidad para los hombres pues, a pesar del desgaste que esta actividad implica, contribuye al enriquecimiento de los individuos y, por consiguiente, trabajar se aprecia como una actividad útil. Además, Bentham (1965) sostiene que es imposible y contradictorio afirmar que los humanos amen el trabajo y que estos lo realicen sin que ningún otro interés los impulse. El trabajo se lleva a cabo solo en la medida en que contribuye a obtener riquezas, no porque en sí mismo genere placer (p. 8).

Por otra parte, conviene apreciar de qué forma la filosofía benthamita caracteriza al dinero: este es definido como “la medida más exacta de la cantidad de dolor o de placer que cualquier hombre pueda recibir” (p. 17). Pero el valor del dinero no solo depende de variables provenientes de las relaciones mercantiles. Bentham considera que en “las penas producidas por una pérdida, la magnitud no corresponde al importe absoluto de la suma total, sino a su modo relativo, habida cuenta de la masa conjunta de la propiedad del perdidoso” (p. 18). El grado de dolor ocasionado por la pérdida de una cantidad determinada de dinero así como el grado de placer ante una ganancia no son iguales para todos los individuos, ya que no todos poseen dinero en las mismas cantidades; de tal forma que la satisfacción y el sufrimiento ante la expectativa de ganar o perder dinero son relativos a las condiciones económicas de los individuos. El filósofo de Westminster entiende que la expectativa de obtener felicidad es lo que mueve al hombre a actuar, así que la felicidad en cuanto que maximización del placer y disminución del dolor requiere de un cálculo, cálculo que se establece desde el principio de utilidad. En consecuencia:

Exponer estas razones es señalar la cuenta entre la ley y la felicidad; es emplear cálculos aritméticos para los elementos de la felicidad. Aritmética política –nombre que algunos le han dado a la economía política– es una aplicación, aunque muy particular y demasiado reducida, de una ciencia de grandes alcances, de la aritmética y de sus cálculos, a la felicidad y sus elementos (p. 18).

No obstante, pese al valor subjetivo que adquiere el dinero, la economía política en cuanto ciencia debe buscar unos axiomas que le aporten la debida certidumbre a sus cálculos y proposiciones. A ojos de Bentham, los axiomas de la economía política no constituyen un corpus legal extrínseco a los códigos civiles y penales, es decir, que la economía política es una parte más de la legislación y no una disciplina independiente (p. 171).

La economía política no compone un cuerpo legislativo autónomo porque es más bien una rama de la ciencia legislativa. No hay leyes singularmente económicas, sino leyes con implicancia económica. Uno de los objetivos principales de los códigos civiles y penales es asegurar la propiedad y velar por la igualdad, ambos pruritos contribuirán a incrementar la riqueza nacional. Las leyes que promueven el aseguramiento de la propiedad y la igualdad son, asimismo, parte de la rama de la economía política. No forman un código aparte. Los asuntos y criterios económicos están insertos, de propio, en los códigos legales, ya que la economía es una ciencia que tiene que ver con la utilidad, por lo que su importancia en el arte de legislar se debe a los intereses que pone en juego (p. 172), a saber, preservar la propiedad como un derecho reconocido e incrementar la riqueza nacional en beneficio de la gran mayoría de los individuos.

En contraste con el pensamiento lockeano, la noción de economía sí establece la formación de un corpus legal aparte del código civil, de hecho, la legalidad económica viene justificada por la naturaleza y es anterior a cualquier ley positiva. El filósofo de Wrington refrendó el funcionamiento regular del mercado a partir de un supuesto estado de naturaleza en el que ya se comerciaba. La economía, entonces, recoge un conocimiento sobre las leyes que rigen el mercado, estas leyes no deben ser alteradas por las leyes positivas, que son posteriores cronológicamente. No cabe pasar por alto el hecho de que Locke (1999b) considere que una de las razones fundamentales por las que los hombres se organizaron en sociedades civiles tiene un cariz económico; en el *Segundo Tratado* sostiene que la coyuntura económica animó a la formación de territorios nacionales con unas leyes que regulaban la propiedad privada (p. 72). El autor cree que en el estado de naturaleza llegó un momento en que la condición de propietario se tornó precaria, dada la escasez de tierras causada por el incremento de la población. La presencia del dinero también contribuyó a avivar los puntos candentes de conflicto, pues el dinero provocaba que los seres humanos se volvieran más ambiciosos.

Locke recomienda que los gobiernos, para cumplir con su cometido, salvaguarden las propiedades de los ciudadanos, respetando el derecho de propiedad privada en cumplimiento con el derecho natural. La centralidad que Locke le concede a la propiedad en su pensamiento político ha sido analizada e interpretada en clave biopolítica por Roberto Esposito. Esposito nos brinda una interpretación del pensamiento lockeano en la que la propiedad termina aherrojando a su poseedor. En *Bios*, Esposito (2006) encuentra que la concepción de propiedad de Locke se circunscribe al cuerpo del individuo, pues el cuerpo es el lugar en el que se ejecuta la acción productiva. El cuerpo actúa como agente del trabajo, porque el esfuerzo por transformar los objetos naturales crea la propiedad

privada (105). Según Esposito, en Locke la propiedad también actúa como un elemento privativo, porque excluye a otros individuos de su contorno posesivo. Una vez la propiedad asciende al contexto socio-político y acapara el reconocimiento social, se disocia de la corporalidad que la creó y, con ello, se distancia de su creador poseedor; “cuando la propiedad, a la vez privada y privativa, comienza a emanciparse del cuerpo del cual parece depender, y adquiere la configuración de puro título jurídico” (p. 109).

La propiedad, arraigada al funcionamiento del mercado, se erige sobre el orden de la vida de individuos y grupos humanos. Las variables formales que, según Locke, mueven el comercio, se sobreponen a los entornos vitales en los que se desarrollan las relaciones sociales. En la línea de interpretación de Esposito es preciso inquirir que la propiedad y toda la estructura política que la recubre terminan poseyendo a los individuos, se trata de una posesión que se invierte cuando se instaaura el sujeto político. El resultado es una política degradada debido a la intervención de entidades apolíticas, como lo son aquellas cosas sobre las que se instaaura un carácter jurídico de propiedad. Conforme a las apreciaciones del profesor Miguel Lobos (2018) al respecto, puede decirse que “la caída de la representación por otra estructura ‘pseudo’ política de carácter privado y no civil, como la intervención puramente económica, conduce inevitablemente a una situación que es infrapolítica, cuyos rasgos no son por tanto nada políticos, sino culturales, económicos, serviles...” (p. 112).

En comparación con el pensamiento económico de Bentham, Locke parece atribuirle a la economía una homogeneidad y una jerarquía que finalmente resultan subversivas para el propio orden de la vida. De una manera distinta, Bentham diluye la economía en los ordenamientos civiles, promulgados por códigos legales en los que hay leyes que apuntan a vicisitudes económicas, abandona las formalidades imperantes en el naturalismo para entrar en un positivismo que comprende a las sociedades humanas como elemento transformador y legitimador de los derechos. Las leyes naturales serían meras entidades ficticias que, desde un plano supuestamente extrínseco a la dimensión vital y psicológica de los humanos, prohíben o autorizan sin un emplazamiento respaldado en lo útil. De hecho, si cada cual tratara de legitimar sus acciones en su particular visión de la naturaleza humana y los fines que a ella le atribuye, entonces, el arbitrio de la opinión haría imposible cualquier asentamiento válido de la legalidad (Bentham, 2010, pp. 159-160).

Obsérvese cómo la propiedad desde el punto de vista benthamita nace con los códigos civiles que la procuran, protegen y promueven. El derecho de propiedad es una construcción de la legalidad positiva y no de una supuesta legalidad natural proveniente de una voluntad superior. Mientras Locke

atranca su concepto de propiedad en las formalidades económicas, Bentham concibe una propiedad más vinculada a las vicisitudes de la vida social e individual. Es posible extraer un cierto sesgo economicista del principio de utilidad de Bentham cuando aplica un balance entre el dolor y el placer, en la medida en que la maximización del placer y la disminución del dolor genera un rendimiento óptimo para producir felicidad en el mayor número de personas posible.

No obstante, el economicismo que se aplica en los cálculos eudemonistas no tiene un funcionamiento autónomo en el principio de utilidad, ya que a él también subyace una lógica médica. Esta lógica persigue el bienestar de la mayoría. El principio de utilidad es un indicador que caracteriza al estado de la sociedad en cuanto conjunto de intereses individuales. El principio de utilidad actúa como un instrumento curativo de las patologías que afectan al cuerpo social. Lo útil se desarrolla a partir de una lógica médica porque a través de su concepto el autor busca ejercer una cura pública sobre las patologías psicológicas y valóricas que dañan a la sociedad. Al menos desde un prurito curativo, Bentham se acerca a la vida. Así, el principio de utilidad no es un mero concepto formal o un eje prescriptivo indiscutible; este principio no es ley natural, ya que los contenidos que invoca parten de experiencias vitales y de una visión secular de lo ético y lo político. Al pensador le pasa desapercibida la posibilidad de que la propiedad privada, tanto a través de su uso, disfrute como retenimiento, razonablemente deje de ser útil para la felicidad de la mayor parte de la sociedad. Si este fuera el caso, una lógica médica derivada del principio de utilidad podría legitimar el bienestar público imponiendo límites coactivos al derecho de propiedad privada.

Pero si el principio de utilidad benthamiano es interpretado y aplicado desde una estricta lógica económica —que parece ser la triunfante en su pensamiento—, sí habría que ceñirse a una comprensión del utilitarismo de Bentham como expresión economicista de la felicidad; dicha expresión emplea un balance entre el dolor y el placer donde la propiedad privada actúa como ángulo de medición desde el cual se analizan y revisan las variables tomadas de las relaciones intersubjetivas que afectan a las relaciones y comportamientos sociales. Al respecto, John Stuart Mill (2013) reconocía a Bentham como “el introductor de la filosofía de la conducta” (p. 26), aunque le reprochaba una carencia a la hora de considerar los sentimientos humanos. El profesor Iñigo Álvarez (2010) caracteriza al utilitarismo de Bentham —muy a tenor de los atributos que Mill le dedicó— como resultado de una concepción antropológica en la que el ser humano

se mueve por sensaciones de placer y dolor, pero poco más parece capaz de hacer. El mundo emocional, enlazado al desarrollo espiritual y moral, queda disuelto. El deseo de progresar moralmente,

la necesidad de perfeccionarse espiritualmente, son aspectos de la existencia humana ajenos a la concepción de Bentham (p. 153).

El cálculo utilitario, basado en una férrea lógica económica y en ausencia de elementos de cuidado que tomen en cuenta las polifacéticas dimensiones de la vida, efectivamente, puede llevar aparejada una frialdad y una distancia respecto de las emociones que simplificaría deliberadamente la comprensión de lo humano como algo mucho más complejo que un mero balance cuantitativo entre el dolor y el placer.

El utilitarismo benthamita aplica en la ética, la política y la economía un cálculo utilitario que, aun preservando una perspectiva de cuidado para la mejora de la sociedad en virtud de una lógica médica, acentúa predominantemente una lógica económica que resguarda la propiedad privada como dato y facticidad necesarios para maximizar la felicidad desde la individualidad, y con sus pertinentes implicaciones gubernamentales. Si solo la lógica médica predominara en los cálculos utilitarios, entonces, los derechos y libertades vinculados a la propiedad podrían ser restringidos parcialmente merced a la búsqueda de la felicidad de la mayoría; al respecto, cabe reconocer que no siempre el uso de la propiedad privada intensifica el placer o disminuye el dolor, es más, en manos de ciertas personas y para determinados propósitos, la propiedad privada podría contribuir a generar daños impredecibles e ineluctables, yendo en contra de los intereses de la mayoría.

Muy por el contrario, el naturalismo aplicado al pensamiento político y económico, tal como lo formula la filosofía lockeana, consolida el derecho de propiedad privada resguardándolo como un vestigio de la ley natural, irremplazable en la ley positiva e incuestionable para las acciones de gobierno, si se quiere respetar la justicia y la libertad. La fundamentación del derecho de propiedad privada y la existencia de esta, desde la perspectiva naturalista, no vendría supeditado a la utilidad sino que únicamente se justificaría por la ley natural, una ley que está en todos los humanos, que determina la moralidad y la razón de ser de la sociedad, el comercio, el gobierno y sus respectivas actividades. Sin embargo, desde el principio de utilidad el derecho de propiedad privada tiene márgenes de disputa no ya porque pueda ser suprimido radicalmente sino porque, en nombre de la felicidad de la mayoría, serían explorables sus limitaciones; esto no lo hizo Bentham, pero sus argumentos y sus propias estrategias discursivas indirectamente podían llegar a hacerlo.

Conclusión

El itinerario interpretativo transitado –tal y como se habrá constatado– contraponen dos doctrinas filosóficas del pensamiento liberal muy diferentes entre sí:

Se pudo observar que Locke ocupa el concepto de utilidad en muchos de sus escritos, pero siempre vinculándolo a la legalidad natural y, en su teoría económica, la utilidad toma un cariz marginal; dentro del mercado lo útil no influye en el precio que adquieren las cosas, parece no tener ninguna importancia al respecto. En cambio Bentham piensa la utilidad como piedra angular desde la que se vertebran los juicios de corte moral, político y económico y, por ende, también la facticidad del Estado, del gobierno, del comercio y de otros espacios sociales.

El utilitarismo de Bentham abandona las formalidades imperantes en el naturalismo para entrar en un positivismo que comprende a las sociedades humanas como elemento transformador y legitimador de los derechos. Las leyes naturales son tratadas como meras entidades ficticias que, desde un plano supuestamente extrínseco a la dimensión vital y psicológica de los humanos, prohíben o autorizan sin un emplazamiento respaldado en lo útil. Toda esta operación filosófica es llevada a cabo sin contar con el riesgo de que un gobierno, en su búsqueda de la felicidad como objetivo de una política acorde a la moralidad utilitaria, limite los usos y dinámicas acumulativas de la propiedad.

El dilema que se pretende poner de relieve luego de contrastar a Locke y a Bentham, entre los que se aprecia una clara versión naturalista liberal y otra utilitarista liberal, es hasta qué punto el liberalismo ha planteado en las reflexiones de sus teóricos el origen de la propiedad privada y los derechos a ella adjuntos. Desde la tematización liberal y sus discursos nunca se ha intentado esclarecer a ciencia cierta la procedencia originaria, bien natural y espontánea, bien socialmente reconocida como útil por la mayoría, del derecho de propiedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, I. (2010). La desviación de J.S. Mill: el puesto de las emociones en el utilitarismo. *Τελος Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 17(2), 145-170.
- Bentham, J. (1991). *Bentham. Antología* (J. Colomer, Ed.). Textos cardinales.
- Bentham, J. (1835). *Ciencia social según los principios de Bentham* (T. Toribio, Trad.). Imprenta Real.
- Bentham, J. (2009). *En defensa de la usura*. Sequitur.
- Bentham, J. (1965). *Escritos económicos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral y la legislación*. Claridad.
- Bentham, J. (2010). *Un fragmento sobre el gobierno*. Tecnos.
- Esposito, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Locke, J. (1999a). *Escritos monetarios*. Ediciones Pirámide.
- Locke, J. (2012). *Pensamientos sobre la educación*. Akal.
- Locke, J. (1999b). *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Biblioteca Nueva.
- Lobos, M. (2018). El origen de lo político dentro de lo impolítico espositiano: comentario clarificador de la política como técnica en Roberto Esposito. *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile* 74, 109-118.
- Macpherson, C. (1987). *La teoría política del individualismo posesivo*. Editorial Fontanella.
- Mill, J.S. (2013). *Bentham*. Tecnos.
- Recio, A. (2018). La dimensión ontológica del mercado y las directrices de la teoría monetaria en la propuesta pragmático-gubernamental de John Locke. *Hybris. Revista de filosofía*, 9(2), 145-171.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

La Transeducación como una expresión del futuro de la educación.

Perspectiva decolonial sobre la educación democrática

Transeducation as an expression of the future of education.

Decolonial perspective on democratic education

José Díaz Fernández¹

Doctor en Filosofía

Universidad de Chile, josediaz@ug.uchile.cl

RESUMEN

El artículo tiene por objetivo cuestionar la institucionalidad educativa y los nuevos actores que van transformando la relación enseñanza/aprendizaje, su potencialidad democrática y los saberes adecuados para la actualidad y el futuro próximo. Esto se realiza, a través de una discusión con el Transhumanismo y el Capitalismo Cognitivo, analizando los riesgos y las posibilidades pedagógicas y normativas que abren estas transformaciones. Además, por el examen de las perspectivas epistemológicas-educativas decoloniales y transmodernas, que buscan movilizar contenidos y formas de reflexión democráticas, emancipadoras y alternativas para la construcción de otros futuros de la educación, que denominamos *transeducación*.

Palabras Clave: Filosofía de la educación, Filosofía latinoamericana, Covid-19, Futures Studies, Ética de la Educación.

ABSTRACT

This paper's objective is to question the educational institutionalality and the new actors that are transforming the teaching/learning relationship, its democratic potential and the appropriate knowledge for the present and the near future. This is done, through a discussion with Transhumanism and Cognitive Capitalism, analyzing the risks and pedagogical and normative possibilities that these transformations open. Also, by examining the decolonial and transmodern epistemological-educational perspectives, which seek to mobilize democratic, emancipatory and alternative content and forms of reflection for the construction of other futures of education, which we call *transeducation*.

Keywords: Philosophy of Education, Latin American Philosophy, Covid-19, Futures Studies, Ethics of Education.

¹ Licenciado, Magíster y Doctor en Filosofía con mención en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Chile. Miembro del Grupo de Estudios sobre Educación y Neoliberalismo (GEEN)-Universidad de Chile y del Equipo editorial de la Revista Otrosiglo. Sus principales líneas de investigación son la filosofía de la educación, latinoamericana, decolonial y política. <https://orcid.org/0000-0002-5378-6508>



1. Introducción

El gran libro del Hombre-Máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo (Foucault, 2012, p. 82).

La reflexión sobre la educación, así como también la reflexión educativa, son disposiciones críticas y afectivas imbuidas de futuro; de su búsqueda, rechazo, permanencia, deseo, contención, entre otros aspectos. Sin embargo, toda fijación o determinación en torno al futuro de la educación desborda las capacidades reflexivas de cualquier ser humano. Este insuperable límite no es otro que la experiencia totalmente abierta a la indeterminación del desconocimiento, lugar en el cual la filosofía de la educación tiene su sustento, pero que no puede sino ser una ocupación del presente. Esta tensión es un rasgo instituyente de las búsquedas que tienen por objetivo la responsabilidad por las posibilidades, alternativas y aperturas capaces de ser alcanzadas por los educandos, al considerar siempre lo indeterminado, desconocido e incontrolable a modo de una posibilidad positiva, proyectable y esperable.

Dentro de estas coordenadas comprendemos que tanto la diversidad y pluralidad de experiencias, como la horizontalización de las relaciones sociales y de producción del conocimiento, son una tarea para la reflexión crítica, decolonial y democrática de la educación, con miras a potenciar una justicia cognitiva global que determine otros parámetros normativos del saber/poder, capaces de vehicular transformaciones en la actualidad. En este contexto, las categorías críticas y emancipadoras han quedado desplazadas, no por su falta de urgencia, sino por innovaciones que impactan los supuestos y alcances de las mismas. Aquel problema nos conduce a explorar otros desafíos ético-normativos y democratizadores, derivadas de innovaciones tecnológicas y productivas de la subjetividad, de emergencia de nuevos agentes institucionales y de seres-humanos-maquínicos que intervienen y dibujan nuevos imaginarios y actores en la educación.

El objetivo de este artículo es cuestionar la institucionalidad educativa tradicional y los actores emergentes que van transformando la relación enseñanza/aprendizaje, la potencialidad democrática de la educación en un contexto de tecnologización creciente y los saberes atingentes para la actualidad y el futuro próximo. Esto se realiza, primero, a través de la construcción filosófica de los imaginarios

tecnológicos, científicos y empresariales del Transhumanismo y las lecturas del Capitalismo Cognitivo, que configuran nuevos contextos y aperturas en la relación enseñanza/aprendizaje. Posterior a ello, en la segunda sección, se analizan diversas advertencias y posibilidades pedagógicas, éticas y políticas que abren las transformaciones tecno-productivas de la subjetividad.

La investigación se enmarca, metodológicamente, a manera de una recepción crítica y latinoamericana de los *Futures Studies* concernientes a la educación que analizaremos en la tercera sección, por la insuficiencia de estas propuestas para ser una vía de superación del déficit educativo latinoamericano, dada su ceguera ante las exigencias materiales y la necesidad democrática de ampliación y empoderamiento de la multiplicidad de experiencias que enriquecen la relación educativa. La cuarta sección considera las proyecciones decoloniales como posibilidades de articular respuestas capaces de movilizar contenidos y formas de reflexión democráticas, emancipadoras y alternativas para la construcción de otros futuros de las educaciones. Sin embargo, consideramos que estas búsquedas no pueden obliterar esa profunda transformación de la subjetividad que estará posibilitada por un conjunto de proyectos críticos, dispositivos de educación alternativa y empresas biotecnológicas que van encauzando, creando y destituyendo nuevos y viejos límites de lo ‘humano’, de la educación humanista y las corrientes críticas.

La provocación sobre el futuro de la educación que denominamos *transeducación* se desarrolla, en la tercera parte, al alero de las aproximaciones transmodernas y se presenta como un resultado investigativo, dado que implica un desafío transformador de los márgenes económicos/políticos de la subjetividad, la articulación saber/poder y la emancipación de las diversas formas de opresión que se nos presentan en la actualidad. Esta busca alertar respecto de la necesidad de construir un proceso de responsabilidad comunitaria y un compromiso democrático con la diversidad de formas de existencia, tipos de conocimientos y maneras de proyectar y entender el futuro.

2.1. Elementos Filosóficos para la Reflexión Educativa

Dado el actual contexto de transformaciones tecno-productivas la educación democrática adquiere un grado de mayor complejidad, y esto no solo se reduce a la necesaria articulación con la exigencia ecológica, de género o raza; sino que también, a la emergencia paulatina y constante de otro tipo de gobierno de la distinción entre lo subjetivo y objetivo (Lyotard, 1984). Esto último, dice relación con una transformación que tiene de hipérbole la indistinción entre un nosotros orgánico y

un otro maquínico, que analizaremos con el Transhumanismo², pero que ha presentado, desde fines del siglo XX en la lectura del Capitalismo Cognitivo³, un movimiento de ruptura y fragmentación de los parámetros críticos y normativos que producen la subjetividad educativa (Díaz, 2020a). Estos movimientos traen como consecuencia, para la reflexión educativa, la indistinción de lo que nos es posible adaptar, conocer controlar y gestionar. Puesto que, la introducción sostenida y creciente de diversas tecnologías y avances biotecnológicos modifican el imaginario sobre el cual se proyecta la necesidad de intervención, inversión y despliegue de estrategias gubernamentales, comunitarias y privadas en las escuelas y los educandos (Knox, Williamson y Bayne, 2020).

El Capitalismo Cognitivo nos advierte de un proceso de fragmentación que desplaza parte considerable de las categorías con las cuales se ha pensado la educación crítica. P. Virno, uno de los autores de aquella tradición, sostiene que la dicotomía habermasiana «acción instrumental y comunicativa» –que fundamenta y actualiza la distinción moderna entre los entes acrícos, mecánicos, autómatas o maquínicos y los críticos, orgánicos, racionales o autónomos–, ha quedado destituida en el modelo de producción postfordista (2003). La razón estaría en que los mecanismos de la dialogicidad y del reconocimiento han sido subsumidos por el sistema capitalista. De lo anterior se deriva una destitución de la crítica a la escuela como una máquina de aprendizaje y fabricación jerárquica de la alienación, cosificación y eliminación de la diferencia⁴. Por cuanto, el propio modelo de producción capitalista exige la transformación del paradigma educativo al que remite la crítica de la

² Para N. Bostrom (2005), uno de los portavoces del movimiento, los transhumanistas comprenden la naturaleza humana en constante progreso y capaz de ser remodelada. Por cuanto el actual estadio de la humanidad no es un punto final, sino una oportunidad que, mediante el uso de la ciencia, la tecnología y otros medios, pueda llevarnos a la construcción de seres posthumanos con capacidades mucho mayores a las actuales.

³ Entendemos ‘Capitalismo Cognitivo’ como un movimiento crítico que busca denunciar y transformar la dimensión conflictiva, radicalmente contradictoria y de dominio del capitalismo actual, que toma como materia prima las interconexiones neuronales de la sociedad (de la información, del conocimiento, new economy, net economy, entre las principales), según la dinámica sincrónica y diacrónica del capital. Del *general intellect* tal como fue descrito por Marx en el fragmento sobre las máquinas de los Grundrisse (Rodríguez y Sánchez, 2004).

⁴ Es M. Foucault que acierta con la expresión ‘máquina de aprendizaje’ para describir el proceso que se estructura en el pedagogo francés J. B. De La Salle: “La organización de un espacio serial fue una de las grandes mutaciones técnicas de la enseñanza elemental. Permitió sobrepasar el sistema tradicional (un alumno que trabaja unos minutos con el maestro, mientras el grupo confuso de los que esperan permanece ocioso y sin vigilancia). Al asignar lugares individuales, ha hecho posible el control de cada cual y el trabajo simultáneo de todos. Ha organizado una nueva economía del tiempo de aprendizaje. Ha hecho funcionar el espacio escolar como *una máquina de aprender*, pero también de vigilar, de jerarquizar, de recompensar.” (Foucault, 2012, p. 151). La crítica a la escuela como una máquina de aprendizaje y producción de la consciencia alienada se encuentra ampliamente presente en el imaginario crítico contemporáneo. Estas expresiones, que van desde la canción de Pink Floyd *Another Brick in the Wall* hasta la película-documental *La educación prohibida* del año 2012, quedan desplazadas por la propia transformación capitalista de la producción, que exige producir una subjetividad que se comporte y reclame ser un supervisor, regulador y productor de sí mismo, como lo destaca K. Marx en el ‘fragmento sobre las máquinas’ (Marx, 1983, p. 592). Es no significa que la escuela haya dejado de ser una ‘máquina de aprendizaje’, sino que el tipo de máquina que enfrentamos ha mutado.

escuela fordista, en la promoción del *manager*, *coach* y experto. Estas últimas pasan a ser las representaciones del correcto funcionamiento de los educadores y otros agentes culturales en la experimentación de relaciones dialógicas, comunitarias, creativas y felices (Boltanski y Chiapello, 2002).

Lo anterior representa una transformación en el imaginario que podemos asociar a una *inversión* (*Umkehrung*) en la comprensión de la ‘competencia’. Esta última habría abandonado sus matices belicistas, que acompañaban el discurso educativo conservador de la guerra fría (Gardner, 1983), por su promoción como un proceso epistemológico interpersonal de intercambio de opiniones encargado de generar la coordinación del conocimiento siempre particular y fragmentario de productores y consumidores en un saber eficiente (Infantino, 2007). En la etapa denominada postfordismo, la relación entre cooperación y competencia se vuelve más estrecha (Fumagalli, 2010), puesto que la subjetividad buscada por la escuela sería una capaz de adaptarse y competir constantemente, a la vez que contribuir y colaborar eficazmente en la producción colectiva (Díaz, 2016). Este cambio, en el sentido teleológico de la educación, se encuentra acorde a la transformación del imaginario de la escena productiva que va desde la fábrica hacia la empresa, donde se demanda valorar y respetar la diversidad, la comunidad y la democracia, imperativos que constituyen el centro del discurso hegemónico y empresarial de las competencias (OCDE, 2003)⁵.

El segundo elemento de ruptura del imaginario científico-empresarial que va paulatinamente encauzando la educación es el desarrollado por el Transhumanismo. Este postula que –ante el fracaso del proyecto humanista– es por las biotecnologías de la potencialización orgánica –y no por la formación educativa– que se puede dar un curso diferente y mejor a la superación del ser humano conseguido por el humanismo (Sibilia, 2009)⁶, el cual solo habría visto en el ejercicio de la razón el mecanismo para la maduración, conducción, progreso o emancipación de la barbarie, es decir, distinguir y separar el animal humano del servil acrítico (Sloterdijk, 2008).

Para M. Nussbaum, el humanismo educativo sería lo que “aparece en la búsqueda del pensamiento crítico y los desafíos a la imaginación, así como [en] la comprensión empática de una

⁵ El devenir de estos conceptos llega a fundirse en la ‘cooperación’, que diluye las tensiones que presentaría el carácter ético-político de la cooperación con la competencia, esta última con un marcado componente económico, individual e instrumental (Martín, 2009; Wang y Krakover, 2008).

⁶ S. Sorgner, filósofo transhumanista, señala que el mejoramiento educativo y el mejoramiento genético (transhumanista o posthumanista) comparten una estructura análoga, solo si la educación, de herencia humanista, se transforma en el cultivo de lo que denomina *metahumanities* (2015). Por tanto, esta continuidad requiere una transformación de los códigos modernos que construyen la institucionalidad y el imaginario educativo.

variedad de experiencias humanas y de la complejidad” (2006, p. 26). Por tanto, la racionalidad crítica, la imaginación y la sensibilidad son las facultades encargadas del desarrollo de las capacidades humanas. Y serán justamente dichas capacidades las que podrán resolver, de manera exclusiva, los conflictos que padece la civilización. En cambio, los transhumanistas consideran que la racionalidad – identificada como un *factum* capaz de ser comprendida en los márgenes de las ciencias cognitivas o de un biologismo-neurológico–, ya podría ser reproducida o lo harían en un futuro cercano fuera del cuerpo humano en una imbricación humano-máquina⁷. Esto destituiría la promesa del humanismo al considerar que la adaptación, modificación, conexión y mejoras en las capacidades humanas (cognitivas, sensoriales y emocionales) serían posibles de ser alcanzadas de manera más eficiente y rápida por la imbricación ser-humano-máquina (Hottois, 2015; Piedra, 2017), lo que trae consecuencias escasamente exploradas para la educación democrática. Por ejemplo, el desplazamiento en la creencia que es en la racionalidad y la sensibilidad la forma por la cual el ser humano puede alcanzar su máximo desarrollo, abandonando las actuales instituciones educativas como ejes de la búsqueda del saber, justicia social, democracia, emancipación y movilidad social. Es decir, aquellos aspectos que han ido construyendo el proyecto humanista contemporáneo.

Como señala R. Braidotti esta trans-formación requiere otra forma de regulación y gestión de los saberes y prácticas educativas, por lo pronto, una que abandone la búsqueda de una subjetividad marcada por valores jerárquicos, lineales, monoreferenciales e inamovibles por la construcción de una postidentitaria, no-unitaria, transversal y basada en las relaciones con los humanos y otros (2013, p. 204). En consecuencia, el modelo de subjetividad a construirse por la educación podría ser comprendido en constante y mutua co-constitución, en el abandono del sujeto individual por un nosotros relacional post-autónomo. En este contexto, la relación con los saberes ‘humanistas’ (y su organización institucional), que han determinado la formación y visión de los educadores tendría modificaciones, abriendo espacios a nuevos agentes educativos vinculados a la robótica, neurociencia

⁷ Esta es una transformación que avanza más allá del Paradigma de la Complejidad, por lo pronto, hacia el de la Singularidad (Ferry, 2017). El Paradigma de la Complejidad relacionado con la educación fue desarrollado principalmente por E. Morín (1998) e instalado a nivel global por la UNESCO (1996). Este plantea que la educación debe transformar sus mecanismos administrativos, políticos, económicos y epistemólogos para poder navegar en un mundo donde las certezas se han desvanecido, debiendo abrirse a la incertidumbre, a una relación holística con los saberes y formar un ser humano en un vínculo estrecho con un mundo cada vez más diverso. El Paradigma de la Singularidad considera que las transformaciones biotecnológicas, por vía de la conexión humano-Inteligencia Artificial Fuerte y las NBIC (Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive science), lograrían superar las actuales finitas capacidades humanas. Una de las principales instituciones que ha llevado este proyecto a una concretización mayor es la *Singularity University*, con sede en Silicon Valley y vinculada a la NASA y a GOOGLE (<https://su.org/>).

y neuroeducación, empresas farmacéuticas, de potencialización cerebral y otros emprendimientos biotecnológicos (Rose y Rose, 2016).

El escenario anterior nos dispone a un imaginario que puede ser referido como una transformación tecno productiva del gobierno de indistinción entre ‘un nosotros orgánico y otro maquínico’. Dado que, esta se desarrollaría en la articulación de instituciones educativas y biotecnológicas, con objetivos de mejoramiento humano-maquínico, conexiones neurológicas directas a la inteligencia artificial y la experimentación de capacidades de racionalidad y sensibilidades superiores a los actuales límites orgánicos, determinando de diferente manera los retos normativos de lo que nos es posible conocer, adaptar, controlar y gestionar a través de la relación educativa.

2.2. Advertencias y Posibilidades de Inversión

Para M. Mejía (2010) este contexto presenta importantes desafíos políticos, metodológicos y cognitivos. Primero, la necesidad de articular en las formas de lucha, resistencia y alternativas educativas una crítica y denuncia a la neutralidad política y el fetichismo del ‘optimismo tecnológico’ que acompañan estas iniciativas. En términos metodológicos, imperaría no reducir la educación a la capacidad de interactuar con las redes tecnológicas de comunicación y producción, sino que profundizar aperturas a epistemes más complejas y transdisciplinarias. Esto sería un marco crítico que avance en la discusión sobre los saberes pertinentes para la actualidad y el futuro próximo, así como también los tipos de instituciones educativas a construir. Por último, en la dimensión cognitiva, se requeriría un giro desde lo sensorio-motriz hacia lo sensorio-simbólico que busque generar interacciones basadas en la sensibilidad y redes de sentidos y no en centros únicos de significados (Mejía, 2011).

Una advertencia, atenta al primer ámbito descrito, es el riesgo de potenciar intereses biotecnológicos individualistas acordes a la normativa neoliberal. Según R. Villarroel, estas transformaciones abren:

[La] posibilidad de que el mejoramiento anunciado termine implementándose solo en función de la ampliación de las capacidades de los sujetos pertenecientes al segmento social hoy dominante en el planeta que cuenta con abundantes medios económicos como para adquirir esas nuevas herramientas de ampliación de sus capacidades y de la duración de sus vidas que ofrecerá el mercado (2015, p. 188).

Esto es un aspecto relevante para considerar en la estructura y relación educativa en miras a potenciar su capacidad democratizadora, puesto que se requiere de un cuidado biopolítico sobre las

lógicas económicas y de poder que desarrolla esta transformación, a riesgo de perpetuar y aumentar las múltiples redes de segregación ya presentes (GLOBAL EDUCATION MONITORING REPORT, 2020). Una extensión de este problema, dentro de los movimientos conservadores contemporáneos que producen un vaciamiento de la dimensión ética y política de la educación, es la posibilidad de reproducir únicamente perfiles neurotípicos acorde a las demandas productivas, anulando la neurodiversidad presente, y con ello, contribuyendo a la confección de sociedades y espacios educativos más homogéneos y carentes de experimentación del pluralismo (Rose y Rose, 2016)⁸.

En consideración al tipo de relación o interacción con ‘las redes tecnológicas de comunicación y producción’⁹, B. Williamson (2018) señala que esta transformación ya está siendo implementada por compañías como IBM o Facebook, concentrándose en la personalización (adaptación dinámica y constante de la enseñanza a los puntos fuertes y débiles de cada estudiante identificados por su desempeño *online* y *offline*), aprendizaje basado en evidencias (registro de los resultados y modo de actuar de los educandos), eficiencia escolar (asignación óptima de los recursos dado el comportamiento auditado de educandos, educadores y personal administrativo) e innovación continua (elaboración de proyectos y creación de nuevas ideas). Todo gracias a la minería de *Bigdata* educativo, es decir, a la obtención de múltiples capas de información de los procesos cognitivos, emocionales, hormonales y físicos.

Durante el año 2020 la UNESCO, con motivo del apagón educativo global producido por la pandemia de COVID-19, ha construido una *Coalición Mundial para la Educación* cuyo objetivo es ofrecer

⁸ Esto se ha ido produciendo en diversas etapas, la primero de ellas, fue por la política-administrativa de los *voucher*, una herramienta masificada a partir de la década de 1970 por M. Friedman que permite la libre elección de centros educativos, diversificando la oferta educativa, desde el Estado hacia múltiples empresas privadas. Esta política refuerza el elitismo y la segregación, al posibilitar el acomodo de los educandos en instituciones de acuerdo con su origen social, es decir por su capacidad de consumo, endeudamiento y gasto, así como también, por su género y raza. Otro hito fundamental, es la gubernamentalidad neoliberal que centra la educación en la obtención de resultados, estos últimos reflejados en pruebas estandarizadas internacionales y vinculadas a la asignación de recursos y movilidad laboral (contratación, despidos y asenso). Por medio de este mecanismo el aprendizaje de las habilidades de la cooperación, el reconocimiento de la diversidad y la tolerancia son paulatinamente marginadas, al quedar fuera de los parámetros que permiten alcanzar mayores asignaciones pecuniarias (Torres, 2017). Este modelo de financiamiento educativo tiene su inscripción en la ley norteamericana llamada *No Child Left Behind Act*, promulgada el año 2002, en E.E.U.U. Una de las últimas manifestaciones del impedimento al reconocimiento de la diversidad y pluralidad de las formas de vida contemporáneas es el realizado por los movimientos *#ConMisHijosNoTeMetas*, que buscan impedir la libre expresión, reconocimiento, validación y la enseñanza de la diversidad sexual.

⁹ Hemos optado por sustituir los conceptos de redes de comunicación, redes sociales, tecnológicas de la información y la comunicación (TICs) y medios tecnológicos de educación, educación online y comunicación por ‘redes tecnológicas de interacción y producción’, dado que consideramos que estas dimensiones están lejos de ser instrumentos, medios o mecanismos, puesto que son entramados que diseñan de otra forma las relaciones con los otros y nosotros, aún inexplorados en su radicalidad.

a los niños, niñas y jóvenes opciones de aprendizaje inclusivo para el período de interrupción de la educación institucional (UNESCO, 2020). A través de la promoción, movilización y coordinación de un número de agentes educativos pertenecientes al sector privado, privado sin fines de lucro y agencias internacionales ligadas a la ONU, que tendrían que entregar soluciones tecnológicas gratuitas, seguras y equitativas *online*. Esta iniciativa busca reestablecer y reescribir una nueva institucionalidad educativa *online* y *offline* vinculada a herramientas y plataformas ofrecidas y producidas por el sector privado¹⁰.

Uno de los riesgos de estas iniciativas, y las que ya se encontraban siendo implementadas antes de esa pandemia, son replicar las distancias entre los actores tradicionales de la educación (educadores/educandos) y los agentes administrativos corporativos-gubernamentales (encargados de gestionar y postular las directrices educativas), privando la toma de decisiones, poder resolutivo y creación curricular a las comunidades. Además, se presentan inconvenientes sobre el tipo de contenido e interacción posible de ser realizada por los educandos/educadores usuarios con estas ‘plataformas’, dado que son los propietarios de las ‘redes tecnológicas de interacción y producción’ los encargados de diseñar, gestionar y controlar la relación con los mismos. Esto podría dificultar la capacidad de articular núcleos problematizadores sobre las ‘redes tecnológicas de interacción y producción’ en la educación, comunidad y sociedad en su conjunto. Lo anterior, modifica el lugar de los educadores y educandos dentro de las instituciones, relegándolos a auditores/registradores de un *proceso maquínico de aprendizaje*, que desplaza la enseñanza/aprendizaje dialógico a un intercambio de indicadores en una plataforma ya diseñada y dispuesta para su utilización.

Una advertencia genérica para considerar es lo expuesto por una diversidad de fuentes que han puesto de relieve el ciberfetichismo (Rendueles, 2013), el enjambre tecnológico acrítico (Han, 2016) y la incapacidad de producir alternativas a lo ya establecido (Smiers y Schijndel, 2008) como los principales padecimientos de la sociedad contemporánea al vincularse con las redes tecnológicas de interacción y producción. Sin dejar de atender estos exámenes —que contribuyen a develar el fetichismo, el determinismo tecnófilo y los fanatismos por lo virtual—, estas advertencias tienden a imposibilitar la generación de posibilidades y discursos alternos a la tecnofobia, lo cual impide dilucidar y generar críticas y alternativas al devenir actual. A propósito de la relación acrítica y fóbica con la

¹⁰ Dentro de los actores privados destacan: Microsoft, Amazon, Facebook, Google, Coursera, Zoom, GSMA y Weidong. Los actores privados sin fines de lucro son: Khan Academy (ligado al Banco de las Américas) y Profuturo (de la empresa Telefónica).

tecnología K. Marx nos advierte, con ocasión de la destrucción de las máquinas por el Movimiento Luditas del s. XIX, que:

Se requirió tiempo y experiencia antes que el obrero distinguiera entre la maquinaria y su empleo capitalista, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigidos contra el mismo medio material de producción, a la forma social de explotación de dicho medio (2014, p. 381).

Por lo pronto, comprendemos que la tecnofilia (convencimiento en que la resolución de los problemas asociados al correcto, eficiente o justa relación enseñanza/aprendizaje se va a producir por artilugios electrónicos de última generación) y la tecnofobia (rechazo al cambio y la innovación educativa por considerarla deshumanizadora) son caminos equívocos¹¹. Esto es así, dado que ambos polos tributan a una comprensión conservadora de las biotecnologías, que impiden una relación crítica y alternativa con la misma, configurándose en un obstáculo tanto para advertir sus riesgos como para mostrar sus potencialidades cognitivas y emancipadoras.

2.3. Los Futuros de las Educaciones

La consideración de estrategias capaces de asumir los contextos *online* y *offline* educativos con atención a la complejidad, diversidad e interseccionalidad fuerzan un acto de creación y transgresión deliberada con el presente, y con ello la destitución del imperativo que ha gobernado la imposibilidad de pensar un futuro distinto: el pensamiento único neoliberal¹². Conforme a lo anterior, se vuelve necesario *subvertir* (*Umkehrung*) el pensamiento único sobre ‘el futuro’ por la pluralidad de ‘futuros’, lo que requiere la capacidad de imaginación y empoderamiento de los sujetos en la experimentación de búsquedas, orientada a la construcción de redes plurales de sentidos comunitarios y multiplicidad de posibilidades individuales, esto es una trans-formación que tiene por disposición afectiva catalizar experiencias de empoderamiento y empatía en los educandos y educadores para subvertir las barreras conservadoras y mercantilistas de la educación.

¹¹ Este tipo de pensamiento se presenta en la actualidad como bioconservadurismo educativo y transhumanismo utópico. Para los primeros, por ejemplo, la educación trata, en una de sus dimensiones, de aceptar con respeto y valor las limitaciones de la condición humana (García, Gil y Reyero, 2017; Quintanilla, 2019; Ortiz y Fuentes, 2004). Los segundos consideran la superación completa de la condición humana y sus déficits solo será alcanzada por vía de la conciencia maquínico-expandida en un transhumano transcivilizado que produzca una nueva edad de oro (Tandy, 2005).

¹² J. Torres llama nuevo conservadurismo educativo al proyecto que busca promover “la existencia de una notable incapacidad para ir más allá en la imaginación y experimentación de nuevas formas de vida, de modelos sociales y productivos alternativos a los existentes” (2007, p. 33).

Para J. Gidley (2012) es necesario distinguir cualitativamente los tipos de futuros y la acción cognitiva, emocional y política que es necesaria adoptar según su carácter: (i) *probable*, (ii) *possible*, (iii) *preferred* o (iv) *prospective*. La concepción de (i) ‘el futuro probable’ está bajo un paradigma predictivo, positivo y empírico que le confiere valor a la generalización y extrapolación de información cuantitativa; (ii) ‘los futuros posibles’ requieren de la imaginación, creación y flexibilidad de ideas y proyectos, confiriéndole valor a la hermenéutica, dialogicidad y colaboración; (iii) ‘el futuro preferente’ opera en el paradigma crítico, emancipatorio y deconstructivo. En cambio, (iv) ‘los futuros prospectivos’ funcionan por el paradigma del cambio de paradigma, *futureing* como un acto de empoderamiento y trans-formación integral, con un alto contenido de planificación e investigación.

Esta trans-formación, por ejemplo, requiere de instituciones educativas dinámicas con responsabilidad normativa de su lugar en la experimentación, investigación y planificación de los futuros (Slaughter, 2008). Más aún, si atendemos lo que F. Hutchinson (2009) considera como un requerimiento para la superación del canon básico del aprendizaje de las llamadas 3Rs (*reading, writing y arithmetic*), que es la incorporación de las 4Cs de la comunicación empática: conciencia intercultural, respeto compasivo por los otros, resolución de conflictos y compromiso cívico (*Cross-cultural awareness, Compassionate regard for others, Conflict resolution y Civic engagement*), capacidades que permitirían enfrentar los nuevos retos tecnocientíficos.

Las exigencias pedagógicas-normativas de este giro, desde la linealidad hacia la pluralidad de futuros prospectivos y altamente normativos, cambia las formas de comprensión del tiempo y del espacio educativo. Los futuros, las futurizaciones, se vuelven un asunto del presente, y con ello, el tiempo lineal, de la lenta espera por la superación natural de los padecimientos, avanza a un salto refundacional. Asimismo, los espacios disciplinarios cerrados requieren aperturas a epistemes complejas que den cuenta de las post-disciplinas, que son “nuevos intentos de crear puentes de conocimiento entre disciplinas, a través de la investigación interdisciplinaria y transdisciplinaria” (Gidley, 2012).

La transformación de la educación en marcha, asociada a los nuevos agentes educativos – facilitadores de un mundo transcivilizado transhumano (*a transhuman transcivilized world*) o modificadores técnicos de la escuela tradicional–, ni requieren solo la introducción de biotecnologías innovadoras (*expanding consciousness*) (Hughes, 2004) ni se reduce a la incorporación de otras plataformas educativas, sino que demandan el ejercicio de otro tipo de gubernamentalidad del conocimiento. Una acorde a rediseños, tanto de los programas, departamentos y facultades universitarias como de las

instituciones escolares, que puedan vehiculizar la existencia de grupos investigativos postdisciplinarios, problematizadores y prospectivos diversos a manera de núcleos de la docencia, investigación y extensión. Una relación enseñanza/aprendizaje que genere la capacidad de imaginación y empoderamiento de los educandos/educadores, orientada a la construcción de redes plurales de sentidos y posibilidades de futuro. Asimismo, se requiere de una atención constante a los múltiples riesgos y aperturas que presentan las redes tecnológicas de interacción y producción en la educación, que transforman los márgenes de intervención, adaptación, medición, control y gestión, y que exigen respuestas, al menos, a los siguientes desafíos normativos: regulación de la privacidad, el olvido y la no estigmatización de los educadores/educandos producida por la minería masiva de datos (Williamson, 2018). Defensa de los derechos de los niños, niñas y adolescentes a ser reconocidos como sujetos autónomos en un contexto de investigación y experimentación creciente (Villarroel, 2018). Protección de la neurodiversidad y pluralidad de formas de conocer, comprender y experimentar la percepción y la cognición (Rose y Rose, 2016). Resguardo y potencialización de la diversidad epistémica de formas de conocer, existir y vivir en el mundo actual (Walsh, 2009).

2.4. Perspectivas Decoloniales para las Educaciones Futuras

Los *Futures Studies* concernientes a la educación, algunos de los cuales hemos analizado en el apartado anterior, presentan propuestas innovadoras y acordes a las demandas productivas que van determinando el continuo educativo, así como también, críticas y alternativas a las coordenadas imperantes para comenzar una agenda de investigación situada en nuestra actualidad (Matheon, 2002). Sin embargo, nos resultan insuficientes en la medida que no consideran las condiciones materiales de desigualdad y la necesidad democrática de ampliación y empoderamiento de la multiplicidad de experiencias que enriquecen la relación educativa, rasgos imprescindibles para el análisis latinoamericano. Dado que, en términos estructurales, la exigencia de tecnificación ‘capital tecnológico’ –otrora modernización y posteriormente capital humano– refleja una ilusión de progreso que posee una historia factible de ser leída por la teoría del sistema mundo:

Los países occidentales pudieron prosperar económica y tecnológicamente en el siglo XIX, por ejemplo, gracias al uso de los conocimientos a los que podían acceder libremente. Hoy pedimos a los países pobres que se desarrollen, pero deben hacerlo sin tener acceso libre a los mismos conocimientos que empleó el sistema occidental (Smiers y Schijndel, 2008, p. 87).

Esta exigencia de desarrollo forma parte de un consenso regional, donde se señala que la automatización y digitalización es un proceso que va a cambiar los modelos de producción, el mercado laboral y las capacidades técnicas (CEPAL, 2017; EU-CEPAL, 2013).

La CEPAL y el Banco de Desarrollo de América Latina ‘CAF’ han edificado una agenda de influencia gubernamental que responde al diagnóstico anterior y plantea entre sus diversos objetivos y metas:

Impulsar el desarrollo y la incorporación de habilidades digitales y de pensamiento computacional en los procesos de enseñanza-aprendizaje, mediante la actualización de los contenidos curriculares, acorde a las capacidades que demandarán las actividades del futuro (CEPAL, 2018, p. 6).

Aunque, según el informe *Las oportunidades de la digitalización en América Latina frente al Covid-19*, solo el 67% de la población tiene acceso a Internet. Esto devela una barrera en el acceso a la educación y una brecha digital productora de otro índice de desigualdad para la región. Cifra que, además, informa diferencias de más del 40% entre los países ricos y pobres, las áreas urbanas y rurales, los diferentes segmentos de la población, así como también, una relación desigual con las redes tecnológicas de interacción y producción entre la población joven y la adulta mayor, lo que dificulta la posibilidad al último segmento de continuar o iniciar estudios (CAF, CEPAL, 2020)¹³.

Si bien los estados latinoamericanos en las últimas décadas han realizado iniciativas con el objetivo de atenuar esta brecha, al incorporar ‘redes tecnológicas de interacción y producción’ a la relación educativa –bajo el modelo *One Laptop Per Child* (OLPC) de subsidiariedad en la entrega de equipos tecnológicos o el *Bring Your Own Device* (BYOD) de responsabilización individual–, estas resultan insuficientes, puesto que un proceso educativo requiere la generación de un clima de aprendizaje en las instituciones educativas y en los territorios, y no solo el acceso a dispositivos (Manota y Melendro, 2015). Por lo cual, la obligación de cautelar el Derecho a la Educación se debe ampliar, desde el acceso universal, a la construcción y distribución de bienes y servicios que hagan posible un clima de aprendizaje *online* y *offline*, escolar y territorial (centros culturales, asociaciones civiles, organizaciones comunitarias, hogares, entre los principales), lo que implica una fuerte intervención capaz de generar espacios seguros para el desarrollo de los educandos, y el trabajo de los educadores.

¹³ Esto no deja de ser, según el informe, una ‘oportunidad’ de inversión para subsanar la falta de plataformas virtuales, conectividad (acceso a equipos y conexión a Internet) y las escasas habilidades digitales de los educandos y los educadores con menos exposición tecnológica.

Para I. Jara (2015) el desarrollo de la infraestructura educativa digital requiere atención a todas sus dimensiones, y no solo a la presencia de dispositivos: “espacios físicos, condiciones de seguridad, alimentación eléctrica, soporte técnico y administrativo, reciclaje de residuos y, por supuesto, acceso a Internet de banda ancha de buena calidad” (33). Esta última es una exigencia material imprescindible al considerar la viabilidad de una trans-formación, en el caso de querer evitar la reproducción de la desigualdad de acceso, producción y distribución de los saberes.

Si bien no existe evidencia de una relación directa entre el aumento en los logros de aprendizaje y las TIC, la educación digital o la digitalización de la educación (Martínez, Adid, Senne, Rolando y Torres, 2020), la introducción de redes tecnológicas de interacción y producción no solo obedecen a una presión del mercado global por la innovación en mercancías, sino que también a una ampliación de los entornos de experiencias que enriquecen la educación inicial, la ciudadanía plural y la diversidad de saberes (Kelly, 2016). El Artículo N° 26 de la Declaración de los Derechos Humanos establecen para la educación, además de la obligatoriedad de su acceso universal, el pleno desarrollo de la personalidad humana, la comprensión, tolerancia y amistad entre todas las naciones y grupos étnicos (ONU, 1948). Esto último es particularmente relevante en el contexto latinoamericano, marcado por políticas públicas que han obliterado las relaciones de poder que trae consigo la cultura imperante, reduciendo la pluralidad y diversidad de formas de saber y existir (Zárate, 2014).

Dentro de estas coordenadas, la diversidad y pluralidad de conocimientos y experiencias, la horizontalización de las relaciones sociales y producción de conocimiento son una tarea para la consideración crítica, decolonial y democrática de la educación (Díaz, 2019). Esto dice relación con el resguardo de la pluralidad y dignidad de cada forma de experimentar el resistir, (re)existir y (re)vivir (Walsh, 2009); así como también, la búsqueda de conocimientos y criterios que otorguen validez y visibilidad a otras prácticas de conocer excluidas por sus dimensiones de clase, género y raza, las cuales han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos (De Sousa Santos, 2009a).

Uno de los principales ejes problematizadores que nos presenta la educación decolonial es la reflexión sobre el estatuto que le corresponde ocupar a la memoria histórica y colectiva. Un primer asunto para considerar es la disposición que ha ido configurando con respecto al pensamiento dicotómico pasado/futuro, puesto que este no busca una recuperación del pasado (Mignolo, 2006), sino la construcción de un pensamiento alternativo de alternativas (De Sousa Santos, 2003) y la des-incorporación y des-localización del conocimiento al situarlo en el entramado histórico y las memorias

colectivas que han ido constituyendo su lugar o no-lugar en las sociedades actuales (Walsh y García, 2015).

La educadora decolonial C. Walsh (2010) ha propuesto seis criterios para la reformulación de la educación acordes a esta exigencia: 1. Ejercicio y reforzamiento de la autoestima y el reconocimiento de lo propio. 2. Recuperación y validación de los conocimientos, saberes y prácticas locales. 3. Identificación y reconocimiento de las diferencias y la ‘otredad’ a la propia comunidad. 4. Reconocimiento de los saberes y prácticas de los ‘otros’. 5. Atención a la problemática de los conflictos culturales, racismo y relaciones culturales negativas. 6. Dualidad unidad y diversidad como eje constitutivo de la universidad. Y, 7. Comunicación, interrelación y cooperación como eje generador de relaciones sociales (28-34). Estas son dimensiones concretas capaces de reescribir proyectos educativos, con enfoque en rescatar y empoderar otras formas de comprender las posibilidades de la existencia, enfatizando aspectos tradicionalmente desplazados, al ser asociados a la sensibilidad, al pasado y al adoctrinamiento.

Lo anterior puede ser enmarcado, siguiendo el postulado de B. De Sousa Santos (2009a), dentro de la búsqueda de una justicia cognitiva global que determine parámetros democráticos al saber/poder. El autor la comprende desde una articulación entre la sociología de las ausencias y emergencias. Esta última exige la consideración de las formas emergentes de expresión de conocimiento, reconocimiento, democracias, información y comunicación desde un presupuesto negativo, como lo es la incompletitud cultural y, por tanto, la necesaria traducción y diálogo (De Sousa Santos, 2011b)¹⁴.

B. De Sousa Santos señala que una educación –en su dimensión superior– capaz de subvertir las injusticias cognitivas y sociales requiere una reforma creativa, democrática y emancipadora de la universidad pública (2011a). Esto es, un viraje institucional hacia los saberes pluriversales que asuman el ámbito cooperativo y solidario, la alianza entre investigadores y la comunidad especialmente vulnerable, y una relación de mayor participación con la ciencia y la tecnología, bajo cuatro criterios: 1. Enfrentar lo nuevo con lo nuevo, como forma de involucrar la promoción de alternativas de investigación, formación, extensión y organización que apunten hacia la democratización de la

¹⁴ La sociología de las ausencias entiende que las tachaduras o borraduras de lo que consideramos como posible es una construcción activa, que dice relación al ejercicio de cinco dimensiones constituyentes del pensamiento único: 1. El saber monocultural de la ciencia moderna y de la alta cultura euro-norte-centrada. 2. El tiempo monocultural lineal de la historia con un solo sentido y dirección. 3. La monocultura de la diferencia que instituye una clasificación y jerarquía social de raza, género y clase. 4. La lógica dominante de lo universal-global sobre lo local. 5. La monocultura de la producción capitalista (De Sousa Santos, 2009b, pp. 22-24).

universidad pública. 2. Definición de la crisis de la universidad, como plataforma para ganar hegemonía y legitimidad social. 3. Definición de universidad acorde a los desafíos de la realidad. 4. Legitimidad de la universidad pública en cinco campos: acceso (democratización de ingreso conforme a factores de clase, raza y género), extensión (participación activa en la construcción de la cohesión social, profundización de la democracia, lucha contra la exclusión social, degradación ambiental y defensa de la diversidad cultural), investigación-acción (definición y ejecución participativa de proyectos de investigación que involucren a las comunidades y a las organizaciones sociales populares), ecología de saberes (promoción de diálogos entre el saber científico, humanista y populares) y vínculo entre la universidad y escuela pública (producción y difusión del saber pedagógico, investigación educativa y formación de docentes) (56-57).

Los requerimientos analizados en esta sección, tanto el acceso a dispositivos digitales, infraestructura tecnológica y clima de aprendizaje como la diversidad de saberes, metodologías democráticas-participativa y las epistemologías plurales que se buscan resguardar, son en conjunto, y mutuamente relacionados, elementos insoslayables si es que se busca para los futuros de las educaciones crear “una educación para todos [que] signifique una educación por parte de todos” (Illich, 2006). Lo anterior presenta una respuesta al desafío normativo de protección de la pluralidad de formas de conocer, comprender y experimentar la percepción y la diversidad epistémica de resistir, existir y vivir en el mundo actual, que determinan y exigen una trans-formación democrática de la relación educativa con miras a evitar la perpetuación y aumento de las múltiples redes de segregación y violencia.

3.1. Hacia una Transeducación Decolonial Democrática

La trans-educación, esta *transformación* de la *formación-educación* a la que hacemos mención, es el diagnóstico prospectivo de una época educativa futura, que ya está en cierta medida presente, además de ser una crítica a determinados códigos normativos heredados de las concepciones modernas y contemporáneas de la educación (competencias, pensamiento único, segregación de género, clase y raza, subjetividad mono referencial, formalismo racionalista, entre las principales). Esta articulación se nutre del proyecto filosófico de la *Transmodernidad* inaugurado por el filósofo E. Dussel (2015), que en el ámbito educativo interpretamos a modo de una disposición crítica-afectiva permanente de gestión (contrario a su abandono al devenir de un mercado dictaminado por lógicas capitalistas en su administración neoliberal), que busca la revelación de aspectos que han quedado

parcialmente tachados por la tradición hegemónica global. Estos son, particularmente, las capacidades representacionales de la imaginación, creación, comprensión, afectación y proyección de la diversidad, y en un contexto de potencialización de la subjetividad: la potencialización de las capacidades de construcciones plurales, contingentes y prospectivos de futuros. La potencialidad de la subjetividad remite a metodologías que hacen posible la experimentación e imaginación de otras formas de existencia y saberes que ponen la existencia humana y la subsistencia ecológica como una preocupación fundamental. Es decir, que asuman la corporalidad y la imaginación como un proceso mutuamente determinado.

Para S. Castro-Gómez el proyecto *Transmoderno*, asumido como *republicanismo transmoderno* (desprendido del núcleo ético-mítico de la *Transmodernidad* dusseliana en la aceptación del antagonismo, la incompletitud ontológica y el republicanismo moderno), exige la reconsideración y reapropiación de cuatro instituciones modernas claves para los proyectos emancipadores actuales y futuros: ciencia, Estado de Derecho, democracia y crítica (2019). Sobre estas líneas, es fundamental advertir que las redes tecnológicas de interacción y producción nos exigen una consideración normativa-ejecutiva sobre:

1. Los alcances éticos, epistémicos y de factibilidad de los avances biotecnológicos de la ciencia contemporánea para su implementación en las instituciones educativas (lo que requiere una educación altamente reflexiva y conectada con los saberes científicos).
2. La construcción de una normativa gubernamental que haga factible a la mayor parte de la población experimentar y contribuir en la consecución de los futuros (lo que demanda una ampliación del *Derecho a la Educación* a la participación y gestión de todos).
3. La generación de relaciones educador/educando, educador-educado/gubernamentalidad, comunidad/globalidad que propicien la participación constante y horizontal en la toma de decisiones (lo que construye un tipo de *democracia participativa* abierta al disenso y al diálogo como mecanismo de resolución de conflictos).
4. La creación y modificación de las instituciones educativas que hagan posible la expresión y desarrollo de la divergencia, la diversidad y la individualidad de formas de conocer, experimentar, sentir e imaginar el presente, pasado y futuro (lo que traduce la disposición y necesidad crítica de la tradición moderna y tardo moderna).

En términos genéricos, es posible advertir, en miras a mantener diálogos democráticos acorde al contexto educativo donde se aplican las transformaciones proyectadas por los nuevos agentes, la necesidad de considerar en las empresas relacionadas con la educación y en las instituciones educativas espacios resolutivos y proyectivos que protejan la autonomía y la plena participación de los afectados, con el objetivo de resguardar la diversidad, pluralismo, criticidad y neutralidad en y con las redes tecnológicas de interacción y producción. Esto moviliza y exige un diálogo capaz de alcanzar acuerdos y estructurar disensos políticos, lo cual es uno de los mayores retos de factibilidad de un proyecto educativo democrático, cuanto requiere una gestión democrática de todos los agentes y procesos que intervienen en la relación educativa.

Por tanto, el contenido del concepto de transeeducación presenta una reescritura de la educación institucional y sus contornos tecno-productivos dada la necesidad de expandir el Derecho a la Educación, la disposición crítica-afectiva y la emancipación democrática. Si bien hemos leído estas coordenadas desde las consideraciones y exigencias normativas que presentan las pluralidades de futuros en el contexto del Transhumanismo y el Capitalismo Cognitivo, entrecruzando los resultados filosóficos decoloniales con las perspectivas de los *Futures Studies*, estas provocaciones son una profundización de una educación democrática. Esto porque la crítica, el disenso, la dialogicidad, la búsqueda de nuevas formas de producción y reproducción de aquello que llamamos ‘humano’, las capacidades de imaginación y empoderamiento de los educandos y educadores y la construcción de redes plurales de sentido y posibilidades de futuros, subsumen las categorías tradicionales de la educación democrática y profundizan el contenido emancipador de la relación educativa (Díaz, 2020b). Al ser parte de los múltiples lugares de articulación política, dispositivos educativos y perspectivas democráticas que han quedado tachados de los códigos normativos de la educación democrática hegemónica, porque ponen en cuestión la consideración económica unívoca que determina la producción de la subjetividad neoliberal y los dispositivos encargados de realizarla.

3.2. Retos para el Futuro Educativo

Hemos expuesto en el transcurso del artículo, en miras a los desafíos que nos presenta la transformación en curso, los siguientes cuidados bioéticos:

- Regulación de la privacidad, el olvido y la no estigmatización de los educadores y educandos producida por la minería masiva de datos (Williamson, 2018).
- Defensa de los derechos de los niños, niñas y adolescentes a ser reconocidos como sujetos autónomos en un contexto de investigación y experimentación creciente (Villarroel, 2018).
- Protección de la neurodiversidad y pluralidad de formas de conocer, comprender y experimentar la percepción y la cognición (Rose y Rose, 2016).
- Resguardo y potencialización de la diversidad epistémica de formas de conocer, existir y vivir en el mundo actual (Walsh, 2009).

Estos son desafíos permanentes y escasamente considerados por la investigación actual, a los cuales, –y bajo el principio de alcanzar una educación de todos y por parte de todos– es necesario anexar:

- Cuidado y acompañamiento de la población adulta mayor y quienes posean una relación deficitaria con las ‘redes tecnológicas de interacción y producción’ en su inicio, continuación y finalización de estudios y alfabetización digital.
- Consideración deferente a las formas emergentes de expresión del conocimiento, reconocimiento, democracia, información y comunicación como laboratorios y expresión de otras formas de existencia.
- Ampliación y resguardo del Derecho a la Educación en la incorporación del clima de aprendizaje institucional (*online* y *offline*), comunitario y ‘familiar’ como núcleo básico de su desarrollo.
- Observación y cuidado de las nuevas dinámicas de inclusión/exclusión que se desarrollan en las relaciones educativas dada la diversidad de nuevos contornos de aprendizaje.
- Continua negociación y posibilidades de educación docente en consideración a los modelos de educación basada en proyectos, redes tecnológicas de interacción y producción, nuevas estructuras sociales de conocimiento, saberes post-disciplinarios y núcleos problematizadores.

A nuestro juicio estas advertencias permiten contribuir en la búsqueda y construcción institucional de una disposición afectiva-crítica, que logre potenciar experiencias catalizadoras del

empoderamiento comunitario y la empatía en los educandos y educadores para subvertir las barreras conservadoras y mercantilistas de la educación.

La necesidad de tomar en consideración estos desafíos, y los anteriormente expuestos, responde a un aumento de la complejidad de la educación. Contrario a quienes señalan que la introducción de las ‘redes tecnológicas de interacción y producción’ facilita la relación enseñanza/aprendizaje del cuidado, la afectividad y los saberes, éstas nos advierten de la necesidad de involucramiento en la diversidad de campos que nos abre. Los contextos *online* (plataformas, accesibilidad e interacción) y *offline* (espacios y climas de aprendizaje, dispositivos y servidores) de la educación son campos urgentes y obligatorios de resguardar por parte del Estado y las comunidades educativas, con el fin de defender el Derecho Universal a la Educación. Del mismo modo, impulsar una transformación de la educación que tenga por objetivo de convertirse en una disposición afectiva y crítica para la diversidad y pluralidad de conocimientos y experiencias, constituyéndose en una herramienta para hacer horizontales las relaciones sociales y producción de conocimiento, y un escenario emancipador-democratización de los educadores y educandos de las barreras mercantilistas y conservadoras (el pensamiento único neoliberal) que impiden la representación y esperanza de múltiples futuros posibles.

Finalmente, los avances biotecnológicos de la ciencia contemporánea, la construcción de una normativa gubernamental, la generación de relaciones educativas democráticas participativas y abierta al disenso y la decolonialidad del conocimiento (en su afirmación y búsqueda de una afectividad instituyente de otra realidad) son un posible entramado que puede facilitar la tarea de alcanzar ‘una educación para todos por parte de todos’, es decir, la emancipación de las múltiples formas en que se nos presenta la violencia y la exclusión en la educación actual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal.
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. *Review of Contemporary Philosophy*, 4(1-2), 87-101. https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26.
- Braidotti, R. (2013). *Lo Posthumano*. Gedisa.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un Republicanismo Transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CAF, CEPAL. (2020). *Las oportunidades de la digitalización en América Latina frente al Covid-19*. CEPAL, CAF.
- CEPAL. (18-20 de abril del 2018). *Agenda Digital para América Latina y el Caribe (eLAC2020)*. Sexta Conferencia Ministerial sobre la Sociedad de la Información de América Latina y el Caribe.
- De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva Teoría Social y una Nueva Práctica Política*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- De Sousa Santos, B. (2009a). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI - CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2009b). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. TRILCE.
- De Sousa Santos, B. (2011a). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. La Paz: CIDES-UMSA, ASDI y Plural.
- De Sousa Santos, B. (2011b). Epistemologías del Sur. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social/Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.
- Díaz, J. (2016). La educación en la época de la esclavitud neoliberal: imagen para pensar la institucionalidad pedagógica latinoamericana. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37(115), 265-283. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2016.0115.11>.
- Díaz, J. (2019). La filosofía latinoamericana de la educación: historia, diálogos y otras educaciones. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 10, 13-48. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.3463698>.
- Díaz, J. (2020a). Intersticio de la crítica y capitalismo cognitivo: elementos para una reflexión de la educación de nuestro tiempo (2-2). *QVADRATA. Estudios Sobre educación, Artes Y Humanidades*, 1(2), 10-27. <https://vocero.uach.mx/index.php/qvadrata/article/view/572>.

- Díaz, J. (2020b). Crítica y alternativa a la Justicia Social como fundamento de la educación. *Revista Chilena de Pedagogía*, 1(2), 1-28. <https://doi.org/10.5354/2452-5855.2020.56956>.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Decolonización y Transmodernidad*. Akal.
- EU-CEPAL. (2013). *Economía digital para el cambio estructural y la igualdad*. CEPAL.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza.
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Fumagalli, A. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Traficantes de sueños.
- García, J. Gil, F. y Reyero, D. (2017). “El sujeto ético en los estudios universitarios de educación: humanismo, poshumanismo y democracia”. *Bordón. Revista de Pedagogía*, 69(4), 19-33. <http://dx.doi.org/10.13042/Bordon.2017.690402>.
- Gardner, D. (1983). *A nation at risk. The Imperative for Educational Reform*. Washington: The Commission.
- Gidley, J. (2012). Futures of Education for Rapid Global-Societal Change. En Z. Hallington y A. Uldall. (Eds.), *There is a Future. Visions for a better World* (pp. 396-419). BBVA-TF Editores.
- Han, B. C. (2016). *En el enjambre*. Herder.
- Hottois, G. (2015). “Humanisme, transhumanisme, posthumanisme”. *Revista Colombiana De Bioética*, 8(2), 140-166. <https://doi.org/10.18270/rcb.v8i2.871>.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to The Redesigned Human Of The Future*. Westview Press.
- Hutchinson, F. (2009). “Community, Creative Imagination and Cultures of Peace: A Peace Education and Critical Futurist Perspective”. *Futures Studies*, 14(1), 75-94. <https://jfsdigital.org/wp-content/uploads/2014/01/141-E01.pdf>.
- Illich, I. (2006). La sociedad desescolarizada. En I. Illich. *Obras Reunidas. Volumen I* (pp. 148-262). Fondo de Cultura Económica.
- Infantino, L. (2007). Prólogo a Estudios de Filosofía, Política y Economía». En F. Hayek, *Estudios de Filosofía, Política y Economía* (pp. 11-28). Unión editorial.

- Jara, I. (2015). *Cuaderno SITEAL. Infraestructura digital para educación. Avances y desafíos para Latinoamérica*. IIEP-UNESCO.
- Kelly, V. (2016). *Cuaderno SITEAL. Primera infancia frente a las pantallas: de fenómeno social a asunto de Estado*. IIEP-UNESCO.
- Knox, J. Williamson, B. y Bayne, S. (2020). Machine behaviourism: future visions of ‘learnification’ and ‘datafication’ across humans and digital technologies. *Learning, Media and Technology*, 45(1), 31-45. <https://doi.org/10.1080/17439884.2019.1623251>
- Lyotard, J. F. (1984). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Cátedra.
- Manota, M. y Melendro, M. (2015). Clima de aula y buenas prácticas docentes con adolescentes vulnerables: más allá de los contenidos académicos. *Revista de Educación. Contextos Educativos*, (19), 55-74. <https://doi.org/10.18172/con.2756>
- Martín, Á. (2009). *La escuela enredada. Formas de participación escolar en la Sociedad de la Información*. Gedisa.
- Martínez, L. Adid, L. Senne, F. Rolando, P. y Torres, D. (2020). Contexto educativo: uso escolar y mediación docente. En D. Trucco y A. Palma (Eds.), *Infancia y adolescencia en la era digital. Un informe comparativo de los estudios de Kids Online del Brasil, Chile, Costa Rica y el Uruguay* (pp. 55-76). CEPAL, UNICEF, GIZ y BMZ.
- Marx, K. (1983). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. 2*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2014). *El Capital I. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Matheon, B. (2002). Creative Pedagogies: Content, Structure and Process in Futures Education. *Futures Studies*, 6(4), 125-138. <https://jfsdigital.org/wp-content/uploads/2014/06/064-A07.pdf>.
- Mejía, M. R. (2010). Las pedagogías críticas en tiempos de capitalismo cognitivo. *Revista ALETHEIA*, 2(2), 58-101. <http://aletheia.cinde.org.co/index.php/ALETHEIA/article/view/27>.
- Mejía, M. R. (2011). *La(s) escuelas(s) de la(s) globalización (es) II. Entre el uso técnico instrumental y las edificaciones*. Ediciones desde abajo.
- Mignolo, W. (2006). El desprendimiento: pensamiento crítico y giro Descolonial. En C. Walsh, A. García y W. Mignolo. (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 9-20). Del Signo.

- Morin, E. (1998). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Gedisa.
- Nussbaum, M. (2006). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Nussbaum, M. (2018). Education for Citizenship in an Era of Global Connection. En A. Stoller y E. Kramer. (Eds.), *Contemporary Philosophical Proposals for the University* (pp. 145-159). Palgrave Macmillan.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. (2003). *La definición y selección de competencias clave*. Editorial OCDE.
- Asamblea General de la ONU. (1948). Declaración Universal de los Derechos Humanos (217 [III] A). Paris.
- Ortiz, M. y Fuentes, J. (2004). Una aproximación a la antinomia tecnofobia versus tecnofilia docente. *Revista Publicaciones*, (34), 37-42. <http://dx.doi.org/10.30827/publicaciones.v34i0.2298>.
- Piedra, J. (2017). Transhumanismo: un debate filosófico. *Revista PRAXIS*, (75), 1-20. <https://doi.org/10.15359/praxis.75.3>.
- Quintanilla, I (2019). Posthumanismo y educación. En J. Igelmo (Ed.), *Ideas educativas en perspectiva filosófica e histórica: circulación, recepción y concreción en la práctica* (pp. 28-32). FahrenHouse.
- Rendueles, C. (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Capitan Swing.
- Rodríguez, E. y Sánchez, R. Entre el capitalismo cognitivo y el Commonfare. En O. Blondeau, N. Dyer, C. Vercellone, A. Kyrou, A. Corsani, E. Rullani, Y. Moulier, y M. Lazzarato, *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva* (pp. 13-28). Traficantes de sueños.
- Rose, H. y Rose, S. (2016). *¿Puede la neurociencia cambiar nuestra mente?* Morata.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Slaughter, R. (2008). Futures education. Catalyst for our times. En M. Bussey, S. Inayatullah, Sohail y I. Milojević (Eds.), *Alternative Educational Futures. Pedagogies for Emergent Worlds* (pp. 57-72). Sense Publishers.
- Sloterdijk, P. (2008). *Normas para el parque humano*. Siruela.
- Sorgner, S. (2015). The Future of Education: Genetic Enhancement and Metahumanities. *Journal of Evolution and Technology*, 25(1), 31-48. <https://jetpress.org/v25.1/sorgner.htm>

- Smiers, J. y Schijndel, M. (2008). *Imagine... No copyright. Por un mundo nuevo de libertad creativa*. Gedisa.
- Tandy, C. (2005). The Educations of Humans and Transhumans in the Twenty-First Century. *Futures Studies*, 10(2), 85-96. <https://jfsdigital.org/wp-content/uploads/2014/01/102-A09.pdf>.
- Torres, J. (2014). Curriculum intercultural, redes y comunidades globales de aprendizaje colaborativo. *Leitura: Teoria & Prática*, 32(63), 51-75.
- Torres, J. (2007). *Educación en tiempos de neoliberalismo*. Morata.
- Torres, J. (2017). *Políticas educativas y construcción de personalidades neoliberales y neocolonialistas*. Morata.
- Delors, J (Dir.). (1996). *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI*. Santillana.
- GLOBAL EDUCATION MONITORING REPORT. (2020). *Global education monitoring report, 2020: Inclusion and education: all means all*. UNESCO.
- UNESCO. (2020). *Coalición Mundial para la Educación COVID-19*. United Nations Education, Scientific and Cultural Organization. <https://es.unesco.org/covid19/globaleducationcoalition>
- Villarroel, R (ed.). (2018). *Ética de la investigación en educación. Guía teórica y práctica para investigadores*. Ocho Libros Editores.
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del Transhumanismo: El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de filosofía*, 71, 177-190. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Traficantes de sueños.
- Walsh, C. y García, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de Literatura* 38(19), 79-98. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.mcee>.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir. *Revista Entre palabras*, 3(4), 129-156.
- Walsh, C. (2010). *La interculturalidad en la educación*. Ministerio de Educación y UNICEF.
- Wang, Y. y Krakover, S. (2008). Destination marketing: Competition, cooperation or co-competition?. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 20(2), 126-141. <https://doi.org/10.1108/09596110810852122>

- Williamson, B. (2018). *Big data en Educación. El futuro digital del aprendizaje, la política y la práctica*. Morata.
- Zárate, A. (2014). Interculturalidad y decolonialidad. *Revista Tabula Rasa*, 20, 91-107.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Consideraciones éticas para una irrupción inminente de las neurotecnologías en la esfera pública

Ethical considerations for an imminent irruption of neurotechnologies in the public sphere

Roberto Pizarro Contreras¹

Magíster en filosofía

Universidad de Chile, rpizarroc@hotmail.com

RESUMEN

El presente artículo tiene por objeto recoger una serie de consideraciones en el ámbito de las neurociencias que podrían entrar en conflicto con la ética procedimentalista del discurso de Habermas para la realización de su democracia deliberativa. Ellas dicen relación, principalmente, con la noción de sesgo cognitivo y la cuestión de la “racionalidad limitada” así como con la influencia de las emociones en la ruptura del diálogo. Esto servirá al propósito de introducir la pregunta de hasta qué punto es legítimo intervenir, por la vía de procedimientos y dispositivos que institucionalicen la comunicación, el funcionamiento de la mente y con este el de las racionalidades comunicativas de los ciudadanos. La pregunta adquiere especial relevancia hoy, cuando ya hay empresas que, alentadas por los avances logrados por las neurotecnologías, aspiran al diseño de interfaces cerebro-ordenador que supriman la oralidad entre los agentes deliberantes y solucionen *ex ante* sus discrepancias mediante procesos robóticos que ponen en entredicho la continuidad de la autonomía personal, de la deliberación democrática y la racionalidad tal como las conocemos.

Palabras clave: Democracia deliberativa, neurotecnología, sesgo cognitivo, emociones, ética

ABSTRACT

This article aims to collect a series of considerations in the field of neurosciences that could conflict with the Habermas's procedural ethics of discourse in the context of its realization of his deliberative democracy. They are related mainly to the notion of cognitive bias and the question of "limited rationality" as well as to the influence of emotions in the breakdown of dialogue. This will serve the purpose of introducing the question of to what extent it is legitimate to intervene the functioning of the mind and with this that of the communicative rationalities of citizens through procedures and devices that institutionalize communication. The question acquires special relevance today, when there are already companies that, encouraged by the advances achieved by neurotechnologies, aspire to the design of brain-computer interfaces that suppress orality between deliberative agents and solve their discrepancies beforehand through robotic processes that put in questioning the continuity of personal autonomy and democratic deliberation and rationality as we know them.

Keywords: Deliberative democracy, neurotechnology, cognitive bias, emotions, ethics

¹ <https://orcid.org/0000-0001-5999-7819>



Introducción

Atendiendo a las características de la *democracia deliberativa* de Habermas (Habermas, 2008), podemos sostener que este la concibe como un ordenamiento sociopolítico en el que los ciudadanos, sobre unos derechos políticos y garantías sociales básicos que les facultan el ejercicio autorreflexivo y crítico de sus existencias, deliberan solidariamente, en la honestidad de conciencia, sobre asuntos de interés común que les afectan.

Para asegurar la realización de esta forma de organización social, el filósofo alemán propone una institución fuerte de la comunicación que comprometa al ciudadano, por la vía de procedimientos constitucionalizados, al ejercicio dialógico. Como se consigna en su ensayo *Tres modelos de democracia: sobre el concepto de una política deliberativa* (Habermas, 2005), ello permitiría recoger lo mejor de los esquemas democráticos del republicanismo y el liberalismo y superarlos, ya que a través de la acción comunicativa que entraña su noción de deliberación se cobra conciencia de los intereses de las esferas pública y privada de los mundos de la vida (*lebenswelt*), así como de la mutua dependencia de los ciudadanos para sintetizar, de una manera ya no utilitarista-estratégica sino colaborativa, aquellos cursos de acción que tengan repercusiones más integrales que las de intentar satisfacer por separado cada esfera, construyendo así unidad política plural.

Sin embargo, lo anterior, llevado a una hipótesis extremista, conlleva el riesgo de una comunicación forzosa y extralimitada del ciudadano, a un punto que pudiera resultar patológica, como se verá en las dos secciones que siguen sobre la evidencia neurocientífica que ahí se consigna a favor del carácter inevitable de los obstáculos comunicativos. Ello servirá al propósito, entonces, de reflexionar hasta dónde debe asegurarse el diálogo y su continuidad, esto es, enrumbar las razones comunicativas de los ciudadanos deliberantes, sustrayéndolos de los artificios devenidos de una orientación estratégica y personalista de sus intenciones y, en consecuencia, hasta dónde debe procedimentarse la ética del discurso de Habermas a fin de no incurrir en una contradicción performativa al abdicar en la racionalidad instrumental y, en última instancia, en la técnica, que criticara también el filósofo en textos como *Ciencia y técnica como ideología*, *En la espiral de la tecnocracia* y *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*

1. El sesgo cognitivo y la intervención correctiva de la “racionalidad limitada”

El *sesgo cognitivo* fue introducido en 1972 por el psicólogo Daniel Kahneman, premio Nobel de Economía en 2002, y su colega Amos Tversky (fallecido en 1996) a partir de su experiencia frente a la incapacidad de las personas de razonar intuitivamente en ambientes de incertidumbre (Gilovich, Griffin y Kahneman, 2004, pp. 51-52), esto es, cuando afrontan escenarios donde la información es insuficiente y/o se entrelaza en una red compleja de causalidad ante la cual la mente se limita a responder en función de experiencias e inferencias pasadas y/o de inclinaciones reactivas a las nuevas experiencias, condiciéndose o no sus resultados con lo que llamaríamos un “raciocinio exhaustivo”.

Contrario a lo que se podría pensar, la noción de sesgo y la idea de una “racionalidad limitada” responde al esfuerzo de Kahneman y Tversky de romper con la idea tradicional de que una teoría sobre el comportamiento humano podía ser a la vez descriptiva y normativa (como es la *teoría de la elección racional* en economía), concretamente, enfrentándose a ella a través de una teoría de la toma de decisiones en condiciones de incertidumbre, a la cual denominaron *teoría prospectiva*, conocida también como “teoría de las perspectivas” (Ortiz y López, 2018, p. 128).

Visto desde la filosofía de la economía, la teoría prospectiva contradice y pondera la visión clásica propugnada por Adam Smith y David Ricardo acerca de un egoísmo humano intrínseco, de un *homo economicus*², y de la racionalidad económica, defendida por Milton Friedman o Gary S. Becker, entre otros autores. Asimismo, hace justicia y refuerza la previsión del filósofo utilitarista y también economista John Stuart Mill, en sus *Ensayos sobre algunas cuestiones sin resolver de economía política*, acerca del carácter no integral de una concepción económico-política de los seres humanos, y de la diferencia que cabe por ende entre la “economía política” y la “economía social”:

La economía política no trata la totalidad de la naturaleza del hombre, modificada por el estado social, ni toda la conducta del hombre en sociedad. Se refiere a él solo como un ser que desea poseer riqueza, y que es capaz de comparar la eficacia de los medios para la obtención de ese fin (Mill, 2000, p. 97)³.

² “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés”, reza la archicitada máxima de Smith en el capítulo 2 del libro primero de *La riqueza de las naciones* (Smith, 2014, p. 46).

³ En el manuscrito original versa: “What is now commonly understood by the term “Political Economy” is not the science of speculative politics, but a branch of that science. It does not treat of the whole of man’s nature as modified by the social state, nor of the whole conduct of man in society. It is concerned with him solely as a being who desires to possess wealth, and who is capable of judging of the comparative efficacy of means for obtaining that end”. Hemos traducido la referencia para una mejor comprensión.

Ya desde Mill, como se aprecia, se llamaba a ajustar a una medida más propiamente humana los mecanismos de gestión económico-política heredados. Aquellos que han seguido a Kahneman y Tversky no hacen otra cosa, en consecuencia, que proseguir este esfuerzo, como Richard H. Thaler, premio Nobel de Economía en 2017, cuya principal aportación científica ha sido la investigación de la *psicología de la economía* (Ortiz y López, p. 127), o la *neuroeconomía*, que se empeña en una interpretación neurocientífica de la cuestión económica.

Esto, el diseño e implementación de dispositivos de administración social, enlaza análogamente con el diagnóstico y denuncia de Habermas acerca del desajuste tecnocientifista entre sistema y mundo de la vida, bien sintetizado por Francisco J. Gil (2005) en su trabajo postdoctoral en la Universidad Northwestern *Tecnología y esfera pública en Jürgen Habermas*:

Los subsistemas económico y estatal se desacoplaron del mundo de la vida y se estabilizaron mutuamente mediante organizaciones que (como las empresas y la administración) retienen un anclaje institucional con el mundo de la vida a través de la positivización jurídica. Esos subsistemas, regulados por los medios de control (el dinero y el poder administrativo), han desarrollado una dinámica autónoma con la que no sólo imponen sus imperativos funcionales sobre las esferas pública y privada del mundo de la vida, sino que terminan generando patologías sociales.

Con todo, como se ha advertido, lo que está en juego es la consideración de una ética del discurso que, ante la falta de mayor especificidad en su procedimentalismo y obnubilada incluso con la eficacia y perspectivas de los nuevos descubrimientos –como los mentados –, pudiera, en su implementación llegar a entraparse nuevamente en este tipo de diferenciación.

Porque, en efecto, no se trata solamente de reconocer en los desarrollos tecnocientíficos presentes un avance en relación a sus predecesores, sino también de tener la capacidad de realizar un prospecto de los efectos que sus usos pudieran llegar a implicar a futuro para bien o para mal. Con el sesgo cognitivo, en particular, acontece que podría llegar a considerársele peligroso, un obstáculo a la comunicación –por ejemplo, en su forma detestable de prejuicio étnico –, al punto que quienes se precian de demócratas intentarían su evitación a ultranza legislando a favor de procedimientos que les permitan estructurar una especie de superracionalidad que, en su intento de afianzar la institucionalidad comunicativa habermasiana, lo termine haciendo a expensas de una racionalidad individual históricamente atravesada por los yerros.

No es difícil pensar en que algo así pudiera tener lugar, sobre todo atendiendo a las extensiones neurológicas de la psicología que han permitido a esta fundar una subrama que poco a

poco ha ido ganando terreno entre las psicologías, me refiero a la neuropsicología. Señálese, a modo de ejemplos, los avances logrados por el neuropsicólogo Michael Gazzaniga y el neuropsicólogo, neuroeconomista y empresario Paul Glimcher.

Gazzaniga es académico de psicología en la Universidad de California en Santa Bárbara y director del Centro SAGE para el Estudio de la Mente. Es asimismo miembro de la Asociación Neurológica Estadounidense y de la Asociación Psicológica Estadounidense (APA), entre otras organizaciones. Este renombrado científico resumía hacia el año 2007 su trayectoria en la aserción de que somos nuestro cerebro y defiende, en consecuencia, una “filosofía de vida basada en la neurociencia”, queriendo con ello connotar la posibilidad de explicar la naturaleza humana mediante la comprensión del sustrato físico-material de nuestros pensamientos (Santamaría, 2007). Desde esta antropología ha tratado diferentes temas, entre los que destacan aquellos relativos al libre albedrío (Gazzaniga, 2012), la ética (2015), la singularidad del cerebro humano en comparación a otras especies (2010) y los usos potenciales del conocimiento neurocientífico de la memoria (2003), todos los cuales, en relación a la concepción limitacionista de la racionalidad que se ha discutido aquí, tienen consecuencias importantes sobre la posibilidad de operar a conveniencia alteraciones de orden biológico en la mente, asunto que Gazzaniga juzga factible, por cierto. Dichas modificaciones, así como están adelantadas en estos estudios –y al margen de sus consideraciones éticas–, ofrecen perspectivas de una corrección anticipada de comportamientos “indeseados” antes de que tenga lugar su realización, la “mejor” aprehensión de una circunstancia o su obliteración conforme a un aumento o disminución de la capacidad memorística, respectivamente, y hasta alcances biopolíticos, como se verá en la sección siguiente (adelantemos, por lo pronto, que tal sería el amansamiento de un alumnado tenso en un curso virtual, disparando la plataforma automática y personalizadamente los recursos audiovisuales que produzcan los efectos cerebrales correspondientes en cada cual en el instante oportuno).

Por su lado, Paul Glimcher es uno de los pioneros del campo de la neuroeconomía, fundador y director asociado del Instituto para el Estudio de la Toma de Decisiones en la Universidad de Nueva York, de la empresa Datacube Health, centrada en el desarrollo y comercialización de nuevas tecnologías de software como servicio en la industria de la salud y la biomedicina, y del proyecto HUMAN⁴, un estudio que tiene como objetivo hacer un seguimiento a diez mil neoyorquinos y sus interacciones durante más de veinte años, creando una instantánea viviente de una ciudad

⁴ Ver <https://www.thehumanproject.org/>

estadounidense, que sirva para correlacionar el comportamiento, la biología y el medio en que se desenvuelven los sujetos y, a partir de ello, generar soluciones en medicina y, lo que es más atingente a este trabajo, fomentar políticas públicas que “mejoren” la calidad de vida de las personas. Desde estas prestigiosas tribunas y en alianza con Dino Levy, emprendió en 2011 un estudio que, siguiendo la hipótesis de diversos autores con respecto a la convergencia de los circuitos neuronales a la hora de valorar diferentes tipos de recompensas, pretendía examinar las decisiones arriesgadas que unos sujetos experimentales, privados de alimento y agua, tomarían sobre estos últimos y el dinero. Los investigadores lograron establecer una correlación entre estos elementos y descubrieron además la activación de la corteza prefrontal ventromedial como centro base (Levy y Glimcher, 2011). Un año más tarde, en 2012, se plantearon la pregunta de cómo se decide en función del tipo de recompensa, para lo cual revisaron trece estudios llevados a cabo con resonancia magnética funcional (RMf), corroborando la conclusión insinuada en el estudio antecesor de una “red neuronal común” para la valoración subjetiva de los diferentes tipos de recompensa (Levy y Glimcher, 2012).

Sin entrar en más detalles técnicos y atendiendo a la posibilidad subyacente de una mayor predictibilidad de las decisiones económicas y de otras clases de comportamientos sobre los que exista un entendimiento del funcionamiento cerebral y un interés manipulativo, los récords de Gazzaniga y Glimcher trascienden la interpretación puramente psicológica de la racionalidad y nos permiten introducir la posibilidad del control neurotecnológico de la subjetividad –extensible a la esfera pública–, que será tratado con más antecedentes a continuación en la consideración de las emociones como otro obstáculo a la acción comunicativa.

2. La neurobiología del control de las emociones para una aproximación al diseño de neurotecnologías que administren el discurso en la esfera pública

Análogamente al tratamiento psicológico de los sesgos en la sección anterior, en esta se expondrá brevemente desde una perspectiva neurobiológica la influencia e inminencia de las emociones en la distorsión de la acción comunicativa y, por lo tanto, de la deliberación en la esfera pública habermasiana, y luego se hará mención a algunos procedimientos neurotecnológicos potenciales que tienen por fin administrarlas para asegurar la racionalidad en el juicio.

Las emociones provocan reacciones, respuestas fisiológicas (aumento de la frecuencia cardíaca, la respuesta dérmica, la liberación de hormonas como la adrenalina o el cortisol, entre otras) como consecuencia de circunstancias externas o internas a la persona, que a su vez generan acciones,

de aproximación o evitación (temeridad, rechazo, huida, etc.), las cuales influyen en la toma de decisiones (Ortiz y López, 2018, pp. 45-46).

Señálese, por ejemplo, la evidencia arrojada en torno a la desazón colectiva por el estudio llevado a cabo por Alex Edmans, Diego García y Oyvind Norli (2007) sobre la caída de los rendimientos en los mercados bursátiles de un país cuando su equipo de fútbol nacional es desclasificado de un torneo internacional como la Copa del Mundo.

Siguiendo a Ortiz y López (2018, p. 48), en la emoción confluyen un sinnúmero de factores. Algunos de ellos son la naturaleza de la emoción (interna o externa), el estado de ánimo, el estrés ejercido sobre el sujeto, sus valores y capacidad de contención, la restricción temporal, la preexistencia de trastornos mentales y/o lesiones cerebrales, el ambiente y el grado de novedad de la sensación experimentada. Los estudios realizados mediante neuroimagen confirman lo expuesto. Un ambiente positivo que nos genera alegría produce un aumento significativo de los niveles de dopamina en el encéfalo, que provoca la puesta en marcha de la corteza cingulada anterior, lo cual se traduciría en un incremento de la capacidad de atención, cognitiva y de resolución de problemas y, en suma, un aumento en el rendimiento del trabajo (p. 49). Ídem, si existe una lesión en la corteza prefrontal ventromedial, una de las áreas críticas en el control de las emociones, es altamente probable que las decisiones que tome el sujeto, en un contexto económico de condiciones injustas, por ejemplo, sean irracionales (Koenigs y Tranel, 2007).

Pero no solo se han realizado estudios para determinar el imperio de las emociones en el comportamiento y la forma de la actividad cerebral que lo hace posible, también existe abundante literatura relativa a su intervención potencial y los problemas éticos que ello conlleva. De alguna forma se había anticipado esto con la posibilidad de medir fisiológicamente la reacción emocional, con el “marcador somático” de Antonio Damásio expuesto en su obra *El Error de Descartes* (Damásio, 2013), que refiere una señal corporal la cual tendría un correlato con la sensación interna de la emoción percibida (miedo, alegría, euforia, etc.) y que refuerza nuestras decisiones y razonamiento (la respuesta galvánica de la piel constituye un ejemplo de esta señal).

Una intervención directa del desempeño emocional estaría dada ya a partir de una estimulación magnética transcraneal que inhibiera la actividad en la corteza prefrontal dorsolateral derecha del cerebro y con ella la capacidad de reevaluación subjetiva de la situación (la capacidad de darme cuenta de mi emoción y ajustar mi actitud conforme a ello), induciendo un comportamiento extraordinario, como demuestra el experimento realizado por Daria Knoch en 2006. Esta técnica junto a la

estimulación cerebral profunda y otras semejantes han planteado toda una serie de preguntas relativas al tratamiento de la identidad personal y enfoques neuroéticos para una práctica médica responsable en este sentido (Jotterand, 2011).

Si esto no es suficiente, ya desde fines del siglo pasado se vienen realizando investigaciones en torno a una neurobiología cognitiva de la moralidad (Churchland, 1998), no con miras a una toma imperialista de lo moral por parte de lo neuronal, sino a una posibilidad cada vez más hacedera de un esbozo sistemático, en términos neuronales, de fenómenos como el carácter moral, la diversidad moral, el conocimiento moral, el aprendizaje moral, la ambigüedad moral, la moral del conflicto, las virtudes morales, el progreso moral, entre otros. Luego un conocimiento de estas cosas nos acerca asimismo a las cuestiones relativas a la patología y corrección morales que comprenden de suyo a la emoción.

En poco más de una década los avances no fueron sino afianzando la comprensión global de los mecanismos que subyacen al comportamiento, a un punto en que las emociones juegan ya un rol bastante específico dentro del amplio programa emprendido por la neurociencia. Por supuesto, no es nuestra intención aquí cubrir los avances hasta aquellos más novedosos, sino poner en evidencia que lo que una vez fue una empresa prometedora del conocimiento biológico del sistema nervioso, ha dado un giro a su manipulación para dar soluciones contingentes a una variedad de problemas en la cotidianeidad del ejercicio tecnocientífico de las profesiones que tienen alcances biopolíticos incluso.

Ya se había referido, al término de la sección anterior, cómo la educación podía verse intervenida a través de un control de las emociones con miras a la concentración del alumnado en el objeto de estudio. Pues bien, lo que entonces parecía una mera especulación devenida del tratamiento neuropsicológico de la racionalidad limitada, toma forma, en efecto, no solo en investigaciones competidas a la institución educativa por antonomasia, sino además trasciende a la formación militar, al punto que se ha teorizado que la mejor comprensión del aprendizaje y la memoria envuelve la posibilidad de desarrollar neurotecnologías orientadas a la clasificación de los recursos humanos bélicos para optimizar así su selección y asignación, ya sea para emprender una misión y/o conformar una división del aparato organizativo de las fuerzas armadas (Kalbfleisch, 2012). Demás está decir que quien optimiza su capacidad militar, optimiza también la posibilidad de dominio en un conflicto armado. En cuanto a las secuelas biopolíticas antedichas, estas se dejan sentir ya con toda intensidad en la precaución que hacen Anderson, Fitz y Howlader (2012) con respecto al biopoder en la investigación neurotecnológica. No solo este se encuentra implícito en la capacidad de las grandes

potencias de usar como conejillos de indias a aquellas naciones que poseen menores ingresos y que, por lo tanto, se encuentran en una situación de mayor carestía. Mirándolo desde el punto de vista foucaultiano, advierten igualmente que las neurotecnologías no se desarrollan en un vacío ético, sino que, por el contrario, están cargadas de valor:

Visto a través del lente del biopoder de Foucault, la neurotecnología representa otro método mediante el cual un Estado ejerce un control a nivel macro sobre grupos de personas tanto explícita como implícitamente. La investigación, el desarrollo y la aplicación de dispositivos neurotecnológicos no existen en un vacío ético. Más bien, estas tecnologías dependen del contexto y están cargadas de valor. Los valores culturales y las normas de los propietarios de la investigación neurotecnológica (predominante en países de Europa Occidental) influyen y dan forma al capital epistemológico producido (Anderson, Fitz y Howlader, 2012).

La cuestión está, explican estos investigadores, en la capacidad de la élite para ganar dinero mediante la creación de ciertas normas neurocéntricas a través del control y acceso a las neurotecnologías emergentes y, por lo tanto, indirectamente, de manipular poblaciones y tomar decisiones políticas. Se puede pensar aquí incluso en la exportación de los conocimientos y soluciones desarrollados a problemas de la seguridad interior con las policías civiles de los países, en una eventual contención neurotecnológica de la población por parte de las fuerzas de orden público.

Dado que el objetivo de la neurotecnología emergente es el tratamiento, la protección y la mejora de la vida, debe reconocerse el lugar “resbaladizo” en que se mueven estas cosas y que obstaculizan su consideración ética con el legítimo peso que merecen. Y es que ya es muy “natural” considerar el control de las emociones sin medios neurotecnológicos, si se lee la evaluación cognitiva como mecanismo de sanación mental desde las terapias cognitivo-conductuales. No obstante, aquí también puede aducirse la tesis de que el control emocional es de algún modo un dispositivo biopolítico de intervención artificial de la mente que se ha ido afianzando a medida que la civilización se sofisticaba, sobre todo si se la piensa en analogía a la historia de la locura foucaultiana. Sí, ya nos decía Foucault en su entrevista del 22 de julio de 1961 con J.P. Weber en *Le Monde*:

La locura no se encuentra en estado salvaje. La locura no existe más que en una sociedad. [...] el siglo XX atrapa a la locura, la reduce a un fenómeno natural, ligado a la verdad del mundo. De esta toma de posesión positivista derivarán, por una parte, la filantropía despreciable que toda psiquiatría manifiesta para con los locos, del otro, la gran protesta lírica que encontramos en la poesía desde Nerval hasta Artaud, que es un esfuerzo para dar de nuevo a la experiencia de la locura una profundidad y un poder de revelación que habían sido aniquilados por el internamiento (Morey, 2019, p. 53).

La empresa de Foucault trata acá, según Morey (2019, pp. 52-56), de consumir una “arqueología” del gesto por el que la razón se llega a definir como lo contrario de la locura. Advierte que ya en una conversación con M. Fontana hacia 1977, el francés había planteado la posibilidad de que la práctica psiquiátrica, en la medida que el perfil epistemológico de la psiquiatría sería bajo, estuviera ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas y urgencias políticas de “regulación social”. En otras palabras, lejos de perseguir una verdad articuladora de lo real como haría la física teórica o la química orgánica por medio de su fundamento atómico, por ejemplo, la medicalización de la locura respondería antes a una técnica más bien que a una ciencia, y se daría además en un contexto de un mundo dominado por un humanismo cientificista de raigambre eurocéntrica y racionalista con pretensiones de verdad y reconocimiento histórico-universalistas.

Por último, volviendo sobre Habermas, en la cita que hace Morey de Dostoievsky en conformidad con estas disquisiciones, podríamos conceder metafóricamente que en la esfera pública “no es encerrando al vecino como se convence uno del buen juicio propio” (p. 55), ni a uno mismo en un control represor, en circunstancias de que con ello se trunca en mayor o menor medida la recepción de la intencionalidad en la comunicación, así como se coartaría el mundo de la vida que la hace posible.

3. La “aumentación” artificial de la cognición como corolario del acondicionamiento técnico-normativo de la deliberación en la esfera pública

Atendiendo a la perentoriedad de los sesgos y las emociones, en la búsqueda de una ética del discurso lo suficientemente procedimentada, ¿a qué efectos funcionales en el debate público puede aspirar aquella si se quiere una materialización plausible de la democracia deliberativa? ¿El logro de una “razón pura”, un logicismo inmaculado, libre de distorsiones cognitivas? ¿Que ya no exista la ansiedad en las relaciones, el derecho a retirarse, enfadarse, emocionarse, arriesgarse, todo lo cual parece, no obstante, muy natural dentro de los procesos psiconeuroendocrinológicos del cerebro?

Sería injusto, iluso e infundado atribuir a Habermas esta tentativa en su programa filosófico-político y tanto más intentar endosarle a propósito el epíteto de “idealista” por un excesivo peso otorgado a la argumentación, que es lo que critican muchos de sus intérpretes (Guerra, 2019, p. 98), por la sencilla razón de que es difícil creer que el filósofo no previera un cierto grado de sanidad en la imperfección de la comunicación, si se entiende esta como un devenir tortuoso de la acción comunicativa en la deliberación democrática, pero que auspiciada por una institución lo

suficientemente flexible hiciera factible al cabo la recíproca transmisión de la intencionalidad de los ciudadanos, con los efectos teóricos de desarrollo social y personal que de esto se esperan. De otra manera el proyecto sociopolítico habermasiano no podría aspirar a otra cosa que a una interlocución robótica, entre autómatas, por la perfección argumentativa que reclamaría a sus parlantes. Se tendría asimismo un sucedáneo de racionalidad comunicativa.

No obstante, lo que se tantea es justamente la simulación de este caso extremo para ensayar un límite ético para la introducción de artefactos en la esfera pública que permitieran normalizar y optimizar los procesos comunicativos, máxime si se tienen en consideración ciertas tecnologías que, como se verá, parecen caminar con toda claridad en la dirección de una racionalidad automática que prescinde de la deliberación en los términos que la concibe Habermas.

Esta posibilidad se encuentra ya instalada a su modo en innovaciones tecnológicas que manifiestan hoy una significativa incidencia en los ecosistemas democráticos, siendo las plataformas de Facebook o Twitter ejemplos por antonomasia en este sentido, dada su facultad de enrumbar la acción civil mediante sus algoritmos de *mercadising*, situación que intenta demostrar, entre otros, el documental *The Great Hack* en su reflexión sobre el escándalo de Cambridge Analytica (Garvan, 2019), que implicó las exitosas campañas de Donald Trump para las elecciones presidenciales de EE.UU en 2016 y de Leave EU sobre la salida de Reino Unido de la Unión Europea (Brexit).

Lo primero es decir por qué se dice que una racionalidad comunicativa soportada en artefactos “maximizantes” de la comunicación podría dejar de ser tal y convertirse, en cambio, en una racionalidad espuria. Para ello se referirán los conceptos de “inteligencia artificial” (IA) y de “aumentación” del filósofo francés Eric Sadin, Premio Hub 2013 al ensayo más influyente sobre lo digital, abordados en sus obras *La inteligencia artificial o el desafío del siglo* (2020) y *La humanidad aumentada* (2018), respectivamente.

De antemano advirtamos que existe conciencia de los vaticinios concebidos por Nick Bostrom en su obra *Superinteligencia: Caminos, peligros y estrategias*, que exceden con creces los que se pretenden plantear aquí (por ejemplo, en el escenario de una autonomización y toma de poder de una inteligencia artificial). Pese a esto, se consideran los planteamientos de Sadin, que son más recientes, debido a que este enfoca la cuestión desde la perspectiva de una fenomenología tecnológica contemporánea, que le permite exponer la dificultad de deslindar los límites entre lo esencialmente humano y lo técnico –si tal cosa es posible –a la vez que interpelar éticamente a quienes diseñan y construyen los nuevos dispositivos tecnológicos. Sadin, en efecto, lleva a cabo en sus trabajos una genealogía de la técnica,

cuyo exponente más representativo es actualmente la IA (aun cuando no se agota en ella, ya que existen sistemas, como los mecánicos, que pueden existir de forma independiente), y describe sus rasgos elementales en función de los desarrollos presentes y una comprensión de su funcionamiento que es tan técnica como filosófica. Esta lógica rastreadora de las contingencias tecnológicas de nuestras sociedades posibilita un pronóstico y evaluación más concretos e integrales de las opciones disponibles, que imprime además un sentido de urgencia realista previniéndonos de un cambio en curso, todoabarcador, que coincide con el que desea transmitirse en este trabajo.

En relación a la IA, Sadin la entiende como un sistema global constituido por una miríada de dispositivos computacionales (*smartphones, chatbots, GPS*, etc.) conectados a los seres y las cosas del mundo (voces, textos, automóviles en movimiento, etc.), los que a su vez son reducidos a valores informáticos que facilitan su administración algorítmica (Sadin, 2018, p. 21). Se dice “inteligente” porque sus partes intentan imitar algún aspecto de la inteligencia humana (determinar la mejor oferta de billetes aéreos en todo el mercado del transporte aeronáutico o la ruta automovilística más corta para llegar a casa, por ejemplo), pero esto no deja de ser una mera reducción, ya que no hace más que seccionar en partes la inteligencia humana, recoger algunas de ellas y maximizarlas (“aumentarlas”, dice Sadin). Luego, al fusionar estas inteligencias parciales sobredimensionadas, es decir, al considerarlas en sus efectos globales sobre el mundo, lo que resulta es una cosa muy diferente, ajeno a las previsiones de los grandes nombres de las ciencias de la computación.

Para garantizar su eficacia, la IA posee dos capacidades claves, una facultad conminatoria, basada en una solución convincente, a saber, su *potencia aletheica* (Sadin, 2020, pp. 17; 93), asimilada en la experiencia subjetiva al sentimiento de una verdad intuida, como la que se tiene ante una sugerencia acertada de una plataforma de *streaming service* como Netflix; y otra de oportunidad, el *poder-kairos* (pp. 237-246), que procede a la corrección algorítmica e instantánea de la lógica generadora de aquella “verdad” en caso de que no conminara al usuario según lo previsto.

Por otro lado, con “aumentación” pretende Sadin, análogamente a la idea de mejoramiento transhumanista (*enhancement*)⁵, poner de manifiesto la inminencia de que, en el marco de una fusión entre humanos y máquinas, a la que se refiere como “antrobología” (una combinación de los términos *ánthrōpos, robot* y *logos*), el ser humano viera modificada su forma de concienciar la realidad en el límite

⁵ Tómesese aquí como referencia la definición de Bostrom (2005), quien concibe el *enhancement*, en el contexto transhumanista, como un incremento importante de una o más facultades humanas (memoria o fuerza física, por ej.), pero con carácter transicional, es decir, dentro del *continuum* humano-posthumano, entendiendo por “posthumano” un modo de ser teórico que se distinguiría claramente o habría superado con creces lo humano (Bostrom, 2005).

de su humanidad (Sadin, 2018, pp. 149-155). La también denominada “condición antrobológica” se distancia del *enhancement* en el hincapié que hace sobre una transformación que nos está afectando ahora mismo y para la que cabe aun un posicionamiento ético, en la *epojé* fenomenológica que hace sobre todo de cualquiera bondad potencial de sus resultados, y en el escepticismo que introduce sobre el grado de dominancia que le cabría en lo sucesivo a lo humano y lo técnico, habida cuenta de su mutua e histórica interdependencia. Con Sadin la pregunta no es si llegaremos a ser unos *cyborgs*, sino qué haremos hoy ante un escenario altamente probable de disponer de un atributo como el que se teoriza para dichas entidades, eliminando para siempre, por ejemplo, inquietudes como las que pudieran abordarnos cuando confrontamos a una audiencia (“¿soy lo suficientemente ameno?”, “¿hay ánimo de dialogar conmigo?”, etc.), calculando automáticamente en su lugar el estado emocional de toda la audiencia en derredor. Sería problemático si ese cálculo se hiciera sobre la base de un análisis del rostro a partir de una tecnología biométrica como las que ya se implementan, cuyo algoritmo, basado en información estadística, calificara la predisposición a dialogar en función de un gesto alegre, porque podría haber alguien que, experimentando alegría en su interior, no es su hábito exteriorizarla, con lo cual se le estaría negando la posibilidad de establecer un vínculo comunicativo.

Como se aprecia, resulta crucial la precaución relativa a la legitimidad de soportar los procesos cognitivos sobre medios técnicos altamente sofisticados como los que se desea interrogar, ante todo teniendo en consideración que estos no emergen, por lo general, de un destello súbito de genialidad ni bajo la coordinación de una intención humana central (como la que se sospecha en el caso de la otrora Cambridge Analytica), sino que muchas veces lo hacen de manera indeliberada sobre el desarrollo de aplicaciones prácticas que tienen por fin solucionar un problema acotado de la vida en sociedad y que se exportan a la solución de otros problemas más tarde. Existe una invitación por parte de Sadin, en este sentido, al desarrollo de una deontología del agente de la técnica, si bien no al modo de un catálogo de imperativos estáticos, sino de unas consideraciones éticas mínimas que poco a poco permitieran un ejercicio más consciente de la técnica. Esto no garantiza en absoluto un dominio sobre ella, pero sí viabiliza un distanciamiento saludable con respecto a nuestros inventos y por ende “un juego vital abierto y dinámico” entre técnica y humano (p. 155).

Piénsese, por ejemplo, en el tenor de las terapias psicológicas más tecnologizadas, que hoy disponen de la realidad virtual como vehículo de tratamiento de trastornos de miedo y ansiedad, e incluso para tratar traumas devenidos de la pérdida de un ser querido a través de su resurrección digital (Falconer et al., 2014). Otras aportaciones afines son el uso de implantes cocleares y de oídos biónicos

en pacientes que han visto desmejorada o carecen de audición (Wilson y Dorman, 2008), de prótesis optoelectrónicas o multifotodiodo en quienes han visto afectada su visión (Dowling, 2009), de exoesqueletos para restaurar la movilidad en pacientes tetraplégicos o de prótesis biomecánicas en pacientes que no cuentan con una o más de sus extremidades, como las que diseñó para sí mismo Hugh Herr, profesor asociado en el Media Lab de la Universidad de Harvard y el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), la localización invasiva de electrodos en el cerebro para el control de estadios avanzados de la enfermedad de Parkinson (Weintraub et al., 2015), o bien, de interfaces cerebro-ordenador para mejorar la comunicación en pacientes con esclerosis lateral amiotrófica (ELA), enfermedad que padeciera el físico teórico, astrofísico, cosmólogo y divulgador científico británico Stephen Hawking.

Sin embargo, vistos en sus efectos globales, los soportes tecnológicos antedichos no son, en absoluto, neutrales. Al respecto, Sadin dice que no hay que olvidar que el tipo técnico de intuición se fundamenta en reducciones matemático-binarias que nada tienen que ver con nuestras percepciones colectivas e individuales “basadas sin cesar en procesos estimativos fácticos incapaces de aprehender plenamente la verdad multiestratificada de nuestras realidades” (Sadin, 2018, p. 119). De hecho, visto desde los fundamentos mismos de la neurociencia es posible advertir de que no es lo mismo elaborar toda una trama de conocimientos sobre una interpretación reticular del tejido nervioso que hacerlo sobre una neuronal (en ambos casos se trata de una doctrina neurocientífica (Catuara, 2018), de una metáfora o perspectiva sobre la cual se hace ciencia). De esto estaba plenamente consciente Santiago Ramón y Cajal, fundador de la *doctrina de la neurona* y padre de la neurociencia⁶. Sucede con mayor razón, entonces, cuando se tienta el uso de los neuroartefactos como moduladores de la cognición, puesto que aquí lo que se sopesa no es tan solo la utilización de una metáfora en especial (la analógica; la de los ceros y unos que en última instancia sustentan la arquitectura digital; y sobre esta cualquiera otra metáfora digitalizada para la generación de conocimiento), sino el hecho de que la misma es “pensada” o resuelta por una suerte de *deus ex machina*, por una inteligencia de la técnica (IA) literalmente “maquinal”, si se tiene en cuenta su condición de artificio y de fenómeno global que acecha lo humano. .

⁶ Santiago Ramón y Cajal desliza su capacidad de reflexionar filosóficamente su profesión, por ejemplo, en sus memorias: “Sentía yo vivísima curiosidad –algo novelesca –por la enigmática organización del órgano del alma [...]. Conocer el cerebro –nos decíamos en nuestros entusiasmos idealistas –equivale a averiguar el cauce material del pensamiento y de la voluntad, sorprender la historia íntima de la vida en su perpetuo duelo con las energías exteriores.” (Ramón y Cajal, 1901 c.p Pereda, p. 7).

Ya para aterrizar el tipo de modificaciones operadas sobre la cognición, pueden especularse las consecuencias de mejorar en personas sanas la memoria mediante implantes intracerebrales como los experimentados en 2018 por investigadores de la Universidad del Sur de California y el Centro Médico de Wake Forest, en Winston-Salem (California del Norte) (Hampson et al., 2018), que se suma a otras tentativas de aumentación inteligente, como las de dopaje mental por la vía de “nootrópicos” o potenciadores cognitivos (Lanni et al., 2008). Estas investigaciones tornan insoslayables preguntas como: ¿qué beneficios económicos granjearía a un bróker de Wall Street la capacidad aumentada de retención de más variables mercantiles en sus análisis técnicos sobre otro que barajara opciones bursátiles con recursos tradicionales?, o bien, ¿qué rendimientos, en unas olimpiadas universitarias, esperan a un estudiante que se medica de esta manera en comparación a otro que no lo hace?

Los corolarios sobre la esfera pública se dejan sentir con toda claridad en los programas neurotecnológicos de la firma Neuralink, cofundada por el multimillonario Elon Musk en 2016, con sede en San Francisco y cuya visión apunta hacia una “cognición súper humana”. Musk había declarado en la Cumbre de Gobierno Mundial celebrada en Dubai en 2017 que la “fusión de inteligencia biológica e inteligencia artificial” es necesaria para garantizar que sigamos siendo económicamente relevantes y valiosos en la era de la inteligencia artificial (Catuara, p. 117). Neuralink no solo promete la posibilidad de emplear tecnologías que decodifiquen nuestros pensamientos, basadas en nuestra actividad cerebral para optimizar la relación con el entorno, sino que con ello parece insinuar una pretensión de dar una “solución final” a problemas filosóficos de hondo calado como es la transmisión de la experiencia, y prescindir del lenguaje oral o escrito como medio de comunicación interpersonal. En palabras de Musk, “las conversaciones serán una interacción conceptual en un nivel que es difícil concebir en este momento [...] no se necesitará verbalizar a menos que alguien desee agregar un toque de elegancia a la conversación o algo así... Incluso más extraño será el concepto de grupo que piensa en grupo” (Urban, 2017).

Lo anterior, si bien pueden parecer las ilusiones megalómanas de un superrico (que, por lo demás, ha reinventado la industria aeroespacial a través de la corporación Space X, fundada por él en 2002, y puesto los primeros cimientos de la industria de automoción eléctrica por medio de Tesla, Inc.), forma parte de un instinto mundial que se observa en las vindicaciones, entre muchos colectivos, de la Fundación Cyborg, creada en 2017 y asentada en Barcelona, que defiende, por ejemplo, la idea de legislar a favor de identidades no humanas que puedan expandir su repertorio sensorial para conquistar nuevas formas de percibir el mundo. Esto va de la mano, por supuesto, del mejoramiento

radical del *hardware* de las interfaces cerebro-ordenador, como es el presentado por un grupo de investigadores de Berkeley, dirigido por el español José Carmena, consistente en unos dispositivos de nanotubos miniaturizables, denominados “polvo neuronal” (*neural dust*), que se esparciría en el cerebro (Neely, 2018) facilitando su ensamblaje y aumentando la población de neuronas controladas, pudiendo así intervenir lo más directamente posible la mecánica cerebral subyacente a los procesos mentales de las personas, leyéndolos y estandarizándolos para su posterior manipulación. Recientemente Musk previno de la creación de un sensor de Neuralink implantado en el cerebro de un cerdo, de aproximadamente unos 8 milímetros de diámetro, y al que se refirió como un “*fitbit* en tu cráneo con pequeños cables”; contiene más de tres mil electrodos conectados a hilos flexibles y más finos que un pelo humano, que pueden monitorear la actividad de mil neuronas cerebrales (Jaimovich, 2020).

Finalmente, si a lo dicho sumamos la probabilidad de que, como el ingeniero Kevin Warwick de la Universidad de Coventry, en el Reino Unido, quien logró establecer un control físico-remoto desde la Universidad de Nueva York hacia un brazo robótico dispuesto en su casa de estudios contratante (Warmick, 2003), los bienes y servicios de un mercado neuroeconómicamente reinterpretado fueran robóticamente administrados por sistemas de inteligencia artificial –como ya ocurre en buena parte con la mercancía gestionada por los sistemas logísticos del comercio electrónico transnacional de Amazon o DHL (Varela, 2019) –, la transformación de las relaciones cuando menos comerciales entre los seres humanos se tornaría, por consiguiente, inimaginable. ¿Y si esto pudiera extenderse a la esfera pública, gatillando una explosión de interacciones virtuales resolutivas entre los juicios ciudadanos, que culminaran en la síntesis de una solución colectiva y la consecuente conminación de las voluntades particulares a un desplante satisfecho de cada una de ellas en la vida social? ¿Aun respondería ello a una racionalidad comunicativa, a lo humano? Sadin sostiene acerca del emergente estadio inteligente de la técnica:

Esta configuración genera formas inéditas de existencia y redefine las relaciones históricas con el espacio y el tiempo, de los que sabemos, desde Kant, que estructuran la base de nuestra experiencia. Es una vida que, hasta el momento, fue llevada adelante por elecciones inciertas inspiradas en una sensibilidad limitada a capacidades de aprehensión relativas, que se ve “aumentada” o curvada por procesos cognitivos en parte superiores y más avezados que los nuestros (Sadin, 2018, p. 60).

Además, el filósofo, quien, por lo demás, contraviene a Habermas al denunciar que su ética del discurso (que parece reducir a una serie de “quejumbrosos” argumentos en una esfera pública inexistente o dirigida a su arbitrio por la técnica y sus sistemas), “probó sus límites hasta mostrar su ineficacia” (Sadin, 2020, p. 289), asevera en relación a la pregnancy del fenómeno en ciernes:

Nietzsche estimaba que la voluntad de hacer sentido con todo, de tener razón en todo, se derivaba de una negación de la complejidad irreductible de lo real. [...] Según él, se remontaría al racionalismo socrático que, gracias al recurso de la dialéctica, pretendía ofrecer los medios para superar las contradicciones de lo sensible, para liberarse de los tormentos de la vida y acceder a lo verdadero conforme a una tendencia que él denunciaba en un capítulo de *El crepúsculo de los ídolos* titulado “El problema de Sócrates”. Y entonces, por nuestra pulsión de querer liberarnos de nuestra vulnerabilidad, de dotarnos de un dominio total, habríamos llegado a deshacernos de nosotros mismos. [...] Por detestar nuestra condición, por detestar lo real, nos habríamos comprometido en la empresa insensata de querer erradicar la vulnerabilidad consustancial a la existencia, la que excita la savia de nuestro ser (pp. 255-256).

Reitérese por última vez el dilema, llamando ahora a su discusión urgente en la conciencia de que, en la imparable búsqueda de soluciones a los problemas de la vida social e individual, el presente estadio de la técnica, a diferencia de su forma pasada fundada principalmente en procedimientos y sistemas mecánicos (multiplicadores de la fuerza humana), posee una infraestructura automática que es calibrada cada vez más por ella misma, por su creciente “inteligencia”, obrando a la par cambios sobre la condición humana. Necesitamos discutir ya cuál es el límite de intervención técnica de la cognición en la justa deliberativa y también, de aquí en más, en la sostenibilidad funcional de nuestras sociedades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, M., Fitz, N., y Howlader, D. (2012). Neurotechnology research and the world stage: ethics, biopower, and policy. En Giordano, J. (Ed.), *Neurotechnology: Premises, Potential, and Problems* (pp. 287-300). CRC Press.
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. *Review of Contemporary Philosophy*, 4, 3-14.
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia: Caminos, peligros, estrategias*. Teell.
- Churchland, P. (1998). Toward a cognitive neurobiology of the moral virtues. *Topoi* 17(2), 83-96.
- Damásio, A. (2013). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Booket.
- Edmans, A., García, D., y Norli, O. (2007). Sports sentiment and stock returns. *The Journal of Finance*, 62(4), 1967-1998.
- Garvan, S. (26 de julio de 2019). Cambridge Analytica: cómo Netflix retrata el mayor escándalo de privacidad en las redes sociales en 'Nada es privado'. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-49122905>.
- Gazzaniga, M. (2003). *Perspectives in Memory Research*. Cambridge, MIT Press.
- Gazzaniga, M. (2010). *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*. Paidós.
- Gazzaniga, M. (2012). *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*. Paidós.
- Gazzaniga, M. (2015). *El cerebro ético*. Paidós.
- Gil, F. (2005). Tecnología y esfera pública en Jürgen Habermas. *Revista CTS*, 5(2), 141-152.
- Gilovich, T., Griffin, D., y Kahneman, D. *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*. Cambridge University Press.
- Guerra, M. (2019). *Habermas. La apuesta por la democracia*. EMSE EDAPP.
- Habermas, J. (2005). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa. *Polis*, 4(10). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30541007>.
- Habermas, J. (2008). *Facticidad y validez*. Trotta.
- Jaimovich, D. (29 de agosto de 2020). Neuralink: Elon Musk presentó su plan para implantar chips en el cerebro. *Infobae*. <https://www.infobae.com/america/tecno/2020/08/29/neuralink-elon-musk-presento-su-plan-para-implantar-chips-en-el-cerebro/>.

- Jotterand F, y Giordano J. (2011). Transcranial magnetic stimulation, deep brain stimulation and personal identity: ethical questions, and neuroethical approaches for medical practice. *International Review of Psychiatry*, 23(5), 476-485.
- Kalbfleisch, M. (2012). Is the use of neurotechnology in education an enablement, treatment or enhancement?. En J. Giordano (Ed.), *Neurotechnology: Premises, Potential and Problems* (pp. 37-46). CRC Press.
- Knoch, D., Pascual-Leone, A., Meyer, K., Treyer, V., y Fehr, E. (2006). Diminishing reciprocal fairness by disrupting the right prefrontal cortex. *Science*, 314(5800), 829-832.
- Koenigs, M., y Tranel, D. (2007). Irrational economic decision-making after ventromedial prefrontal damage: evidence from the ultimatum game. *The Journal of Neuroscience*, 27(4), 951-956.
- Lanni, C., Lenzken, S., Pascale, A., et al. (2008). Cognition enhancers between treating and doping the mind. *Pharmacological Research: The Official Journal of the Italian Pharmacological Society*, 57(3), 196-213.
- Levy, D., y Glimcher, P. (2011). Comparing Apples and Oranges: Using Reward-Specific and Reward-General Subjective Value Representation in the Brain. *The Journal of Neuroscience*, 31(41), 14693–14707.
- Levy, D., y Glimcher, P. (2012). The root of all value: a neural common currency for choice. *Current opinion in neurobiology*, 22(6), 1027-1038.
- Mill, J.S. (2000). *Essays on some unsettled questions of political economy*. Kitchener: Batoche Books.
- Morey, M. (2019). *Foucault y Derrida: Pensamiento francés contemporáneo*. EMSE EDAPP.
- Ortiz, E., y López, J. (2018). *Neuroeconomía. Neurociencia, psicología y economía: tres disciplinas en colaboración*. EMSE EDAPP.
- Pereda, I. (2018). *El mapa del cerebro: Un paseo anatómico por la máquina del pensar*. EMSE EDAPP.
- Sadin, E. (2018). *La humanidad aumentada: La administración digital del mundo*. Caja Negra.
- Sadin, E. (2020). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antihumanismo radical*. Caja Negra.
- Santamaría, G. (4 de septiembre de 2007). Michael Gazzaniga: ‘Trabajamos en aumentar la memoria, y también en borrarla’. *Muy interesante*. <https://www.muyinteresante.es/salud/articulo/michael-gazzaniga>.

Smith, A. (2014). *La riqueza de las naciones*. Alianza.

Varela, A. (17 de junio de 2020). *DHL se anticipa a Amazon con el uso de los primeros drones autónomos en sus centros logísticos de España*. Business Insider. <https://www.businessinsider.es/dhl-anticipa-amazon-uso-drones-autonomos-espana-661373>.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Financiarización e idealización

un análisis de la defensa técnica al modelo de capitalización individual.

Financialization and idealization

an analysis of the technical defense of the individual capitalization

Álvaro Muñoz Ferrer¹

Doctor (c) Filosofía, Universidad de Chile

Profesor externo Universidad Adolfo Ibáñez, alvmunozf@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo tiene por objetivo ofrecer un análisis filosófico del argumento técnico que habitualmente se esgrime para defender el sistema de capitalización individual chileno. Se mostrará que, tras la discursividad técnica, permanecen ocultos dos asuntos íntimamente conectados que buscaremos develar: la existencia de supuestos idealizados y la relación entre financiarización, privatización de la seguridad social y precarización del mercado laboral. El trabajo procede de la siguiente manera: en primer lugar, se mostrará el rol de la privatización del sistema previsional en el proceso de financiarización de la economía chilena. En segundo lugar, se abordará la relación entre financiarización y precarización del mercado del trabajo. En tercer lugar, se mostrará el problema de la idealización presente en la argumentación técnica de defensa al sistema de AFP. Finalmente, se recurrirá a la noción foucaultiana de régimen de veridicción para explicar el motivo de la validez del argumento técnico.

Palabras clave: Financiarización, Idealización, Filosofía de la economía, AFP, Capitalización individual

ABSTRACT

This paper aims to offer a philosophical analysis of the technical argument that is usually used to defend the Chilean individual capitalization system. It will be shown that, behind the technical discursiveness, two intimately connected issues remain hidden and we will seek to unveil them: the existence of highly idealized assumptions and the relationship between financialization, privatization of social security, and precariousness of the labor market. The paper proceeds as follows: first, we will show the role of the privatization of the pension system in the process of financialization of the Chilean economy. Second, we will address the relationship between financialization and precariousness of the labor market. Third, we will show the problem of idealization present in the technical argumentation of defense of the AFP system. Finally, we will make use of the Foucauldian notion of the veridiction regime to explain the reason for the validity of the technical argument.

Keywords: Financialization, Idealization, Philosophy of Economics, AFP; Individual capitalization

¹ Magíster en Filosofía Política, Universidad de Santiago. Doctorando en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor externo, Universidad Adolfo Ibáñez. <https://orcid.org/0000-0003-4928-8466>.

Introducción

La pretensión de convertir a la economía en una disciplina de carácter exclusivamente técnico, esto es, libre de juicios de valor, ha llevado a los economistas a tomar distancia de la reflexión filosófica que históricamente había acompañado al pensamiento económico, desde Aristóteles² y Jenofonte hasta los clásicos como Adam Smith, John Stuart Mill o Karl Marx. Como muestra Reiss (2013), esta separación disciplinar responde a la creciente especialización de las ciencias y ha culminado en la construcción de dos paradigmas aparentemente opuestos: por un lado, están las disciplinas que trabajan con datos y hechos y, por otro, están las disciplinas que reflexionan acerca de cuestiones morales y valóricas. A pesar de que en la construcción de estos paradigmas podríamos encontrar asuntos reales, lo cierto es que, como indican Hausman y McPherson (1993), en el caso de la economía esta división es artificial:

No hay forma de divorciar completamente la explicación y predicción de las elecciones humanas de su evaluación racional y moral. Los economistas están atascados con problemas morales, no sólo en sus abiertos esfuerzos de evaluar resultados económicos y procesos, sino además en sus intentos por entenderlos³ (p. 17).

La moralidad impacta en la acción de los agentes económicos y, por lo tanto, la economía haría mal en intentar eliminar del análisis tales aspectos. Pero, además, en el corazón mismo de la doctrina económica estándar reside una teoría moral: la teoría de elección racional (Hausman y McPherson, 1993, p. 9). Ambos aspectos de la economía hacen que la pretensión de concebirla como una disciplina estrictamente técnica sea imposible.

A pesar de la constatación anterior, el nivel de especialización que ha alcanzado el análisis económico, además del rechazo filosófico a considerar como objeto de estudio una disciplina cuyo estatus científico está permanentemente en tela de juicio⁴, ha originado una suerte de hostilidad entre filosofía y economía que sólo en el último tiempo ha comenzado un proceso de distensión (Reiss, 2013, p. 4). Sin embargo, el paradigma técnico al que se aferra la economía sigue determinando la

² Según Polanyi (1971), el nivel de sofisticación en la reflexión aristotélica convierte al estagirita en el “descubridor de la economía”.

³ Traducción propia.

⁴ Este cuestionamiento es antiguo y proviene tanto de la economía como de la filosofía (Enríquez, 2016), pero se ha intensificado notablemente tras la crisis financiera de 2008. Como señala Evangelista (2018), “tras la última crisis financiera, la teoría económica y los economistas han perdido gran parte de su credibilidad. Al no haber podido predecir y explicar la recesión, claramente mostraron que es necesaria una profunda reforma metodológica de la disciplina. Con sus supuestos restrictivos y la auto-referencialidad de sus modelos formales, la economía estándar se ha vuelto, de hecho, altamente irreal y, en consecuencia, incapaz de enfrentar los profundos y evidentes problemas de la sociedad capitalista” (p.1).

manera en la que esta disciplina aborda la explicación del fenómeno económico y las consecuencias de este abordaje son de interés filosófico.

Un ejemplo de lo anterior es la argumentación económica-técnica que habitualmente se emplea para defender el sistema de capitalización individual chileno⁵. El objetivo del presente trabajo es arrojar luz sobre esta argumentación para develar aquello que la técnica impide ver: por un lado, el problema de la financiarización de la economía y, por otro, la utilización de supuestos altamente idealizados sobre el mercado laboral chileno. Ambos asuntos permanecen velados bajo la argumentación técnica y nos parece que aquello impide discutir transparentemente acerca del sistema de pensiones y, más en general, sobre seguridad social en un contexto económico neoliberal. El artículo se desarrollará de la siguiente manera: en primer lugar, mostraremos el predominante rol que tuvo la privatización del sistema previsional a través de la creación de las administradoras de fondos de pensiones (AFP) en el proceso de financiarización de la economía en Chile. En segundo lugar, mostraremos la relación existente entre financiarización y la debilitación del mercado laboral. En tercer lugar, mostraremos la argumentación técnica de defensa al sistema de AFP y expondremos el problema de la idealización a través de la descripción de sus supuestos irreales. Finalmente, recurriremos al concepto de *régimen de veridicción* propuesto por Michel Foucault para mostrar que la validez del argumento técnico descansa sobre el hecho de que el mercado ha devenido dispositivo de veridicción. En tal sentido, al devenir fuente de verdad, el mercado despliega su lógica en la sociedad completa e impone una forma única e incuestionable de inteligibilidad de la realidad: aquella concebida por la ciencia económica.

1. Financiarización de la Economía y Privatización de la Seguridad Social

En esta primera parte nos proponemos mostrar la relación existente entre el proceso de financiarización de la economía y la privatización de los fondos de pensiones a través de la creación del sistema de capitalización individual. En primer lugar, entonces, es necesario definir qué entendemos por financiarización.

⁵ Un ejemplo de esta forma de argumentación es el informe “Efectos Macroeconómicos de la Reforma de Pensiones en Chile” elaborado por los economistas chilenos Vittorio Corbo y Klaus Schmidt-Hebbel por encargo de la Asociación de AFP. En este informe se hace una defensa del sistema de capitalización individual en base a su impacto económico en el PIB, el crecimiento del mercado de capitales, la productividad total de factores y otros asuntos (Corbo y Schmidt-Hebbel, 2013). Es decir, el modelo es defendido en base a argumentos puramente técnicos, descartando totalmente reflexiones en torno al nivel de idoneidad del sistema o con respecto al tipo de lógica que requiere un mecanismo que entrega pensiones.

La financiarización es un proceso iniciado en la década de 1970 que consiste en la reorganización de la relación entre el mercado productivo y el mercado financiero y donde se produce un aumento del poder de las finanzas por sobre la producción. En palabras de Camarena (2012):

Se refiere a un cambio en las relaciones entre producción y circulación ocurrido especialmente en actividades tradicionalmente no financieras como la industria, el comercio y los servicios, la agricultura y las actividades extractivas que, desde finales del siglo XX, buscan más bien rentas financieras que ganancias en el proceso productivo (p. 92).

Como ha mostrado Fumagalli (2010), los tres principales procesos que propiciaron el ascenso del capital financiero fueron el fin del fordismo, la urgencia de creación de valor para los accionistas y el creciente endeudamiento de los hogares. La sumatoria de estos eventos construyeron una tendencia general hacia la obtención de beneficios económicos a través de vías financieras y no productivas. Un elemento central en este aumento de la preponderancia de las finanzas en la economía es la integración de la política de seguridad social a los mercados financieros como consecuencia del estancamiento del crecimiento económico mundial a partir del término de Breton Woods (Pardo y Pico, 2020).

El bajo incremento del PIB forzó la búsqueda de nuevas vías de rentas que encontró en la privatización de la protección social una fuente de capital para reactivar la economía. De esta forma, los fondos de pensiones se convirtieron en una de las principales fuentes de crecimiento del capital financiero y, con ello, aceleraron el proceso de financiarización de la economía. En palabras de Fumagalli (2010):

Entonces se había observado que el proceso de financiarización podía ser definido por la desviación más o menos forzosa de partes crecientes de las rentas de trabajo hacia el intercambio financiero después de que los propios mercados financieros asumieran la función de aseguramiento social privado derivado de la privatización y desmantelamiento de las instituciones del Estado de bienestar, relativos a las pensiones, la sanidad y la educación. (p. 164).

Así, la privatización de los fondos de pensiones se transformó en una de las principales fuentes del crecimiento del capital financiero y, en consecuencia, devino motor del proceso de financiarización, sobre todo en la década 1980. Ahora bien, como agudamente apuntan Pardo y Pico (2020), la justificación de dicha privatización no se fundó en la necesidad de rentas, sino que apuntó al envejecimiento poblacional y al argumento económico del incentivo al ahorro: “si los individuos reciben una pensión pública, sus incentivos para el ahorro se reducen, de esta forma, los sistemas de reparto tenían una incidencia negativa sobre la acumulación” (p. 214).

En este contexto de financiarización mundial, Chile aparece como un país adelantado, pues fue el primero de 30 países que, entre 1981 y 2014, privatizaron total o parcialmente sus sistemas de pensiones. Como apuntan Ortiz et al. (2019):

La ola de privatización de las pensiones durante 1980-2000 fue una incursión del sector financiero al primer pilar de las pensiones públicas de la seguridad social. Este experimento radical se inició en 1981, durante la dictadura del general Pinochet en Chile. Con el respaldo de un grupo de economistas pro libre mercado, formados en la Universidad de Chicago, el sistema público de pensiones chileno se sustituyó por un sistema privado operado por administradoras de fondos privados de pensiones (AFP).

Tenemos, entonces, que la privatización de la protección social fue uno de los pilares del proceso de financiarización y que, en el caso de chileno, la creación del modelo de capitalización individual se erigió como uno de sus principales motores. Veremos ahora la relación existente entre este proceso de financiarización y el debilitamiento del mercado laboral.

2. Financiarización y Precarización del Trabajo

La financiarización avanzó rápidamente en la década de 1980 y, como mostraremos, afectó al mercado del trabajo. El estudio de esta relación es aún incipiente, pero existen importantes investigaciones que indican que el aumento del capital financiero ha ido en detrimento de las condiciones laborales de los trabajadores.

Para Salama (1997), el proceso de financiarización tiene asociada una lógica de flexibilización laboral que perjudica la calidad del empleo:

La flexibilidad del trabajo aumenta y las formas modernas de contratación de la mano de obra se desarrollan; pero como consecuencia de la financiarización de las actividades, la tasa de inversión no aumenta suficientemente y aparecen el desempleo, la exclusión junto a actividades informales que se concentran en segmentos de "estricta supervivencia" (p. 75).

En otras palabras, la flexibilidad termina afectando doblemente al trabajo, pues impacta en el desempleo y, además, aumenta la informalidad, lo que implica ausencia de seguridad social y, en consecuencia, situaciones de extrema precariedad.

En un estudio posterior sobre los mercados laborales de América Latina, Salama (1999) concluye que la financiarización empresarial modifica "la gestión de la fuerza de trabajo en un contexto de apertura y de liberalización elevada y rápida del conjunto de los mercados" (p. 171) y aquello trae

consigo una regresión en los salarios reales ante relaciones contractuales cada vez más precarias. Lo anterior se traduce en una relación compleja que parece ser ineludiblemente inversa: “Mercado laboral y financiero parecen sin embargo cohabitar de manera conflictiva: lo que es bueno para uno parece malo para el otro, y recíprocamente” (p. 172).

Por otra parte, en un interesante desarrollo del estado del arte contemporáneo sobre esta cuestión, Cetre (2015) ha mostrado que la financiarización es una de las principales transformaciones de las grandes metrópolis latinoamericanas y destaca que se ha producido una nueva organización de la ciudad en base a la dinámica de las finanzas:

Los requisitos de calificación laboral se polarizan con una precarización de los sectores medios y una creciente necesidad de trabajadores altamente calificados. A su vez, esta tendencia se ve compensada en el sector terciario con un aumento de la necesidad de trabajadores escasamente calificados en este sector (p. 120).

Toda esta modificación de la ciudad en base a la privatización de bienes públicos y el dominio del capital financiero ha terminado por empobrecer y precarizar a importantes capas de la sociedad.

En el caso chileno, el plan laboral elaborado por José Piñera, Ministro del Trabajo y Previsión Social entre 1978 y 1980, se adaptó a las exigencias del avance de la financiarización y derivó en un aumento ostensible de la precariedad del empleo, pues, tal como advierte Salama (1997), inició un proceso de flexibilización unilateral del trabajo que fracturó la actividad sindical y fortaleció el poder del empleador en la relación laboral. Nos parece relevante notar que Piñera, además de articular el plan laboral de la época, fue uno de los principales artífices del modelo chileno de administradoras de fondos de pensiones. Esto es importante porque garantiza la “pureza” del proceso: sin oposición democrática, la flexibilidad laboral que exigía el proceso de financiarización fue impuesta al mercado del trabajo por la misma mano que privatizó los fondos previsionales.

Los efectos sobre el mercado del trabajo de las reformas privatizadoras y desreguladoras las sintetiza Ricardo Ffrench-Davis en los siguientes términos:

En lo social, el salario mínimo real era menor en 1989 que en 1981 y en 1974 y la brecha entre ricos y pobres se había agrandado, agravada en la primera mitad de la dictadura y peor aún en la segunda mitad (quintil rico con ingreso 20 veces el ingreso del quintil más pobre versus 12 a 13 veces en los 60s), el desempleo más que duplicó la tasa de desocupación de los 60s (Ffrench-Davis, 2019).

Si bien el deterioro económico descrito fue menguado por los gobiernos democráticos posteriores, el impacto y continuidad de la política económica neoliberal sigue manifestándose en la

actualidad en indicadores como el creciente nivel de informalidad y en la precariedad laboral general: según datos del Instituto Nacional de Estadísticas, el empleo informal en Chile fluctúa entre el 28% y el 30% (INE 2020), mientras que un análisis de la encuesta ENETS⁶ 2010 muestra que el 50,8% de los trabajadores asalariados presenta niveles de precariedad nocivos para la salud (Vives, 2013).

La financiarización impulsada primordialmente por la privatización de los fondos de pensiones tiene, entonces, dos impactos sociales importantes: como señalamos, tiene un impacto original, pues influyó directamente en la desregulación del mercado laboral y aquello se tradujo en una alta tasa de informalidad y bajos salarios reales, pero, además, tiene un segundo impacto en dos planos: el del endeudamiento y el de las pensiones. En cuanto a lo primero, como muestran Stecher y Sisto (2020), los salarios no alcanzan para el costo de la vida y aquello tiene como consecuencia lógica la creación de deuda:

“[...] se observa un alto nivel de endeudamiento, dados los bajos salarios, la mercantilización de los servicios sociales básicos y la amplia oferta de acceso a créditos a los sectores medios y populares por parte de casas comerciales” (p. 57).

Con respecto a las pensiones, Stecher y Sisto (2020) señalan que,

“Producto de salarios bajos, empleos sin cotizaciones y trayectorias inestables que conducen a un bajo ahorro previsional, y debido a un sistema privatizado de previsión que no opera con una lógica de seguro social sino de rentabilización de un negocio, y que tiene escasos componentes solidarios y redistributivos, los trabajadores precarizados proyectan un futuro de pobreza y desamparo que acrecienta su impotencia e insatisfacción” (p. 57).

Nos parece que esto último, además de mostrar que el sistema de capitalización individual opera más como un mecanismo de fortalecimiento del mercado financiero que como un modelo de pensiones, muestra con claridad cómo el proceso de financiarización de la economía ha impactado determinadamente en las condiciones laborales y de vida de las personas: bajos salarios, escasa protección social y alto endeudamiento.

⁶ La Encuesta Nacional de Empleo, Trabajo, Salud y Calidad de Vida de los Trabajadores y Trabajadoras en Chile (ENETS) se realizó por primera y única vez en el país entre 2009 y 2010.

3. La Argumentación Técnica y el Problema de la Idealización

El preámbulo anterior ha servido para explicitar la relación entre financiarización, privatización de los fondos previsionales y precarización del trabajo. Con estos antecedentes sobre la mesa, abordaremos la argumentación técnica que habitualmente se emplea para defender la permanencia del modelo de AFP y buscaremos develar los supuestos que ella contiene.

La defensa técnica se articula de la siguiente manera: la rentabilidad que obtienen las AFP es alta considerando el monto de las cotizaciones y la edad de jubilación de los trabajadores. Por lo tanto, el problema *no es* el sistema. Es más, en condiciones ideales, afirman sus defensores, el modelo funcionaría bien. El problema de las bajas pensiones, entonces, es el mercado laboral y las reglas que se le imponen al sistema. Esta argumentación no es puramente teórica, sino que recurre a la matemática financiera para mostrar el “bajo” aporte que hacen los trabajadores a sus futuras pensiones y lo determinante que resulta la gestión de los ahorros que hacen las AFP. Dado que el argumento recurre a matemática aplicada, esto es, apela a los conocimientos de una ciencia formal, parece infranqueable. Sin embargo, esta defensa técnica contiene un problema convenientemente omitido. Se trata de un asunto bastante común en economía que ha sido estudiado por la filosofía: el problema de los supuestos idealizados.

Antes de continuar, y dado que el análisis propuesto es de carácter filosófico, es necesario aclarar algunos asuntos con respecto al estudio filosófico de la economía. Ante la alta complejidad del fenómeno económico, la economía habitualmente recurre a supuestos que contienen un elevado grado de idealización para intentar construir modelos que permitan explicarlo⁷. Desde un punto de vista filosófico, esto es un problema porque nos conduce a una paradoja en torno al concepto de *explicación*. Una paradoja ocurre cuando dos o más afirmaciones son individualmente ciertas, pero, al evaluarlas conjuntamente, resultan contradictorias. Esto último ocurre con la explicación económica en el siguiente sentido: los modelos se construyen sobre supuestos ideales, es decir, podemos afirmar que

⁷ Un ejemplo sencillo de esto es la “ley de demanda”. Esta relación establece que la cantidad demandada de un bien aumentará si, conservando todo lo demás constante, el precio de ese bien disminuye. En la cláusula “conservando todo lo demás constante”, más conocida en economía con la locución latina *ceteris paribus*, descansa toda una serie de supuestos: racionalidad de los agentes, invariabilidad de preferencias e ingreso disponible de las personas, homogeneidad de bienes, entre otros. Por supuesto, la ley de demanda tiene un importante poder explicativo, sin embargo, está construida sobre supuestos ideales que, muchas veces, no se cumplen. Un ejemplo de lo anterior es la industria manufacturera. Como indica Fumagalli (2007): “Según la teoría del libre mercado, la ley de la oferta y la demanda es lo único que está en la base de la determinación de los precios, siendo válida para cualquier mercado. Hay buenas razones para afirmar que en la producción manufacturera esto no se ha verificado casi nunca” (p. 60).

(i) los modelos son falsos, pero (ii) sólo las descripciones verdaderas pueden explicar adecuadamente⁸. Las afirmaciones (i) y (ii) son individualmente verdaderas y, sin embargo, entran en contradicción al considerarlas simultáneamente, pues un modelo fundado sobre supuestos falsos no puede *explicar* – en el sentido filosófico de la palabra explicación – adecuadamente el fenómeno económico. Esta paradoja ha llevado a la filosofía de las ciencias a cuestionar el poder explicativo de la economía e incluso a dudar de su carácter científico. Mario Bunge, por ejemplo, incluye a la economía – y, en particular, a la microeconomía – dentro de su catálogo de pseudociencias:

“[...] todos los estudiantes de económicas y empresariales deben estudiar microeconomía neoclásica. Sin embargo, es improbable que usen dicha teoría para abordar algún problema económico de la vida real. La razón de tal inutilidad es que algunos de los postulados de esa teoría son abiertamente irreales, otros excesivamente difusos y difícilmente comprobables” (Bunge, 2011, p. 59).

Lejos de pretender solucionar esta paradoja, nos interesa utilizarla como punto de partida para analizar el argumento técnico de defensa al modelo de capitalización individual. Como intentaremos mostrar, por más técnica que sea una explicación económica, ella no puede escapar de consideraciones morales o incluso ideológicas. Como muestran Hausman y McPherson (1993), la imagen del economista como un proveedor de información técnica y carente de juicios de valor es una caricatura, pues la moralidad ocupa un rol central en economía: no sólo porque incide directamente en el comportamiento de los agentes que interactúan en el mercado, sino que porque en el corazón de la teoría económica estándar reside una teoría moral: la teoría de elección racional que supone que el ser humano es un agente que toma decisiones basado en la maximización de la utilidad de sus preferencias⁹. A partir de esto, como apuntan Hausman y McPherson, la economía no puede concebirse como una disciplina estrictamente técnica. Está inevitablemente impregnada de consideraciones morales y recurre constantemente a supuestos idealizados que, como veremos, ponen en tela de juicio algunos argumentos. Uno de ellos es el argumento técnico de defensa al modelo de AFP, pero evidentemente se trata de un problema extendido en economía. Un ejemplo de esto es la crítica de Joseph Stiglitz a la economía estándar: para Stiglitz (2009), la crisis financiera mundial de 2008 tiene su origen en la construcción y aplicación de modelos económicos fundados sobre supuestos

⁸ Una explicación más acabada de la paradoja explicativa puede encontrarse en Reiss, J. (2013). *Philosophy of economics. A Contemporary introduction*. Routledge: Nueva York.

⁹ La teoría de acción racional es aquella doctrina que analiza y explica el comportamiento humano a partir de tres pilares: i) Individualismo metodológico (la unidad de análisis son las acciones individuales), el concepto de intencionalidad (las razones se conciben como causas) y el supuesto de racionalidad (los individuos operan maximizando la utilidad esperada de sus acciones) (Abitbol y Botero, 2005).

irreales de competencia perfecta en los que la regulación simplemente no era necesaria. Otro caso es el del salario mínimo: según la economía estándar, fijar el sueldo mínimo por sobre el equilibrio tendrá como consecuencia un aumento en el desempleo. Sin embargo, muchos estudios empíricos de mediados de la década de 1990 en adelante (Card y Krueger 1995; Krugman 2009) han mostrado que leves incrementos en los salarios mínimos no sólo desafían dicha regla, sino que, por el contrario, podrían incluso disminuir los niveles de desempleo. En este caso, la idealización consiste en considerar que el mercado laboral opera bajo los supuestos de competencia perfecta y que existe una suerte de “salario de equilibrio” en el que todos los agentes económicos alcanzan un óptimo en la interacción.

Lo anterior muestra que lidiamos con un problema propio de la disciplina económica: tanto en el argumento técnico de defensa del modelo de AFP como en los casos que hemos mencionado ocurre que la idealización permanece velada tras el discurso técnico. En el caso del sistema de capitalización individual vemos que los supuestos idealizados al que apela el argumento técnico no sólo se alejan palmariamente de la realidad del mercado laboral chileno, sino que ocultan la relación que hemos mostrado entre financiarización de la economía, privatización de los fondos previsionales y precarización del mercado laboral.

En otras palabras, en la afirmación “el modelo funciona *si se cumplen ciertas condiciones*”, la cláusula condicional contiene un nivel tal de idealización que no puede aceptarse; menos aún considerando la naturaleza de la idealización, pues la debilitación del mercado laboral está directamente relacionada con la instauración del modelo de AFP. Esta última constatación es importante porque complejiza estructuralmente las posibilidades de mejorar el sistema a través del trabajo: un aumento en la tasa de cotización sería de difícil implementación debido a los bajos salarios, la informalidad y el endeudamiento que hemos mostrado. Incluso si consideramos un alza de cargo del empleador, es altamente probable que este aumento opere como un impuesto y que termine cargándose en mayor proporción al trabajador a través de un reajuste salarial. Por otro lado, un aumento en la edad de jubilación es más factible, pero si tenemos en cuenta que, según datos de la OCDE (2019), la edad efectiva promedio de retiro del mercado laboral en Chile es 70 años en hombres y 67 en mujeres, tiene sentido preguntarse lo siguiente: ¿Hasta qué edad habría que trabajar para solucionar el problema por esta vía?

4. El Mercado como Régimen de Veridicción y la Validez del Argumento Técnico

Hasta el momento, hemos buscado mostrar que el argumento técnico de defensa del modelo de AFP está a tal punto idealizado – esto es, fundado sobre supuestos irreales – que no parece aceptable. Sin embargo, el argumento sigue presente en el debate público y goza de gran aceptación. Es más, el propio ideólogo del modelo, José Piñera, hizo uso de este razonamiento en la televisión pública de Chile en 2016, a través de una analogía entre el sistema y un automóvil de lujo, y aprovechó de llamar la atención sobre el hecho de que el modelo lleva intacto más de tres décadas:

“El sistema de pensiones es un Mercedes Benz, es un auto extraordinario, bien hecho, sofisticado, perfectible, pero sofisticado, extraordinario, por eso dura 36 años, por eso se exporta a 30 países [...] Los Mercedes Benz necesitan bencina para manejar, para funcionar. [...] Obviamente que, si una persona no ha ahorrado, como esas mujeres que han ahorrado un mes, tiene una pensión baja” (Piñera, 2016)

Si, como sostenemos, este argumento es altamente cuestionable, cabe preguntarse por el motivo de su vigencia en las discusiones sobre seguridad social y sistemas previsionales. Para responder a esta interrogante recurriremos al análisis del mercado que propone Michel Foucault. A través del concepto de “régimen de verdad” o “régimen de veridicción”, acuñado por Foucault a partir de su curso *Nacimiento de la biopolítica* en el Collège de France, el pensador francés muestra el desplazamiento que ha tenido el mercado desde un mecanismo de simple asignación de precios en el intercambio comercial a un régimen de validación de la política. En palabras de Edgardo Castro (2016), a partir del nacimiento del liberalismo, el mercado se consolidará “como un dispositivo de veridicción intrínseco a la práctica gubernamental, como un régimen de verdad que nos dice, precisamente, si se está gobernando bien o mal” (p. 56), es decir, el mercado no sólo asigna precios, sino que fija los límites del arte de gobierno liberal y, en mucha mayor medida, del modo de administración neoliberal en cuanto que racionalidad de gobierno que ha consagrado la lógica de la competencia como principio rector de la sociedad (Foucault, 2008). Al adquirir el rol de dispositivo de veridicción, el mercado ha devenido fuente de verdad y, en tanto que tal, fija los márgenes de lo posible. Una advertencia similar hizo Karl Polanyi al notar que la característica central de la economía de mercado era que se había *desincrustado* del entramado social, subordinando al resto de las instituciones y, con ello, acabó regulando y determinando las relaciones sociales. En palabras de Polanyi (1994), ocurrió que “el "hombre económico" era el hombre real y el sistema económico era realmente la sociedad” (p. 85).

Dado que actualmente el mercado tiene un rol de validación política, y considerando que la defensa al sistema de capitalización individual que hemos analizado es fruto de la técnica económica aplicada, entonces la argumentación queda automáticamente validada. En otras palabras, la validez del discurso económico-técnico descansa en el mercado en tanto que fuente de verdad.

5. Consideraciones Finales

Hemos buscado mostrar que la defensa técnica descansa sobre la base de un ocultamiento y la intención de este trabajo ha sido revelar aquello que permanecía velado. Al quitar el manto técnico, ha quedado en evidencia que en la utilización de supuestos altamente idealizados y en la omisión de la relación entre financiarización, privatización de los fondos previsionales a través del modelo de AFP y precarización del trabajo se exhibe aquello que la economía mantiene oculto bajo la discursividad técnica. Argumentamos, además, que tras el argumento técnico subyace lo que Foucault denomina un régimen de veridicción – el mercado – que, al determinar los márgenes de lo posible, otorga validez y sustentabilidad al razonamiento técnico.

De aquí, entonces, la relevancia de evidenciar el problema de la idealización, pues no sólo representa un obstáculo para una discusión transparente acerca de la idoneidad del sistema de seguridad social basado en la privatización, sino que tiene el potencial de tensionar el marco de inteligibilidad establecido por el mercado y, en consecuencia, nos permite pensar en un modelo de desarrollo que no esté sometido a la inestabilidad y a la incertidumbre del mercado financiero. En tal sentido, el cuestionamiento de los supuestos idealizados empleados para sostener el sistema previsional chileno presenta una oportunidad para evidenciar las consecuencias del mercado en cuanto que régimen de veridicción en las sociedades contemporáneas. Como se ha visto, esta fuente de verdad neutraliza la discusión política al imponer los términos de la ciencia económica como único modo posible de entendimiento y termina por determinar la realidad: sólo aquello que puede inscribirse dentro de los márgenes establecidos por la dinámica de la competencia es aceptable.

En base a lo anterior, el ejercicio de develamiento de supuestos idealizados y basados en relaciones no explícitas no tiene por objetivo una condena sin más de la economía, sino que, por el contrario, busca contribuir a devolverle su estatus de herramienta al servicio de la comunidad para así, como anhelaba Polanyi, podamos “alcanzar un nivel de integración humana que comprenda la economía sin dejarse absorber por ella” (Polanyi, Arensberg y Pearson, 1976, p. 48).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abitbol, P. y Botero, F. (2005). Teoría de elección racional: estructura conceptual y evolución reciente. *Colombia Internacional*, 62, 132-145
- Bunge, M. (2011). *Las pseudociencias ¡vaya timo!*. Laetoli
- Camarena, M. (2012). La crisis financiera intensifica momentos del hacer y lo hecho. *Revista Ola Financiera*, 4(11), 91-111
- Card, D. y Krueger, A. (1995). *Myth and Measurement: The New Economics of the Minimum Wage*. Princeton University Press.
- Castro, E. (2016). La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault. *Tópicos*, (31), 42-61
- Cetre, M. (2015). La financiarización como una de las transformaciones de las ciudades latinoamericanas. *Revista Republicana*, (18), 113-133
- Corbo, V. y Schmidt-Hebbel, K. (2013). *Efectos Macroeconómicos de la Reforma de Pensiones en Chile*. <http://www.josepinera.org/zrespaldo/corbo-schmidt.pdf>
- Enríquez, I. (2016). Contrapuntos en torno al concepto, metodología y enseñanza de la economía: notas críticas para comprender la construcción y transmisión del conocimiento en las ciencias económicas. *Ciencias Económicas*, 13(2), 21-48
- Evangelista, R. (2018). Calls for change. The scientific status of economic theory and the future of democracy: A review of three recent contributions. *Forum For Social Economics*. 0(0). 1-10 / 48(4), 1-10.
- Ffrench-Davis, R. (4 de abril del 2019). La economía chilena en dictadura y en los gobiernos democráticos. *Facultad de Economía y Negocios de la Universidad de Chile*. <http://econ.uchile.cl/es/noticia/columna-de-opinion-la-economia-chilena-en-dictadura-y-en-los-gobiernos-democraticos>
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica
- Hausman, D. y McPherson, M. (1993). Why economists should take ethics seriously. En Börs, D. (ed.) *Economics in a changing world. Volume 3: Public Policy and Economic Organization* (pp. 3-20). Macmillan Education UK.

- INE. Boletín estadístico: Informalidad laboral (2020). https://www.ine.cl/docs/default-source/informalidad-y-condiciones-laborales/boletines/2020/boletin-informalidad-laboral-trimestre-enero-marzo-2020.pdf?sfvrsn=34357cb1_6
- Krugman, P. (2009). *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*. WW Norton.
- OECD (2019). *Pensions at a Glance 2019: OECD and G20 Indicators*. OECD Publishing
- Ortiz, I. et al. (2019). La privatización de las pensiones: tres décadas de fracasos. *El Trimestre Económico*, 3(343), 799-838.
- Pardo, S. y Pico, Claudia (2020). Financiarización e inversiones de los fondos de pensiones en la Alianza del Pacífico. *Perfiles Latinoamericanos*, 28(56), 207-233
- Piñera, J. José Piñera: El sistema de pensiones es un Mercedes Benz, es un auto extraordinario. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/noticia/jose-pinera-el-sistema-de-pensiones-es-un-mercedes-benz-es-un-auto-extraordinario/>
- Polanyi, K. (1971). Aristotle discovers the economy. En K. Polanyi, C. Arensberg, C. y H. Pearson (Eds.), *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*. Henry Regnery
- Polanyi, K. (1994). *El sustento del hombre*. Mondadori.
- Polanyi, K., Arensberg, C. y Pearson, H. (1976). *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Labor
- Reiss, J. (2013). *Philosophy of economics. A Contemporary introduction*. Routledge
- Salama, P. (1997). Flexibilidad laboral y globalización financiera en América Latina. *Ciclos VII*(12), 59-76.
- Salama, P. (1999). Sobre las relaciones del mercado financiero y laboral en América Latina y en Asia del Norte y del Sudeste. En A. Borón, J. Gambina, y N. Minsburg, *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*. CLACSO
- Stecher, A. y Sisto, V. (2020). Trabajo y precarización laboral en el Chile neoliberal. Apuntes para comprender el estallido social de octubre 2019. En K. Araujo, *Hilos tensados, Para leer el octubre chileno*. Editorial USACH
- Stiglitz, J. (2009). The Anatomy of a Murder: Who Killed the American Economy?. *Critical Review*, 21(2-3), 329-339.
- Vives, A. (2013). Proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11121429

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Parrhesía y necropolítica

nuevas aproximaciones en torno a las víctimas

Parrhesía and necropolitics

new approaches around the victims

Ferenc Mólnar-Gábor Izquierdo

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, farizomero@gmail.com

RESUMEN

En este texto examinaremos la relación problemática entre *parrhesía*, necropolítica y víctima. Nuestro trabajo estará radicado en una examinación de la necropolítica y su íntima relación con el biopoder foucaultiano, sus resistencias y efectos. Una resistencia particular está contenida en la noción de *parrhesía*, la cual recibirá su respectiva modificación modal ante los efectos de la necropolítica bajo las circunstancias examinadas. Con lo anterior, nuestra intención sería retratar una teoría de "víctimas y *parrhesía*" bajo el contexto de lo necropolítico y la no-filosofía. Nos "serviremos" de la manera más ética posible de material visual, entablando unos respectivos límites teóricos. En última instancia nos gustaría proponer la (no)-parrhesia como una forma ética y teórica de pragmática de acuerdo a la víctima.

Palabras clave: parrhesía, necropolítica, migración, sujeto, víctima

ABSTRACT

In this text we will examine the problematic relation between the notions of *parrhesia*, necropolitics and victim. Our work will be based in an examination of necropolitics and his intimate relation with Foucault's biopower, with its resistances and effects. A particular resistance is contained in the notion of *parrhesia*, that with will be given its own modal modification in front of the effects of necropolitics under the examined circumstances. With the above, our intention is to make a portrait of a theory of "victims and *parrhesia*" under the context of necropolitics and non-philosophy. We will make "use" in the most ethically way possible of visual material, demarking its respective theoretical limits. In last instance we like to propose (non)-*parrhesia* as a form of ethical and theoretical pragmatics according to the victims.

Keywords: *parrhesia*, necropolitics, migration-, subject, victim



Aproximación Inicial

Las circunstancias actuales, el fenómeno magno de la pandemia mundial, han modificado radicalmente cómo nos aproximamos a la vida. Si bien a lo largo de la historia hemos tenido, como humanidad, desbordes cuasi-apocalípticos pandémicos (la intrusión de la peste negra resulta casi inmediata), en este caso se manifiesta en modalidades políticas y tecnológicas que cambian la circunstancia pandémica sin dejar de estar ligada a un pasado y funcionalidades gubernamentales que se despliegan por todo el planeta. Nominalmente, pienso en la profunda reflexión de Alain Badiou (2020) sobre los "estados de guerra" que despliegan los Estados contemporáneos en torno a la pandemia que realmente no son "novedosos"; "estamos en guerra", con una economía que se desenvuelve ya en la segunda guerra mundial, sólo que en este caso es contra un "enemigo invisible"¹ —un virus invisible, mortífero.

El contexto pandémico (si es que podemos denominarle así) nos arroja, de una forma u otra, a repensar cómo se manifiesta la muerte y su relación con lo gubernamental ante la mortalidad que se aparenta como inminente, que arropa en vestiduras ominosas que dejan su expresión en cada lugar donde tiene enunciación. Bajo el sentido anterior nos trae la tarea de pensar en cómo los sistemas estatales y gubernamentales se relacionan con la muerte, algo que sobrepasa lo biopolítico y se adentra ya en lo que Aquilless Mbembe (2019) llama la Necropolítica. Ante ese desborde de la muerte, ante el *horror* que adviene a la población general, hay evidentes racializaciones y territorializaciones donde ya no entramos en lo que podríamos mentar como "el dominio del poder sobre la vida" sino la aciaga expresión "el dominio del poder para decidir quién es dispensable o no". Los efectos mundanos de lo anterior nos dejan con la muerte a los pies, en un emerger de lo abyecto en su máxima expresión: con los cadavérico a los pies, ante los límites de lo que nos define como "seres vivientes" (Kristeva, 1982, pp. 3-4).

Ante la biopolítica una forma de resistencia que tenemos es la *parrhesía*, el ser veraz. Sin embargo, ante lo necropolítico —estimo— esta *práctica discursiva*² llamada *parrhesía* sufre alteraciones radicales ante los cambios focales y de matriz que trae consigo lo necropolítico y la implicancia de lo cadavérico en la abyección producida. Los parresiasistas, los que enuncian la verdad, tienen una cualidad

¹ Este proceder discursivo no se encuentra por casualidad también en las palabras de Sebastián Piñera cuando aconteció la revuelta popular en Chile, en octubre de 2019, el año pasado. Véase en Navarro, F. T., Carlos. (2019). "Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable": los discursos de Sebastián Piñera y la revuelta popular en Chile. *Literatura y Lingüística* (40), 295-324. <https://doi.org/10.29344/0717621X.40.2083>.

² Denominación que resulta problemática ante las indeterminaciones que implica hablar de la *parrhesía*.

particular, y es un enfrentamiento a la *muerte*, el correr el riesgo de *morir* por decir la verdad (Foucault, 2009, p. 75). Pero lo anterior, en esa relación con la muerte, ese riesgo, nos lleva a una pregunta, a mi parecer, esencial en las posibilidades de lo que es la *parrhesía*: ¿qué pasa con la *parrhesía* y, en consecuencia, al parresiasta cuando la muerte acontece? No sólo la muerte del propio parresiasta, sino también con la muerte del *otro*. ¿Dónde podría manifestarse la *parrhesía* ante el crimen, la atrocidad más absoluta? Hay una modulación de la *parrhesía*, esta se desplaza a un plano algo más profundo, donde deja de ser una *práctica* al uso de un sujeto fónico, conteniendo enunciados. La *parrhesía* se transforma en una *insistencia* de lo veraz³, que ya no tiene en sí una cuestión de muerte, sino más bien un riesgo del olvido y, paradójicamente, la reiteración. La (no)*parrhesía* de lo cadavérico, de lo necropolítico, tiene como efecto del cambio de la figura del parresiasta; este ya no es el que transmite verdad, el que dice la verdad, sino el que insiste la verdad junto a un *silencio*.

Bajo el sentido de lo anterior, la teoría general de las víctimas del pensador François Laruelle (2015) será esencial para retratar las características particulares y complejas de esta figuración de la víctima y la constitución de una (no)*parrhesía*. Asimismo, en este texto habrá material fotográfico para intentar aislar las matrices particulares de lo necropolítico, lo abyecto y aproximarnos a la teoría general de las víctimas. Con el uso del material fotográfico viene consigo una necesidad extraordinariamente fundamental de no caer en una piedad falsa o en una revictimización a través de una reproducción de lo monstruoso. Nuestra intención es extraer un "vector de un conjunto de vectores añadidos que ya no entran en la existencia y deben ocasionalmente recibir u operar externamente" (Laruelle, 2012, p. 85). Y es que, si bien la fotografía puede captar la cadaveridad y lo abyecto, sólo da ápices de lo que está *forcluido* a la visión focalizada en la corporalidad del cadáver.

En suma, los pasos que tomaremos serán los siguientes:

Primero: establecer la relación entre biopolítica y *parrhesía*, enfocándonos particularmente en la *parrhesía* como práctica de resistencia ante el poder biopolítico en el ejercicio de la libertad del *decir veraz*.

Segundo: examinar la relación problemática que se da entre *parrhesía* y necropolítica, en el contexto de la materialización de la destrucción humana. La relación entre colonización, políticas de la otredad racial y la *falta de ley* en la instrumentalización de los cuerpos humanos. Lo anterior lo

³ Más adelante examinaremos la relación de lo veraz, como el enunciado del parresiasta, con el (no)parresiasta y su relación con la víctima. La cuestión tiene peculiaridades y giros que merecen atención. Por el momento nos quedaremos con lo "veraz"

imbricaremos con la noción de lo abyecto y lo cadavérico, del sujeto frente esa materialización de la muerte y la destrucción de lo humano.

Tercero: la víctima y la constitución de una (no)parresiasta. La modulación de la *parrhesía* no como un decir veraz, sino un *insistir de lo veraz* y su subsecuente problemática. Usando la teoría no-filosófica de las víctimas para retratar sus particularidades, forclusiones, determinaciones, etcéteras. Culminando en el término necesario para la posibilidad del *insistir de la justicia*: el "cuerpo glorioso". Una superposición del río de la *muerte* y el río de la *vida* (Laruelle, 2015, p. 85).

Las operaciones empleadas en este texto, si bien complejas y rebasadas, las estimo necesarias para destacar nuevas formas y efectos de insurgencia y resistencia de la *parrhesía*. Es, en última instancia, un emerger de una vectorialización del parresiasta.

Biopolítica y *Parrhesía*

La *parrhesía* es un concepto en el corpus del pensamiento foucaultiano que aconteció de manera tardía, en el ocaso de su vida. Si pareciera que hay un corte sustancial con los trabajos anteriores sobre el poder y sus relaciones, como si se omitiera lo anterior por una genealogía de las nociones del "cuidado de sí", la "inquietud de sí" o la misma *parrhesía* en la antigüedad y su paso a la edad media; la verdad es que es más bien una continuación necesaria para crear herramientas de resistencia ante tal poder. Como examina Luciana Cadahia (2010), Foucault supera su determinismo del poder de sus trabajos previos con dos desplazamientos: el primero es su reformulación del concepto de poder, de un modelo "bélico" a uno "gubernamental"; el segundo, implica el desplazamiento investigativo de la política a la ética. Todo para responder esta pregunta: ¿desde qué tecnologías, o artes, se puede invertir la lógica del biopoder? (p. 291).

La relación íntima y sustancial que tiene el biopoder —el control del poder por sobre la vida— con la "gubernamentalidad" puede ser definida como un "conjunto de procedimientos, instituciones, tácticas, etcétera, del poder que tiene como blanco principal la población" (Foucault, 2006, p. 136). La gubernamentalidad, en el ejercicio del poder, tiene como objetivo el control de las conductas. Foucault (2001), en su texto "El sujeto y el poder", define doblemente la conducta como el "conducir a otros" y "una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abiertos de posibilidades" (p. 253). El ejercicio del poder, juntamente, se define por un guiar de las posibilidades de conducta para obtener resultados esperados, deseados. Lo que Foucault llama "gobierno" no se reduce a las estructuras

políticas o direcciones del Estado, sino a las formas en que se dirigen las conductas de los individuos y los grupos. En otras palabras, va más allá del aparataje económico/político tradicional de la filosofía política. El gobierno es "estructurar un campo posible de acción de los otros" (Foucault, 2001, p. 254). Cadahia (2010), ve en el apartado doble de la conducción, del conducir a otros y el de "la manera de comportarse" bajo dos ámbitos: el de la sujeción (obedecer) y el de la subjetivación (conducirse) (p. 292). Es en este último apartado, el de la subjetivación, es donde emerge la *parrhesía*, específicamente de la antigüedad, como práctica de libertad y resistencia.

Por lo menos en un principio, Foucault (2007) vio con cierto escepticismo el decir la verdad, en torno a la sexualidad, sobre lo que somos, vinculándolo a un dispositivo de sujeción que aprovecha esa verdad para crear conocimiento de lo que somos, con la intención de regular y normalizar nuestras conductas. Con el paso del tiempo, Foucault verá en la *parrhesía* no un modo de obtención de conocimiento de sí para fines normalizadores, sino un término problematizador de los procesos de subjetivación, donde entra en juego la relación del sujeto y el otro. La *parrhesía* se expresará en diferentes modalidades en la antigüedad, sea con la intención de generar la *ascesis* de sí y del otro, en el mejoramiento de un otro a través de una *psicagogia* (el decir la verdad para la modificación del ser del sujeto al que el parresiasta se dirige), la intensificación de la benevolencia en los interlocutores, etc., pero siempre manteniendo el mejoramiento del otro y, con igual importancia, su *autonomía* (Foucault, 2002, pp. 353-388). Se contrapone esencialmente a la adulación, porque el parresiasta no busca algo para sí del otro, un comportamiento específico o una recompensa, sino que esa autonomía mentada anteriormente; el parresiasta no apuesta a por ganar, más bien "apuesta su vida". Por ser parresiasta, por ser el que dice verdad, el que es veraz, su enunciación no se caracteriza por ser performativa — dependiente del estatus y el contexto social—, su enunciación parresiasta no depende de estatus alguno (Foucault, 2009, pp. 81-82). Lo que hace al parresiasta tal es que se pone en riesgo, incluso ante la posibilidad del fin de la propia vida, para hacer valer su libertad, su autonomía. La libertad es condición de la *parrhesía*, en tanto hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad en el pacto que hace el parresiasta con su verdad. En esa libertad hay un atrevimiento, o lo que Foucault denominará *coraje de verdad*. Una libertad que se resiste a las determinaciones ajenas, todavía manteniendo la autonomía de los otros. Ni sometido a una sujeción, ni el realizar un ejercicio de dominio sobre el otro.

Nuevamente, vemos como la *parrhesía* es un asumir riesgos. El riesgo de morir a manos del tirano, del prójimo, de la sociedad, del estado, de los gobiernos. Ese coraje, ese ejercer afirmativo de la libertad de hablar verdad, ser veraz, es una *cuestión de muerte*. Si bien la muerte no está presente, y

sólo se tiene en cuenta su advenimiento, la posibilidad de que sea un porvenir, la *parrhesía* cobraría otro sentido cuando ese advenimiento se hace radicalmente próximo. La *parrhesía* es una práctica de resistencia ante la biopolítica y los aparatos de gubernamentalidad entonces, ¿qué pasa cuando ya no estamos en encrucijada con el biopoder, sino ante la necropolítica, el necropoder?

Necropolítica y *Parrhesía*

La necropolítica es un concepto investido de complicaciones éticas, políticas, territoriales. Un término que intenta retratar los estragos producido por los estados y gobiernos occidentales en sus deseos de *apartheid*, separación y colonización. Y es que ante el tercer mundo —Sudamérica, África, Asia— la gubernamentalidad y nociones de soberanía de la tradición filosófica-política cobran otro sentido más amargo que el contexto biopolítico europeo. Vayamos con más lentitud.

¿Cuál es la necesidad de necropolítica? ¿Por qué pensar la necropolítica y no seguir la biopolítica? La cuestión, para Mbembe (2019), entra en juego cuando la biopolítica ya no tiene los alcances suficientes para retratar el cómo la vida está subordinada a la muerte en África. La biopolítica no tiene los mismos efectos en todas partes. Ariadna Estévez (2018), en su trabajo sobre biopolítica y necropolítica, traza la línea de como la biopolítica, en la vista de varios pensadores de África, América latina o Europa del este, no puede cubrir lo que pasa en el "tercer mundo", dando un ejemplo de la *guerra contra el narcotráfico* en México (p. 18). Ya Mbembe (2019) da cuenta de cómo la proliferación de las armas y la existencia de espacialidades de muerte, territorializaciones constantes tortuosas, apuntan a una existencia de la política de la muerte. En las periferias del mundo occidental la gubernamentalidad, la espacialidad, las nociones de soberanía, cobran un sentido de muerte, donde el monopolio de la fuerza que ejercen los gobiernos democráticos europeos y norteamericanos no tienen sentido; la distribución de los aparatos de muerte se dejan diseminados en la sociedad y a manos de privados: ya no se trata de decidir quién muere o quién vive, sino de cuándo matar en masa o en pequeñas dosis (Mbembe, 2019, pp. 33-41). Es la espacialidad del terror, sus divisiones móviles, donde se mata y se da a luz la muerte, donde tiene expresión lo necropolítico, las necoprácticas. Hay una estructura de la fragmentación del movimiento, haciendo imposible cualquier movilización, dividiendo para crear hambre y miseria; la perpetuación de la muerte, una búsqueda de los opresores que ejercen la violencia para controlar el espacio (Mbembe, 2019, pp. 78-80).

Con lo anterior, veamos la Figura 1, donde podemos ver una manifestación (vectorial, fotográfica) de lo que hemos estado describiendo como necropolítica, sus efectos:

Figura 1

Refugees from Srebrenica who had spent the night in the open air, gather outside the U.N. base at Tuzla airport



Nota. Fotografía de refugiados bosnios acinados afuera de la base de las Naciones Unidas en el aeropuerto de Tuzla.

Bandic, J; Softic, K. (AP Photo) (1995). *Then and now: 1995 Srebrenica*. Extraído de *AP Images Blog*.

(<https://apimagesblog.com/blog/2020/7/14/then-and-now-1995-srebrenicagenocide?rq=bosnia>). Copyright 2020 de Associated Press.

La masacre de Srebrenica, acontecida en el este de Bosnia y Herzegovina durante la guerra bosnia (1992-1995) es un claro ejemplo de la articulación de la indiferencia de las democracias occidentales (representadas por la presencia 400 cascos de las "fuerzas de paz" de las Naciones Unidas) y la articulación del ejército serbio de Bosnia y grupos paramilitares serbios —específicamente uno denominado "los escorpiones"— para perpetrar la eliminación de bosnios musulmanes. Una limpieza étnica que fue realizada a los ojos de las fuerzas de paz, en una zona supuestamente segura; la muerte no fue perpetrada solamente contra hombres adultos, sino que se expandió a niños, adolescentes, ancianos, mujeres, embarazada. Un genocidio, que dejó restos inimaginables, productores de abyección y horror. La Figura 2 es claro ejemplo de lo anterior, un ápice del terror perpetrado:

Figura 2

Srebrenica Massacre - Mass Gravesite - Potocari 2007



Nota. Exhumaciones de las fosas comunes producto de la masacre de Srebrenica. Jones, A. (2007). *Srebrenica Massacre - Mass Gravesite - Potocari 2007*. Desde flickr.

(https://www.flickr.com/photos/adam_jones/3773240105/in/photostream/). CC BY 2.0.

Empero, la interpretación necropolítica debe tener ciertas precauciones con respecto a su aproximación. Estévez (2018), siguiendo a la filósofa disidente y controvertida Sayak Valencia, ve cómo el análisis de la necropolítica no es suficiente con un marco geopolítico del "tercer mundo", sino que la examinación tiene que ser geográfica y contextualmente específica (p. 21). Tomando lo anterior, podemos decir que los espacios y distribuciones del poder necropolítico pueden asemejarse a burbujas que no siempre responden al "tercer mundo", sino también reconocen espacios marginalizados en el

primer mundo. La situación de la necropolítica es más caliginosa en sus términos territoriales y es que recorre territorios de diferente índole.

Uno de los usos de la necropolítica es analizar el fenómeno migratorio y los procesos de racialización en el primer mundo, en un dejar morir de acuerdo a la raza, género o estatus legal (Estévez, 2018, pp. 22-23; Grzinić y Tatlić, 2016). Con lo anterior vemos como se entrelaza la biopolítica y la necropolítica en el fenómeno de la migración, ya que es la necropolítica y las *necroprácticas* la que efectúan la migración forzada con la cual los migrantes —racializados, sexuados y diferenciados— entran el dominio biopolítico, pero con la particularidad de que quedan segregados manteniendo una territorialización necropolítica en el mismo primer mundo (Estévez, 2018, pp. 33-38). Un ejemplo actual, que tuvo su acaecimiento inhumano hace unos cuantos meses, se muestra en la figura 3:

Figura 3

As virus kills, NYC shortens deadline for claiming dead



Nota. Entierros masivos de fallecidos por covid-19 en una trinchera hecha en la Isla Hart en los distritos del Bronx, Nueva York, 9 de abril, 2020. Los cuerpos corresponden a la población de Nueva York que no puede costear los pagos de funerales, o cuerpos de personas sin reclamar por sus familiares. Mancillo, J. (2020). *As virus kills, NYC shortens deadline for claiming dead.* Extraído de AP News. (<https://apnews.com/72024270f1b284e1b47415bf0c707f91>). Copyright 2020 de Associated Press.

La tasa de mortalidad que ha producido el covid-19 ha sido más grande en la población latina y afroamericana que en las etnias blancas (New York City Department of Health and Mental Hygiene, 2020). Son las poblaciones latinas, migrantes de diferentes países del cono sur americano. Vemos que la concentración poblacional hace correlación con delimitaciones basadas en la raza, etnia y clase. El tema es que si bien hubo una regulación de las conductas ante el coronavirus por parte del aparataje gubernamental, realmente no hubo preocupación por la población latina, se les vio como completamente dispensables. Aquí, la indiferencia gubernamental, constituye no sólo la muerte real

de la población latina, sino también de su muerte simbólica, como sujetos caídos en territorios marginales.

La problemática ética de la necropolítica entra en una complejidad bastante importante en torno a las posibilidades de resistencia que podemos ejercer. Si ante la biopolítica encontramos resistencia con la práctica parresiasta, ¿cómo encontramos modalidades de defensa y rebelión ante la necropolítica? La problemática es sumamente compleja por la falta de voz de las víctimas de la necropolítica; los parresiastas tienen la posibilidad de hablar, de expresar, enunciados parresiásticos. Ese poder de enunciación no está en las víctimas. Los muertos, los que no pudieron sobrevivir. ¿Cómo pueden las víctimas encontrar ese modo de expresar su resistencia?

En nuestra aproximación inicial adelantamos la vía con la cual las víctimas encuentran su resistencia ante la necropolítica y la persecución: la *insistencia* de lo veraz. Lo anterior amerita una modificación, y es que la veracidad como tal —en tanto enunciabilidad parresiasta— no es propia de la víctima. Vincularemos a la víctima con una *insistencia de justicia* que tendrá efectos en la constitución de una especie de (no)*parrhesía*.

Tomando más consideraciones necesarias, tenemos que adentrarnos en una teoría de las víctimas que no nos haga caer en ser ventrílocuos de estas, darles una voz que no sea de ellas, que sea la nuestra haciendo una mimesis arrogante, casi patética. Todas estas consideraciones problemáticas, estimo, encuentran cierta clausura y resolución en la teoría de las víctimas de Laruelle (2015). En principio la teoría de las víctimas está ejecutada gracias al pensamiento no-filosófico o —como Laruelle prefiere denominar— filosofía no-estándar, ligado a una dificultad teórica y performativa gigantesca, seca y extravagante. A pesar de la inmensa complejidad y dificultad del pensamiento no-filosófico, este se realiza en aras del "hombre ordinario", del humano que puede ser victimario o víctima, el humano radicalmente en persona (Gangle, 2012). En suma, un humano que no se deja determinar por la filosofía o las abstracciones de lo que podemos llamar humanismo, una antropología misántropa o la determinación de su humanidad a partir de sus meros cuerpos. Lo dicho de este pensar no-filosófico también es aplicable a la teoría de las víctimas: si en un principio pareciera ser una tentativa teórica para desglosar, examinar minuciosamente y sin tacto a las víctimas, la verdad es que se aleja completamente de tal objetivo. Lo que se intenta es darle posibilidad de *insurrección* y *resurrección* a las víctimas.

Con todo, prosigamos a la superposición de las víctimas y la *parrhesía*.

Víctimas y (no)parrhesía

En este texto hemos expuesto material fotográfico de atrocidades y visualidades que realmente producen un efecto de abyección. Mencionamos anteriormente que estas fotografías son sólo vectores de un conjunto mucho más grande; no expresan a las víctimas sino meramente la posibilidad de ocasionalizar su insurrección. Entonces, ¿qué es la víctima? ¿Cuál es la esencia de la víctima? ¿Dónde recibe su determinación, si es que la tiene?

Para responder las preguntas anteriores tenemos que exponer brevemente en qué consiste la filosofía no-estándar, la base que nos posibilita hablar de la víctima con ética y cuidado. En términos muy reductivos, podemos decir que la no-filosofía es:

"(...) a method by which he [Laruelle] can circumvent what he identifies as the fundamental flaw of philosophical thinking: a decision made at the outset of any philosophy that the subject under question, before any analysis, consideration, or even naming, must first be separated from its essence" (MacKenzie, 2012, p. 311).

Laruelle ve en la filosofía una ambición de separarse de su "esencia", lo Real. Auto-posicionarse intentando co-determinarse con lo Real haciendo una serie de operaciones para intentar mezclarse con lo Real, construyendo mundos, mundos-filosofía que no van de acuerdo a lo Real. La no-filosofía no intenta ser una anti-filosofía, eliminarla, sino que a partir de la visión-en-Uno, un *primer nombre* dado por Laruelle a lo Real, es hacer de la filosofía un *material genérico* de uso conceptual más allá de las pretensiones de superioridad filosóficas (Laruelle, 2013, p. 3). Es lo Uno-Real que determina unilateralmente al mundo-filosofía, una dualidad unilateral (Laruelle, 1999, pp. 139-141). Esta determinación unilateral menta, asimismo, una *inmanencia radical*, la cual correspondería a una identidad radical. La dualidad unilateral es una "identidad". El Uno es la Identidad "encarnada". Bajo esta nueva concepción de la identidad podemos tener un particular acceso:

"On the other hand, the thought (of) science, thought-science, is the chance of an access to the real, to the identity of phenomena. There is little doubt now that this identity is no longer metaphysical or generally philosophical. We will say that it is the Identity-of-the-last-instance of phenomena" (Laruelle, 2016, p. 21).

La identidad también corre para lo que filosóficamente llamamos "sujeto". El sujeto tiene una identidad radical, la cual es denominada "Ego". Es este último el que determina al sujeto, no al revés (Laruelle, 1999, p. 141). Con lo anterior podemos responder la siguiente pregunta: ¿cuál es la identidad

del hombre ordinario? Es el *Man-in-person*, el humano sin humanismo forcluido al pensamiento filosófico.

Este término genérico, el hombre-en-persona tiene una modalidad ética: *victim-in-person* (Laruelle, 2015. p. 8). Lo anterior limita la victimización constante del hombre-en-persona, ya que en términos radicalmente modales el término *víctima* no implica que el humano sea fundamentalmente víctima, sino que es potencialmente una. Por otro lado, se descarta la noción filosófica del hombre como eterno victimario (*el hombre es el lobo del hombre*), ya que no es en esencia un perpetrador del Mal, sino que es *ocasionalmente* victimario.

Con todo, cuando Laruelle (2015) piensa en la forclusión del hombre-en-persona al pensamiento filosófico, piensa no su existencia en cualidades atribuibles a este, tampoco en una esencia clara y evidente para el pensar (la suma de sus cualidades o la naturaleza esencial humana), más bien lo conceptualiza de una manera que, a mí parecer, tiene una fuerza abstracta bellísima: sólo podemos captar del hombre señales, *inputs* y *outputs* de una caja negra; clausurado a sí mismo, insistiendo *en-persona* (pp. 19-20).

La víctima-en-persona también *insiste*, de un modo absolutamente especial. La víctima-en-persona tiene la capacidad de *resurrección*, de una vuelta del orden de la *experiencia vivida*. La víctima-en-persona está en *resurrección* como *cuerpo glorioso*; puede levantarse, resurgir como *cuerpo glorioso*. Esto no es una manifestación deconstructiva de la fe judía o cristiana, sino más de una operación que permite el uso simbólico del nombre de "Cristo". En palabras de Laruelle (2015), el *cuerpo glorioso* da cuenta de: "*a complex or "imaginary" - in the non-miraculous, proto-quantum sense – interpretation of the Resurrection, one that is physical rather than idealist, and generic rather than philosophical*" (p. 103). Lo anterior no quiere expresar una supervivencia de la víctima; la víctima no es un superviviente. Lo que se alude es que la víctima-en-persona, en su *cuerpo glorioso*, mantiene un estado de superposición de los *ríos de la muerte y la vida* (Laruelle, 2015, pp. 86-87). El *cuerpo glorioso* no está atravesado por la muerte, ese estado de superposición de la vida y la muerte aleja la posibilidad de mezcla de estos *ríos*. La *experiencia vivida* en tanto *cuerpo glorioso* es un cuerpo místico, un fenómeno de dimensión "compleja" e "imaginaria". Si bien los sujetos pueden ser enterrados, dejar restos individuales esparcidos, la víctima-en-persona insiste en algo así como un "no-lugar", un "no-cuando". En su *insistencia* la víctima-en-persona da cuenta de la condición *transfinita* del hombre-en-persona; si el sujeto, en vista del mundo-filosofía, puede morir varias veces en la memoria, en la historia, el hombre-en-persona vive solo una vez, muere sola una vez. Ya que insiste, a pesar de que ya no existe como sujeto. Esta operación proto-

cuántica/imaginaria trae consigo una verdadera inmortalidad no–biológica que asimismo determina inmanente y vectorialmente al sujeto.

Ahora bien, con la insistencia compleja y extraña de la víctima–en–persona, ¿esta puede insistir veracidad? Como producto vectorial, unilateralizado. Realmente no. La problemática es más compleja. La víctima–en–persona insiste una necesidad no–suficiente de *justicia*. Una justicia que no se constituye bajo las lógicas de la retribución o la venganza. Una justicia que es *utopía*, el futuro como el hombre–en–persona en sí mismo, una radical tabula rasa (Laruelle, 2015, p. xxi). Dentro de esta operación compleja y, por no decir menos, extravagante, ¿dónde cabe el parresiasta ante esta *insistencia*? Ante la víctima–en–persona el parresiasta se transforma en un no–parresiasta en tanto ya no meramente enuncie la verdad como resistencia ante las determinaciones político/filosóficas, biopolíticas, etcétera; esa insistencia también le determina a hacer una *imitación del silencio* de las víctimas. Una imitación, un uso de un *silencio* que clausura el poder, que lo deja fuera de toda ecuación. Esta (no)parrhesía que se ha elaborado, un término de uso genérico, trata sobre la *honestidad del silencio* junto a la formas de honestidad filosóficas. Complemento vectorial a la resurrección de la víctima. Asimismo, nuestro deseo no es meramente un callar de la atrocidad, sino de experimentar la insistencia de ese *silencio*. Laruelle (2015) lo expone de manera excelsa:

"By way of an ethics, we would readily call not for respect but for a certain imitation of the silence of victims. This does not mean falling absolutely silent or giving ourselves over to the gesticulations of a bad, loud mimeticism ("We are all victims," "all German Jews," etc.), but making a use-of-silence of and with that philosophical speech to which intellectuals are moreover compelled". (p. 71).

La significación que podemos sacar tanto de lo último citado como todo en lo anterior en tanto texto no es sólo un llamado al silencio absoluto, sino más bien una pragmática, una práctica teórica ético-orientada. No es el acto del intelectual por sí mismo y propia volición lo que le llama a la defensa de las víctimas, al intelectual–genérico (en términos no–filosóficos) le es permitida por las víctimas la defensa, una defensa que siempre está a–priori, no es anunciada (Laruelle, 2015, p. 121). La víctima *"constitute the force of subversion whose other name is futurity"* (Laruelle, 2015, p. 130).

Palabras Conclusivas

Este texto ha atravesado muchas problemáticas y eventos dolorosos, de las cuáles todavía existen, otras que nos insisten. Empero, se hizo en virtud de aproximarnos a las atrocidades, a lo

terrible, siempre en aras de una justicia que se constituya hacia el futuro. Por una asistencia a las víctimas que no se estanque en la mera representación del dolor vacuo, incontextualizado, ni tampoco en la vocalización patética de los medios de comunicación —sea los noticieros de televisión, las redes sociales, medios escritos, etcétera. Pasamos de la biopolítica y la *parrhesía*, a la problematización de esta última con la necropolítica. Ante el advenimiento de la muerte simbólica y real de la necropolítica, ¿cómo es posible la *parrhesía* sin una enunciación? Encontramos una vía en la víctima, con sus respectivas modulaciones no-filosóficas. Lo anterior nos llevó a la examinación de la no-filosofía en su advenimiento ético en torno a la figura de la víctima-en-persona y su compleja operatoria gracias a la noción de *cuerpo glorioso*. Por lo previamente mentado, elaboramos la (no)*parrhesía* como complemento vectorial a la resurrección de las víctimas.

Con todo, esta noción, la (no)*parrhesía*, este término de uso genérico, lo propongo como un medio de resistencia ante la desgracia, ante el infortunio que nos acaece como humanos. Un término genérico valioso que, extraído gracias a Laruelle y su teoría no-estándar, nos pone en frente una actitud que sobrepasa la voluntad y que nos pone ante los apogeos de una nueva veracidad (no-ética orientada) de cancelación del poder, de un a-priori de la víctima que nos hace tener una pulsión de futuridad. Una pragmática teórica silenciosa pero no absoluta; una constitución subversiva de la futuridad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

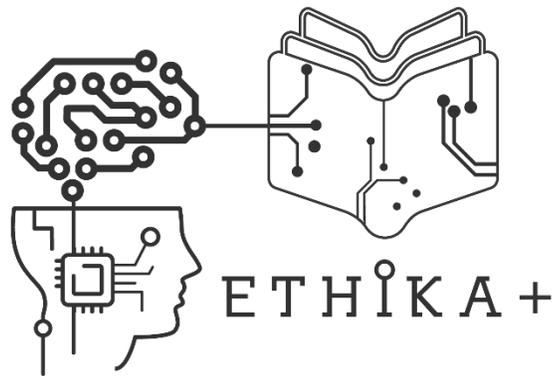
- Badiou, A. (2020). Sobre la situación epidémica (L. Martínez Andrade, Trans.). En P. Amadeo (Ed.), *Sopa de Wuhan* (1ra ed., pp. 67-78). ASPO.
- Cadahia, L. (2010). Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parrhesia en las reflexiones ético-políticas de Michel Foucault. *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II(5), 289-299.
- Estévez, A. (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, XXV(73), 9-43. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.32870/espiral.v25i73.7017>
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1ra ed.). Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1 -la voluntad de saber*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros : Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de la Cultura Económica.
- Gangle, R. (2012). Laruelle and Ordinary Life. En J. Mullarkey, A. P. Smith (Ed.), *Laruelle and Non-Philosophy*. Edinburgh University Press.
- Grzanic, M. y Tatlic, S. (2016). *Necropolitics, racialization, and global capitalism : historicization of biopolitics and forensics in politics, art, and life*. Lexington Books.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of horror : an essay on abjection*. Columbia University Press.
- Laruelle, F. (1999). A Summary of Non-Philosophy. *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 8, 138-148.
- Laruelle, F. (2012). *Photo-fiction, a non-standard aesthetics*. Univocal.
- Laruelle, F. (2013). *Principles of Non-Philosophy*. Bloomsbury Publishing.
- Laruelle, F. (2015). *General theory of victims*. Polity Press.
- Laruelle, F. (2016). *Theory of Identities*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/laru16894>
- MacKenzie, C. (2012). The Performance of Non-Philosophy. En J. Mullarkey, A. P. Smith (Ed.), *Laruelle and Non-Philosophy*. Edinburgh University Press.

Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press.

Navarro, F. T., Carlos. (2019). “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable”: los discursos de Sebastián Piñera y la revuelta popular en Chile. *Literatura y Lingüística* (40), 295-324. <https://doi.org/10.29344/0717621X.40.2083>

New York City Department of Health and Mental Hygiene. (2020). COVID-19: Data. *The Official Website of the City of New York*. <https://www1.nyc.gov/site/doh/covid/covid-19-data-deaths.page>

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO



ARTÍCULOS

HOMO DISSULTANS

Ideología vacía y violencia circular: crisis del discurso en Estado de Chile

Empty Ideology and Circular Violence: discourse crisis in the State of Chile

Daniel Pérez Fajardo¹

Doctorado (c) Teoría Literaria

Universidade de Lisboa, d.perez.fajardo@gmail.com

RESUMEN

La violencia ejercida contra la población en el contexto del «Estado de Excepción» plantea un escenario complejo para la legitimidad del Estado actual y sus proyecciones a futuro. El presente ensayo ahonda en dicha problemática desde el punto de vista de la interacción práctica entre ideología y violencia en las políticas adoptadas por el Estado de Chile. Esta interacción plantea una crisis a nivel del discurso que afectaría la legitimidad del Estado actual, cuestión que se tendría como consecuencia inmediata situar a la represión como único fundamento práctico del Estado y, con ello, una violencia carente de pretensiones ideológicas prácticas.

Palabras clave: Ideología, Violencia, Representación, Práctica, Estado

ABSTRACT

The violence exerted against the population in the "State of Emergency" context raises a complex scenario in regard to the legitimacy of the current State and its projections for the future. This essay delves into this problem from the perspective of the practical interplay between ideology and violence in the Chilean State. This interplay poses a discourse crisis that could affect the legitimacy of the current State and presents an issue that frames itself as an immediate consequence of understanding repression as the only practical foundation of the State and, with that, a violence that lacks practical ideological pretentions.

Keywords: Ideology, Violence, Representation, Praxis, State

¹ Licenciado en Lengua y Literatura Hispánica, mención Literatura de la Universidad de Chile. Magister en Filosofía de la Universidad de Chile y Doctorando en Teoría Literaria de la Universidade de Lisboa, Portugal. Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo/ BecasChile. Beca Doctorando en el Extranjero 72210059.



Parece una tendencia generalizada el empleo del concepto de ideología como una especie de condena peyorativa. Qué es la ideología y cómo actúa en nuestro medio práctico parece una tarea un tanto eclipsada por el uso vulgar que el rutinario ejercicio de la política parece haberle otorgado. Aun así, considerar a la ideología como componente constitutivo del Estado y su legitimidad explica parte de los actuales problemas de la sociedad chilena, como también, según expondré, hace posible vislumbrar caminos para el desenvolvimiento de la actual crisis.

El problema al que, pienso, se enfrenta la realidad chilena, y de los cuales se busca hacer cargo este ensayo, es el estrecho y contradictorio nexo que hoy el Estado plantea entre violencia e ideología. Lo anterior parece hacer avanzar al Estado haría un funcionamiento puramente represivo que tiende a abandonar la posibilidad de una legitimidad diferente a una violencia circular que sólo anhela a volver a repetirse.

El ensayo asume a la ideología desde una perspectiva práctica, siendo esta parte necesaria de la maquinaria estatal para constituir su control sobre la población y sus prácticas. Desde esa perspectiva la ideología es una garantía de una legitimidad que, al menos en un primer plano, podría ser considerada pacífica. Por ello, el análisis se centrará en la ideología hegemónica del Estado, observando a esta como práctica para afirmar un determinado orden.

Como medio de sustento para la visión práctica de la ideología que me interesa, tendré en cuenta los aportes de la obra de Louis Althusser, los cuales posicionan a la ideología como una «representación» o «versión de mundo» afirmada, entre otros aspectos, por una serie de prácticas o rituales que posibilitan su reproducción y supervivencia (Althusser, 1974 p. 58). Para Althusser, la ideología emana hegemónicamente desde el poder del Estado como un medio para asegurar su cohesión, de ahí la centralidad de los «aparatos ideológicos del Estado» en su solidaridad con los «aparatos represivos» (1974, pp. 29-30), siendo estos, por ejemplo, escuela e iglesia, por un lado, y milicia y policía por el otro.

La ideología en su perspectiva práctica es un medio de representación y control que, por medio del discurso, prescribe prácticas y afirma un determinado orden. Esta operación prescriptiva debe diferenciarse de lo que llamaré «Ideología del Estado», la cual se identifica con un aparato de enunciados que buscan ser afirmados por medio de la prescripción de las prácticas. Según será revisado, esta «Ideología del Estado» se corresponde con una visión material y económica que el Estado busca prescribir por medio del componente práctico de la ideología, sin embargo, la afirmación

de dicha «Ideología del Estado» puede efectuar por otros medios, punto donde ingresa la violencia y los «aparatos represivos del Estado».

En coherencia con el planteamiento de la motivación económica para la ideología, Althusser señala que esta no sólo da una versión de mundo, sino que esta es favorable para los intereses del sostenimiento de un régimen de producción del Estado: “...toda forma social debe al mismo tiempo que produce y para poder producir, reproducir las condiciones de su producción” (1974., p. 12). Lo anterior sitúa a la ideología, por un lado, como una teoría prescriptiva sobre praxis, mientras que por otro sitúa un componente ideológico mayor, el cual se liga con las condiciones de producción material y económica impuestas por el Estado, es decir, la «Ideología del Estado».

Que la «Ideología del Estado» necesite el carácter práctico de la ideología es innegable en la visión del Althusser, pero también esta función prescriptiva puede ser secundada por la represión estatal. El problema al que se enfrenta la realidad nacional nace en aquella interacción entre la versión prescriptiva de la ideología y la violencia como medios de afirmar la «Ideología del Estado». Lo anterior se manifestaría como una contradicción latente entre aparatos «ideológicos» y «represivos», donde los último parecen eliminar los fundamentos del primero y, con ello, volver insostenible la «Ideología del Estado» sino es por medio de una violencia circular y brutal.

Prescripción del Yo

La formulación de la prescripción requiere de entidades a las cuales controlar desde un punto de vista práctico. El sujeto se plantea como una categoría necesaria, siendo toda ideología una «ideología del yo», es decir, que afecta e interpela a individuos concretos (Velez, 2016, p, 73). La prescripción de conductas, aun así, no se presenta declaradamente como un agenciamiento, muy por el contrario, intenta enmascararse tras un velo de realidad que identifica la consciencia generada por la ideología.

Para los sujetos formado en la ideología, las prescripciones no son simples visiones de mundo, sino el mundo en sí, cuestión que Paul de Man ha sintetizado como la “confusión del referente con el fenomenalismo” (1990, p, 23) que identificaría la operación de la ideología con respecto a las ciencias y la teoría. La prescripción de esta versión de mundo construye el carácter práctico de la ideología en la reproducción de versiones de mundo: “...la ideología existente en un aparato ideológico material prescribe prácticas que se dan en los actos materiales de un sujeto que actúa en plena conciencia según la creencia” (Althusser, p, 61). Al tener en cuenta la «Ideología del Estado», lo anterior entraña que

ciertos enunciados de la teoría de la producción del Estado son vistos como naturales y necesarios, no convencionales e impuestos, cuestión que aseguraría la legitimidad del Estado y del orden material imperante.

La ideología, en dichos términos, sería el nexo entre sujeto y Estado por la vía de la prescripción de las prácticas y la asignación de un aparato determinado de creencias, los cuales actúan en el sujeto de manera más o menos problemática como normalidad y naturalidad.

Ruptura del Rito

Una vez que consideramos que la naturalidad dada por la ideología descansa en la repetición de una cierta ritualidad, parece contingente plantear la pregunta acerca de qué sucede cuando dicha ritualidad es trastocada. Esta pregunta adquiere mayor urgencia cuando consideramos el caso del «Estado de Excepción» impuesto por el Estado de Chile, siendo, primero, muestra de una suspensión de las prácticas, como también, mas definitivamente, la implementación de la violencia como medio exclusivo para la práctica del Estado.

El «Estado de Excepción» compone el intento desesperado por el control de las prácticas de la población por medio de una figura que funciona como justificación para un actuar violento que no sería aceptado bajo diferentes circunstancias (Korstanje, 2016, p. 125). La necesidad de control lleva al estado a abandonar el campo de la reiteración de la ritualidad ideológica en favor de la permisividad represiva hacia sus «aparatos represivos», es decir, policía y militares. De esa manera el «Estado de Excepción» compone estrategia del Estado para asegurar su cohesión, mas, esta plantea difíciles desafíos para la posibilidad de reintegrar la ideología y la reproducción de prácticas materiales una vez terminada la violencia.

La contradicción que supone para las finalidades del Estado suspender la práctica de la ideología es salvaguardada por la seguridad del retorno a esta una vez que los «aparatos represivos del Estado» lograsen controlar las prácticas disidentes. Según el paradigma de Althusser, la ideología en Chile no pudo ser reconstituida por los «aparatos represivos del Estado», lo cual exige que la legitimidad del Estado deba ser reafirmada por medios distintos a la pasiva ritualidad ideológica. Sin embargo, según ha apuntado lo sucedido en las calles, el «Estado de Excepción» sólo logró volver visible el componente ideológico de las prácticas cotidianas, cuestión materializada en la negativa de retorno a la cotidianidad: *la normalidad era el problema*.

La negativa de retorno y el esfuerzo por sabotear los rituales que marcaron su dominio denotan lo que, en términos de Althusser (1974), es una consciencia ideológica que va hacia el develamiento de su práctica y el reconocimiento de sus principios (Althusser, 1974, p. 65). La identificación de las prácticas como ideología se daría debido a la suspensión radical del componente ritual de prescripciones que ya venían debilitadas, lo cual compondría un primer estadio donde los aparatos «represivos» parecen cancelar a los «ideológicos».

Aun así, la cancelación de la ritualidad ideológica no identifica en exclusividad a la acción del Estado, debido que, según señalé, la manifestación accede a la ruptura de la normalidad como medio de suspender y volver evidente las contradicciones en la ideología prescrita por el Estado. El «Estado de Excepción» no gana su carácter en la suspensión, sino en la violencia y el terror como medio de prescripción de conductas, punto donde la praxis ideológica es reemplazada por la sujeción como forma de afirmar la «Ideología del Estado». La violencia es, en ese sentido, el elemento que diferencia al Estado de las manifestaciones, como también el punto que caracteriza al «Estado de Excepción».

La violencia a la que puede o no puede acceder la manifestación no es comparable bajo ninguna lectura a la violencia como práctica estatal llevada a cabo por un brazo armado que confía en el terror como forma obligar al retorno a la normalidad ritual. Lo anterior marca la actitud que el Estado tendrá frente a la ideología, confiando en su disparidad de fuerzas y capacidad de generar terror como medios de sujeción y cohesión de la población. Dicha estrategia, lejos de plantear un retorno sin problemas a la ideología, implica profundos problemas para su reproducción en la representación y el discurso.

Desgarramiento de la Ideología

La acción de los «aparatos represivos del estado» exhibe un carácter altamente contradictorio al plantear la suspensión del componente práctico de la ideología, pero, además de ello, al eliminar la posibilidad de que la ideología vuelva a ser restituida. Es en este último punto donde la contradicción entre aparatos «ideológicos» y «represivos» se consuma al presentar ya no sólo la suspensión de la ritualidad ideológica sino la cancelación de su reproducción.

Al considerar a la ideología como representación, el sujeto gana centralidad en cuanto fundamento de la ideología (Althusser, 1974, p. 62), mas, la violencia plantea la ruptura del normal tránsito de las representaciones, punto donde la reproducción de esta comienza a entrar en crisis. En ese sentido, la violencia no puede ser ya jamás vista como un ente liberador de la ideología, sino como

una laceración que ocurre en la formación de los sujetos que impide la formulación de discurso y representación. Lo anterior, al margen de las implicancias éticas de la violencia, tendría fuertes consecuencias a la capacidad prescriptiva de la «Ideología del Estado», como también terribles proyecciones para la violencia en sus futuros desenvolvimientos.

El problema que plantea la violencia en los sujetos es notado por Domink Lacapra en cuanto a la posibilidad de que estos puedan establecer representación y discurso. Lo sujetos violentados serían suspendidos e imposibilitados por el trauma que deja la violenta (Lacapra, 2005, p. 65), cuestión que es acrecentada cuando consideramos a la violencia como práctica sistemática del Estado.

Los efectos de la violencia sobre la población no sólo actúan en el plano de sujetos violentados efectivamente, sino que se extiende como la consciencia del terror del Estado y, con ello, la imposibilidad de confluír en su representación. El trauma, de ese modo, se plantea como una interferencia en la ideología desde el punto estructural básico del sujeto hasta la colectividad de la cual este es partícipe, lo cual desarticula las posibilidades no de representar en sí, sino de representar sin más, de naturalizar la representación, marcando una escisión que caracteriza al trauma. La violencia estatal, en ese sentido, plantea la particularidad de modificar a la sociedad tanto por su magnitud como por su sistematicidad.

Lo anterior, lejos de posibilitar una salida de la ideología por medio de la violencia, plantea sólo una interferencia en su reproducción como práctica en los sujetos, dejando a estos en una situación donde la contradicción de la sociedad pesa sobre sí en forma de desorientación en la representación. El componente ético de la ideología es abandonado por el Estado en la violencia, la cual apuesta por un control sobre sujeto quebrados.

La violencia no genera nada en los sujetos sino su ruptura y alejamiento con la representación, lo anterior no sólo se revisa en el desprecio a la vileza policial, sino que se instala como una contradicción continua entre sujeto y Estado, entre víctima y victimario, no pudiendo la primera coincidir con la segunda. La repulsión del violentado frente a su torturador vendría a ser expresión de la misma discontinuidad ideológica, siendo ya imposible para el Estado imponer su representación y mucho menos volverla natural.

Lo anterior no solo instala la posibilidad teórica de una sociedad sumida en el trauma, sino también es muestra gráfica de la falta de finalidad de la violencia por parte del Estado, siendo esta no dirigida hacia la restauración de la reproducción, sino a la continua guerra contra quienes se le oponga y el subsecuente ahondar en la cisura de la representación.

El cese de la representación marca un escenario práctico complejo para el Estado al ya no contar con elementos que aseguren la cohesión de las representaciones. La ruptura del sujeto y su desprecio se concreta en la renuncia de parte del Estado de construir una visión de mundo coherente para este, cuestión que afecta de manera decisiva al sujeto violentado, pero, a su vez, también señala la caducidad de la hegemonía antes ejercida por el Estado.

Una vez que el Estado despliega su violencia, la ruptura de su representación en los sujetos declara la imposibilidad de que estos vuelvan a habitar *en y con* la ideología. Lo anterior plantea la necesidad de volver a repetir la violencia para sostener al Estado. La ruptura de la representación, en ese sentido, es la quebrazón del componente práctico de la ideología y, con ello, la declaración del carácter puramente violento del Estado.

La falta de finalidad de la violencia del Estado no sólo se plantea de lado de su latente imposibilidad de reinstaurar su representación, sino también en la consecuencia de la negación de la representación en sí, pasando a ser su cohesión sólo una obediencia impuesta sin práctica social. En ese sentido, los problemas de la representación que tanto Lacapra como Burucúa y Kwiatkowski observan en la representación de hechos violentos afectan y determina la posibilidad de legitimidad futura del Estado.

En dichos términos, el empleo de la violencia por parte de los «aparatos represivos del Estado» impediría la formulación de representaciones de mundo que los sujetos perciban como coherente, estableciendo un discurso que, carente de ideología, es un mero instrumento sin significado (Voloshinov, 1992, p.32). En ese sentido, los intentos por componer discurso y visiones de mundo por parte del Estado fracasarían debido a que no existen las condiciones estructurales para su prescripción práctica, siendo siempre productos que se saben carentes de significación y persuasión discursiva.

La reiteración de la violencia como único medio de contener a la población sería contraproducente con una pretensión que intente reinstalar a la ideología como prescripción práctica. La violencia del Estado se vuelve contradictoria para con la finalidad de reinstaurar su hegemonía, premisa no alentadora que deja a la reiteración y el recrudecimiento de la violencia como única legalidad posible.

La imposibilidad de establecer relato determina no sólo a la violencia del estado, sino también a la posible condena sobre esta. El Estado carente de ideologías prácticas no podrá condenar la violencia que sus «aparatos represivos» han desplegado sobre la población debido a que es su propia

legitimidad la que está en interdicto. El Estado por sí mismo, en ese sentido, jamás reconocerá las torturas, violaciones y mutilaciones, hechos de violencia extrema donde, históricamente, “...los perpetradores buscaron eliminar tanto a los testigos cuanto las evidencias de los hechos...” (Burucúa y Kwiatkowski, 2014, p. 12) como medio de negación de lo sucedido en favor de la legitimidad de los «aparatos represivos».

Lo anterior es más complejo en un Estado que no tiene interés por el discurso, donde la justicia se vería truncada por la negación de los hechos y el no reconocimiento de lo sucedido como medio de repetir su empleo sistemático.

Bajo los términos expuestos, el Estado encuentra en su carencia ideológica el fundamento de un funcionamiento que tiene a la violencia como su centro, cuestión que parece clave para temas como su legitimidad, pero también para su desenvolvimiento futuro.

Violencia Negativa

La contradicción entre los aparatos «represivos» e «ideológicos» determinaría un divorcio entre la «Estado de Excepción» o y sujetos que caracterizaría a la contingencia nacional. Lo anterior, más que una lectura sincrónica del presente momento, plantea un decurso que tiende a presentar a la violencia como el único medio de cohesión de la sociedad. La violencia del estado niega la posibilidad de instaurar discursos y representaciones, lo cual tiene por consecuencia la necesidad de repetirla cada vez que sea necesario.

Los «aparatos represivos del Estado» entran en una fase donde su finalidad es repetirse debido a que le es imposible llegar a una afirmación más allá de sí mismo, es decir, su única meta es volver a repetirse. Este tipo de violencia es catalogada por Žižek como «violencia divina» no a modo de halago, por el contrario, como exaltación de su sin sentido, arbitrariedad, imprevisibilidad y brutalidad. Esta violencia se plantea como un “medio para un fin ninguno” (Žižek, 2016, p. 45), lo cual, en manos del Estado de Chile, se materializa como una guerra constante contra una población cada vez más divorciada de la visión de mundo impuesta.

La violencia del Estado guarda, por tanto, su carácter «divino», atemorizante y arbitrario (ibid., p. 45) en la constatación de la imposibilidad de restauración de su finalidad y en el sostenimiento irrefrenable de una violencia que sólo busca afirmar y recomenzar su práctica. El abandono del campo

práctico de la ideología y la exaltación de los «aparatos represivos» hablan de un Estado que ya no aspira a plantear una estabilidad, sino sólo a resistir como autoafirmación necia.

La violencia no plantea una posibilidad de reconstituir a la sociedad, sino que acusa su carácter puramente negativo en cuanto a su finalidad práctica y en la construcción de discurso y representación, lo cual parece ser “...la lección más deprimente del horror y el sufrimiento: que no hay nada que aprender de ellos” (Žižek, 2016, pág. 51). La apuesta por la violencia que el Estado lleva a cabo no plantea sino la contradicción más profunda en el plano práctico de la ideología al no permitir su reactivación ni reproducción, aún más, el terror que detenta persigue la pura afirmación de la repetición de la violencia en su falta de finalidad.

En una reflexión que aporta a pensar las proyecciones del Estado en su crisis ideológica, Edgar Morin observa en la sociedad contemporánea el surgimiento de una policía planetaria y no de una ética planetaria (Morin, 2004, p. 62), una policía sin ética que parece aplicable al actuar del Estado chileno tanto por lo excesivo de su violencia como por el abandono de la formación de los sujetos en la ideología a manos de una policía brutal y arbitraria. El Estado, en ese sentido, no busca proponer un discurso o una visión de mundo por el cual agenciar a los sujetos, sino solamente imponer su voluntad por medio del terror, cuestión que identificaría al estado puramente policial que, pienso, caracteriza al actual Estado de Chile.

La voluntad del Estado, en ese sentido, pierde su brazo ideológico en la prescripción de prácticas, sin embargo, sostiene un trasfondo que justifica a su policía. La ideología que cae ante la violencia es, en ese sentido, una ideología práctica tras la cual queda la brutalidad como medio de asegurar una determinada concepción material o «Ideología del Estado».

Ideología del Vacío

Los problemas en la ideología que supone la violencia no significan que el Estado carezca de una ideología, sino descalifica el componente práctico de esta. El Estado, en este análisis, parece develar su verdadera ideología, o «Ideología del Estado», en la necesidad de afirmar sus condiciones materiales de producción, lo cual puede cumplir por medio del discurso y la representación o bien por la violencia reiterada como única estabilidad posible.

El Estado accede a la violencia como medio por el cual cumplir con la reproducción de sus condiciones materiales, lo cual desencadena una violencia negativa en términos prácticos y

prescriptivos, mas, útil desde una consideración económica. Lo que niega la violencia no es la ideología en sí misma, sino la capacidad del estado de prescribir representaciones de mundo, pero, aun así, la reiteración de esta violencia puede asegurar un funcionamiento sin representación en la pura violencia.

Aun así, una cierta positividad puede ser vista en la caída del elemento práctico de la ideología, en la medida en que esta deja entrever con claridad las pretensiones últimas de la «Ideología del Estado». Una consciencia sobre los fundamentos de la «Ideología del Estado» develaría los medios para una oposición a esta y, con ello, la posibilidad de pugna por la hegemonía ideológica. En ese sentido, la caída del elemento práctico de la ideología augura un develamiento de la ideología que no debe confundirse con una real consciencia, sino “...a lo sumo, [con] la desconcertante comprensión de las condiciones *materiales* de su (necesaria) aparición” (Vélez, p. 61). La ideología, en esta visión, es necesaria en cuanto es reflejo de un discurso con significado, una versión de mundo que los sujetos aceptan y con la que conviven. El desafío, en ese sentido, no es derrumbar la ideología como principio, sino develar sus condiciones materiales para la construcción de una versión más coherente.

En ese sentido, una verdadera oposición a la ideología del Estado precisa necesariamente de una pugna por las condiciones materiales, cuestión que, pienso, las manifestaciones en Chile ganan fuerzas y positividad al fundamentarse en cuestionamientos a la producción y la repartición de las riquezas, cuestión vista por Žižek como fundamento de los movimientos de emancipación (Žižek, 2016, p, 43). Lo anterior exhibiría las bases de un genuino movimiento de liberación y no un simple estallido de inconformidad. Dichos fundamentos materiales, pienso, funcionan como principio para emplazar tanto una reconstitución del tramado ideológico, como también representación y justicia sobre los crímenes cometidos por el Estado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, Louis. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. La Oveja Negra.
- Burucúa, José Emilio y Kwiatkowski, Nicolás. (2014). *Cómo sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios*. Katz.
- Korstanje, Maximiliano E. (2016). Filosofía del terrorismo. *Eikasía*, (68), 123-141.
- LaCapra, Dominick. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión.
- de Man, P. (1990). *La resistencia a la teoría*. Visor.
- Morin, Edgar. (2004). En el corazón de la crisis planetaria. En E. Morin, *La violencia del mundo* (pp. 51-94). Paidós.
- Vélez, Fabio. (2016). Ideologías del yo. En F. Vélez, *Desfiguraciones: Ensayos sobre Paul de Man* (pp. 59-76). Universidad Autónoma de México.
- Voloshinov, Valentin Nikolaievich. (1992). *Marxismo y filosofía del lenguaje (los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*. Alianza Editorial.
- Žižek, Slavoj. (2016). *La nueva lucha de clases*. Anagrama.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

La pandemia desde una perspectiva biopolítica

Una exploración sobre la vigencia de los análisis foucaulteanos para pensar la crisis sanitaria en tiempos de covid-19

The pandemic from a biopolitical perspective

An exploration of the validity of Foucauldian analyzes to think about the health crisis in time of covid-19

Agustina Alejandra Andrada

Doctorado (c) Filosofía

Universidad Nacional de San Martín, andradaagustina@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo se propone analizar la actualidad de los abordajes foucaulteanos sobre el saber médico para explicar los sucesos acontecidos a raíz de la pandemia del covid-19. Para ello nos centraremos en su definición de la medicina como práctica biopolítica, analizando en qué medida esta continúa siendo una técnica política de intervención con efectos de poder sobre la vida y sobre la muerte de la población. Al mismo tiempo, intentaremos pensar el marco de racionalidad política en el que se inscribe la actual crisis sanitaria, esto es: el neoliberalismo y sus consecuentes formas de “hacer vivir y dejar morir”.

Palabras clave: biopolítica, Foucault, pandemia, medicina, neoliberalismo.

ABSTRACT

In this paper, We will try to analyze the actuality of Foucauldian approaches to medical knowledge in order to explain the events that occurred as a result of the COVID-19 pandemic. In order to achieve this, We will focus on Michel Foucault’s definition of medicine as a biopolitical practice, analyzing to what extent it continues to be a political technique of intervention with effects of power over the life and death of the population. At the same time, We will try to think about the framework of political rationality in which the current health crisis is inscribed, that is: the neoliberalism and its consequent ways of “making live and letting die”.

Keywords: Biopolitics, Foucault, Pandemic, Medicine, Neoliberalism.



Introducción

La crisis sanitaria evidenciada por la pandemia del covid-19 ha hecho emerger en el ámbito de la filosofía política contemporánea múltiples debates en torno a la actualidad de la biopolítica para comprender los hechos que ocurren en el presente. Conceptos como estado de excepción, inmunidad, nuda vida, biopoder, que han sido trabajados por filósofos como Agamben, Esposito y Michel Foucault, adquieren hoy una gran relevancia y una nueva significación.

Desde un primer enfoque, se podría pensar que el tratamiento de la pandemia se circunscribe al abordaje de la medicina, la inmunología y la infectología. Sin embargo, la filosofía política aparece para echar luz sobre las implicancias sociales, culturales y políticas de esta crisis, así como también para establecer las condiciones histórico-políticas que le dieron origen.

Por consiguiente, este trabajo parte del supuesto de pensar a la filosofía en un vínculo estrecho con el presente. Concibiéndola como una herramienta para diagnosticar la realidad y postular en función de estos diagnósticos nuevas formas de ser y de habitar la actualidad. Esto significa que tomamos como principio teórico la ontología crítica del presente y de nosotros mismos postulada por Michel Foucault en el *¿Qué es la ilustración?* En este texto el autor nos dice: “El discurso [filosófico] tiene que volver a tomar en cuenta su actualidad, por una parte, para recuperar allí su propio lugar, por otra parte para decir su sentido, por último para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esa actualidad.” (Foucault, 1996, p. 71). De modo que, llevar a cabo esta metodología foucaultiana para interrogar a los acontecimientos que rigen la contemporaneidad implica retomar la pregunta sobre quiénes somos nosotros hoy, qué es lo que le da sentido al presente, a los saberes y las prácticas.

Y en este sentido, consideramos que no es casual que Agamben (2020) reúna todos sus trabajos sobre la pandemia bajo el título *¿En qué punto estamos?* Este cuestionamiento evidencia el compromiso de la filosofía política con el presente porque lo lleva a preguntarse por las transformaciones del paradigma político ocurridas en los últimos años y potenciadas por las medidas de excepción a partir de la emergencia sanitaria. Al respecto el filósofo italiano afirma:

“...tendremos que plantearnos seriamente la única pregunta que importa, que no es, como los falsos filósofos han estado repitiendo durante siglos, -de dónde venimos- o -a dónde vamos-, sino simplemente -en qué punto estamos-. Esta es la pregunta que debemos tratar de responder como podamos y dondequiera que estemos, pero en cualquier caso con nuestras vidas y no sólo con las palabras” (Agamben, 2020, pp. 26-27).

Saber en qué punto estamos implica entonces dar cuenta de las formas que adquieren las prácticas de gobierno en el presente. De modo que este artículo persigue estos objetivos teóricos postulados tanto por Foucault como por Agamben.

Ahora bien, el eje de análisis de este escrito radica en mostrar la vigencia de los abordajes foucaulteanos sobre la medicina como práctica biopolítica. En la última clase de *Defender la sociedad*, nuestro autor sostiene que: “La medicina va a ser una técnica política de intervención con efectos de poder propios. La medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población” (Foucault, 2014, p. 228). Siguiendo estas afirmaciones, nos preguntamos: ¿Cuál es el estatuto político de la medicina en un presente en estado de pandemia? ¿Qué modalidad adquieren las prácticas de “hacer vivir y dejar morir” en esta crisis sanitaria? Es decir, ¿cuáles son actualmente sus modos de intervención y cuáles sus efectos de poder sobre el cuerpo y sobre la población?

De manera que, a lo largo de este artículo buscaremos responder a estos cuestionamientos tomando como base los conceptos foucaulteanos sobre el saber médico, utilizándolos como herramientas para interpretar la actual situación sanitaria. Nuestra conjetura de base será mostrar que, más allá de las modificaciones dadas en las investigaciones médicas y en los dispositivos de salud, la pandemia nos muestra que la medicina continúa siendo una práctica biopolítica con efectos sobre la vida y sobre la muerte de la población.

Por esto mismo, nuestro primer punto de exploración se centrará en analizar no solamente el estatuto político del saber médico sino además de la noción de pandemia. Mostrando cómo ya en *El nacimiento de la clínica* Foucault (2008) daba cuenta de las implicancias políticas y de los efectos sobre las conductas de la población dados por el tratamiento y control de las epidemias. Una vez expresadas estas vinculaciones entre los saberes médicos y las prácticas políticas, procederemos a abordar nuestro segundo punto en donde nos abocaremos a investigar el modo en que la gubernamentalidad neoliberal, que prima en el presente, se sirve del saber médico para llevar cabo sus finalidades de gobierno. Este segundo núcleo de análisis parte del hecho de postular al neoliberalismo como el marco de racionalidad política que determina los mecanismos, las finalidades y los efectos del dispositivo biopolítico en nuestra actualidad.

1. La medicina y la pandemia como política

A lo largo de su dossier sobre el coronavirus, Agamben hace hincapié en la connotación política del concepto de pandemia. Al respecto el autor sostiene: “La palabra griega *epidemia* (de *demos*, el pueblo como entidad política) tiene un significado político inmediato. Lo más peligroso es confiar a los médicos y a los científicos decisiones que son en una última instancia éticas y políticas” (Agamben, 2020, p. 57) Cuestión que reitera y remarca en la mayor parte de sus reflexiones sobre la emergencia sanitaria postulando que la pandemia es el nuevo terreno de la política en términos mundiales. Para el filósofo italiano estamos vivenciando una nueva forma de guerra civil donde el enemigo se ubica dentro de nosotros mismos bajo la forma de un virus y ello nos obliga a vivir en una especie de terror sanitario donde todo se suspende menos la nuda vida. Desde su perspectiva, este miedo al contagio y esta sensación de crisis perpetua conduce a los hombres a reducir su vida a una condición estrictamente biológica abandonando sus dimensiones políticas, humanas, sociales.

Según estos diagnósticos agambenianos, la pandemia posee una significación política puesto que instaaura determinadas formas de vinculación social que poseen como principio de acción el distanciamiento social, como criterio de veridicción a la medicina y como dispositivo jurídico al estado de excepción. Esta tríada integrada por el distanciamiento social, el estado de excepción y la medicina/ciencia son los elementos que constituyen a la “bioseguridad” como nueva forma de gobierno. Este nuevo paradigma político se ha venido gestando en los últimos años ante la crisis de las democracias burguesas, ante la instauración de la medicina como religión y el avance de la tecnología digital en las formas de comunicación entre los hombres.

Ahora bien, dentro de todos estos ejes de análisis nos interesa detenernos brevemente en la cuestión de la religión de la salud puesto que es allí donde la medicina adquiere, según Agamben, un estatuto político. Desde su visión, en Occidente conviven tres sistemas de creencias: el cristianismo, el capitalismo y la ciencia. Dentro de la historia de la modernidad las relaciones entre estas tres religiones han ido mutando, pero, para el filósofo italiano, en la actualidad la protagonista es la ciencia, tomando como disciplina central a la medicina. El virus y, más específicamente, la enfermedad, son pensados como principios malignos que pueden ser curados mediante la intervención benéfica de la medicina. Desde esta lectura, el saber médico posee un carácter de salvación puesto que es quien preservaría esta vida biológica, esta vida desnuda que se ve amenazada ante el avance de la pandemia. Esto evidencia para Agamben que el objeto de acción de la medicina va más allá de la relación médico-

paciente al incidir sobre las formas de vida, sobre las conductas de los sujetos en pos de su obligación por preservar su salud. Al respecto el autor argumenta:

Si esta práctica cultural [la práctica médica] era hasta ahora, como toda liturgia, episódica y limitada en el tiempo, el fenómeno inesperado que estamos presenciando es que se ha vuelto permanente y omnipresente. Ya no se trata de tomar medicinas o someterse a una visita médica o a una intervención quirúrgica cuando sea necesario: la vida entera de los seres humanos debe convertirse en el lugar de una celebración cultural ininterrumpida en todo momento (Agamben, 2020, pp. 66-67).

Siguiendo lo dicho en esta cita, parecería que no hay conducta humana que se encuentre por fuera de la intervención médica. De hecho, quienes se opongan a sus principios serán considerados un riesgo para la salud del resto de la población.

Una vez exploradas las hipótesis principales de Agamben para interpretar la situación sanitaria actual consideramos necesario mostrar que el rol político de la medicina, su establecimiento como religión, su incidencia más allá del cuerpo de los enfermos y el manejo político de las epidemias es una cuestión que no se circunscribe a los hechos producidos por el covid-19 sino que se trata de una característica inherente a la medicina moderna. Los análisis sobre el saber médico elaborados por Foucault en *El nacimiento de la clínica* (2008) y en sus conferencias sobre *El nacimiento de la medicina social* (1999) dan cuenta de ello. De modo que, haremos una breve mención de sus abordajes al respecto para entender la actualidad de los conceptos allí enunciados.

En primer lugar, consideramos importante destacar que uno de los estudios realizados por Foucault sobre la noción de pandemia fue realizado en un capítulo de *El nacimiento de la clínica* titulado “Una conciencia política”. Ya el nombre del capítulo nos da un indicio sobre la postura foucaultea respecto a la concepción política de la pandemia y de la medicina. Para el filósofo francés, realizar una indagación arqueológica de la mirada médica implica inexorablemente estudiar el momento en que la salud se vuelve un problema político y, en consecuencia, el médico se transforma en un funcionario estatal. Este momento es ubicado por Foucault hacia fines del siglo XVIII cuando se crea la Real Sociedad de Medicina encargada de estudiar los fenómenos epidémicos. Se trata de una red de conocimiento que además de investigar y describir los movimientos de las epidemias bajo un método complejo de observación, indica de forma prescriptiva y bajo el empleo de una “policía médica” los modos de comportamiento adecuados para obtener el control de las enfermedades. Por consiguiente, para nuestro autor, el surgimiento de la medicina moderna implica: “...la definición de un estatuto

político de la medicina, y la constitución a escala de un Estado, de una conciencia médica encargada de una tarea constante de información, de control y de sujeción...” (Foucault, 2008, p. 51).

En estas reflexiones se puede observar que la medicina es una práctica que va más allá de su vinculación con una patología concreta, es decir, que su saber no termina en la relación con el enfermo en particular, sino que incide en el fenómeno colectivo de la enfermedad y, por lo tanto, en la población en su conjunto. La profesionalización del médico como funcionario público a partir del siglo XVIII se produce sobre el telón de fondo de una política de la salud. Ahora bien, esta política sanitaria requiere de la intromisión médica en espacios que no son necesariamente terapéuticos: ella debe desprenderse de la función socorrista de las enfermedades para estudiar el campo material complejo que constituye a la vida de la población. Como explica Foucault, se trata de: “El desarrollo de tipos de intervención que no son terapéuticos y ni siquiera médicos en sentido estricto, toda vez que incumben a las condiciones y a los modos de vida, la alimentación, la vivienda, el medio, la manera de criar a los niños, etc.” (Foucault, 2012, p. 213). La práctica médica se vuelve entonces una práctica biopolítica y con ello una gestión política que procura regular la vida de la población.

Siguiendo estos diagnósticos foucaulteanos, y en contraposición a la perspectiva de Agamben, podemos advertir que la epidemia como política y la intromisión de la medicina en la vida entera de los seres humanos no es una novedad inherente a las medidas empleadas para controlar los efectos del covid-19. Esta omnipresencia de la medicina data de aquel momento en el que ella se vuelve una herramienta de ejercicio del poder de la modernidad, capaz de intervenir no sólo sobre los cuerpos sino sobre el medio, sobre las conductas, los deseos con el fin de modificar a la vida de la población para “...distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad” (Foucault, 2002, p. 136). Y este señalamiento excede la cuestión exegética puesto que sostenemos que omitir el estatuto biopolítico de la medicina, inserto en ella desde sus orígenes, hace perder de vista que se trata de un saber con efectos de poder que ha ido mutando en función de las necesidades gubernamentales y que ha incidido en las formas de vida y de muerte de la población en su conjunto.

Al mismo tiempo, esta referencia de Agamben a la medicina como religión también fue abordada desde la óptica foucaultea en *El nacimiento de la clínica*. Al explicar cómo en la modernidad la profesión médica se nacionaliza y el médico se vuelve un instrumento al servicio del Estado, muestra que éste adquiere el rol que antes cumplían los sacerdotes como salvadores de las almas. La medicina obtiene un carácter de salvación en la medida en que debe aliviar los sufrimientos corpóreos de la

sociedad y, además, porque es la que establecerá cuáles son las acciones correctas e incorrectas para llevar a cabo en función de la ampliación de la salud.

En torno a esta comparación entre el saber médico y la religión, resulta interesante acudir a los análisis de Jean-Claude Monod, en su libro *La police des conduites* (2010), donde muestra que esta nueva concepción de la salud como asunto político parte de una mutación ocurrida en el plano de los mecanismos de poder. Tal como explica en su texto:

El fortalecimiento de la autoridad médica se inscribe bien en la transformación de los modos de regulación en las sociedades modernas, que tienden, según Foucault, a funcionar cada vez más según la norma y cada vez menos según la ley. Si la ley refiere en primer lugar a la religión, la norma es más apropiada en las sociedades donde la ciencia se convierte en la fuente de la verdad generalmente reconocida. [...] La pareja religión-derecho, unidas desde la Edad Media a la época clásica a través de formas de enunciación (condenas, reglas) y de poder (tribunales, castigo), son substituidas así por la pareja medicina-norma (Monod, 2010, p. 52).

En consecuencia, la medicina aparece ligada al advenimiento de la norma como herramienta de poder y sustituye a la doctrina religiosa anclada en el derecho. A partir de este momento, el objetivo del poder se halla en la salud de los cuerpos y ya no en la salvación de las almas. La medicina se vuelve la copia secular de la actividad sacerdotal al velar por el bienestar del cuerpo, entendido como cuerpo social. Como aclara Foucault: "...la palabra "cuerpo" no hay que entenderla de manera simplemente metafórica: se trata en efecto de una materialidad compleja y múltiple que comporta, además de los cuerpos de los individuos, el conjunto de los elementos materiales que aseguran su vida, constituyen el marco y el resultado de su actividad y permiten los desplazamientos y los intercambios" (Foucault, 2012, p. 217). De allí que, para alcanzar su meta, el saber médico deberá aplicarse a los múltiples aspectos que constituyen a esta naturaleza compleja del cuerpo social, que no es más que un sinónimo del concepto de población.

De modo que, podemos pensar que la medicina es desde el siglo XVIII un mecanismo de veridicción de la sociedad, entendiendo por veridicción el "...conjunto de reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos" (Foucault, 2004, p. 53). De allí que, Foucault (2008) sostenga que el médico se ha vuelto un "consejero y un experto" al indicarle a la sociedad los modos de vida correctos para su pleno desarrollo. El saber médico podrá decirnos cuál es el modo indicado de alimentarnos, cuántas horas debemos dormir, cómo debemos criar a los niños en pos de su bienestar futuro, cómo debemos

relacionarnos con los otros, qué hábitos son los indicados para potenciar nuestra capacidad productiva, etc.

Si entendemos que la medicina es una práctica biopolítica tenemos que afirmar que se trata de un saber que “hace vivir y deja morir”. Es decir, que ella le permite al poder apropiarse de la vida y de la muerte en tanto entidades naturales para regularlas en pos de sus intereses. La eficacia de sus prácticas le posibilita al biopoder la creación permanente de nuevas formas de vida y, por consiguiente, de muerte. Los cambios en las tasas de mortalidad y en las expectativas de vida del cuerpo social responden al carácter productivo de este saber-poder que genera continuamente nuevas naturalidades.

Ahora bien, tomando estos análisis como herramientas para pensar el rol de la medicina en nuestro presente y comparándolos con el diagnóstico agambeniano sobre las implicancias políticas de la pandemia podemos afirmar que las mutaciones en la profesionalización médica siguen el modelo de desarrollo impuesto a partir del siglo XVIII. Hoy podemos ver más que nunca que el saber médico continúa siendo una actividad normalizadora que interviene en la sociedad en su totalidad, a punto tal de establecer cómo debemos vincularnos con nuestros afectos, cómo debemos llevar a cabo las reglas de higiene, de qué forma movilizarnos, etc. De esta manera, los cambios ocurridos en sus mecanismos de acción a partir de la pandemia responden a una exacerbación de la racionalización médica expresada en sus inicios.

No obstante, luego de mostrar que actualmente la medicina sigue siendo un saber-poder que interviene sobre la vida y sobre la muerte de la población debemos establecer el marco de racionalidad política en la que ésta se inscribe. Sabemos que los límites y las metas de gobierno están fijados por parámetros de tipo economicistas que distribuyen la vida bajo criterios de valor y de utilidad. Asumiendo que la gubernamentalidad que rige en el presente es el neoliberalismo necesitamos pensar su vinculación con las prácticas médicas. Las formas de proceder de la medicina frente al tratamiento de la pandemia responden a estos intereses de gobierno en donde el criterio de acción se funda en los imperativos de mercado.

2. El tratamiento de la pandemia bajo las prácticas neoliberales de gobierno

Continuando con nuestro objetivo de análisis que es pensar la vigencia de los abordajes foucaulteanos sobre la medicina para diagnosticar a este presente atravesado por el coronavirus y asumiendo que nos encontramos ante un saber médico que opera como herramienta de ejercicio del

biopoder, nos detendremos en este punto a analizar los intereses de gobierno que actualmente subyacen en sus prácticas y cuáles son sus efectos en la vida y en la muerte de la población.

En *El nacimiento de la biopolítica* Foucault pone de manifiesto que sólo podrá comprenderse lo que es la biopolítica si se estudia en qué consiste el régimen liberal y neoliberal de gobierno. Allí deja en claro que no se trata simplemente de teorías económicas sino de tecnologías específicas para gobernar la sociedad. Estas son las economías generales del poder en las que se inscriben las prácticas biopolíticas donde el mercado se ubica como criterio de verdad y establece los objetivos de maximización de la vida. Nos interesa en este punto retomar la descripción que el autor hace sobre el modo de intervención de la gubernamentalidad neoliberal en la que la sociedad entera adopta la forma empresarial y cada sujeto se convierte en un empresario de sí mismo. El concepto de capital humano muestra, según Foucault, cómo los individuos se conciben a sí mismos bajo la lógica de competitividad del mercado y piensan todas sus acciones mediante criterios economicistas. El resultado de la intervención neoliberal es un sujeto que calcula cada una de sus decisiones en función de mantenerse en situación de mercado (Foucault, 2004).

Frente a esta descripción del neoliberalismo y vinculándola con las prácticas médicas nos preguntamos: ¿cómo la razón neoliberal se sirve actualmente del saber médico para alcanzar sus finalidades de gobierno? ¿Cómo hoy la medicina es atravesada por los criterios de valor y utilidad del mercado? ¿De qué manera influyen los objetivos neoliberales en las formas de tratamiento de la pandemia?

Para responder a estos cuestionamientos, es necesario advertir que una de las consecuencias que Foucault remarca de la intervención de los imperativos de mercado en las prácticas médicas reside en el hecho de convertir a la salud en un objeto de consumo. Desde el siglo XVIII la medicina puede ser concebida como un problema económico en la medida en que produce fuerza de trabajo y garantiza la fuerza laboral mediante la medicalización. Sin embargo, en el presente, bajo las formas economicistas de gobierno, ella no sólo asegura la productividad de los cuerpos, sino que se constituye como fuente de riqueza en sí misma. El saber médico al ampliar su capacidad productiva y mejorar sus técnicas de intervención de la vida se convierte en una actividad ligada al mercado económico. La salud se vuelve un deseo que transforma a los pacientes en consumidores que eligen y usan activamente la medicina para maximizar sus vidas. Como resume Foucault: “La salud en cuanto se convirtió en objeto de consumo, que puede ser producido por laboratorios farmacéuticos, médicos, etc., y

consumidos por otro -los enfermos posibles y reales-adquirió importancia económica y se introdujo en el mercado” (Foucault, 1976, p. 165).

La medicina en las formas neoliberales de gobierno se vuelve una práctica de poder capaz de introducir al cuerpo humano en el mercado bajo la premisa del consumo de la salud. Los pacientes comienzan a concebirse a sí mismos como enfermos potenciales, como cuerpos imperfectos capaces de ser mejorados mediante la implementación de estas nuevas técnicas terapéuticas.

En relación a esta problemática de la inserción de lo corpóreo en el ámbito del mercado, el establecimiento de la noción de información genética, los avances en la inmunología y las formas de intervención médica como la estética o la ortopedia cambian la mirada del enfermo sobre su propio cuerpo. Todos los seres humanos seríamos portadores asintomáticos de una enfermedad interna posible de ser curada. Tal como sostiene Flavia Costa (2010): “...todos los cuerpos, incluso los más bellos, armónicos y deseables pueden ser corregidos porque no hay un modelo humano a alcanzar: todos son imperfectos. [...] el cuerpo debe protegerse de sí mismo, de su corrupción natural, saliendo de sí, duplicándose con el propósito de durar” (pp. 161-162). Por consiguiente, se debe procurar de forma constante el bienestar y el mejoramiento del propio cuerpo. La enfermedad es un derivado de la desatención y del poco cuidado del individuo sobre sí. Un sujeto será saludable en la medida en que haya invertido lo suficiente en el mercado de la salud. Las tecnologías médicas son utilizadas por la población como inversiones que le permitirán modificar a futuro su estado de salud.

En efecto, se comienza a juzgar negativamente a aquellos que no han invertido en la salud, que no han adoptado una posición activa respecto a la mejora de sus condiciones de vida. Es decir: “La persona se enferma porque no ha invertido suficientemente en sí mismo.” (Costa, 2010, p. 162) Si la salud es un objeto de consumo, negarse a su consumición es vedarse a sí mismo la posibilidad de un futuro mejor. Pero al mismo tiempo, esta no inversión en el mercado de la salud representa una amenaza para el cuerpo social en general. Así, aquellos que no ingresen en este juego económico de la salud serán vistos como egoístas sociales porque su desatención puede traer consecuencias sanitarias a toda la atmosfera social. Con todo, vemos que las actividades concernientes a la salud de los individuos aparecen como una forma de ampliar, conservar y utilizar el capital humano. Tal como afirma Foucault: “Es preciso por lo tanto repensar todos los problemas de protección de la salud, de la higiene pública como elementos capaces de mejorar o no el capital humano” (Foucault, 2004, p. 53).

Todos estos análisis que ligan la racionalidad neoliberal con las prácticas médicas pueden verse evidenciados en muchas situaciones ocurridas por la crisis sanitaria actual. En primer lugar, respecto a cómo la medicina se ha vuelto un objeto de consumo postulamos como ejemplo la problemática ocurrida en la Argentina en la relación entre la medicina pública y la medicina privada al inicio de la pandemia. Al aparecer los primeros casos de coronavirus en diferentes provincias del país el ministro de salud de la nación, Ginés González García, propuso que el Estado tomara a su cargo el manejo de las clínicas privadas para poder hacer uso de las salas de internación y derivar a los infectados independientemente de su cobertura médica. Inmediatamente anunciada la idea y tras una reunión con las autoridades representantes del sector privado de la medicina dicha propuesta fue descartada. El rechazo de un decreto como este se dio por la amenaza de los principales empresarios de la salud a emitir recursos de amparo para frenar la medida y cuidar los intereses de sus consumidores. En este ejemplo se puede ver cómo el consumo de la salud y los criterios economicistas se mantienen aún en una situación de emergencia como la vivida en nuestros tiempos. Desde la visión privada de la medicina, sólo podrá ser atendido aquel que haya invertido en su salud, aquel que haya abonado por su internación, por su cuidado. Aquí el “dejar morir” aparece bajo el modo de la desatención y el abandono sobre aquellos que no puedan tomar a la salud como un elemento de ampliación de su capital humano.

A su vez, estas reflexiones se conectan con lo que Agamben (2020) llama “obligación de la salud”. Según el filósofo italiano, los discursos de los diferentes Estados en torno a las formas de cuidado, confinamiento y distanciamiento social traen consigo una obligación jurídica de la salud que debe ser cumplida sin importar cuál sea su costo. Frente a estos análisis, consideramos que el imperativo de la salud no es una novedad inherente a las medidas tomadas por el tratamiento de la pandemia del covid-19. Prueba de ello son los señalamientos foucaulteanos que aseguran que ya “En el siglo XIX aparece en todos los países del mundo una copiosa literatura sobre la salud, sobre la obligación de los individuos de garantizar su salud, la de su familia, etc.” (Foucault, 1976, p. 2). De modo que, nuevamente vemos en las situaciones sanitarias producidas por la pandemia una exacerbación de las formas de intervención médica dadas en la modernidad. Como veíamos al mencionar los análisis de Flavia Costa (2010), los avances en las investigaciones médicas muestran que los sujetos se conciben a sí mismos como imperfectos y todos aquellos que no hayan potenciado sus condiciones de vida no sólo serán pensados como responsables de sus propias enfermedades sino, además, como un peligro para la salud de la población. Esto evidencia que el consumo de la salud no es una opción de los sujetos sino una obligación (o auto-obligación) en la medida en que su cuidado

produce efectos en el cuerpo social. En este sentido, la obligatoriedad de la salud se ha venido gestado desde el inicio de la medicina moderna, pero se ha potenciado por el afianzamiento de las políticas neoliberales como única forma posible de gobierno.

No obstante, coincidimos con Agamben en que este deber de la salud expresado en las medidas de distanciamiento social, aislamiento obligatorio y reglas de higiene implica "...descargar sobre los ciudadanos la gravísima responsabilidad en que los gobiernos han incurrido al dismantelar el sistema sanitario" (Agamben, 2020, p. 24). Este tipo de medidas busca frenar la cantidad de contagios y evitar el colapso de los hospitales de las diferentes regiones de los países afectados. Esto se da sobre el trasfondo de una desinversión de las políticas públicas que ha imposibilitado que el sistema de salud pueda hacer frente a una emergencia como lo que estamos vivenciando. Por ejemplo, en Argentina en el 2018 el ministerio de salud fue disminuido a una secretaría a cargo del departamento de desarrollo quitándole no solamente autoridad en sus decisiones sino reduciendo los recursos económicos destinados a ampliar el material sanitario. De todas maneras, este dismantelamiento del sistema sanitario no se circunscribe a las políticas neoliberales de América Latina. Tal como expone Renaud Lambert y Pierre Rimbart en la revista *Le Monde Diplomatique*:

En 1980 Francia disponía de once camas de hospital por cada mil habitantes. Hoy no hay más de seis. En Estados Unidos, las 7,9 camas por mil habitantes inventariadas en 1970 se reducen a 2,8 en 2016. Según la Organización Mundial de la Salud, Italia contaba con 922 camas dedicadas a los "casos serios" por 100.000 habitantes en 1980, contra 275 treinta años más tarde (Lambert y Rimbart, 2020).

De modo que, los efectos mortíferos producidos por el coronavirus son potenciados por un sistema de salud empobrecido por las medidas neoliberales de reducción de presupuesto acompañadas de un discurso que coloca en los individuos la responsabilidad de su salud. Como explica Flavia Costa, con la gubernamentalidad neoliberal aparece una "biopolítica informacional" que es una forma de relación entre el gobierno y los ciudadanos "...en la que se promueve que las personas estén informadas acerca de que deben cuidarse, y acaso cómo, mientras se desatienden y desfinancian las infraestructuras materiales, los equipamientos, la investigación científica y la formación de los trabajadores y profesionales de la salud para tratar con nuevas, y no tan nuevas, enfermedades" (Costa, 2020, sec. 2). En este sentido, la regulación de la pandemia por parte del neoliberalismo se basa en estos mensajes informacionales que proponen apelar al cuidado individual para no interrumpir el juego económico del mercado. Las estadísticas aparecen en este punto como una forma de justificación que explica que el porcentaje de mortalidad producido por el covid-19 no amerita la suspensión de la lógica

de competitividad de mercado. Los sujetos, pensados como unidades-empresas, deberán velar por su propia salud, deberán preservar su capital humano y el Estado sólo intervendrá en los momentos en que sus finalidades economicistas se vean amenazadas. Es decir, cuando los índices de mortalidad comiencen a afectar los índices económicos.

En estos análisis puede verse que estamos ante una nueva modalidad del “dejar morir” biopolítico. En *Defender la sociedad* Foucault sostenía que esta fórmula que explica la relación entre el poder y la muerte no significa necesariamente un “...asesinato directo, sino también todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera” (Foucault, 2014, p. 231). Desde nuestra perspectiva de análisis, el juego social guiado por los criterios de mercado conduce a una parte de la sociedad a su expulsión y, por lo tanto, a un asesinato indirecto. Aquellos que no puedan invertir en su salud quedándose en sus casas, estableciendo los cuidados de higiene, manteniendo el distanciamiento social estarán expuestos al contagio y así se multiplicará el riesgo de muerte de una parte de la población. El “dejar morir” es un resultado del renunciamiento del gobierno a las políticas de bienestar e inserción social. Como resume Foucault: “Nuestros sistemas de cobertura social imponen un modo de vida determinado al que los individuos deben someterse y toda persona que, por una razón u otra, no puede acceder a ese modo de vida se encuentra marginado por el juego mismo de las instituciones” (Foucault, 1991, p. 220).

Conclusión

A lo largo de este artículo hemos abordado las diferentes nociones empleadas por Foucault en sus análisis sobre el rol biopolítico de la medicina y hemos pensado en qué medida continúan vigentes en la actual situación sanitaria. En este sentido, hemos advertido que el saber médico continúa siendo una estrategia al servicio del poder que adecúa sus prácticas en función de los intereses de gobierno. La medicina es un saber-poder que hace vivir y deja morir, que modifica a la vida y a la muerte en términos poblacionales para distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad. La pandemia muestra que la incidencia de las prácticas médicas supera la relación médico-paciente convirtiéndose en un mecanismo de veridicción social.

En línea con esto, hemos mostrado las implicancias políticas de la medicina vinculándola con la gubernamentalidad neoliberal que rige en nuestro presente. En estos análisis vimos cómo hoy los intereses de gobierno se fundan en los criterios de mercado y transforman a la salud en un objeto de

consumo. Bajo este marco de racionalidad política que legitima el accionar médico observamos un proceso de vaciamiento del sistema sanitario que es acompañado de un discurso informacional de cuidado en donde cada sujeto es responsable de potenciar y preservar su salud. Así, el “dejar morir” aparece ante una forma de gobierno en donde la muerte es pensada mediante índices de mortalidad y sus valores sólo adquieren relevancia en la medida en que éstos afecten sus intereses economicistas. Esta crisis sanitaria ha puesto en evidencia este “asesinato indirecto” producido por la no intervención del Estado en materia de salud, ha mostrado las desigualdades en el acceso al consumo de la medicina, ha dado cuenta que la biopolítica como dispositivo de poder continúa vigente potenciando determinadas formas de vida y abandonando hacia la muerte a aquellas subjetividades que no puedan ampliar por sí mismas su capital humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2020) *¿En qué punto estamos? La pandemia como política*. Adriana Hidalgo editora.
- Costa, F. (2010). La vida como información, el cuerpo como señal de ajuste: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad liberal. En V. Lemm, *Neoliberalismo y biopolítica*, (pp. 161-170). Universidad Diego Portales.
- Costa, F. (2020) La pandemia como accidente normal. *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/la-pandemia-accidente-normal/>
- Foucault, M. (2008) *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2012) *El poder, una bestia magnífica*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999) *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen III*. Paidós.
- Foucault, M. (2008) *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1976). La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. *Educación Médica y Salud*. 10. 152-170.
- Foucault, M. (2004). *Nacimiento de la biopolítica*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la ilustración?* Ediciones La piqueta.
- Foucault, M. (1991). *Saber y Verdad*. Ediciones La piqueta.
- Lambert, R. y Rimbart, P. (2020) El capitalismo del desastre. *Le monde diplomatique*. <https://www.eldiplo.org/250-ya-nada-sera-como-antes/el-capitalismo-del-desastre/>
- Monod, J. (2010). *La police des conduites*. Editions Michalon.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Integrar la incertidumbre. Un estudio sobre la esperanza

Integrate uncertainty. A Study on Hope

Adrián Pradier Sebastian¹

Profesor Ayudante. Doctor en Filosofía

(Universidad de Valladolid, adrian.pradier@uva.es)

RESUMEN

La crisis sanitaria por coronavirus ha traído consigo una atención inusitada por las respuestas filosóficas. Son destacables aquellas que conceden un valor negativo a la esperanza, como una disposición evitable a toda costa. Paradójicamente, existe un intenso debate y un alto ritmo de publicaciones sobre el concepto de esperanza y sus beneficios para la vida humana. Mi objetivo consiste en ofrecer un balance de las principales contribuciones de los últimos veinte años, con especial atención a la llamada “descripción estándar” y sus bases tomistas. Tras ello ofrezco tres conclusiones en torno a las bondades de la esperanza.

Palabras clave: esperanza, descripción estándar, deseo, creencia, incertidumbre

ABSTRACT

The coronavirus health crisis has brought an unusual attention to philosophical responses. Those that give a negative value to hope are notable, as an avoidable disposition at any cost. Paradoxically, there is an intense debate and a high rate of publications on the concept of hope and its benefits for human life. My objective is to offer a balance of the main contributions of the last twenty years, with special attention to the so-called “standard description” and its Thomistic bases. Finally, I offer three conclusions about the benefits of hope.

Keywords: hope, standard description, desire, belief, uncertainty

¹ Departamento de Filosofía – Despacho 01. Facultad de Filosofía y Letras. Pza. Campus Universitario s/n 47011 Valladolid (España).



Introducción

“Esa luz santa [...] es la esperanza”.

Gustavo A. Bécquer

El presente trabajo se escribe desde la urgencia práctica: vivimos en tiempos de tribulación, en los que es preciso dar respuestas que de suyo han de ser provisionales; al mismo tiempo hay un evidente interés, como atestiguan las editoriales, por la perspectiva filosófica ante los eventos que vivimos. En esta línea algunos pensadores han indicado que ante la circunstancia de nuestro apocalipsis, “tenemos que vivir esta situación sin esperanza”, pues ésta tiene que ver con la desesperación y “te sume como individuo en un momento de pasividad”: por el contrario, “la desesperanza nos lleva a ser activos” (Carmona, 2020). Resulta paradójico que la calidad y la cantidad de estudios contemporáneos sobre la esperanza parezcan indicar exactamente lo contrario. El ritmo de publicaciones es particularmente intenso, lo cual podría revelar no sólo una preocupación estrictamente conceptual, sino también de orden práctico: quizás estemos muy necesitados de esperanza. ¿Es beneficioso renunciar a la esperanza? Más aún: ¿es siquiera posible?

En la primera parte del estudio presento las bases tomistas del planteamiento, que fundan y orientan la perspectiva contemporánea; las secciones segunda y tercera conforman un balance no exhaustivo de la descripción estándar de la esperanza, para lo que prestamos especial atención al intenso debate de los últimos veinte años; en la cuarta parte ofrecemos un problema todavía no resuelto en el seno de esa descripción estándar y, simultáneamente, las bases de una alternativa rival; por último, propongo para el debate y el estudio una serie de conclusiones en defensa de la esperanza en tiempos de tribulación. Es mi particular esperanza que el tiempo invertido en estas páginas no desmerezca el esfuerzo de quienes luchan día a día en las otras líneas del frente.

1. Bases Tomistas de la “Descripción Estándar”

La filosofía analítica ha logrado despejar en las últimas décadas las bases más elementales del concepto y ofrecer al mismo tiempo una definición muy potente, en la que se describen las condiciones necesarias y, en principio, suficientes de la esperanza: de un lado, la condición *desiderativa*, que indica el hecho universalmente aceptado de que quien tiene esperanza de que p desea, al mismo tiempo, el cumplimiento, ocurrencia o posesión de p ; de otro lado una condición *estimativa*, consistente en la

creencia de que p es posible. Las principales controversias giran en torno a si este par de condiciones es suficiente o, por el contrario, se precisa de más elementos para caracterizar y definir el concepto: no se trata, por tanto, de un problema de orientación, sino de compleción. Esta definición ha recibido en los últimos años el término generalmente aceptado de “descripción estándar” (*Standard Account*) (Meirav, 2009, p. 218) u “ortodoxa” (*Orthodox Account*) (Martín, 2014, p. 35) y, aunque no libre de peticiones de mejora e, incluso, enmiendas a la totalidad (Segal y Textor, 2015; Blöser, 2019), es también la base teórica más aceptada entre los especialistas.

La propia historia del pensamiento ha dado buena fe de su potencia explicativa. San Agustín, en el *Enchiridion de Fide, Spe et Caritate*, piensa que el objeto de la esperanza son “cosas buenas y futuras y que se refieren a aquel de quien se afirma que posee la esperanza de ellas”. Tan sólo en esta expresión se indica ya (1) la presencia del *deseo* en quien tiene esperanza, pues “cuando alguno cree que ha de poseer bienes futuros, no hace otra cosa que esperarlos”; (2) la *creencia* en el cumplimiento de lo esperado: “¿puede alguno esperar lo que no cree?” (*Enchiridion* II, 7); y (3) la condición de que lo esperado sea siempre algo futuro. La fe, por el contrario, se refiere a hechos futuros, pasados y presentes, de lo que se deduce que, al menos en clave teológica, queda clara una de las diferencias más elementales entre ellas: se tiene esperanza en las cosas que están por venir, mientras que se tiene fe en las cosas ya sucedidas, en las presentes y en las futuras. En clave teológica, no obstante, la esperanza presupone la fe, es decir, hay fe, luego hay esperanza y amor. La distinción más importante que introduce el pensamiento cristiano consiste en la perspectiva sobrenatural, que funda en la fe las otras dos virtudes teologales de la esperanza y la caridad e introduce en el seno de la vida cristiana el elemento distintivo de una espera que es, en realidad, expectativa: por angustiosa que a veces resulte, hasta el punto de horadar las propias bases de la creencia -recuérdense los versos de Santa Teresa-, la esperanza cristiana se eleva, sin embargo, sobre la certeza de la fe en una beatitud futura frente a la que palidece cualquier placer o felicidad, presente o anticipada. Esto se contrapone a las esperanzas cotidianas que, de no ser satisfechas, pueden caer en una rueda de insatisfacción que termine frustrando la propia vida terrenal. Precisamente por ello algunos autores como Laín Entralgo han considerado que existe una cierta “incompatibilidad” (1957, p. 78) entre la esperanza mundana, que se proyecta hacia intereses transitorios; y aquella otra sobrenatural, que “ahora es tu esperanza, luego será tu lote” (*Serm.* 313F, 3).

Cabría preguntarse en este punto si la virtud teologal de la esperanza no será posible porque el hombre es ya una criatura naturalmente competente para un cierto tipo de espera y, por tanto, capaz

de ese otro esperar expectante. De ser esto cierto, existiría una forma originaria de esperanza, más básica y elemental. Santo Tomás propone un análisis de esa esperanza terrena y ofrece una orientación práctica que algunos autores han desarrollado en los últimos años con especial apego a las fuentes y en una clara orientación ética (e.g. Elliot, 2020; Lamb, 2016). Su definición añade nuevas claves a la discusión, que incrementan el conjunto original de descriptores de la esperanza. Así, (1) el objeto de la esperanza ha de ser un *bien*, pues “no hay esperanza sino de lo bueno y en esto difiere la esperanza del temor, que es de lo malo”; (2) este bien ha de ser *futuro*, pues, al igual que San Agustín, tampoco tiene sentido para Santo Tomás guardar esperanza de poseer el bien que ya se posee, “y en esto se diferencia la esperanza del gozo, que se refiere al bien presente”; (3) el bien al que se aspira no puede conseguirse de cualquiera manera, sino que se requiere de *dificultad*, que sea “algo arduo que se consiga con dificultad”, pues la esperanza tampoco tiene sentido en aquello que no requiere de ningún esfuerzo y cuya consecución depende más de la voluntad que de otros factores externos: en esto se diferencia la esperanza del mero deseo, “que mira absolutamente al bien futuro”. Por último, (4) el resultado es *alcanzable*, lo que impulsa al sujeto a considerarlo “posible de obtener, y bajo este aspecto tiende hacia él la esperanza, que implica una cierta aproximación”; al contrario, la desesperación implica “un movimiento de retirada” (*ST I-II*, q. 40, a. 4, co.).

El hecho de que los objetos de la esperanza sean posibles presupone la capacidad previa del hombre para estimar si lo deseado es o no posible. Anticipándonos a la descripción contemporánea, “*A* tiene esperanza de que *p*” implica que “*A* ha estimado que *p* es posible”: puede desearse lo imposible con mucho empeño y determinación, pero no tiene sentido su esperanza. Tal es la situación de las almas justas que Dante sitúa en el Limbo: “sin esperanza vivimos en el deseo” (*Div. Com.* IV, v. 42). El hombre parece así gozar de un conocimiento de aquello que desea que le permite evaluar el grado de dificultad a la hora de conseguirlo, el límite de su propia agencia y las posibilidades de incrementarlo, con arreglo a lo cual se despierta la pasión apetitiva de la esperanza. En otras palabras, la experiencia del mundo que uno tenga es para el Aquinate la condición de posibilidad de una esperanza ilustrada, salvo en aquellos casos en los que necesidad e inexperiencia puedan ser causa de la esperanza “accidentalmente, esto es, descartando la ciencia, por la que se juzga verdaderamente que algo no es posible”. En una bella expresión Santo Tomás zanja, no obstante, este asunto: “que el hombre lo intente todo parece ser propio de una gran esperanza” (*ST I-II*, q. 40, a. 5), razón que no rebate el necesario horizonte de su posibilidad.

La experiencia, a su vez, es causa de la esperanza de dos modos: (1) al ser una de las causas del aumento del poder del hombre, la experiencia le permite “hacer algo con facilidad, de donde resulta la esperanza”. Siguiendo esta línea de razonamiento, cuanto más experiencia se obtiene de aquellas situaciones, eventos u objetos en los que hay involucrados bienes deseables, posibles y arduos, más confianza adquiere el hombre en sus propias posibilidades de alcanzarlos, por arduos que sean. De otro lado, (2) todo aquello que nos permiten evaluar la posibilidad que tenemos de conseguir algo es causa de la esperanza: de entre ellas destaca la experiencia, por la que “se forma el hombre la idea de que le es posible algo que consideraba imposible antes” (*ST I-II*, q. 40, a. 5, co.). Por tanto, la experiencia juega un papel elemental en la determinación de los límites de una esperanza terrenal; por contraste, su carencia favorece la emergencia de una esperanza ignorante, propia de quienes tienen obnubilado el juicio o, sencillamente, no tienen experiencia vital suficiente. No se está indicando con ello que la esperanza de los jóvenes sea objetable en algún grado: al contrario, es la suya una “buena esperanza”, pero sobre todo porque, al menos eso sería lo más deseable, “no han sufrido reveses ni han experimentado obstáculos en sus esfuerzos”, de ahí que juzguen con facilidad “que una cosa les es posible”. Esto, sin embargo, es fruto de la inexperiencia de la juventud, así como resultado inevitable de su propia condición, pues “por el calor de la naturaleza, abundan en espíritus vitales, y por eso se les ensancha el corazón” (*ST I-II*, q. 40, a. 5, co.). Frente a la esperanza ilustrada, es decir, aquella que se ejercita conforme a lo posible, por difícil que sea la acción que llevemos a cabo y que opera conforme a razones que podríamos llamar objetivas, la esperanza ignorante, propia de los jóvenes, pero también de los ebrios y los necios, es la que conduce a pensar con sentimiento de certidumbre que pueden conseguir todo aquello que esperan, pues (1) hay en ellos “firmeza” (*firmitas*) de carácter en conseguir sus fines y (2) tienen además un efectivo “poder” (*potestas*) para conseguirlo. Ahora bien, tanto (1) como (2) no son determinados con arreglo a las condiciones de posibilidad de los hechos esperados en la esperanza, sino conforme a “su propia estimación” (*secundum eorum existimationem*) (*ST I-II*, q. 40, a. 5, ad. 1-2), es decir, conforme a un criterio subjetivo que se impone, a todos los efectos, a la propia realidad. Están más cerca del optimismo que de la esperanza. Y, en términos de Eagleton, “la esperanza auténtica debe estar basada en razones” (2016, p. 18).

La contribución de Santo Tomás fue clave para sentar las bases de la estrecha relación entre la esperanza, el conocimiento y la acción. Debido a que incluye no sólo el deseo de un bien, sino el reconocimiento de su dificultad y, simultáneamente, una estimación de su propia posibilidad, la esperanza sirve entonces para reconocer, de acuerdo con las creencias del propio sujeto sobre su mundo y los límites de su acción, la puesta en marcha de un proceso racional en virtud del cual toma

decisiones. Asimismo, el hecho de introducir los dos tipos de esperanza funda las bases para un discurso distinto del teológico, no necesariamente opuesto o incompatible, sino más bien al contrario. La perspectiva analítica contemporánea tomará en consideración el análisis tomista, sobre todo su discusión en torno al asunto del horizonte de posibilidad frente al que el sujeto despliega su esperanza, auténtico meollo de las controversias sobre la condición estimativa de la “descripción estándar”.

2. Esperanza e Incertidumbre: del Bien Futuro al Bien Incierto

Uno de los cambios más importantes que se efectúa bajo el enfoque estándar consiste en introducir el horizonte epistémico de la incertidumbre. Esto se llevó a cabo de dos maneras: (1) eliminando el carácter futuro relativo a los bienes esperados y (2) cambiando el criterio de la posibilidad por el de la probabilidad. Respecto a (1), cabe la posibilidad de que uno albergue esperanzas en relación con eventos ya sucedidos. Personalmente estoy persuadido de que mis alumnos tienen esperanzas de haber superado el examen *incluso* cuando las calificaciones ya se han puesto. Debido a que el planteamiento tradicional no satisfacía aquellos ejemplos en los que la resolución de lo esperado no se ubica en el futuro, algunos autores consideran más bien que “el reino de la esperanza es el de la incertidumbre” (Milona, 2020, p. 101). Pese a ello, hay quien se aferra a la idea clásica, como Margaret Urban Walker, para quien aquellos casos en los que la esperanza se refiere a cosas pasadas constituyen una manera de hablar. La esperanza está “orientada [...] hacia algo que no es todavía cierto desde el punto de vista de lo que uno espera” (Walker, 2006, p. 45). Bien mirado, ambos tienen parte de razón: entendido el deseo de la esperanza como un deseo fundamentalmente cognitivo, es normal que éste no apetezca prioritariamente las cosas o eventos, sino más bien tener noticia de su posesión u ocurrencia, es decir, el desear de la esperanza desea *confirmar* si p o $\text{no-}p$. La razón de que los análisis de la esperanza versen siempre sobre el futuro parece hundir sus raíces en la idea de que es, de entre los reinos de la incertidumbre, aquel cuyas fronteras son más próximas, amplias y reconocibles, lo cual no excluye la presencia de otro territorio, relativo al pasado, en el que la carencia de información sobre eventos ya sucedidos constituya base suficiente para generar, también, un deseo y una estimación en torno a la ocurrencia de p . Según esta idea, que amplía los límites de la esperanza desde el futuro hacia el ámbito epistémico mayor de lo que no sabemos, expresar en un tiempo t_1 la proposición “tengo la esperanza de que p sucederá” tiene tanto sentido de cara a un suceso futuro como decir en t_2 “espero que p haya sucedido” en relación con un suceso pasado, pues en ambos casos se vive bajo la ignorancia de p o $\text{no-}p$ y ésta sólo puede ser resuelta en el futuro. Lo cual es igualmente aplicable no sólo a eventos

no ficcionales, sino también en casos que sí lo son, como novelas, películas u obras de teatro -al fin y al cabo, que el héroe muera o no en la película ya está resuelto, sólo que yo no lo he visto-. Según esto, proposiciones en las que p sólo se podría resolver en un futuro incierto, como “espero que aprendamos algo de esta pandemia”, o proposiciones en las que el deseo se refiere a algo ya pasado, como “espero que la humanidad aprendiera algo de esta pandemia”, son, a todos los efectos, usos de la esperanza donde lo que se espera no parece venir delimitado por los límites del futuro, sino más bien por la incertidumbre en torno a lo que *puede suceder*, pero también en torno a lo que *puede haber sucedido*. Incertidumbre que, en línea con Walker, se resolvería, de hacerse, en el futuro². En otras palabras, la satisfacción de la esperanza sólo puede darse cuando (1) se confirma (2) la realización del deseo. Este matiz permite ampliar los límites de la esperanza e incluir tanto hechos futuros, como pasados, presentes o, incluso, ficcionales.

El segundo cambio introducido afecta a la consideración tomista de lo esperado como efectivamente posible. Robert S. Downie publicó en 1963 una influyente *discussion*, donde afirmaba que “quien tiene esperanza debe al menos creer que el cumplimiento de la esperanza cae dentro de un cierto rango de probabilidades” (1963, p. 248). Por tanto, para quien espera en la esperanza no basta que lo esperado sea “lógicamente posible”, pues aun cuando no pueda trazarse una línea infalible entre “lo altamente improbable y lo meramente lógicamente posible”, hay sin embargo “una diferencia suficiente en la mayoría de los casos para introducir una distinción con fines prácticos” (1963, p. 249). Según esto, cuando “A alberga *esperanzas* de que p ”, se impone normalmente el criterio de lo probable frente al de lo posible, en su sentido específico de lo verosímil, frente a lo meramente posible: es lógicamente posible que dentro de tres meses dispongamos de una cura milagrosa para el cáncer, pero la probabilidad es indiscutiblemente baja *i.e.* no es verosímil. Ahora bien, esta idea parece sugerir que cuanto más conocimiento obtenemos sobre la probabilidad real de lo esperado, más parece que invertir esfuerzo en el esperar de la esperanza no tenga mucho sentido. En palabras del propio Downie, “el conocimiento sobrepasa el criterio de probabilidad” (1963, p. 248). En un sentido similar escribía San Pablo que “cuando se ve lo que se espera, ya no se espera más: ¿acaso se puede esperar lo que se ve?” (Rm. 8, 24). Cuanto más sabemos de un objeto, de los procesos relacionados con él, de las relaciones que mantiene con el mundo y los agentes y pacientes que lo habitan, menos razones hay

² Por lo que respecta a eventos cuya resolución nunca podrá ser resuelta o, al menos, se vive en la certidumbre de que así será -por ejemplo, si alguien querido, muerto en circunstancias singulares en las que no hubo testigos, sufrió o no sufrió-, la esperanza no tiene sentido bajo el enfoque estándar al no ser, en efecto, algo posible y, por tanto, tampoco probable. Este territorio corresponde a la fe.

para “esperar que p ” y más motivos hay para “creer que p ”, en el sentido de “mantenerse a la expectativa de que p ”. En síntesis, la contribución de Downie incluye forzosamente la idea de que lo esperado en la esperanza (1) ha de caer siempre dentro de lo probable, (2) excluye la certidumbre y (3) limita el papel de lo lógicamente posible como condición necesaria de la esperanza, pero no suficiente.

La idea de la incertidumbre como horizonte epistémico de la esperanza parece ser un lugar común entre sus estudiosos. Philip Pettit, por ejemplo, considera que el esperar de la esperanza implica sumergirnos y aceptar la incertidumbre, pero también nos faculta para actuar como si estuviéramos en posición de saber lo que puede suceder. La esperanza es la capacidad de imaginar una situación deseable, más o menos probable, conforme a ciertas evidencias; una “resolución cognitiva” frente a la precariedad informativa; “una forma de manejar el alboroto de la creencia” (2004, p. 159) frente a la inacción y, en no pocos casos, la ansiedad y la impotencia. De ser cierto, ésta sería una de sus fortalezas más destacables, su potencia para prefigurar el estado de cosas deseado, pero también el escenario contrario. Hasta tal punto es así que hay quien considera, como Luc Bovens, que, de no ser por esta capacidad de imaginar el estado del mundo proyectado en el deseo, no habría esperanza. De hecho, no hay confusión alguna en afirmar simultáneamente “el deseo de alguien hacia un estado del mundo y la creencia de que ese estado podría o no darse, al mismo tiempo que se niega que uno tenga esperanza en que se dé” (Bovens, 1999, p. 674). Podemos pensar en Robert Jordan, protagonista de *Por quién doblan las campanas* (Ernest Hemingway, 1940). Siempre que llego a las últimas páginas del libro *deseo* fervientemente que Jordan abandone su posición desde la que resiste al enemigo. El objetivo es facilitar la huida de sus compañeros, pero eso impide que se marche junto a María, la joven española de la que se ha enamorado; al mismo tiempo, *creo* que esa posibilidad es tan factible como su contraria; sin embargo, no albergo ni la más mínima esperanza de que tal cosa suceda. Ello se debe a que, con base en su alto sentido de la lealtad, Jordan jamás faltará a sus deseos de que María sobreviva, por más que desee vivir con ella. El segundo escenario me es, sencillamente, inverosímil, de ahí que no tenga esperanzas en su cumplimiento. Según esto, la imaginación mental “no es una condición menos necesaria para la esperanza que la propia creencia y el deseo” (Bovens, 1999, p. 674).

3. Esperanza y Creencia: las Bases de la Determinación Estimativa

Una de las contribuciones más célebres es la que publicó John Patrick Day en 1969. Tras rechazar argumentativamente las definiciones históricas de la esperanza como emoción, derecho, imaginación, deber o creencia, considera toda suerte de esperanza en términos de “disposición” (1969:

98). Según esto, “ A tiene esperanza de que p ” es una disposición mental, donde A es propiamente el sujeto que tiene esperanza y p una proposición que expresa el contenido de lo entrañado por la esperanza. A su vez, la proposición implica (1) que “ A desea en algún grado que p ”; (2) que “ A piensa que p es en algún grado probable”, si y sólo si el grado de probabilidad es distinto de 1 y de 0; y (3) que la situación en la que se halla inmerso A no puede describirse en términos de un evento que esté sucediendo actualmente, como cuando expresamos “ A hace p ”, sino que más bien se está señalando que bajo las dos condiciones indicadas “ A querría que p ”. Vemos, por tanto, que también Day excluye aquellos casos donde exista certeza en relación con lo esperado de la esperanza: en su propio ejemplo, decir que “ A espera morir antes de su 1000 cumpleaños, aunque piensa que ciertamente lo hará” (1969, p. 95) es algo enteramente trivial. Y también coincide en la inclusión de lo improbable dentro de la probabilidad involucrada en la esperanza: “mientras en el uso normal ‘ p es probable’ y ‘ p es improbable’ son contrarios, en este uso no lo son” (Day, 1969, p. 95). Por último, a partir de su lectura de Santo Tomás (*ST* I-II, q. 40, a. 2, ad. 1), también comparte la distinción entre “esperar que p ” y “mantenerse a la expectativa de que p ”, según lo cual la proposición “ A piensa que p es probable en algún grado” no significa lo mismo que “ A se mantiene a la expectativa de que p ”, pues la segunda entraña que “ A piensa que p es más probable que no”, lo que indica, a efectos prácticos, que la expresión “ A se mantiene a la expectativa de que p ” es sinónima de “ A cree que p ” (Day, 1969, p. 95).

Parece obvio que uno de los asuntos más delicados de la descripción estándar radica en el asunto de la probabilidad de p y el papel que juegan en ello las evidencias que permiten realizar la estimación correspondiente. La aceptación del cambio introducido por Downie en la condición estimativa, por el que ésta transitó del cálculo de lo posible al de lo probable, trajo una consecuencia inevitable, y es que el grado de conocimiento de p por parte de quien tiene esperanza en su ocurrencia debía ser a la fuerza cualitativamente más fino: por expresarlo en términos muy simples, siempre es más fácil determinar si algo es o no posible -o lo es, o no lo es-, que si algo es más o menos probable -lo es, pero siempre entre dos valores extremos de certidumbre-. Ahora bien: ¿de acuerdo con qué base de determinación queda satisfecha la condición estimativa? A la hora de aclarar su estatuto, Day considera que la condición expresada por “ A piensa que p es en algún grado probable” es, ante todo, una presuposición en el sentido en el que había definido el concepto Peter Strawson casi veinte años antes, en su célebre artículo “On referring”, ampliado después en *Introduction to logical theory* (1952) y, siete años antes de la publicación de Day, en “Identifying reference and truth values”. Según Strawson, la proposición A presupone B , si y sólo si se cumple que B sea verdadera para que A sea verdadera o falsa. Esto significa que si la proposición B es verdadera, A es susceptible de recibir un valor de verdad

o falsedad; a la inversa, si B es falsa, A no recibirá ningún valor al no existir, en el mundo real, una situación en la que pueda confirmarse su verdad o falsedad. Volviendo al planteamiento de Day, decir que [A] “A piensa que p es en algún grado probable” *presupone* que [B] “A piensa que tiene evidencia relevante de que p ” significa que si [B] es falsa, entonces la condición estimativa de la esperanza expresada por [A] no podrá recibir valor alguno de verdad. Pongamos por caso: si decimos que “Javier tiene esperanzas de que el estreno teatral será un éxito”, es porque (1) “Javier lo desea en algún grado” y porque (2) “Javier piensa que ello es en algún grado probable”. Lo expresado en la proposición (2), que satisface la condición *estimativa* de la esperanza, presupone que (2’) “Javier piensa que tiene evidencias relevantes en torno a que el estreno teatral será un éxito”. Lo expresado en (2’) debe ser verdadero para que pueda asignarse un valor de verdad o falsedad a (2). En caso contrario, el hecho de que piense que ello es probable no podría ser satisfecho en términos de verdad como tampoco de falsedad, al no existir motivación o, mejor, evidencia alguna para pensar lo que piensa, sin que pueda negarse que Javier, de hecho, piensa lo que piensa. Llevando hasta sus últimas consecuencias el planteamiento de John Patrick Day, sería éste un caso ejemplar de esperanza no ilustrada, irracional, quizá motivada por el anhelo de que algo suceda con tanto énfasis que termina por adentrarse en un marco de referencia donde lo verdadero o lo falso ceden paso a la lógica de la ficción o, en el mejor de los casos, de la fe.

Sin embargo, por más fina que sea la descripción ofrecida por Day, sigue abierto el problema de determinar la base de determinación de acuerdo a la cual se efectúa la estimación del grado de probabilidad de p . Y el problema no es pequeño. En primer lugar, es evidente que la presuposición a la que conduce la cláusula estimativa ha de concluir en alguna parte, so riesgo de incurrir en un proceso recursivo *ad nauseam*. Nada impide pensar que de la misma manera que el objeto presupuesto no es expresado en la proposición, aun siendo aquello de que depende la verdad o falsedad de la misma, el presupuesto sea, a su vez, una proposición que precise, para determinar su verdad o falsedad, de otra presuposición que sea, a su vez, verdadera. En este sentido, cuando Day define la segunda cláusula de la esperanza introduciendo el concepto de *presuposición*, bien podría preguntarse si en la proposición “A presupone que q ”, de igual modo la verdad o falsedad de q puede venir condicionada por otra presuposición r . Y así sucesivamente. El asunto es que el juego de presuposiciones al que puede conducir esta segunda cláusula corre el riesgo de abrir un problema similar al que genera el evidencialismo epistémico: si para determinar el grado de racionalidad de nuestra esperanza en la estimación de que suceda o no suceda p hemos de tener en cuenta las presuposiciones sobre las que se apoya la creencia de que p es en algún grado probable, puede suceder que no sea nada fácil

determinar qué puede ser considerado evidente y, por tanto, suficiente por sí mismo para sustentar y clausurar *ab initio* una cadena de presuposiciones sobre las cuales, en última instancia, se apoya la propia esperanza de que p . El profesor Sixto J. Castro, que ha estudiado recientemente este asunto en el ámbito de la lógica de la creencia, lanza la siguiente pregunta que puede ayudarnos a orientar el problema: “¿qué ha de considerarse ‘evidencia suficiente’ para la creencia?”. Y, más aún: “El debate sobre qué es evidencia para qué no se hace en el vacío ni establece un punto de partida desde el cual se decide”, sino que, siempre según sus palabras, “decidimos qué es evidencia para determinada cosa en virtud de una construcción y de la aceptación de determinadas hipótesis que no podemos comprobar por nosotros mismos” (Castro, 2012, p. 29).

Si esto se aplica al cálculo de probabilidades, en seguida nos damos cuenta de que existe un amplio rango de situaciones en las que si somos interrogados acerca del fundamento de nuestras creencias no siempre seremos capaces de ofrecer una base fiable, léase suficientemente evidente, para las mismas, lo cual pone en riesgo la supuesta racionalidad de la esperanza. De hecho, existen al menos tres órdenes de estimación probabilística con relación a la propia proposición sobre la que se quiere saber su grado de probabilidad que permiten, lógicamente, tres interpretaciones distintas, a veces opuestas entre sí. Siguiendo esta línea argumentativa, Ariel Meirav ha aplicado en su análisis de la descripción estándar la distinción apuntada por el filósofo David Mellor (2005, pp. 9-12) entre (1) una probabilidad *epistémica*, que mide el grado en que una evidencia disponible confirma o desmiente la proposición p implicada en la segunda condición; (2) una probabilidad física u *oportunidad* (*chance*), que indica la tendencia del mundo a desplegarse de un modo que puede o no coincidir con lo recogido en p y, por tanto, confirmarla o rechazarla; (3) una probabilidad subjetiva o *creencia* (*credence*), quizá la más controvertida, en tanto que mide el grado de creencia del propio sujeto en proposición p . Sirvámonos de un ejemplo para ver las posibles tensiones entre las tres probabilidades: Rosa ha sido mordida por un zombi. Rosa tiene la esperanza de que ella no se transformará en otro zombi y, por tanto, tampoco pondrá en peligro ni infectará a otros, porque piensa que goza de una cierta inmunidad genética. Su abuelo ya superó la gripe española y en su familia hay una larga tradición oral de resistencia a las enfermedades. En este caso, si descomponemos la noción en sus dos condiciones clásicas, la proposición “Rosa tiene esperanza de no transformarse en zombi” es cierta si y sólo si (1) “Rosa *desea* no transformarse” y (2) “Rosa *piensa* que en algún grado es probable que no se transforme”, lo que a su vez presupone que (2) “Rosa *piensa* que tiene evidencias relevantes para *pensar* que en algún grado es probable que no se transforme”. Si analizamos el tipo de probabilidad que está manejando Rosa para considerar que p es probable, en seguida nos percatamos de que su estimación se realiza de

acuerdo a parámetros exclusiva y, en este caso, peligrosamente subjetivos, que se oponen a otros parámetros *físicos* o *epistémicos*. Así, (1) desde el punto de vista de la probabilidad *física*, sabemos a ciencia cierta que ésta es esencial para explicar el inicio, la propagación y la remisión de epidemias de enfermedades infecciosas: de hecho, lo que explica el curso y duración de estas epidemias es, justamente, “la manera en que las posibilidades de contagio aumentan con la proporción de los ya infectados, y se reducen por la vacunación y por la inmunidad producida por la propia enfermedad” (Mellor, 2005, p. 9); (2) desde la perspectiva de la probabilidad *epistémica*, las evidencias relevantes que posee Rosa son claramente insuficientes para determinar la veracidad o falsedad de su presuposición inicial, por lo que cualquier decisión que tome podría ser rebatida, por ejemplo, por una prueba de detección de enfermedades anteriores; ahora bien, (3) desde la perspectiva de la probabilidad *subjetiva*, Rosa cree firmemente en el valor de la prueba que aporta el testimonio familiar, la fortaleza y resistencia de su abuelo y, por supuesto, su propio criterio a la hora de actuar, que opone al de los demás. De lo que no toma cuenta es de que su abuelo vivía en una recóndita aldea de Asturias en la que apenas hubo contacto con el exterior y, por tanto, el riesgo de interactuar con sujetos infectados era muy escaso, lo que reducía drásticamente tanto la probabilidad física de entrar en contacto con personas infectadas. Este fallo de cálculo en la probabilidad *física* sirvió para establecer un relato amable cuyas consecuencias prácticas pueden resultar desastrosas. Nada impide a Rosa, conforme a (3), salir de casa, con un relajado sentido de la distancia física, que incluye asistir a una fiesta muy concurrida. Y así empieza una distopía zombi o un brote por coronavirus.

La “descripción estándar” es sin duda alguna muy potente, pero, aunque la gran mayoría de autores concede que las condiciones desiderativa y estimativa juegan un papel importante en el mecanismo de la esperanza, también consideran que la aproximación de Day y, por extensión, las bases establecidas por Downie, por clarificadoras que resulten, conforman una perspectiva demasiado simple. Es evidente, por ejemplo, que la condición estimativa, que sirve para establecer la creencia en el terreno de la espera, puede plantear una base de determinación lo suficientemente débil como para pensar en la esperanza en términos de virtud o, incluso, de racionalidad. En este sentido, la apertura del campo de las probabilidades es, ciertamente, comprometida: sitúa la esperanza en una posición de aparente objetividad que, sin embargo, no funciona así en la cotidiana mayoría de los casos. A efectos prácticos, los sujetos que tienen esperanza se contentan con saber si la cosa es o no posible. La finura estimativa es menor, pero los riesgos de incurrir en problemas morales también se reducen drásticamente.

4. Esperanza y Desesperanza: una Insuficiencia del Planteamiento Estándar y una Teoría Rival

Ariel Meirav plantea dos objeciones fundamentales a la definición estándar: de un lado, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, este enfoque tiende a agrupar fenómenos, eventos y objetos de muy distintas clases sin discriminación aparente, de lo que resulta una descripción muy “cruda” (2009, p. 220); de otro lado, hay un problema más grave en su sistemática incapacidad para distinguir entre casos de esperanza y desesperanza. El ejemplo que aduce para ello está tomado del trabajo de Bovens, a propósito de la película *Cadena perpetua* (*The Shawshank Redemption*, 1994, Frank Darabont). Dos sujetos, Andy (Tim Robbins) y Red (Morgan Freeman) han sido condenados a prisión permanente. Ambos coinciden en su deseo de ser libres, pero divergen en el cálculo de probabilidades en torno a ello. Cabría decir que Red tiene motivos que Andy no entiende: aunque tengan edades parecidas, Red fue encarcelado unos veinte años antes. Siguiendo a Santo Tomás, Red tiene más experiencia, Andy es más joven y tiene un espíritu más impetuoso. Sin embargo, tras dos décadas encerrados el propio Andy adquiere la misma experiencia de Red cuando éste ingresó en la cárcel. Por tanto, ambos saben exactamente de lo que hablan:

Supongamos que Andy y Red han estado discutiendo las posibilidades de alcanzar la libertad, revisando todas las opciones de huida, de libertad condicional anticipada, de amnistía general, etc. Supongamos que están de acuerdo en todos los detalles, esto es, cuáles son las condiciones de las que depende cada una de estas opciones y qué probabilidad guarda cada una. Quizá Red resume la imagen diciendo que las oportunidades son de una entre un millón. Y Andy está de acuerdo. Pero, asumiendo que son tan racionales como deseamos, ¿a qué les obliga esto con relación a sus esperanzas de una u otra forma? Red dirá: “Te aseguro que es *posible*, ¡pero la oportunidad es sólo de una entre mil!”, mientras que Andy dirá, “Te aseguro que la oportunidad es sólo de una entre mil, ¡pero es *posible!*” El núcleo del contraste entre esperanza y desesperanza parece expresarse en la sutil diferencia entre las entonaciones de la palabra “posible” en estas dos sentencias (Meirav, 2009: 223).

La diferencia entre ambas perspectivas indica un déficit descriptivo en el enfoque estándar, pues bajo las mismas condiciones y con sujetos similares en cuanto a capacidad de cálculo y experiencia, esperanza y desesperanza se confunden. Meirav insiste en la necesidad de mirar más allá de las actitudes habitualmente involucradas y propone para ello una reorientación, pero no de la condición estimativa del cálculo de probabilidades de p , donde confluyen casi todas las controversias contemporáneas, sino más bien de la condición desiderativa. Su propuesta consiste, primero, en

introducir la idea de que el sujeto reconoce en su propio deseo la falta de control sobre su cumplimiento. Para ello opone al deseo común el “deseo resignativo” (*resignative desire*). Esto no es suficiente para distinguir entre ambas posiciones, pues “Red, quien desespera de la libertad, reconoce su carencia de control sobre lo esperado al menos tanto como Andy, que sí tiene esperanzas” (Meirav, 2009, p. 229). Ahora bien, el movimiento de la resignación implica la presencia de un factor externo ante el cual adquiere su sentido esa misma resignación. La operación de ese factor externo para quienes esperan o desesperan es lo que propiamente nos permite explicar las distintas actitudes de Red y de Andy: en otras palabras, la determinación de la esperanza ya no dependería, entonces, de dos condiciones, deseo y estimación de probabilidades, sino que pasaría a depender absolutamente de la actitud del sujeto hacia ese factor externo relevante para él que puede ser concebido como bueno o malo, independientemente de si existe un mayor índice de probabilidad de éxito en relación al deseo involucrado en la esperanza. Frente a la “descripción estándar”, Meirav opone así la teoría rival de la “descripción del factor externo”.

Dos son las principales fortalezas del planteamiento de Meirav: de un lado, su análisis de la esperanza no se sitúa sobre la eficiencia del sujeto a la hora de calcular sus probabilidades o la base de determinación con arreglo a la cual se realiza la estimación —que, en última instancia, parte de la idea de que los juicios se realizan de acuerdo a estándares de razón y evidencia—, sino sobre la “actitud justificativa” que se adopta frente a ello (Martin, 2013, p. 20); de otro lado, mejora considerablemente la comprensión de la condición desiderativa cuando se introduce en su análisis la consideración “resignativa” del deseo, es decir, el reconocimiento expreso de la falta de control sobre lo esperado para caracterizar el anhelo involucrado en la esperanza. La idea, que en general ha recibido buena aceptación, ha sido cuestionada por Beatrice Han-Pile en el uso que hace Meirav del concepto “resignativo”, en concreto debido a la proximidad con el sustantivo “resignación”. De ahí que ella prefiera el término “impotencia” (*powerlessness*) para caracterizar ese primer estadio como una “(pre-) reflexiva experiencia de impotencia” (2017, p. 180). En ambos casos existe la posibilidad de encontrar un lugar común entre la sensibilidad analítica y la fenomenológica de Gabriel Marcel, quien escribía que la esperanza es una forma de cautiverio en la que uno se encuentra no sólo “arrojado, sino comprometido, por una coacción exterior, con un modo de existencia que se me impone y conlleva restricciones de todo tipo respecto a mi propio actuar” (1998, p. 42): el deseo nace, se mire como se mire, con una expresa carga de impotencia.

Pese a que las diferencias entre Red y Andy con relación a ese factor externo devienen en actitudes completamente distintas, lo que permite resolver en este caso la diferencia entre esperanza y desesperanza, no es menos cierto que no logra explicar los motivos por los que embarcarse o no en la esperanza. Pensemos en la obra *En la ardiente oscuridad* de Antonio Buero Vallejo (1950). La escena transcurre en una residencia para invidentes de mediados de siglo XX. La tensión dramática estalla entre Ignacio, un joven recién ingresado, que considera que su vida no tiene sentido una vez que ha perdido la facultad de ver; y Carlos, su antagonista, que piensa que la vida en la residencia es la mejor de las posibles para personas de su condición. Ambos juzgan su ceguera en términos similares, pero mientras que uno ha perdido la esperanza en recuperar la vista, Ignacio cree que “nadie sabe lo que el mundo puede reservarnos; desde el descubrimiento científico... hasta... el milagro” (Buero Vallejo, 1981, p. 70). Tanto Ignacio, de manera expresa, como Carlos, secretamente, comparten el mismo deseo de recuperar la visión; sin embargo, mientras el primero se permite la participación en actividades relacionadas con la esperanza, como mantenerse informado sobre los avances científicos o tomar su paso por la residencia como algo transitorio, el segundo hace tiempo que se ha rendido bajo la aparente felicidad de una vida plena, pero que alberga una resignación no marcada por la entrega, sino por la derrota. Supongamos ahora que existiera una posibilidad muy pequeña, pero real, de recuperar la vista. Imaginemos que consumarla o no depende de una solicitud de fondos que Carlos e Ignacio acuerdan mediante un mecanismo colaborativo de financiación. Podríamos pensar que el factor externo es, en este caso, la buena voluntad de los ciudadanos, que pueden o no ayudarles mediante sus contribuciones. En realidad, la situación no explica que Ignacio piense que seguramente lo conseguirán y, con arreglo a ello, ponerse a trabajar en actividades propias de quien espera en la esperanza, como realizar labores de sensibilización que incrementen las probabilidades de éxito. Ese “factor externo” tampoco es suficiente para explicar que Carlos se mantenga en su desesperanza y no decida, conforme a ella, embarcarse en las tareas propuestas por Ignacio. Tal y como argumenta en una línea muy similar Adrienne M. Martin en su libro *How we Hope. A Moral Psychology*, la base de la esperanza y, por tanto, para “dar licencia” a las actividades relacionadas con ella radica en la justificación racional adopten los sujetos frente al hecho esperado: “volver la atención y el pensamiento –especialmente construyendo fantasías- hacia el resultado; tener un sentimiento positivo de aceptación –sentimiento ‘esperanzado’- sobre ello, y confiar en los planes de uno mismo sobre ello –aunque sólo con un plan de respaldo” (Martin, 2013, p. 69).

Las posiciones de Martin, no obstante, han sido criticadas por Han-Pile (2019) y, sobre todo, por Gabriel Segal y Mark Textor (2015), quienes objetan dos problemas: (1) son perfectamente

compatibles situaciones en las que uno tenga la esperanza de que p y, al mismo tiempo, no se esté en posición de justificar racionalmente las actividades propias con el resultado esperado: en el ejemplo que proponen, un piloto de carreras tal vez albergue esperanzas en ganar, pero cuando está compitiendo “no puede darse el lujo de dedicar su atención y pensamiento en su victoria” (2015, p. 220). Ahora bien, el hecho de no estar preparado para justificar racionalmente las actividades propias de la esperanza de que p no significa que no se puedan poner de manifiesto en uno u otro momento, quizá posterior o anterior, en todo caso dependiendo de las propias situaciones: en descarga de Martin, podría alegarse que los procesos justificativos racionales de la esperanza no funcionen al mismo tiempo y de la misma manera atendiendo a la situación. Sin embargo, y en esto sí podemos estar de acuerdo, (2) la crítica se dirige también al hecho de que la argumentación quizá resulte algo artificiosa, en tanto que quiebra la propia fluidez natural de los estados mentales básicos que componen la esperanza y, por otro lado, la propia exigencia de justificación racional incurre en un problema de “excesiva reflexividad”, un riesgo ya señalado por la propia Martin (2013, p. 71): “estar animado por la esperanza es una cosa; justificar estar tan animado es una cosa diferente” (Segal y Textor, 2015, p. 221).

El balance realizado es suficiente para confirmar, por el momento, que no parece que haya una doctrina que rivalice seriamente con el enfoque estándar. Lejos de ello, las distintas aproximaciones no son sino modificaciones, adendas y discusiones, en su mayor parte no sustantivas, en torno a tres tareas fundamentales: (1) confirmar las condiciones necesarias y, sobre todo, suficientes de la esperanza; (2) integrar bajo una teoría unificada los tipos de esperanza en virtud de sus objetos, grados de probabilidad y resultados, y (3) resolver el problema del nivel de racionalidad involucrado en la condición estimativa de la esperanza.

La posición más prometedora es la que defienden Segal y Textor, para quienes es preciso “cambiar el rumbo” desde las posiciones tradicionales hacia otro tipo de enfoques. La razón para ello es que las definiciones de un concepto como el de esperanza, concebido como estado mental, se basan en condiciones necesarias y suficientes “difíciles de conseguir” (2015, p. 221). Al mismo tiempo, conciben la esperanza no tanto como un estado mental complejo, sino primitivo, por lo que proponen un modelo psicológico basado en el trío esperanza/deseo/creencia frente al más simple de creencia/deseo. En su propia definición, “uno puede estar motivado para hacer A con el objetivo de alcanzar G, sin tener la expectativa de alcanzar G haciendo A, si y solo si uno tiene la esperanza de que haciendo A, se alcance G” (2015, p. 222). En otras palabras, la esperanza sería el elemento

propriadamente impulsor para, incluso a pesar de las bajas expectativas con relación al resultado deseado, iniciar las actividades mencionadas por Martin. La esperanza se vuelve así un concepto irreductible (Blöser, 2019) que, junto a la creencia y el deseo, conformarían un modelo alternativo al estándar y sus modificaciones.

5. Algunas Conclusiones para Posteriores Trabajos.

Estamos ya en posición de ofrecer tres conclusiones de urgencia, tentativas, que ponen en cuestión el rechazo de la esperanza, especialmente en tiempos de tribulación como los que vivimos:

i. *La esperanza permite afrontar serenamente la incertidumbre.* Siempre que afrontemos la estimación de que p o no- p nos pondremos en situación de contestar a la realidad en su inabarcable misterio: un gesto sencillo como el de la espera de que algo sea, en el que se asume la posibilidad de que no sea, es uno de los símbolos más emblemáticos de nuestra limitación consustancial frente a la propia realidad y, al mismo tiempo, una declaración de nuestra incombustible resistencia a la derrota. Esta perspectiva nos ayuda a entender, entre otras cosas, que cuanto menos determinada y más enconadamente misteriosa es la vida, más espacio hay para el esperar de la esperanza, que sirve para encarar el horizonte de incertidumbre de una forma resueltamente cognitiva. Hay en la esperanza una oportunidad práctica de aprender otras virtudes, como la humildad que se agazapa bajo el deseo resignativo indicado por Meirav; como la serenidad a la que conduce el desasimiento al que obliga la espera.

El esperar de la esperanza es, además, deleitable. A este respecto Luc Bovens indica que cada vez que albergamos esperanza con relación a nuestros deseos va implicado un juego mental satisfactorio para el sujeto, que no podría alcanzarse si atendiéramos exclusivamente a las circunstancias presentes. Dicho de otro modo: “en tiempos de dificultad, hay un bienvenido respiro en la esperanza” (1999, p. 676). Pero este alivio no sólo es deleitable por sí mismo –lo cual, de suyo, ya sería un valor reseñable–, sino que favorece las propias actividades relacionadas con la esperanza. En esto ya se había fijado Santo Tomás al señalar que las delectaciones que se dan en el mismo uso de la razón colaboran con ella, como cuando uno razona sobre las probabilidades de éxito y compromete su espera en ellas, “porque hacemos con más atención aquello en lo que nos deleitamos, y la atención ayuda a la operación” (*STI-II*, q. 33, a. 3, co.); consecuentemente, la esperanza “implica de suyo ayudar a la operación, haciéndola más intensa”. Y esto por dos motivos: (1) porque el propio objeto, en razón de su arduidad, “excita la atención, mientras la persuasión de que es posible no da tregua al esfuerzo”, lo que favorece la propia disposición del que espera –por ejemplo, cuando el enfermo adopta una

actitud amable, resuelta y dispuesta, que favorece el trabajo de médicos y profesionales-; (2) porque el efecto de la esperanza, al causar delectación, facilita esas mismas operaciones (*ST I-II*, q. 40, a. 8, co.).

ii. *La esperanza, a diferencia del optimismo, integra la contingencia en el horizonte de la vida.* La esperanza, al integrar en el horizonte de posibilidades la tragedia y, por ello, la catástrofe, prepara en cierto modo para ella. Esto no significa que no haya decepción cuando lo esperado en el deseo no se cumple, pero sin lugar a dudas nos dispone para esa posibilidad en la medida en que la integra. En esto se diferencia del tipo de anhelo que expresa el optimismo: creo que en esta confusión se basa el fragmento con el que iniciábamos este trabajo. Dos autores pertenecientes a sensibilidades muy distintas han atacado duramente el optimismo. De un lado, y más recientemente, Terry Eagleton. Tras unas conferencias pronunciadas en 2014 en el marco de las Page-Barbour Lectures, firmó en 2015 un libro especialmente irreverente titulado *Esperanza sin optimismo*, en el que atacó con especial dureza al optimista como alguien incapaz de reconocer la “tozudez de la realidad” (2016, p. 16). Mientras el que espera en la esperanza sabe que “debe ser falible”, “la alegría temperamental” del optimista, por defecto, “no lo es” (18); débil para reconocer la gravedad de una situación, la esperanza, por el contrario, permite evaluarla y afrontarla, frente a la desbocada alegría del optimista, que, “pese a su enérgico vigor, en realidad no es más que una evasión moral” (30). El optimismo, en resumen, niega lo real, que se mantiene en su crudeza por más que le impongamos nuestros planes, deseos y anticipaciones; convierte lo probable en seguro y lo seguro en automático; cabalga sin freno y sin razones.

Gabriel Marcel, con anterioridad a Eagleton, ya había apuntado que “el optimista aparece como un espectador dotado de una vista particularmente aguda” (1998, p. 46) conforme a la cual todo va a salir bien, pase lo que pase. La tentación del consuelo proporcionado por esta perspectiva es inmensa, y podemos ver continuamente, en tiempos de tribulación y ansiedad como los que vivimos, una continua apelación al optimismo que, a la larga, puede acabar socavando las bases mismas sobre las cuales construir un discurso racional de esperanza. En realidad, el tránsito del optimismo al pesimismo se reduce a un cambio de sentido sobre una dirección que, de suyo, es errónea. Frente a ello, la base para identificar la “esperanza auténtica” consiste sobre todo en reconocer que “quien espera [...] se manifiesta a sí mismo como implicado en cierto proceso” en el que hay mucho “de humilde, de tímido, de *casto* [...]” (1998, p. 47).

iii. *La esperanza salvaguarda la vitalidad.* Alex Garland, director de películas muy sugerentes como *Ex Machina* (2015) o *Aniquilación* (2018), ha reavivado recientemente mediante su miniserie *Dens* (2020) el debate en torno a las ventajas y desventajas existenciales del determinismo. Sin adentrarnos mucho

en la trama, unos ingenieros informáticos, gracias a un ordenador cuántico, logran obtener imágenes del pasado y también del futuro. Según la tesis de algunos de los protagonistas, se confirma la idea de que todo está determinado de antemano por sus causas y los efectos están contenidos en sus antecedentes, de tal manera que todo es explicable y, más aún, predecible: la felicidad está ligada a ese conocimiento. Sin embargo, los personajes que deliberadamente han decidido conocer el futuro no parece que sean muy felices. La textura interpretativa de los actores, la fría elegancia en el encuadre de los planos y, sobre todo, la contención anímica de quienes están *dentro* de las instalaciones de Devs frente a quienes están fuera –o sea, quienes operan en el mundo conforme a su creencia de que existe el libre albedrío– es lo suficientemente expresiva como para mostrar, artísticamente, que algo se pierde en el camino de la asunción del destino: la vitalidad. Aquí no caben ni la esperanza ni la decepción, pero tampoco la alegría o el tono vital, cuya pérdida parece ser el precio de la absoluta certidumbre. Esta alegría no es, sin embargo, una huera forma naif de afrontar el mundo: al contrario, la probabilidad de que algo suceda o no suceda y sea al mismo tiempo deseado permite afrontar la incertidumbre, sin excluir necesariamente la vitalidad. Antes bien, la propia vitalidad parece ir ligada a esos espacios en los que todavía hay incertidumbre y en los que a veces nos jugamos la propia esencia de lo humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blöser, C. (2019). Hope as an Irreducible Concept. *Ratio*, 32(3), 205-214.
- Bovens, L. (1999). The Value of Hope. *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(3), 667-681.
- Buero Vallejo, A. (1981). *En la ardiente oscuridad. / Un soñador para un pueblo*. Espasa-Calpe
- Byrne, D., OP (dir.). (2001). *Santo Tomás de Aquino. Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carmona, M.J. (2020). Entrevista: Ana Carrasco-Conde: 'Estamos siempre proyectando al futuro, pero barajamos elementos que no podemos controlar'. *El Salto Diario* 05/04/2020.
- Castro, S.J., OP (2012). *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*. Editorial San Esteban.
- Centeno, A., OSA (trad.). (1948). *San Agustín de Hipona. Manual de fe, esperanza y caridad en Obras Completas de San Agustín IV*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Day, J.P. (1969). Hope. *American Philosophical Quarterly*, 6(2), 89-102.
- Downie, R.S. (1963). Hope. *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(2), 248-251.
- Eagleton, T. (2016). *Esperanza sin optimismo*. Taurus.
- Elliot, D. (2020). Hope in Theology. En S.C. van den Heuvel, (ed.), *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*. (pp. 117-136). Cham (SW): Springer Nature.
- Lamb, M. (2016). Aquinas and the Virtues of Hope: Theological and Democratic. *Journal of Religious Ethics*, 44(2), 300-332.
- Marcel, G. (1998). *Homo Viator*. Sígueme.
- Martin, A.M. (2014) *How we hope: a moral psychology*. Princeton University Press.
- Meirav, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*, 22(2), 216-233.
- Mellor, D.H. (2005). *Probability: A Philosophical Introduction*. Routledge.
- Milona, M. (2020). Discovering the virtue of hope. *European Journal of Philosophy*, 28(3), 740-754. <https://doi.org/10.1111/ejop.12518>
- Pettit, P. (2004). Hope and its Place in Mind. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1), 152-165.
- Segal, G. y Textor, M. (2015). Hope as a Primitive Mental State. *Ratio*, 28(2), 207-222.
- Walker, M. (2006). *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge University Press.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Pandemia, poder y tecnologías de la información

Pandemic, power and information technologies

Luca De Vittorio Pica

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, luca.devittorio@ug.uchile.cl

RESUMEN

En este artículo se busca exponer la relación que tiene la situación de confinamiento en la que nos encontramos con Internet y las múltiples consecuencias que puede tener la producción masificada de datos en diversos ámbitos de nuestra experiencia social. Esto implica problematizar el estatus que tiene Internet en nuestra vida cotidiana, cómo su arquitectura permite articularlo como dispositivo de poder y vigilancia, en qué medida opera como fuente ilimitada de información de diversa índole y las posibles consecuencias que tiene esta extracción en dimensiones tanto políticas como económicas en nuestra sociedad contemporánea.

Palabras Claves: Internet, Poder, Tecnologías de Información, Vigilancia, Datos.

ABSTRACT

In this article it is sought to expose the relation between the current confinement situation with Internet and the multiple consequences massified data production can have in various ambits of our social experience. This entail the problematization of the status that Internet have in our daily life, how its architecture allows to articulate it as a power device and surveillance, in which measure operates as a unlimited source of various kinds of information and the possible consequences that this extraction have in both political and economic dimensions in our contemporary society.

Keywords: Internet, Power, Information technologies, Surveillance, Data.



La pandemia del COVID-19 ha transformado radicalmente nuestras anteriores formas de vida. Las medidas sanitarias que se han desplegado para frenar la propagación del virus han generado una situación concentracionaria sin precedentes. Dentro de esto, el ciclo cotidiano de la reproducción capitalista se ha condensado en un solo espacio: el hogar. Esta ha perdido su condición de ser un ambiente privado de recogimiento, y se ha convertido en el lugar “sobre el cual se abalanza el tiempo capitalista: en él se replica la oficina, la sala de clases, el jardín de los niños, la convivencia familiar y los almuerzos rápidos para asistir a una que otra reunión” (Karmy, 2020).

Incluso más, esta clausura de la vida ha implicado que las actividades cotidianas estén aún más concentradas, al ser sostenidas por un mismo soporte, posibilitadas por una misma entrada: Internet. El computador, tablet o smartphone, todos dispositivos digitales que median entre el trabajador y la oficina, el alumno y la clase, el artista y el espectador. En estas circunstancias, no hay acceso a la sociedad si no es a través de Internet. En virtud de esto, el flujo de datos que se ha producido desde que comenzó la pandemia exige repensar la relación que tiene esta masificación de información con los mecanismos a través de los cuales se ejerce el control, el poder y la dominación en la sociedad contemporánea.

La pretensión del presente artículo es exponer elementos que buscan problematizar la relación que tiene Internet con diversas esferas de la vida social contemporánea. Para esto, en primer lugar, se abordarán ciertas reflexiones en torno al poder y las crisis, vinculándolas a las críticas ofrecidas por Naomi Klein respecto a la contratación de Eric Schmidt como asesor del Estado de Nueva York para proyectar una sociedad post-covid. Junto con esto, intentaré explicar lo que creo son los objetivos de este proyecto, las razones por las cuales ha aparecido en estas tesituras particulares y en qué medida se vinculan con el problema más amplio de la gobernanza neoliberal.

Luego, consideraré el hecho de la situación concentracionaria en la que nos encontramos para explicar el rol que tiene Internet como medio de acceso al espacio social. Con esto a la vista, utilizaré la noción de intelecto público o *general intellect* para dar cuenta de las consecuencias negativas que se pueden desprender de la producción desenfrenada de datos e información por Internet, contrastando esta idea con la naturaleza ambivalente que constituye a esta red virtual. Dentro de estas consecuencias, se encuentran la utilización de su arquitectura para aumentar la

efectividad de la vigilancia, la vinculación que esta tiene con el mundo real y la fineza de la información que es capaz de extraer.

Más adelante, se exhibirán la relación estratégica entre los Estados y las grandes empresas de alta tecnología, las áreas de cooperación y cómo se refuerzan mutuamente. A su vez, se intentará mostrar cómo las tecnologías de la información han intervenido fuertemente en los procesos democráticos y las consecuencias políticas y teóricas que de aquí se desprenden.

Posterior a esto, se presentará la idea del algoritmo, cuál es su naturaleza y el rol fundamental que ocupa en la organización funcional de Internet. Esto incluye exponer cómo este mecanismo se ha extendido a múltiples espacios de la sociedad y cómo opera en tanto que centro simplificador de toma de decisiones. En virtud de esta operación, buscaré mostrar cómo replica ciertas dominaciones y discriminaciones, junto con señalar su funcionamiento como mecanismo de poder en el entramado social.

Finalmente, se pretenderá exhibir cómo la masificación de la información se puede utilizar con fines comerciales, esto es, la potencia rentable que existe en esta área. Esto implica indicar las consecuencias que tiene la capitalización del dato en nuestra sociedad y las condiciones de operación que la posibilitan.

I.

Las crisis son oportunidades para la reorganización del poder. Dardot y Laval sostenían, en referencia a la crisis del subprime¹, que “la radicalización del neoliberalismo se sostiene en gran medida gracias a esta lógica de autoalimentación, o mejor dicho de autoagravamiento de la crisis” (Dardot y Laval, 2017, p. 25). A pesar de lo distinto de la situación, el punto de contacto con el acontecimiento actual reside en que en los momentos de desestabilidad económica y política se generan condiciones peculiares para el ejercicio de ciertas medidas de excepción. Estas, por lo general, consisten en la movilización de ciertos mecanismos que posibilitan la absorción y mitigación de los desajustes que hay entre el orden vigente y las formas que tiene este de prolongar su propia existencia. Este desacoplamiento sale a la luz en todos los momentos

¹ Crisis financiera del año 2008, producida por la sobrevaloración de activos del mercado inmobiliario, sumado a una expansión de créditos de alto riesgo, que derivó en una importante escasez de liquidez y contracción del crédito. La crisis comenzó en Estados Unidos, pero luego se extendió al resto del mundo.

de crisis, y los procesos de readaptación que estas situaciones involucran tienden a desplegar novedosos programas de seguridad y control que pueden perdurar aún después de esta situación.

Dentro de esto, es importante notar que, como sostiene Foucault en sus lecciones *Seguridad, territorio y población* (Foucault, 2006), una característica esencial de los dispositivos securitarios contemporáneos consiste en el gobierno del acontecimiento, en la medida en que responden a la radical novedad que este involucra. La naturaleza del acontecimiento consiste en su imprevisibilidad, en la fractura que produce en el orden normal de las cosas; suspende la temporalidad cotidiana hasta entonces conservada. Por esta razón, los dispositivos securitarios operan con un margen para lo imprevisible que permite enfrentar un dato desde la distancia, ya no impidiendo que suceda, sino generando un aparato de respuestas que posibilita su incorporación en la red de relaciones de poder vigentes. El problema de lo aleatorio, de lo inédito, abordado de esta manera, permite la flexibilización y ampliación del campo de acción de los mecanismos que coadyuvan al afianzamiento de la actual forma de gobierno.

Teniendo esto en cuenta cabe mencionar un artículo de Naomi Klein² publicado recientemente, a tenor de la pandemia, sobre la reciente contratación de Eric Schmidt³ para encabezar una comisión que plantea “reimaginar la sociedad post covid” (Klein, 2020) en el Estado de Nueva York. Schmidt, CEO de Google, también es presidente de la Junta de Innovación y Defensa, que trabaja junto al Departamento de Defensa respecto al uso de Inteligencia Artificial (IA) en el ejército, preside la Comisión de Seguridad Nacional sobre IA, que asesora al gobierno sobre esta materia, además del aprendizaje automático y las tecnologías relacionadas, con el objetivo de abordar «las necesidades de seguridad nacional y económica de los Estados Unidos, incluido el riesgo económico».

En sus prioridades figuraban proyectos como telesalud, aprendizaje remoto y banda ancha, entre otras incorporaciones de tecnologías que permiten el acceso a servicios y consumo a distancia. Por lo tanto, pareciera ser que la reimaginación de la sociedad post covid sugiere la reproducción de la vida capitalista exenta de contacto humano, la inmunización de la vida exterminando lo que de riesgo físico hay en las relaciones personales. La suciedad inherente a la carne queda así excluida por la pulcritud de la tecnología, para, de esta manera, prevenir que un

² Escritora, periodista y documentalista canadiense, conocida por su crítica a la globalización y el capitalismo. Es autora de libros como *La doctrina del shock* y *No logo*.

³ Empresario e informático estadounidense, presidente ejecutivo de Google y asesor del Departamento de Defensa de Estados Unidos.

escenario semejante al actual pueda acontecer nuevamente. La pandemia es el resultado de la corrupción intrínseca al roce de los cuerpos, y las nuevas tecnologías vendrían a suplir esta amenaza reduciéndolo al mínimo posible.

Así es como Nueva York, otrora el laboratorio de reformas neoliberales (Harvey, 2015), es hoy el de la producción de nuevas formas de vida sometidas, como veremos, a los readaptados dispositivos de poder, que operan utilizando las desarrolladas tecnologías de información y Big Data. Naomi Klein llama a esto una “doctrina del shock pandémico” (2020) debido a que se aprovecha del pánico y miedo que genera la crisis para desplegar un conjunto de medidas de excepción que, en circunstancias habituales, no hubieran sido posibles por el rechazo generalizado que hubieran producido. La crisis, en este sentido, abre un nuevo campo de aplicación para reformas y reajustes que robustecen las relaciones de dominación y agudizan la eficacia de los mecanismos de poder.

Pero el problema del peligro, del riesgo, de la amenaza, es algo que ha estado presente incluso desde el pensamiento liberal clásico. Nuevamente me remito a Foucault para mostrar cómo este autor ya había puesto de relieve el hecho de que el liberalismo pone en juego una relación triádica entre libertad/seguridad/peligro, en la medida en que fomenta la cultura de este último para desprender de ahí la necesidad de ciertos mecanismos de control y coacción (Foucault, 2008, pp. 86-87), reduciendo el espectro de amenaza que conlleva el ejercicio de la libertad. La potencia del peligro en un espacio cargado de incertidumbres e inseguridades parece ser entonces una nota esencial de la gestión liberal de las conductas, por lo que, más que un riesgo que se vivencia en ciertos momentos históricos particulares, parece ser una condición de posibilidad para este peculiar ejercicio de gobierno. En el neoliberalismo contemporáneo, este problema no desaparece, sino que, por el contrario, se agudiza producto de la extensión de los lugares de desprotección e inestabilidad, lo que justifica aún más el despliegue de técnicas securitarias que buscan ordenar, limitar y encauzar la práctica de la libertad en un campo de acción preestablecido.

Ahora, la particularidad que adquiere esta noción en las tesis actuales es la implicación de un desplazamiento en el área respecto a la cual el peligro aparece; ya no se trata del peligro que acompaña inherentemente a la economía de mercado, sino que el virus lo ha posicionado en la vulnerabilidad orgánica de los cuerpos. La amenaza ya no se conjura a través de la inyección monetaria, ya que el origen de la crisis es biológica, no económica. Franco Berardi

condensa esta particularidad en la afirmación de que “por primera vez, la crisis no proviene de factores financieros y ni siquiera de factores estrictamente económicos, del juego de la oferta y la demanda. La crisis proviene del cuerpo” (Berardi, 2020). En conclusión, esta crisis en alguna medida revoca el entramado teórico a través del cual se miraban estos procesos, debido a que tiene dentro de sí un elemento absolutamente novedoso, que es la imposibilidad de desactivar la vulnerabilidad orgánica a través del flujo monetario.

Es por esta razón que el apellido “pandémico” que Klein (2020) utiliza para caracterizar la especificidad de esta doctrina del shock respecto a las precedentes sugiere que las consecuencias que se pueden presentar en el plano político podrían ser de un orden completamente distinto a las anteriormente observadas en la historia.

II.

La situación concentracionaria en la que nos encontramos actualmente ha tenido como consecuencia casi necesaria una intensificación en el uso de Internet y de plataformas digitales para realizar las labores específicas que, previas a la pandemia, cumplíamos en nuestra cotidianeidad. Compras online, clases virtuales, trabajo a distancia, entretenimiento y ocio, encuentros sociales, etc. Múltiples actividades que desempeñábamos en diversos ámbitos han tenido que ser condensadas en un mismo aparato, soportadas por un mismo dispositivo.

Antes de ingresar en las consecuencias que esta transformación tiene en diversos planos, repasemos una idea que puede colaborar a la explicación de lo que está en juego en esta masificación del uso de Internet y de producción de datos. Paolo Virno, en *Gramática de la multitud* (Virno, 2013), provee dos premisas para inscribir esta situación en un fondo de sentido más amplio, la primera,

“Nuestro tiempo se caracteriza por un modo de producción que moviliza en beneficio propio todas las prerrogativas fundamentales de la especie Homo Sapiens: facultad de lenguaje, autorreflexión, afectos, tonalidades emotivas y gustos estéticos, carencia de instintos especializados, adaptación a lo imprevisto, familiaridad con lo posible [entendiendo este conjunto como el general intellect o intelecto público]⁴” (Virno, 2013, p. 16).

⁴ Paréntesis mío.

Y, la segunda:

“El intelecto público, el que corresponde a la multitud, es el punto de partida de desarrollos opuestos. El hecho de que las aptitudes fundamentales del ser humano...pasen a un primer plano puede adquirir un aspecto inquietante y opresivo, o también puede dar lugar a una inédita esfera pública (Virno, 2013, p. 40).

Considerando ambas premisas, debemos advertir el problema que aparece cuando las prerrogativas del *general intellect* son capturadas y capitalizadas a través del dato. Si es posible traducir estas facultades y actividades en el código del dato, entonces se abre la amenaza inquietante de que la dirección que tome el *general intellect* sea la del desarrollo negativo, o sea, que alimente opresiones promoviendo jerarquías y dominaciones.

Teniendo esto en cuenta, hay que abordar cuál es el peligro real que reside en Internet y cómo esta situación concentracionaria agudizaría ciertas estrategias de control y dominación. Este espacio virtual se caracteriza por ser un lugar profundamente ambivalente (La Mura, 2019), ya que, por un lado, puede amplificar y difundir demandas y denuncias en ciertas situaciones históricamente relevantes. Esto sucedió en Egipto, en donde la creación de grupos en memoria de Khaled Saïd, joven asesinado por la policía, junto con la difusión de la imagen de su cadáver, catalizó una ola de protestas contra la brutalidad policial que desembocaron en la revolución egipcia de 2011. En el 19-O de Chile las redes sociales operaron como medios alternativos de información, que disputaban la visión sobre los acontecimientos que los medios tradicionales (como la televisión) buscaban imponer, junto con permitir el registro de denuncias sobre violaciones a los D.D.H.H. Además, se utilizaron como una amplia plataforma de difusión de convocatorias a manifestaciones, (tanto la marcha más grande del movimiento como los tibios primeros llamados a evadir el pasaje del metro, fueron divulgados a través de invitaciones en las redes sociales). Pero, por otro lado, Internet suele ser un lugar regido por estrictas normas de control y censura, en donde los contenidos pueden ser intervenidos e inspeccionados en virtud de las políticas de publicación de las aplicaciones en las que circula la información. También en relación con la revuelta chilena de octubre, por ejemplo, un informe publicado por el Observatorio de Datos Protegidos y el Observatorio del Derecho a la Comunicación⁵ revelan

⁵ El Mostrador (22 de enero de 2020). El estudio que denuncia obstrucción a la prensa y censura en redes sociales durante el estallido social. *El Mostrador*. Recuperado de <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2020/01/22/el-estudio-que-denuncia-obstruccion-a-la-prensa-y-censura-en-redes-sociales-durante-el-estallido-social/?fbclid=IwAR1hyco7r70I9DKemHfZxyMbpfdV5pWB0lcOtv7e8V18jXlbEnTp9jJGBqc>

que en una semana existieron cerca de 300 usuarios que sufrieron filtrado de datos y bloqueo de sus cuentas en redes sociales como Facebook, Instagram, Twitter y Youtube por difundir contenido relativo a situaciones de abuso policial y violaciones a los D.D.H.H por parte las Fuerzas Armadas y de Orden.

Además de esto, Internet tiene una arquitectura descentralizada en finas redes de vigilancia y seguridad, pero que no logran abarcar la totalidad de la estructura en virtud de su diseño original (Clark, 2018). Las técnicas de vigilancia y control que operan en Internet penetran finamente los gestos más detallados de la vida de los individuos. Dentro de esto, es importante tener a la vista el hecho de que este mundo digital está directamente vinculado con el mundo real; no es un espacio independiente de usuarios desconectados de su vida efectiva, sino que los datos que circulan son resultado de un ensamblaje entre el mundo digital y el real atravesado por mediaciones estratégicas.

Entre 2004 y 2005, con la creación de Google Earth y Google Maps se dieron los pasos esenciales para producir este acoplamiento. Antes, la información de los usuarios estaba desvinculada del mundo real. Existía un User ID que solo pertenecía al mundo digital, y que básicamente consistía en el conjunto de datos que se extraen (con consentimiento del usuario que se tomaba la molestia de leer los términos y condiciones de uso) de las páginas que visitaba, su IP, navegador y equipo informático, además de sus estadísticas en la página. Esta extracción era posible por la conexión de las cookies que aceptaba el usuario (un pedazo de código que se pega en el navegador personal e identifica al individuo de manera única) con AdSense, su filial publicitaria de banners que se extiende por una cantidad innumerable de páginas. Pero con el lanzamiento de estas dos aplicaciones (más el complemento de la escala real de las posiciones geográficas con Google Street View), el User ID se pudo ligar a un domicilio y persona real. Los autos de Google no sacaban solamente fotografías; eso era una fachada. El objetivo primordial residía en la captura de las señales wifi de los domicilios por los que pasaban, incluyendo nombres de redes (ESSID), las IP y las direcciones MAC de los aparatos (Peirano, 2019, pp. 94-95).

La profundidad de la penetración que ejercen las aplicaciones de Internet respecto a la actividad de los usuarios en la web es inédita. En el ciberespacio, es la vinculación directa de un individuo real a una serie de prácticas identificatorias, de gustos, intereses, tendencias, decisiones, etc, lo que permite la invasión desmedida de las grandes plataformas a las esferas más íntimas de cada persona.

La situación se torna aún más oscura cuando se reflexiona también sobre los smartphones. Cerca de un 75% de los teléfonos inteligentes vienen con el SO Android, propiedad de Google, preinstalado. Ahora los individuos llevan consigo a todas partes un teléfono inteligente que suele mantenerse encendido en todo momento, con dos cámaras, un micrófono, catorce sensores en promedio y cuatro sistemas de geolocalización. Los datos que se pueden extraer de este sistema son de un detalle alarmante. La cámara se puede encender y apagar en cualquier momento, sin permiso, hacer fotos y videos y mandarlos a un servidor sin consentimiento para hacer transmisiones en streaming (Peirano, 2019, p. 103). La naturaleza de los datos también cambia, en la medida en que a través de los sensores se obtiene información biométrica. Las condiciones de protección que tienen estos son mayores, ya que a diferencia de un ID o contraseña, no se pueden cambiar. A su vez, los sistemas de geolocalización permiten proveer la ubicación exacta de un dispositivo, y la frecuencia de su actualización permite revelar los trayectos en detalles demasiado finos. La relevancia de la localización es esencial en la medida en que son de los datos más valiosos para comercializar (marketing, empresas de seguros, bancos e incluso prisiones). Por otro lado, los sensores tienen un valor muypreciado por la precisión de los datos que extraen. Giroscopio que permite saber cuándo tenemos el teléfono, para qué lo estamos usando, en qué posición está, sensor lumínico para saber si estamos o no con la luz apagada, acelerómetro para medir velocidad y sentido de dirección, sensor de proximidad para saber si está cerca de la oreja o no, etc. Aislados pueden parecer triviales, pero es su combinación lo que permite potenciar y maximizar la cantidad y calidad de información extraída de los usuarios. A través de ellos se pueden extraer contraseñas, se puede saber la actividad física que realizan y a qué ritmo, datos médicos e incluso estados de ánimo. A pesar de que las grandes compañías tienen un código para cifrar los datos que poseen, Marta Peirano investigó en la oficina de patentes los objetivos comerciales que tienen estas empresas de acuerdo con esta información, y constató que:

“Google ha presentado patentes para determinar el estado mental y físico del usuario usando datos del micrófono, como el volumen de la voz o el ritmo de la respiración o el sonido del llanto. Amazon ha patentado un algoritmo que analiza la voz en tiempo real, buscando palabras y expresiones que indiquen preferencia, interés o rechazo por cualquier cosa que se pueda transformar en productos o servicios (Peirano, 2019, p. 103.).

Hay que insistir en dos aspectos de crucial importancia: en la situación actual, presuponemos, el acceso y frecuencia de utilización de estos dispositivos no solo aumentan en

masa la cantidad de datos, sino que también ajusta y perfeccionan los mecanismos mediante los cuales las compañías hacen sus predicciones, perfiles, ofertas, etc. Por otro lado, es muy importante destacar el nivel de precisión y agudeza con la que el poder del mercado ha penetrado en los cuerpos, en la medida en que cada vez se reduce más el espacio que se sustrae a las áreas de explotación de información y de datos, por lo que la esfera subjetiva ha sido invadida y mercantilizada de manera radical.

La dependencia funcional que tenemos con los nuevos dispositivos impide pensarlos como meras extensiones facilitadoras de tareas concretas, sino que se han incrustado en nuestro estilo de vida a tal punto que en una reflexión consciente sobre el lugar que ocupan estas herramientas en la sociedad contemporánea está cada vez más ausente. “Las tecnologías más significativas son aquellas que desaparecen. Se entretienen en la vida cotidiana de tal manera que se hacen indistinguible de ella” (Weiser, 1991, p. 1). Más aún en pandemia, las tecnologías de la información se han vuelto condición *sine qua non* para el ejercicio de las actividades más esenciales de la vida. Es en esta medida en que ya ni si quiera operan como facilitadores de tareas, sino como extensiones mecánicas sin las cuales no podemos ingresar al circuito del mercado. Lo notable, creo, es que su condición de medio de vida social está atravesada por ser también el soporte de extracción masiva de información y datalización de la vida con fines tanto políticos como comerciales.

III.

Ahora bien, ¿qué relación tiene esta ampliación de la información de los usuarios con la organización política? ¿en qué medida los Estados y las grandes empresas tecnológicas colaboran entre sí para utilizar los códigos obtenidos de las plataformas con el fin de facilitar el despliegue y perfeccionamiento de mecanismos de control y vigilancia?

La cooperación mutua entre los Estados y las compañías en el proceso de manejo de datos e información estratégica es muy estrecha. Como ya vimos en el caso de Eric Schmidt, suelen trabajar como colaboradoras en materia de inteligencia y desarrollo de tecnologías relevantes para perfeccionar áreas de vigilancia y control de la población, así como investigaciones relacionadas con el mejoramiento de infraestructura militar, además de ser relevantes vendedores de datos estratégicos por su capacidad de hacer minería social, esto es, el conjunto de operaciones de extracción de datos a través de dispositivos tecnológicos.

Por ejemplo, en el caso de los sistemas de imágenes satelitales, estas pertenecen a un reducido grupo de compañías que trabajan codo a codo con determinados gobiernos. El nivel de registro que produce sus formas de vigilancia se extiende a todo el planeta. Cualquier punto de la superficie terrestre puede ser identificado en cualquier momento gracias a estos dispositivos de geolocalización, y los dueños privados de estos se las ofrecen a los gobiernos a cambio de información útil para perfeccionar su funcionamiento. El procesamiento de los archivos que los gobiernos ofrecen permite aumentar el grado de precisión de sus algoritmos comerciales, lo que expande su capacidad de generar ganancia para así volver a invertir en la extracción y producción de datos, y repetir este ciclo expansivo indefinidamente.

Los casos concretos son bastante identificables. La filial Microsoft Azure, creada en 2008, es un servicio de nube que opera a través de centros de datos para construir y administrar aplicaciones con propósitos específicos. Su objetivo fundamental, como lo dice explícitamente en su página de Internet, es el comercio de «flexibilidad e innovación sin precedentes para las agencias gubernamentales de Estados Unidos y sus asociados». También Amazon, entre 2014 y 2016, obtuvo contratos para trabajar con la CIA y la NSA en temáticas relacionadas al manejo de Big Data y dispositivos de inteligencia y reconocimiento. Todo esto a partir de datos biométricos obtenidos por las aplicaciones a las que accedemos, junto con los aparatos que utilizamos.

La situación más polémica ocurrió en 2004, en la era pre-Snowden, cuando Peter Thiel, miembro reconocido de la generación de exalumnos de Standford y con fuerte presencia en Silicon Valley, invierte 30 millones de dólares para fundar Palantir Technologies Inc. Luego, la CIA invirtió otros 2 millones a través de un fondo de capital de riesgo para completar el partenariado estatal-privado con la finalidad de “hacer minería de datos **para el control de la población**” (Peirano, 2019, p. 121, énfasis mío). Su primera obra para la Agencia de Seguridad Nacional era XKEYSCORE, un sistema informático que consistía en un buscador especializado y secreto capaz de monitorear casi toda la actividad de los ciudadanos en Internet. No había ninguna barrera que pudiera proteger archivos, mensajes, datos personales, correos, sesiones online, además contar con el poder para activar la cámara, así como para operar con de rastreo geolocalizado. Estos privilegios permitían vigilar a cualquier individuo u organización en cualquier momento, independiente del lugar o la naturaleza de los datos y protecciones que ellos involucraban.

Los Estados y las grandes compañías se refuerzan mutuamente en el trabajo para incorporar, desarrollar, promover y expandir el alcance de las tecnologías de la información. Vigilancia, control, réditos comerciales y ganancias se unen en un crisol de datos que se extraen cada vez de lugares más finos, de zonas que anteriormente parecían inalcanzables. El poder de rastreo y observación ha penetrado en un nivel capilar, invadiendo los aspectos subjetivos más íntimos para mercantilizarlos, haciendo de cualquier detalle de la vida cotidiana una nueva área de explotación y extracción de ganancia. Además, el grado de precisión de la información y la cantidad masificada que se obtiene permite conjurar el potencial riesgo desestabilizador que porta cada individuo u organización para con la estabilidad gubernamental. La operación de las tecnologías de información como dispositivos de poder implica una dualidad político-comercial profundamente entremezclada, debido, por un lado, a la fuente y naturaleza de los datos, y por otro, a la participación mancomunada entre los Estados y las grandes empresas tecnológicas.

Incluso, hay situaciones en que esos dos objetivos simplemente se complementan hasta confundirse. Existen poco más de 300 compañías que se dedican al comercio de datos para campañas y proyectos políticos. A pesar de los casos más polémicos y emblemáticos en los que estas se han visto involucradas (Facebook y el Brexit trabajando con Cambridge Analytica), siguen operando hasta el día de hoy, interviniendo en los procesos democráticos y fomentando sesgos que permitirían a las campañas contratantes aumentar su electorado y su fuerza representacional. En la gran mayoría de los casos operan como intermediarios que proveen una amplia gama de servicios como análisis, organización, almacenamiento, para luego representar perfiles de votantes y sus opiniones que estas campañas utilizan para luego formular sus posiciones y diseñar sus estrategias de comunicación (Macintery, 2018). Usan los datos como activos, y su recolección procede de diversos lugares, como cotejo de bases de datos, encuestas, escuchas, etc. para luego ofrecerlos en el mercado.

Las reflexiones liberales modernas respecto a la idea de democracia han quedado profundamente desactivadas con la incorporación de las altas tecnologías de la información como mediadoras en los procesos políticos. La concepción de “democracia desarrollista”, fundamentada en el pensamiento clásico de Rousseau y con exponentes teóricos como Mill y Wollstonecraft, refleja la inadecuación que hay entre la operación de la operatividad efectiva de las democracias occidentales y las teorías clásicas del liberalismo sobre esta forma de gobierno. La idea fundamental de estas últimas consistía en una sinergia esencial entre las instituciones

democráticas y la formación de una ciudadanía activa y participativa. Los deberes que se desprenden de esta última noción, la idea del consentimiento civil como mecanismo legitimador de gobiernos, la posibilidad de la concurrencia de la ciudadanía para determinar lo que es mejor para la comunidad y los medios legislativos para obtenerlo, todo esto ha quedado absolutamente erosionado por los nuevos elementos que se han integrado en los procesos políticos y el grado de fuerza con la que afectan a las resoluciones que de aquí emanan. Mill pensaba (Held, 2001, p. 113) que era casi imposible descubrir las necesidades y deseos propios, llegar a juicios probados y desarrollar facultades mentales de tipo intelectual, práctico y moral sin la oportunidad de participar en la regulación de los asuntos públicos que nos involucran. Hoy parece que el escenario se ha invertido radicalmente, ya que es en la participación de estos asuntos públicos en donde los deseos, aspiraciones, juicios y valores quedan profundamente influenciados, trastornados por los agudos mecanismos de manipulación política anteriormente descritos. Parece ser, por lo pronto, que a la desintegración metafísica del sujeto moderno le acompañó la desintegración política del ciudadano liberal como su correlato necesario.

IV.

Dentro de este entramado, el algoritmo juega un rol esencial para presentar la información y su ordenamiento, replicando estructuras discriminatorias, jerarquías, etc. Pero el rol central que ocupa no se limita de ninguna manera a esta tarea. Un algoritmo es un conjunto de instrucciones o reglas definidas que permite solucionar un problema específico, realizar un cómputo o procesar datos. No obstante, bajo la premisa de la necesidad de optimizar la efectividad de la toma de decisiones, el desarrollo de su complejidad ha terminado por ocultar la naturaleza del problema al que atiende.

Al principio, las compañías acudían a este mecanismo para calcular la curva de demanda y así maximizar las ventas. Pero con la introducción del Big Data, la complejidad de su estructura y los problemas que resolvía se escaparon al manejo directo. Con el historial de compras y los datos sobre gustos, tendencias, intereses y hábitos cotidianos obtenidos de las plataformas de Internet, la capacidad de maximizar las ganancias e incentivar el consumo escaparon a cualquier cálculo humano. Aerolíneas, farmacias, supermercados, ventas online, otras empresas diversas e incluso la industria militar y el mercado financiero poseen estos mecanismos de automatización de decisiones. Trabajan a partir de datos extraídos de nuestro historial más pormenorizado,

otorgándonos y ofreciéndonos lo que se nos asigna en virtud de la posición que ocupamos en la sociedad, replicando por lo tanto las jerarquías y discriminaciones que residen en el espacio social que habitamos, pero sin tener conciencia al respecto:

empiezan a integrarse en los procesos de decisión de las cosas que nos merecemos: un trabajo, un crédito, una beca universitaria, una licencia, un trasplante. Estamos desarrollando nuestro propio sistema de crédito social, pero el nuestro es secreto. Nadie puede saber cuántos puntos tiene ni como los perdió (Peirano, 2019, p. 140).

El sistema de crédito social chino consiste básicamente en una vigilancia exhaustiva, la cual permite generar un sistema de puntuación que estructura la clasificación de los ciudadanos y ordena la manera en que se distribuyen los beneficios sociales. Una puntuación elevada te hace un buen ciudadano, por lo que accedes a servicios más fácilmente, tienes más posibilidades de obtener un crédito bancario, un empleo, una hora médica, etc. Por el contrario, con una puntuación baja pierdes estatus social, la atención que recibes es más precaria y los bienes que puedes poseer se reducen en escala de cantidad y calidad. Todo esto soportado por una organización de vigilancia y control profundamente centralizada y esparcida, lo que permite atribuir a cada ciudadano las acciones que eleven o bajen su historial de puntuación.

A diferencia del sistema social chino, donde el control y la vigilancia operan en la superficie, la reproducción de las estructuras ordenadoras del campo social por la proliferación de algoritmos como mecanismo automatizador de decisiones distribuye bienes, servicios y personas de manera descentralizada y oculta, lo que le permite sustraerse a la crítica política. El dispositivo de poder que aquí aparece no opera de manera vertical y directa, sino de manera centrífuga y dispersa. El caso chino representa el último resabio de una organización del poder estructurada en torno a un centro totalizante, desde el cual se busca penetrar y controlar la multiplicidad de aspectos de la vida social. Los nuevos elementos tecnológicos que han incorporado los dispositivos de poder occidentales permiten operar de una manera descentralizada y eficaz, ya que no tiene ningún punto de referencia al cual dirigir las cautelas y advertencias. En el origen de Internet, la arquitectura de su diseño fue pensada como una red descentralizada para evitar que ataques eventuales destruyan la totalidad del sistema de comunicaciones al tener un objetivo directo específico (Clark, 2018). Es esta columna vertebral la que hoy se ha reconvertido en una estructura eficaz para las operaciones de vigilancia y control, de asignación y distribución de elementos a través de todo el campo social. En este panorama, el lugar que ocupa el algoritmo es esencial.

V.

Pero la minería de datos también está principalmente impulsada con fines comerciales. Como mencionábamos, la dirección que puede tomar la información extraída puede bifurcarse en dos propósitos, a pesar de la naturaleza de esta y su fuente de extracción es la misma.

Ya dijimos que los aparatos electrónicos como smartphones y computadores generan una gran cantidad de datos debido al tiempo que los usuarios le dedican a estas aplicaciones (en Chile, las personas pasan en promedio cuatro horas diarias en promedio atendiendo sus celulares⁶, cifra que seguramente aumentó considerablemente en estas circunstancias). El negocio de las aplicaciones no se genera principalmente debido a las descargas que esta tiene, sino en la escala en que produce datos y los comercializa; las aplicaciones exitosas, en este sentido, no son necesariamente las que aparecen en más aparatos (esta correlación es incidental), sino las que consiguen de mejor manera que los usuarios pasen más tiempo pegados a su pantalla.

En esta nueva economía de la atención y la información, el peso que tiene este mercado en la economía global es gravitante (solo en Estados Unidos, las firmas que recolectaron esos datos junto con las empresas publicitarias generaron ganancias cercanas a los 60 mil millones de dólares). Es un mercado fresco, rentable, que extrae de las subjetividades la materia prima a través de la cual producen una dilatada extensión de la tasa de ganancia. Una nueva área de explotación ya no relegada al trabajo, sino que atraviesa todas las esferas de la vida, incluyendo entretenimiento, ocio, compras, atención médica, enseñanza, etc.; ya casi no queda reducto de un espacio privado que se sustraiga a la mercantilización de los aspectos más íntimos de nuestra existencia.

Dentro de este esquema, el rastreo con fines comerciales opera produciendo datos para perfilar tu comportamiento y vender estas figuras a las empresas publicitarias, el retail o incluso fondos de cobertura (Valentino, Singer, Keller, Krolik, 2018). El circuito funciona principalmente por rastreadores que siguen a los usuarios a través de las aplicaciones en las cuales incrustan su tecnología en el código fuente. Con esta, pueden vincular distintas actividades a un mismo usuario, e incluso en distintos dispositivos, unificando la diversidad de información a un

⁶ Pizarro, V. (2016). Chilenos pasan más de cuatro horas diarias en su smartphone. *Capital*. <https://www.capital.cl/chilenos-pasan-mas-de-cuatro-horas-diarias-en-su-smartphone>.

mismo perfil y permitiendo afinar y completar el grado de detalle de los datos contenidos en este, lo que en cierta medida acrecienta su valor. Sobre un 90% de todas las aplicaciones analizadas (más de un millón) por un estudio de la Universidad de Oxford contienen un rastreador con propiedad de base en Estados Unidos (Binns, et al. 2018).

Como vimos anteriormente, la precisión de la información que este mecanismo ofrece posibilita desarrollar nuevas maneras de ajustar y maximizar las ventas y ganancias. Las técnicas de segmentación de precios y otras estrategias comerciales de dirección de ofertas y productos a grupos específicos han nacido en virtud de la nueva información proporcionada por la cooperación sinérgica entre los científicos especializados en estas áreas y el Big Data (Useem, 2017). Hoy, en un momento en que el comercio online se ha intensificado en niveles sin precedentes, esta modalidad de compras y ventas han permitido no solo generar una cantidad gigantesca de datos sobre consumo, preferencias, gustos e intereses, sino que también le ha dado la posibilidad a los algoritmos comerciales de perfeccionar su funcionamiento, en la medida en que el tipo de aprendizaje de estos mecanismos consiste en un progresivo mejoramiento a través de la rectificación de errores y fortalecimiento a través de los aciertos: el procesamiento de datos es el mecanismo, los contenidos son solo un engranaje.

La naturaleza del dato ha operado como el territorio sobre el cual estructuran decisiones de la más diversa índole; es el campo operacional de la economía política contemporánea. La extensión de las tecnologías de la información a todos los aspectos de la vida opera como condición de posibilidad para esta configuración de la realidad actual. Los datos que ellas proveen permiten ordenar novedosamente la economía de mercado y la política global en un mismo horizonte de manera radical. La información que los gobiernos utilizan para suprimir terroristas y perseguir amenazas disidentes es la misma que los bancos, cadenas comerciales e industrias diversas utilizan para ofrecer el producto deseado en el mejor momento y al mejor precio.

Conclusión

Urge en estos momentos elaborar una crítica integral del rol que cumple Internet en la sociedad contemporánea, las consecuencias que tienen sobre el ejercicio de la libertad y la privacidad, y la manera en que este espacio estructura y ordena las áreas más fundamentales de la vida humana.

En pandemia, debido a la naturaleza de la situación en la que nos hemos visto repentinamente envueltos, Internet se ha convertido en el denominador común de la operatividad social. La explosión en su acceso y consecuente producción de información que ha involucrado exigen la reflexión sobre la naturaleza de sus usos, el lugar del dato en nuestra vida cotidiana y en nuestra sociedad, como nos afecta y nos interpela. Hay que pensar en restricciones para sus aspectos opresivos e imaginar puntos de fuga que permitan aprovecharlos para la puesta en común de bienes para todos (como el conocimiento, el acceso a la información y la comunicación, etc.).

Luego de haber tratado de exponer el “lado oscuro” del ciberespacio, creemos que ha quedado claro que Internet no es el espacio de emancipación universal que soñaron los ciberlibertarios décadas atrás (Winner, 1997). Pero de esto no se desprende que esté necesariamente condenado a la acentuación de opresiones y jerarquías, sino que existe la tarea urgente de pensar el lugar que queremos que ocupe este espacio virtual en nuestras vidas y en manos de quién queremos que esté: si de los Estados y las grandes compañías que dominan la industria de la atención, o de los ciudadanos y la gente como bien público y común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bekinschtein, P. (16 de mayo de 2017). El difícil arte de cambiar de opinión. *Clarín*.
https://www.clarin.com/opinion/dificil-arte-cambiar-opinion_0_BJQitWBgZ.html
- Berardi, F (18 de marzo de 2020). Crónica de la psicodeflación. *Lobo Suelto*
<http://lobosuelto.com/cronica-de-la-psicodeflacion-franco-bifo-berardi/?fbclid=IwAR1TrvDu4uhzAQ1dYbDdJ65Bbradqcgzs0iR0OL3TCklnD8gyp8XRTie bg>
- Binns, R. Lyngs, U. Van Kleek, M. Zhao, J. Libert, T. Shadbolt, N. (2018). Third Party Tracking in the Mobile Ecosystem. *Proceedings of the 10th ACM Conference on Web Science*.
<https://doi.org/10.1145/3201064.3201089>.
- Bridle, J. (2017). Somethings wrong with the Internet. *Medium*.
<https://medium.com/@jamesbridle/something-is-wrong-on-the-internet-c39c471271d2>.
- Clark, David D. (2016). The Contingent Internet. *Daedalus* 145(1), 9-17.
- Dardot, P. y Laval, C. (2017). *La pesadilla que no se acaba nunca: El neoliberalismo contra la democracia*. Gedisa.
- El Mostrador (2020). El estudio que denuncia obstrucción a la prensa y censura en redes sociales durante el estallido social. *El Mostrador*.
<https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2020/01/22/el-estudio-que-denuncia-obstruccion-a-la-prensa-y-censura-en-redes-sociales-durante-el-estallido-social/?fbclid=IwAR1hyco7r70I9DKemHfZxyMbpfDV5pWB0lcOtv7e8Vl8JXlbEnTp9jJGBqc>.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, D. y Varela, M. A. (2015). *Breve historia del neoliberalismo*. Ediciones Akal.
- Held, D., Albero, T. y In Gómez, C. A. (2001). *Modelos de democracia*. Alianza Editorial.
- Karmy, R. (2020). Quédate en casa. *Ficción de la razón*.
<https://ficcionalarazon.org/2020/04/15/rodrigo-karmy-bolton-queda-te-en-casa/>.

- Klein, N. (2020). Distopía de alta tecnología: la receta que se gesta en Nueva York para el post-coronavirus. *Lavaca*. <https://www.lavaca.org/notas/la-distopia-de-alta-tecnologia-post-coronavirus/>.
- La Mura, F. (2019). Quién vigila a quién: las redes sociales en tiempos de crisis. *Palabra Pública*. <https://palabrapublica.uchile.cl/2019/11/13/quien-vigila-a-quien-las-redes-sociales-en-tiempos-de-crisis/>.
- Macintery, A. (2018). Who's Working for Your Vote?. *OurDataOurselves*. https://ourdataourselves.tacticaltech.org/posts/whos-working-for-vote/?fbclid=IwAR2JwYYw4u2UkS0iqDFftp8a_Sjh4gIty3tcf5q1cuftFKP0lyRV7r9thAc.
- Nichols, S. (2018). Your phone is listening and it's not paranoia. *Vice*. <https://www.vice.com/en/article/wjbzzy/your-phone-is-listening-and-its-not-paranoia>.
- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema: Manipulación de ideas, personas e influencias después de la economía de la atención*. Debate.
- Useem, J. (2017). How online shopping makes suckers of us all. *Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/05/how-online-shopping-makes-suckers-of-us-all/521448/>.
- Valentino, J., Singer, N., Keller, M., Krolik, A. (2018). Your apps know where you were last night. *NYTimes*. <https://www.nytimes.com/interactive/2018/12/10/business/location-data-privacy-apps.html>.
- Virno, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud: Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños.
- Winner, L. (1997). Technology today: utopia or dystopia? *Social Research*, 64(3), 989-1017.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Del virus al infovirus

Vistas sobre la pandemia desde la biopolítica, la teoría de la excepción y la psicopolítica, a la tecnopolítica

From virus to infovirus

Views on the pandemic from biopolitics, theory of exception and psychopolitics, to technopolitics

José Antonio Marín-Casanova¹

Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación

Universidad de Sevilla, jamarin@us.es

RESUMEN

Estudio desde las distintas perspectivas de comprensión de las políticas de vigilancia y control social de la vida al enfocar la actual pandemia. Se enfatiza que todas esas políticas se aplican hoy mediante las TIC, extendiendo el dominio digital sobre el mundo *offline* y transformando la pandemia en tecnopandemia. Así resultan todas ellas, biopolítica, teoría de la excepción y psicopolítica, conceptualmente superadas por la *tecnopolítica*. La tecnopolítica es la forma político-social de la vida *onlife*, la práctica de un poder infodémico, que utiliza tecno-personas, que no son ni individuos ni tampoco sujetos políticos, para controlar y someter la vida *offlife*.

Palabras clave: COVID-19, infodemia, nueva normalidad, (tecno)persona, (tecno)virus.

ABSTRACT

Study about the different perspectives of understanding the policies of life surveillance and of social control when intellectually approaching the current pandemic. It emphasizes that all these policies are implemented today through ICTs, extending the digital domain over the offline world and getting pandemics into technopandemics. This is how they all turn out, biopolitics, theory of the exception and psychopolitics, conceptually surpassed by technopolitics. Technopolitics is the political-social form of onlife, the practice of an infodemic power, which uses informational techno-persons, who are neither individuals nor political subjects, to control and subdue the offlife.

Keywords: COVID -19, infodemic, new normal, (techno)person, (techno)virus.

¹ Profesor Titular de Universidad. Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política Facultad de Filosofía. C/ Camilo José Cela, s/n, 41018, Sevilla, España.



VISTA DESDE LA BIOPOLÍTICA: ESPOSITO

Apenas iniciado el flagelo de la pandemia, el filósofo italiano Roberto Esposito alzó la voz para reivindicar explícitamente el paradigma de la biopolítica a la hora de explicar lo que nos estaba sucediendo. Lo hizo en dos artículos de prensa aparecidos el mismo día, el 28 de febrero, y luego en un tercero publicado apenas una quincena después, el 18 de marzo. En los tres expone razones que avalan su tesis biopolítica principal, expuesta en su libro *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, y que dice que la vida, entendida en su dimensión biológica, ya no es objeto de la política, sino sujeto. La política ha de concebirse no como política *sobre* la vida, sino *de* la vida. La biopolítica piensa así la política de la vida en el sentido subjetivo del genitivo. Pues bien, la crisis del coronavirus no sólo confirma la alianza entre biología y política, sino que la lleva a ultranza: “estamos llegando al clímax de la relación directa entre la vida biológica y las intervenciones políticas” (Esposito, 2020a). La pandemia ha hecho que los problemas relativos a la vida y la muerte sean centrales en las agendas y en los debates políticos: “todos los conflictos políticos actuales tienen en el centro la relación entre política y vida biológica” (Esposito, 2020b).

Tres son, para Esposito, los pasos básicos conducentes a esa centralidad, los síntomas de la nueva dinámica biopolítica. Primer síntoma: el objetivo político se traslada de los individuos o clases a determinados sectores de la población, segmentada en grupos diferenciados por salud, edad, género o incluso etnia. Se divide el cuerpo social en segmentos de riesgo y ello tanto en sentido objetivo como subjetivo. En sentido objetivo: población en riesgo de contagio. En sentido subjetivo: población portadora del riesgo de contagio. Secciones de contagiados y contagiados, sometidos a profilaxis, protegidos y a la par mantenidos a distancia. A nuestro juicio, el símbolo de esa praxis profiláctica es la mascarilla, obligatoria tanto para no contagiarnos como para no contagiar, la cual aparta al otro de nos-otros, y simultáneamente a nos-otros del otro. Y esto es indicativo de que lo que se teme es, más que el daño en sí, su circulación. Y más aún, dada la globalización abrogadora de fronteras nacionales. “Este es también el resultado del síndrome inmune real que durante mucho tiempo ha caracterizado el nuevo régimen biopolítico” (Esposito 2020a). Esa clave inmune es la que explica el rebrote del soberanismo, más que la recidiva del nacionalismo.

Segundo síntoma: el camino de ida y vuelta de la medicina a la política y viceversa. No es una novedad, esa implicación mutua de política y medicina, que ha terminado transformando a ambas, es lo propio de la biopolítica. Así es desde la medicina social: los médicos jugando a políticos y los políticos jugando a médicos; pero se ha acelerado a ultranza el doble proceso de medicalización de la

política y de politización de la medicina (Esposito 2020a y 2020b). De una parte, la política diluye su concentración ideológica para hacerse protectora de riesgos, reales o imaginarios, haciendo frente, a veces, a temores autoinducidos. De otra parte, la práctica médica, pese a su autonomía científica, no puede orillar el contexto económico-político en que opera y asume una función espuria de control social. Para Esposito se explica así la sorprendente disparidad de opiniones entre los virólogos con respecto a la naturaleza y el alivio del coronavirus.

Tercer síntoma, y tal vez el más perturbador por estandarizar el autoritarismo: la tendencia a las disposiciones políticas extraordinarias, en lugar de los procedimientos democráticos ordinarios, socavando el equilibrio de poderes. Ni nos hemos hecho chinos ni acabamos de descubrir los diversos estados excepcionales, de emergencia o alarma. Pero lo que está sucediendo hoy en las distintas escalas de gobierno es una cierta imposición del estado de necesidad frente a la voluntad del legislador.

Sin embargo, por mucho que se constate la deformación del modelo clásico de la política, en general, y de la democrática, en particular, Esposito (2020c) confía en la normalidad democrática, en la “Democracia en tiempos de coronavirus”, y no teme a la excepción, convencido como está de que “El sistema inmunitario de un país son sus instituciones”. Lo que nos salva de la debilidad de los políticos es la fortaleza institucional, “la firmeza permanente de las instituciones”. Si los líderes políticos encarnan el cuerpo temporal, físico y mortal, de la *res publica* democrática, siguiendo la analogía con los dos cuerpos del rey medieval de Kantorowicz, su reemplazo periódico corresponde a la permanencia de las instituciones: las instituciones encarnan el cuerpo perdurable, la corona dinástica que pasa del padre al hijo. En nuestros tiempos de corona también, aunque vírica, se trata de inmunizar nuestras instituciones democráticas para lograr la permanencia del cuerpo espiritual de la democracia y esa diferencia viene dada por “la pluralidad de liderazgo colectivo que demuestra ser un recurso más valioso que caer en la tentación de pedir la «plenitud de poderes»”. El liderazgo generalizado, no restringido a los políticos, sino extendido a los médicos y a protección civil, es el contrapeso a cualquier deriva hacia el *estado de excepción*.

Y es que lo que estamos viviendo hoy es, por el contrario, un *estado de emergencia*, el cual —ésta es la contraposición de fondo en Esposito— no obedece a una voluntad, sino a la naturaleza. La emergencia no la decreta ninguna voluntad soberana, sino una necesidad objetiva, la de proteger a la ciudadanía de un ataque intestino. Tal cosa exige una labor inmunológica, pues el cuerpo colectivo, no menos que el individual, requiere, para sobrevivir, de un sistema inmunitario. Esa inmunidad en democracia la proporcionan las instituciones, siempre y cuando, si, además de la firmeza que les da

carecer de cuerpo físico, adolecen de la suficiente flexibilidad para adaptarse a las circunstancias, incluso las más dramáticas como las hodiernas que nos atenazan. Y eso, a su vez, solamente puede darse si se cumplen dos condiciones.

La primera condición es que las instituciones elonguen su radio de influencia sustrayéndose a la lógica institucional de la soberanía estatal, y sean externas e incluso ajenas al Estado, lo que, a su vez, ayudará evitar el siniestro deslizamiento hacia la lógica *schmittiana* del estado de excepción. Y eso comporta, además, el cumplimiento de una segunda condición, a saber: que los diversos movimientos que existen en la sociedad, en parte al menos, se institucionalicen y que, a su vez, las instituciones se movilen, como de hecho está ocurriendo tras las inevitables vacilaciones iniciales, ante el impacto del coronavirus. Así pues, la oposición de larga data entre instituciones y movimientos debe ser eliminada.

En una palabra, para Esposito, si bien nadie puede negar el pleno desarrollo de la biopolítica, se trata de no perder el sentido de la proporción, de no exagerar. Una cosa es lo que denunció Foucault y otra homologar eventos y experiencias distintas y distantes. Luego no hay que confundir los procesos de largo plazo con las noticias recientes, pues no hay que soslayar la índole históricamente diferenciada de los fenómenos biopolíticos. Una cosa son las cárceles especiales y otra unas semanas en cuarentena, que no ponen en riesgo la democracia. Lo que está ocurriendo hoy con las medidas excepcionales “tiene más el carácter de una descomposición de los poderes públicos que el de un dramático control totalitario” (Esposito 2020b). Por eso la conclusión, desde el punto de vista democrático, es susceptible de ser calificada como razonablemente *optimista*: “Probablemente llevará tiempo salir de la crisis. Pero cuando finalmente salgamos de esta, nuestras categorías políticas también cambiarán. Para mejor, con suerte” (Esposito 2020c).

VISTA DESDE LA TEORÍA DE LA EXCEPCIÓN: AGAMBEN

Ese optimismo, quizá candidez, del “no pasa nada”, contrasta enormemente con la posición del mayor pensador del estado de excepción después de Carl Schmitt, el también italiano Giorgio Agamben (2004), el cual, aun cuando por razones diametralmente opuestas a las de Esposito, también podría decir (*extrema se tangunt!*) que no pasa nada, como se desprendería de su primera redacción publicada sobre la Covid-19, cuyo título reza “La invención de una epidemia”. No pasa nada pues, como dice el hialino rótulo, la epidemia es una invención. Apelando, eso sí, a las declaraciones expresas de los epidemiólogos de la CNR, que cita: “No hay ninguna epidemia de SARS-CoV2 en Italia”, sino

“una especie de gripe”. Así, con los datos oficialmente disponibles todavía en febrero en la mano escribe sobre “medidas de emergencia frenéticas, irracionales y completamente injustificadas para una supuesta epidemia debida al coronavirus”. Y denuncia, siguiendo la pauta de su obra principal, la “tendencia creciente a utilizar el estado de excepción como paradigma normal de gobierno” (ASPO, 2020, p. 18) (“agotado el terrorismo”, la pandemia sería la nueva excusa). Por otro lado, denuncia también Agamben que se está normalizando asimismo el miedo, vivimos con miedo como algo normal, por lo que estamos empezando a necesitar “estados de pánico colectivos”, estimulados incluso gubernamentalmente. Los gobiernos crean el problema que luego se aprestan a resolver. La lógica es diabólica: “Así, en un círculo vicioso perverso, la limitación de la libertad impuesta por los gobiernos es aceptada en nombre de un deseo de seguridad que ha sido inducido por los mismos gobiernos que ahora intervienen para satisfacerla” (ASPO, 2020, p. 19). La invención de la pandemia estaría al servicio de la excepción.

Las reflexiones de Esposito pueden considerarse una contestación implícita a las de Agamben. Las unas constituyen la antistrofa respectiva de las otras y viceversa, pero ninguno cita al otro en sus artículos sobre la crisis sanitaria. Sin embargo, a Agamben, “viejo amigo”, “un espíritu de finura y bondad que puede ser llamado —sin ironía—excepcional” (ASPO, 2020, p. 30), sí le da réplica explícita, dos días después y en el mismo medio, *Antinomie.it*, el francés Jean-Luc Nancy. Y lo hace con la más dura de las técnicas retóricas, la *redargutio elenchica* pues, luego de haber negado la mayor, recordando que el virus de la “simple gripe” (y olvidando que Agamben cuando usa esa expresión la estaba *mencionando* o citando y no sólo *usando*) tiene vacuna y que mata treinta veces menos, le vuelve en su contra su argumento principal, que los gobiernos se valen de cualquier tipo de argumentación para establecer estados continuos de excepción. En efecto, sostiene Nancy contra Agamben, como si éste no lo supiera, que no se da cuenta de que en un mundo hiperconectado “la excepción se convierte, en realidad, en la regla” (ASPO, 2020, p. 30).

La proliferación de interconexiones técnicas de todas las especies con el crecimiento hasta cotas inusitadas, que se elevan a la par que la población, de los contactos, las exposiciones y los traslados de todo tipo lleva aparejado el aumento del número de personas, ricas y viejas, en situación de riesgo. No cabe duda, para Nancy, que hay una “excepción viral” (biológica, informática, cultural) a nivel civilizatorio que nos pandemiza. Al parecer, esto exonera a los gobiernos de toda responsabilidad en la crisis. Casi, casi viene a decir Nancy que como la excepción es civilizatoria, entonces ya no es gubernamental. Así, concluye, en términos casi iguales a los que poco después usará

Esposito, que: “Los gobiernos no son más que tristes ejecutores de la misma, y desquitarse con ellos es más una maniobra de distracción que una reflexión política” (ASPO, 2020, p. 30). Desde Rousseau y Kant filosofando sobre el Terremoto de Lisboa, tal vez no se haya visto coincidencia mayor.

Puede que a Agamben le pierda su cierta condición hiperbólica, pero no necesita que lo traten como a un *untore* al que luego le perdonasen la vida, como parece derivarse del planteamiento implícito en Esposito y explícito en Nancy. Del untador habla precisamente Agamben en un segundo artículo, del 11 de marzo, y rotulado “Contagio”. Ahí, más allá de sus exageraciones, se pone de relieve la *deshumanización* que las leyes excepcionales pueden comportar al obligarnos a mantener a distancia, con mínimos centimétricos, a los allegados, amigos y familiares, lo que en el límite lleva a la supresión del otro, como ocurría durante las plagas que asolaron a algunas ciudades italianas entre 1500 y 1600, cuando se instaba a denunciar al untador, sospechoso llevar la peste a lo privado y a lo público. Análogamente hoy el estado de excepción, fruto del temor que se intenta inculcar en la ciudadanía, viene a hacer del otro un potencial «untador». Y eso es más triste que la limitación decretada de las libertades, pues significa que “Nuestro prójimo ha sido abolido” (ASPO, 2020, p. 33).

El potencial deterioro de las relaciones entre los humanos se actualiza, según se desprende del razonamiento de Agamben, a través de la ausencia de la consistencia ética de los gobernantes y la presencia de la mediación tecnológica. Con toda la hipérbole que se quiera, y sin necesidad de compartir con el autor la intención que a ellos atribuye, eso explica: “que las universidades y las escuelas se cierren de una vez por todas y que las lecciones sólo se den en línea, que dejemos de reunirnos y hablar por razones políticas o culturales y sólo intercambiamos mensajes digitales, que en la medida de lo posible las máquinas sustituyan todo contacto —todo contagio— entre los seres humanos”.

Si no resulta palmario su planteamiento, y harto de la “falsificación” de sus posiciones a sus críticos, el 17 de marzo, Agamben redacta unas “Aclaraciones” y las pone en una columna en su blog *Una voce*. Ahí repite y matiza sus planteamientos para concluir con meridiana claridad que lo que está en cuestión con la normalidad de la excepción es “la pura y simple abolición de todo espacio público”. El primer dato claro que deja la oleada de pánico es que la sociedad cree, más que nada, en la mera vida, vida puramente biológica, a cuyo altar hay que sacrificar todo lo demás (relaciones sociales, trabajo, amistades, afectos y convicciones religiosas y políticas) ante el peligro de caer víctimas de la enfermedad. Con lo que “la nuda vida —y el miedo a perderla— no es algo que una a los hombres, sino que los ciega y los separa”, justo lo que significa, aunque el autor no lo diga, «diabólico» en sentido

etimológico. Creemos que lo que preocupa a Agamben no es si podremos vivir así, en una sociedad que no tiene valor más alto que la supervivencia, sino que lo hagamos.

Lo segundo que trasparece, por si no hubiera quedado claro, es que “el estado de excepción, al que los gobiernos nos han acostumbrado desde hace mucho tiempo, se ha convertido realmente en la condición normal”. Y es que acostumbrarse a la crisis y la emergencia perpetuas nos impide ver la reducción de la vida a biología, nos deja ciegos a sus dimensiones sociales y políticas, humanas y afectivas. La consecuencia es que: “vivimos en una sociedad que ha sacrificado la libertad a las llamadas «razones de seguridad» y se ha condenado por esto a vivir en un perpetuo estado de miedo e inseguridad” (Agamben, 2020). Así, diez días después, el 27, en la misma columna insistirá en que: “Otra cosa que te da que pensar es el claro colapso de cada creencia y de la fe común. Uno diría que los hombres ya no creen en nada, excepto en la desnuda existencia biológica que debe salvarse a toda costa. Pero solo una tiranía puede fundarse en el miedo a perder la vida” (ASPO, 2020, p. 137). En definitiva, Agamben, por muy radical que nos pueda parecer, con su aparente «negacionismo» nos está contando las verdades del barquero, que vivir en permanente estado de excepción es no vivir en libertad, una sociedad en continua emergencia no puede considerarse una sociedad libre, pues se ve obligada a vivir bajo toque de queda, a librar “una guerra con un enemigo invisible que puede acechar a cualquier otro hombre es la más absurda de las guerras. Es, en verdad, una guerra civil. El enemigo no está fuera, está dentro de nosotros”.

Es la patologización del prójimo. El croata Horvart (2020) habla de que el otro es construido ideológicamente en tanto enfermedad. Es la criminalización del otro. El argentino Darío Sztajnszrajber (2020) apunta que la mentalidad policial inducida en el ciudadano lleva a transformar al otro en un agente de contagio permanente: se criminaliza al sospechoso de estar contagiado. Es, en definitiva, la generalización del miedo al otro. Con el estallido de la pandemia y la digitalización de la vida confinada al espacio privado el cuerpo se considera universalmente como potencial agente patógeno y se rompe. Aparecen los “cuerpos rotos” (Puig Punyet, 2020). Una deriva antropológica de esta fobia a la otredad que se radicaliza con la crisis del coronavirus, añadiríamos nosotros, consiste en hacer del propio cuerpo alteridad. Tratar el cuerpo de uno como «otro», como otredad potencialmente patológica. El miedo se dilata así y pasa de tenerse a los demás a hacerlo extensivo también a sí mismo. A esta suspicaz autocancelación de uno mismo contribuye en la llamada *nueva normalidad* la digitalización de la vida: los tecno-cuerpos desplazan la carne, como si solamente fuésemos conciencia siempre disponible a distancia para el contacto sin cuerpo, el contacto (*contagium*) sin contacto, sin contagio

(*contagium*). Así prolifera, noche y día, el tele-contacto, sin horas oficiales de descanso, sin fines de semana, sin vacaciones. El “nuevo” humano “normal” se relaciona, antes que a través del cuerpo, a través de pantallas, como si careciera de cuerpo. Su potencial enfermedad convierte la carne en un casi estorbo para la vida. Una vida que paradójicamente ya no es la propia, la suya de cada cual, sino la vida desnuda. Ése es el valor que resulta prioritario en la nueva axiología, la salud, una salud que es meramente animal, simple supervivencia, a la que se supeditan tanto la libertad individual como la intimidad. Y cuando lo que sobrevive es vida sin cualificación humana, se impondría el triste lema: “vida nuda, vida nula”.

VISTA DESDE LA PSICOPOLÍTICA: HAN

Otra perspectiva, más reciente, y que pretende situarse más allá de la alternativa entre régimen de excepción o biopolítica, es la *psicopolítica*: “La biopolítica es la forma de gobierno de la sociedad disciplinaria. Pero es totalmente inadecuada para el régimen neoliberal que explota principalmente la *psique*” (Han, 2014, pp. 37-38). La psicopolítica neoliberal, cuyo marco es el de las nuevas tecnologías y los cambios de todo tipo que conlleva la hiperconectividad, es una forma refinada de explotación mental opuesta a la explotación biopolítica de los cuerpos, característica de las sociedades disciplinarias estudiadas por Foucault. Si el capitalismo moderno se basaba en la fuerza productiva del cuerpo, el neoliberalismo produce, sobre todo, objetos no físicos, sino informacionales. La psicopolítica es un sistema de dominación que, en vez de emplear el poder opresor, utiliza un poder *seductor*, inteligente o *smart*, que provoca la sumisión voluntaria, que hace que sus «súbditos» lo sean por someterse por sí mismos al entramado de dominación. Y ello sin ser conscientes de su sometimiento.

Han aborda la crisis de la libertad y su utilización como una nueva forma de explotación. Creemos que el poder de hacer, tan característico e impulsado en nuestros días, en contraposición al deber de hacer, nos hará libres cuando resulta que la consideración del hombre como proyecto libre que se replantea y reinventa constantemente tiene una connotación de infinito que genera coacción y presión. El deber de hacer tiene un límite, mientras que, por el contrario, el poder de hacer no tiene límite. En este sentido, habitamos en una sociedad de acción en la que el sujeto se explota a sí mismo de manera ilimitada, convirtiéndose en amo y esclavo absoluto.

En la constelación de hiper-individualización de la libertad, donde el sujeto se somete a presión a sí mismo y se impone reglas y objetivos que ya no tienen nada que ver con lo colectivo, surge una nueva forma de poder político-económico, el «poder psico-político», inteligente, tan sutil y flexible

que no se deja ver; ni es exclusivo, ni es prohibitivo, ni es censor. El sujeto sujetado no es consciente de su sujeción. Se trata de un poder que vela por que los hombres se sometan a la red de la dominación; en vez de hacerlos sumisos, los hace *dependientes*. Este poder inteligente se ajusta a la psique de los individuos en lugar de disciplinarla y someterla a coacciones y prohibiciones. No impone ningún silencio; al revés, propone compartir, participar, comunicar nuestras opiniones, necesidades, deseos y preferencias. En resumen, es una forma de poder que requiere «contar» nuestras vidas. Precisamente su crisis estriba en el hecho de que la libertad no es negada, sino explotada por esta nueva forma de poder.

La psicopolítica adopta formas refinadas de explotación para lograr la autoexplotación de la vida en su totalidad. La sociedad actual busca la optimización personal permanente y, en consecuencia, la optimización del sistema, lo que es destructivo, toda vez que lleva a un colapso total. La optimización personal se logra eliminando los pensamientos negativos que impiden el desempeño ilimitado. El dolor y la negatividad no son tolerados, a menos que estén al servicio de semejante *Leistung* sin límites. Sin embargo, la negatividad es consustancial a la vida, ya que mantiene la vida en la vida y es constitutiva de la experiencia. La violencia de la positividad marca la psicopolítica, cuya esencia es *complacer* más que someter.

Así es la forma de gobierno idónea del régimen neoliberal, que frente a otros sistemas de control, ejerce un control superlativamente eficiente al carecer de limitación óptica. Como la psicopolítica se apoya en el propio autocontrol individual, se consigue una vigilancia poligonal, capaz de llegar a la psique, actuando sobre los individuos desde un nivel prerreflexivo, que influye en las emociones para generar ciertas acciones. En este sentido, la emoción supone un medio de máxima eficacia para el control psicopolítico del individuo. Es fácil la comparación de esta forma de control con un *Big Brother* orwelliano llevado a la ultranza de la sutileza, pues el modo psicopolítico de gobernanza maximiza el consumo, genera abundancia y exceso de positividad, fomenta la comunicación y el consumo, no tortura a nadie para obtener confesiones, puesto que hay un desnudamiento voluntario de los individuos. En contraste con el Gran Hermano de Orwell, la psicopolítica tiene un aspecto amigable y su eficiencia radica precisamente en su amabilidad y en el hecho de que nadie se siente realmente vigilado o amenazado.

La psicopolítica utiliza los datos del Gran Hermano digital para hacerse cargo de los datos que los individuos le dan de forma efusiva y voluntaria. Este dataísmo, caracterizado por la acumulación de enormes cantidades de datos que permiten filtrar todo emocionalismo e ideología, ha significado

una Segunda Ilustración definida por la *transparencia*. El imperativo de esta Segunda Ilustración es que todo debe ser convertido en datos e información. El dataísmo, que busca eliminar toda ideología, es por lo tanto una ideología en sí misma que conduce al *totalitarismo* digital. El imperativo de esta Segunda Ilustración es que todo debe ser convertido en datos e información. Esta Segunda Ilustración es el tiempo del conocimiento movido por los meros datos, sin profundizarlos, sin interrelacionarlos, lo que genera un vacío de significado y conduce al *dadaísmo*.

Por eso se hace necesaria una Tercera Ilustración para revelar que la Ilustración digital se convierte en esclavitud. Los «grandes datos» pueden hacer legibles los deseos de los que no somos expresamente conscientes. De esta manera, el «macrodato» podría acceder al inconsciente social y revelar patrones de comportamiento colectivo de los que el individuo no es consciente. Usando los grandes datos, la psicopolítica podría llevar el comportamiento de las masas a un nivel que escapa a la conciencia. El *big data* termina siendo un gran negocio en el que el estado vigilante y el mercado se fusionan. Los datos personales se comercializan y la sociedad se clasifica de acuerdo a varias características que dan lugar a una *sociedad de clases digital* en que el panóptico biopolítico se ve sustituido por el *Bannoptikum*, dispositivo que destierra a las personas distantes u hostiles al sistema, aquellos individuos con poco valor económico.

Así las ideas, la pandemia también tiene una interpretación psicopolítica. Apareció en forma de artículo el 22 de marzo en el diario español *El País* con el título “La emergencia viral y el mundo de mañana”. Empieza el texto con una constatación: el éxito de los países asiáticos en comparación con el fracaso de los de Occidente en la gestión de la crisis sanitaria. La razón del fracaso de Europa, más en particular, hay que focalizarla en que “serviría de mucha más ayuda cooperar intensamente dentro de la Eurozona que cerrar fronteras a lo loco” (ASPO, 2020, p. 98). El cierre de fronteras es expresión desesperada de la soberanía, de quien decide sobre la excepción, justo cuando el tiempo de la soberanía de los estados-nación ya se ha agotado... Más que cerrar Europa al extranjero, habría que impedir la salida al extranjero desde el principal epicentro de la pandemia. Pero la cuestión que hay que contestar es por qué el sistema de Asia ha controlado mejor la pandemia. La respuesta se encuentra originalmente en la *cultura*.

En primer lugar, está la mentalidad autoritaria y de confianza en el Estado de los asiáticos: el imperialismo asiático del colectivismo. La herencia de la tradición del confucianismo, que produce personas menos renuentes y más obedientes, con una vida cotidiana muy organizada, les permite aceptar sin particular conciencia crítica, prácticamente inexistente, las medidas tomadas por sus

gobiernos. En especial, la apuesta por la estricta *vigilancia digital* de las vidas. Con la gestión de los macrodatos, el *big data*, los asiáticos están protagonizando un cambio de paradigma del que Europa “todavía no se ha enterado”: “Se podría decir que en Asia las epidemias no las combaten solo los virólogos y epidemiólogos, sino sobre todo también los informáticos y los especialistas en macrodatos”. (ASPO, 2020, p. 98). He ahí lo que nos enseña Asia sobre el coronavirus.

Apenas se es consciente de la protección de datos, incluso en Estados de régimen liberal como Japón y Corea del Sur. Nadie se enoja por la frenética actividad recopilatoria de datos por parte de las autoridades. Ejemplo paroxístico de ello lo encuentra Han en que China ha introducido un sistema de crédito social inimaginable para los europeos, que permite una valoración o una evaluación exhaustiva de la conducta social de los ciudadanos (ASPO, 2020, pp. 100-101). En China la entera vida cotidiana está sometida a observación sin excepción de instante. Se controla cada clic en Internet o en las redes sociales o el tráfico en las calles. Si se cruza con el semáforo en rojo, o se tiene contacto con críticos del régimen o se le critica, se le descuentan puntos. Y, viceversa, se le añaden si la conducta indica «bondad» como comer sano o leer prensa adicta al régimen le dan puntos. Los puntos son vitales para obtener un visado de viaje o créditos baratos, por el lado de la suma, y, por el lado de la resta, para no perder el trabajo.

Esta vigilancia social es posible por el permanente e ilimitado intercambio de datos entre los proveedores de Internet y de telefonía móvil y las autoridades. Prácticamente no existe la protección de datos. En el vocabulario de los chinos no aparece el término «esfera privada». En China hay 200 millones de cámaras de vigilancia, dotadas de inteligencia artificial, muchas de ellas provistas de técnicas eficaces de reconocimiento facial. Nadie puede escapar a su vigilancia evaluativa, un combate digital del virus inimaginable en Europa. “Toda la infraestructura para la vigilancia digital ha resultado ser ahora sumamente eficaz para contener la epidemia. [...] El Estado sabe por tanto dónde estoy, con quién me encuentro, qué hago, qué busco, en qué pienso, qué como, qué compro, adónde me dirijo. [...] Una biopolítica digital que acompaña a la psicopolítica digital que controla activamente a las personas” (ASPO, 2020, pp. 101-102).

A ese sueño cumplido del totalitarismo colectivista del control del cuerpo y de la mente, al (ab)uso del *big data* y de la vigilancia digital por parte de los estados asiáticos, habría que añadir, según Han, la llamativa diferencia entre Asia y Europa en lo que se refiere a las mascarillas protectoras. En efecto, mientras que entre los asiáticos está normalizado el uso de las mascarillas, en Europa casi nadie la lleva. La razón de esta diferencia también sería cultural. “En Europa impera un individualismo que

trae aparejada la costumbre de llevar la cara descubierta. Los únicos que van enmascarados son los criminales” (ASPO, 2020, p. 106).

En cualquier caso, para Han, el pánico desatado por la epidemia es desmesurado, como para Agamben, pero por motivos diferentes. El primer motivo es respectivo a la *globalización*, supresora de todos los avales inmunitarios que otrora obstaculizaban la libre circulación de mercancías y el flujo del capital. Con ésta nos hemos ido acostumbrado a vivir en un mundo sin fronteras, sin enemigos exteriores y, particularmente, sin el temor a ser contagiados por ningún agente patógeno. Han retoma aquí su tesis de diez años atrás, en *La sociedad del cansancio*, sobre la pérdida de vigencia del paradigma inmunológico, el cual “no es compatible con el proceso de globalización” (2010, p. 18), basado en la negatividad del enemigo, por el exceso de positividad rector en las sociedades occidentales. La *otredad* inmunológica habría sido sustituida por la *diferencia* posmoderna, la cual “ya no genera ninguna enfermedad”. ¿Cómo explicar entonces la fuerte reacción inmunológica que ha suscitado el coronavirus? Nos creíamos invulnerables porque habíamos eliminado de nuestras vidas el concepto de negatividad y todos los peligros venían del exceso de positividad: exceso de rendimiento, exceso de producción y exceso de comunicación. “La negatividad del enemigo no tiene cabida en nuestra sociedad ilimitadamente permisiva. La represión a cargo de otros deja paso a la depresión, la explotación por otros deja paso a la autoexplotación voluntaria y a la autooptimización” (ASPO, 2020, p. 108). En la sociedad del rendimiento, sociedad tan inmunológicamente debilitada, el enemigo es uno mismo². Pero el coronavirus ha traído consigo la negatividad propia de lo real. Según Han, “el pánico desmedido en vista del virus es una reacción inmunitaria social, e incluso global, al nuevo enemigo. La reacción inmunitaria es tan violenta porque hemos vivido durante mucho tiempo en una sociedad sin enemigos, en una sociedad de la positividad, y ahora el virus se percibe como un terror permanente” (ASPO, 2020, p. 108).

El segundo motivo por el que ha estallado el tremendo pánico respecta de nuevo a la *digitalización*, la cultura del «me gusta», que al suprimir la resistencia, la cual es lo que permite experimentar la realidad, suprime su negatividad y su eventual dolor. Surge así, al sumergimos en un

² Žižek (2020) da un contrapunto crítico y algo burlón, en una entrevista en el diario español *El Mundo*: “Han dice que los países occidentales están reaccionando de forma exagerada porque se estaban acostumbrando a vivir sin enemigos abiertos y tolerantes, sin mecanismos de inmunidad, por lo que cuando surgió una amenaza real entraron en pánico. ¿De verdad? ¿No está todo nuestro espectro político y social impregnado de visiones apocalípticas, amenazas de catástrofe ecológica, miedo a los refugiados musulmanes, defensa del pánico de nuestra cultura tradicional contra el universo LGBT y la teoría de género?”.

mundo que no ofrece resistencia alguna, la “apatía hacia la realidad”. En contraste, ahora es un virus real, y no un virus de ordenador, el que causa una conmoción. “La realidad, la resistencia, vuelve a hacerse notar en forma de un virus enemigo, el enemigo externo (e invisible). La violenta y exagerada reacción de pánico al virus se explica en función de esta *conmoción por la realidad*” (ASPO, 2020, p. 109).

En lo que es relativo al pánico de los mercados financieros, la razón hay que buscarla en el pánico que ya es intrínseco a ellos y no en el virus. “Lo que se refleja en el pánico del mercado financiero no es tanto el miedo al virus cuanto el miedo a sí mismo. El *crash* se podría haber producido también sin el virus. Quizá el virus solo sea el preludio de un *crash* mucho mayor” (ASPO, 2020, p. 109). Desde luego, la solución de la crisis no pasa por un “oscuro comunismo”, a la Žižek. El virus no traerá el final del capitalismo. Sin embargo, dado su éxito, lo que sí que no parece descartable del todo, es lo temible, es que se pueda imponer en Occidente un estado policial digital como el chino, el paso, por decirlo en términos de Harari (2020), de una vigilancia “epidérmica” a una vigilancia “hipodérmica”. Ante esta tesitura, no nos queda más que cruzar los dedos: “Ojalá que tras la conmoción que ha causado este virus no llegue a Europa un régimen policial digital como el chino. Si llegara a suceder eso, como teme Giorgio Agamben, el estado de excepción pasaría a ser la situación normal. Entonces el virus habría logrado lo que ni siquiera el terrorismo islámico consiguió del todo” (ASPO, 2020, p. 110).

La nítida conclusión del filósofo surcoreano es que del virus no cabe esperar ninguna revolución. El virus nos aísla, no genera ningún vínculo común o sentimiento colectivo fuerte: “De algún modo, cada uno se preocupa solo de su propia supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa” (ASPO, 2020, p. 110). Y Han sueña, no obstante, allá cada uno con sus fantasías oníricas, con una *revolución humana*: “Somos NOSOTROS, PERSONAS dotadas de RAZÓN, quienes tenemos que repensar y restringir radicalmente el capitalismo destructivo, y también nuestra ilimitada y destructiva movilidad, para salvarnos a nosotros, para salvar el clima y nuestro bello planeta (ASPO, 2020, p. 112).

Desde el punto de vista filosófico, mucho más interesantes que las obligadas profesiones de fe anticapitalista, por heterogéneas que sean, nos parecen las reflexiones de los distintos autores aquí expuestos: las tesis biopolíticas de Esposito advirtiendo de la medicalización de la política y de la politización de la medicina, las de Agamben al considerar que el coronavirus solamente ha servido para decretar un estado de excepción injustificado, y las tesis psicopolíticas del propio Han, pues lo

que hoy se quiere disciplinar no es el cuerpo ya, sino la mente. El caso es que tanto una posición como la otra, por mucho que, más o menos apostada, rivalicen sobre el enfoque más conveniente de la situación, de hecho, están evidenciando cómo la pandemia de la COVID-19, a su vez, pone de relieve la intervención del poder, del poder del Estado, poder político, aun cuando fundamentado tecnológicamente, en la vida humana. Y en la otra cara de la vida: la muerte. El estado de excepción normal o la biopolítica o la psicopolítica comportan el poder de dar la muerte, la tanatopolítica (Fernández Vítóres, 2015) o “necropolítica” (Mbembe, 2003), poder clásico que hoy innovadoramente se implementa vía TIC bajo el nuevo régimen de la tecnopolítica.

VISTA DESDE LA TECNOPOLÍTICA: ECHEVERRÍA Y S. ALMENDROS

Por mucho que el poder político sea cada vez menor frente a los tecno-poderes, que son poderes económicos; no obstante, ha resurgido el poder estatal y de un modo paladinamente autoritario, con independencia del ulterior refrendo parlamentario, o no, de la dilatada autoridad ejecutiva, y dado que todas estas políticas se substancian hoy mediante las TIC, esas nuevas maneras de ejercer la vigilancia y el control social extendiendo el dominio digital sobre el mundo *offline*, nuevas formas, por ende, de subjetivización, quedan todas ellas, biopolítica, régimen de la excepción, psicopolítica, superadas en su conceptualización por la *tecnopolítica*. La tecnopolítica es la forma político-social de la vida *online*, práctica del poder en el nuevo tiempo pandémico, que utiliza a tecno-personas, las cuales no solamente no son individuos, sino que tampoco son sujetos políticos, para controlar y someter a las personas. En los tecno-hospitales se ha estado decidiendo sobre la vida o la muerte de personas, priorizando la salvación de los jóvenes a costa de los ancianos. He ahí el poder y su más vieja prerrogativa: la de dar la muerte. “¿Por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte?” Ésa es la pregunta origen de las reflexiones sobre la biopolítica, que se repite hoy, cuando no hay lindes entre política y economía e incluso *marketing*, cuando el poder, antes que estatal, es tecno-económico, cuando la ciudadanía ha sido sustituida por las tecno-personas, como tecno-biopolítica. En la «nueva normalidad» la muerte lleva mascarilla. Se la ponen los gobiernos que técnicamente la administran.

Así como la biopolítica clásica era relativa a las diversas maneras de ejercer el poder por el Estado y sus anexos institucionales, y era dirigida por las *ciencias* sociales, *inventoras* del «hombre», a cuyo cuerpo se dirigía, y así como en la psicopolítica son las *técnicas* sociales las que operan sobre las mentes, en forma de propaganda en su vertiente política y de publicidad en la económica, en *sfumatura*

creciente, cuya invención es el «sujeto del rendimiento», la tecnopolítica responde a los tecnopoderes, cuyos dispositivos son las nuevas *tecnologías* sociales, el marketing empresarial y político (populismo), incidentes sobre la libertad, sobre la voluntad, y cuyo resultado, resultado de un panoptismo sin perspectiva, según Echeverría y Sánchez Almendros (2020, p. 432), son las *tecnopersonas*.

Desde el ángulo de la tecnopolítica, se produce, respecto de la pandemia, un descubrimiento de primera magnitud: la *tecnopandemia informacional*. Lo que inicialmente fue una mutación biológica se ha convertido en una serie de conflictivas innovaciones disruptivas, que los gobiernos están controlando mediante medidas tecnopolíticas de disciplina social como el encierro doméstico. Así, el coronavirus muta en *tecno-virus informacional* que se trasmite a través de los *mass media* y las redes sociales, infectando los cerebros humanos y provocando nuevos modos de pensar, actuar y vivir. A la pandemia se le solapa una *infopandemia*.

En efecto, como ha declarado la OMS (Naciones Unidas, 2020), y asimismo ha difundido la OPS (ALAPE, 2020), el brote de COVID-19, y la correspondiente respuesta, ha ido acompañado de una *infodemia* masiva, es decir, una cantidad excesiva de información, en algunos casos correcta, en otros no, lo que dificulta que las personas puedan encontrar fuentes fiables y la necesaria orientación fidedigna (MIT, 2020). El término «infodemia» va referido a un gran aumento de volumen de información relacionado con un tema particular, que puede llegar a ser exponencial en un corto período debido a un incidente específico como la actual pandemia. La hiperconexión de la población mundial, con más teléfonos móviles con conexión a Internet y a las redes sociales que gente viviendo en el planeta, ha dado lugar a la producción exponencial de información y a las posibles formas de obtenerla. Eso es la pandemia de información o infopandemia. En otras palabras, nos enfrentamos a una situación en la que se produce e intercambia mucha información en todos los rincones del mundo, que llega a miles de millones de personas. ¿Cuánta de esa información es veraz?

En esta situación la desinformación y los rumores entran en escena, y, más aún, la manipulación de la información con intenciones dudosas o directamente dolosas. Es la *infoxicación*. En la era de la información, este fenómeno se amplifica mediante las redes sociales, extendiéndose más y más rápidamente, como un virus (Zarocostas, 2020). La «infoxicación» es información falsa o incorrecta con el propósito más o menos deliberado de engañar. En el contexto de la actual pandemia, puede afectar enormemente a todos los aspectos de la vida, en particular, a la salud mental, ya que la búsqueda en Internet de información actualizada sobre la COVID-19 se ha disparado desde el 50% al 70% en todas las generaciones. Sólo en marzo pío la aplicación Twitter 550 millones de veces con los

términos «coronavirus», «covid» o «pandemia». Los vídeos relativos en YouTube a la plaga se cuentan por cientos de miles. En el momento en que se está escribiendo este artículo, que asimismo contribuirá diligentemente a la infodemia, en Google Scholar ya se ha registrado una cantidad superior a 20.000 de otros artículos con esa misma etiqueta. En una pandemia, la desinformación puede afectar negativamente a la salud humana. Muchos inventan historias falsas o engañosas y se propagan sin comprobar su veracidad o calidad. Mucha de esta desinformación se basa en teorías de conspiración, y parte de ella introduce algunos de sus elementos infotóxicos en el discurso biopolítico predominante. Ha estado circulando información inexacta y falsa sobre todos los aspectos de la enfermedad, como el origen del virus, la causa, el tratamiento y el mecanismo de la propagación. La desinformación puede propagarse viralmente y ser asimilada muy rápidamente, lo que conduce a cambios de comportamiento que puede llevar a la gente a asumir más y mayores riesgos. Todo esto hace que la pandemia sea mucho más grave, perjudicando a más personas y poniendo en peligro el alcance y la sustentabilidad del sistema de salud mundial.

Echeverría y Sánchez Almendros han sido precoces en observar que la implementación tecnológica y epidemiológica de la evolución del coronavirus se ha convertido en una cuestión no solo principal, sino también *tecnopolítica* (2020, p. 447). Una eventual crisis de gestión sanitaria se convirtió de súbito en una crisis de salud pública. De modo que para afrontar el problema no sólo había que generar obediencia, sino también *esperanza*. Para ello, sin cuestionar el amparo «solucionista» tecnocientífico, se fueron marcando metas tecno-sanitarias por conseguir: por ejemplo, evitar el colapso del sistema hospitalario (de las UCI particularmente) y luego ir llegando al punto de inflexión de las curvas de contagio y fallecimientos, que se convirtieron en la auténtica representación tecnocientífica del virus y su expansión: la meta suprema era “llegar al pico de la curva”. Conforme la COVID-19 fue desencadenando con creciente virulencia la crisis sanitaria, el control social se convirtió en el objetivo diana, igual que impedir una ola de pánico social incontrolable (como el temor al desabastecimiento). Y todo ello para lograr un objetivo estratégico: generar una alarma social controlada, que se fue convirtiendo en *tecno-COVID-19* (2020, p. 443) por ser parte de la infodemia.

En efecto, más elongada que la pandemia, la «nueva normalidad» afronta una *tecno-pandemia* de incidencia creciente (Echeverría y Sánchez Almendros, 2020, pp. 443-454). El tecno-virus es una *tecno-persona* idónea. Se trata de una tecno-persona que no es carnosa ni ósea, sino pura representación tecnológica y mediática. Esta tecno-persona se ha instalado de manera viral y profunda en el imaginario social de nuestra época, del que no se logrará su evacuación, por mucho que la pandemia sea

controlada y hasta exterminada. Tecno-COVID-19 conforma ya la memoria —y el ejercicio del poder— de nuestro tiempo.

En efecto, ya de suyo las tecno-personas poseen algunas características compartidas con los virus. Lo que el tecno-virus está haciendo es hipertrofiar esas características y, en tanto que *info-virus*, «pandemizarlas». Del mismo modo que los virus no son individuos, sino, como las bacterias, cepas, y dependen por entero del entorno y, para adaptarse a él y reproducirse, mutan genéticamente generando nuevas cepas, y del mismo modo que tampoco son sujetos semovientes, sino que son movidos por otros agentes, como las personas que son sus vehículos y los portan de un sitio a otro arracimadas en medios de transporte, tanto particulares como colectivos, de forma masiva, pero azarosa, sin intencionalidad ni mucho menos conciencia moral, así ocurre con las tecno-personas.

La tecno-persona no tiene nada que ver con la persona tecnologizada, como vulgarmente se podría creer, pues ya en principio, la tecno-persona, a diferencia de la persona, no tiene conciencia. La tecno-persona, para Echeverría y Almendros (2020, pp. 81-132) es, antes al contrario, un concepto filosófico general, al objeto de designar entidades informacionales, más o menos vinculadas a las personas humanas o corporativas de las que surgen, las cuales se encuentran alojadas en las distintas *nubes digitales*, que son centros de almacenamiento y gestión de datos con naves de máquinas computadoras de muy ingente capacidad.

Arriesgando la simplificación, hay que decir que por tecno-personas se tienen sistemas de datos, que convenientemente procesados, bajo una determinada aplicación tecno-lógica, presentan forma humana simulada en los monitores de los distintos dispositivos electrónicos computarizados. Cualquier usuario de *smartphone* que entre en las nefelibatas redes sociales digitales genera ya, toda vez que en el mundo digital o tercer entorno la identidad es cambiante y plural, varias tecno-personas. Las «nubes», principalmente las cuatro más ricas del mundo por su capitalización en Bolsa, Google, Apple, Facebook, Amazon han desempeñado un papel importantísimo en la difusión del tecno-virus asociado a COVID-19, al que Echeverría y Almendros, como hemos visto, denominan como «tecno-COVID-19». También los medios de comunicación de la época industrial (prensa, radio, televisión, etc.) han contribuido mucho a difundirlo, sobre todo, dado el confinamiento casero obligatorio.

En cualquier caso, las tecno-personas no se mueven por sí mismas, sino que son movidas por otros agentes, sea a través de instrucciones de cómo conducirse y qué gestos hacer ante las cámaras, sea a través de programas informáticos que transmiten por vía digital, nos demos cuenta o no, dadas las numerosas cámaras ocultas, las *cookies* o los sistemas de geolocalización que pasan todos nuestros

datos a las nubes, para su custodia y procesamiento. De modo análogo tratan los epidemiólogos los datos de COVID-19, sin que el virus se entere. Así como los «Señores del Aire» o ya ahora *Señores de las Nubes* pueden prever nuestras conductas, los epidemiólogos pronostican la eventual evolución del coronavirus. De esta guisa, se construyen las tecno-personas, sean de índole política, social o vírica. Las redes globales de información y datos generan cotidianamente millones de tecno-personas posibles, incluidas las que se nos asignan como usuarios de las mismas. Esas tecnologías se han aplicado de forma masiva a COVID-19, que se ha convertido en la entidad informacional más mencionada en los *mass media* «tradicionales» y en las «nuevas» redes sociales mundiales, haciéndose viral de inmediato, un info-virus. Ya hace tiempo que es la tecno-persona más relevante del tercer entorno, su *rending topic*. Las tecno-personas, como la «epidemia de Agamben», pueden ser ficciones, casi siempre lo son, pero generan realidades como el dinero, ¡la mayor ficción! Las tecno-personas median entre los cerebros electrónicos y los cerebros orgánicos. Cuando entran por los ojos de las personas a través de las pantallas digitalizadas impregnan las mentes humanas. Casi siempre las contaminan. Así es como se ha generado un tecno-virus informacional a partir del coronavirus. No es descabellado, así pues, que una agencia tecnopolítica como la OMS mantenga la tesis comentada de que a la pandemia actual se le ha solapado una infodemia, esto es, una epidemia informacional, puesto que afecta intensamente a miles de millones de humanos. Ni que se pronostiquen daños mentales mayores que los males orgánicos suscitados por el coronavirus, por muy luctuosos que estos sean. Crisis sanitaria aparte, vienen profundas crisis económicas, sociales y políticas, cuyo conjunto configura los imaginarios tecno-COVID-19.

En conclusión, la ingente masa de datos, ciertos o no, surgida a partir del virus, como este propio artículo, han creado una tecno-persona vírica, que tiene nombre e imagen global, con impactos que se cuentan por millones. La implementación informacional de COVID-19 por diversas organizaciones tecnocientíficas, como la OMS y la OPS, ha convertido una entidad biológica en una compleja cepa informacional y tecnológica: tecno-COVID-19. Ese ente artificial ha merecido la calificación de *tecno-persona vírica* (Echeverría y Sánchez Almendros, 2020, p. 453), porque tiene un virus como origen, pero por su estructura y funcionamiento es muy similar al resto de tecno-personas de nuestro tiempo. De hecho, como las tecno-personas, es plural: no es una, sino muchas variantes de sí misma. Conforman tecno-virus informacionales que se transmiten a través de los *mass media* y las redes sociales, casi siempre con el resultado de incidir y transformar el *modus essendi, intelligendi et vivendi* de las personas, tanto físicas como jurídicas. Por eso se trata de una tecno-persona, una tecno-naturaleza que genera diversos tipos de males, aparte de los físicos y orgánicos que, de acuerdo con su naturaleza

plural, el propio virus origina. Anida en los cerebros humanos y los trasfigura, generando «nueva normalidad». Su incidencia es creciente, hasta el punto de que hoy la infodemia ya está más extendida que la propia epidemia. Además de una pandemia vírica, sufrimos igualmente una tecno-pandemia tecno-vírica, una infopandemia.

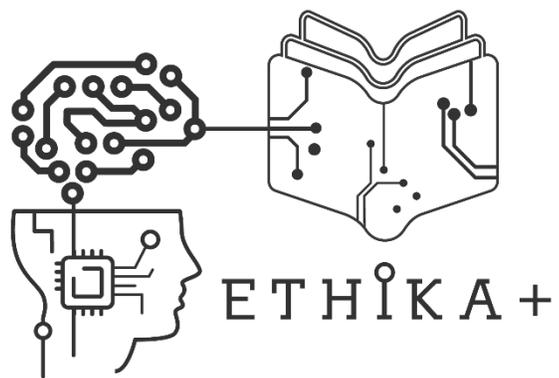
(RE)VISTA SINÓPTICA

Una reflexión final, en sinopsis conclusiva, se impone: el virus, en su modalidad natural tanto como, sobre todo, tecno-natural, conforma el ejercicio de la vida en la época de la infopandemia y la «nueva normalidad». Tecno-COVID-19 ha convalidado la conversión de lo político-social (la gobernanza y la administración, el trabajo, la educación y hasta la sanidad) en tecno-político-social convirtiendo la excepción, lo *onlife*, en norma (la gobernanza y la administración, el trabajo, la educación y hasta la sanidad se realizan a distancia, con el prefijo «tele»). Los agentes y los pacientes político-sociales hodiernos, más que ser, *funcionan* como tecno-agentes y tecno-pacientes, tecno-personas de etiología tecno-vírica. La actividad viral tiene como escenarios los edificios de uso público, las calles y plazas, las playas y parques, los medios colectivos de transporte. Esa actividad en el límite tiende a cero, gracias a la aplicación por los agentes gubernamentales de las tecnologías biopolíticas de disciplina social, de confinamiento doméstico, sobre todo, con instrumentos jurídicos de excepción penalizadores de toda desobediencia, siendo absorbida por la actividad tecno-viral, que tiende a infinito, en sus tecno-escenarios propios, mayoritariamente *online*, gracias a la mediación de las nefelibatas tecnologías de la información y la comunicación, que tele-presionan las mentes para interiorizar policialmente los datos y las discretas explicaciones oficiales y de científica apariencia sobre la evolución y la nocividad del coronavirus, asaltos tele-virales que bajan las defensas racionales a la vez que golpean a las emocionales. No es la implacable pestilencia la que está produciendo la metamorfosis de la normalidad de la vida urbana, sino las acciones tecno-políticas tomadas para afrontarla, aun cuando el reproche se lo lleve un virus previamente tecno-personificado. De hecho, seguramente el coronavirus COVID-19 pase, pero lo hará dejando tras de sí un elocuente ejemplo de lo que será lo (tecno) político-social en los tiempos por venir. Tal vez superaremos la pandemia, pero quizá al precio de que la tecno-pandemia informacional se quede fatalmente en casa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II*. Pretextos.
- Agamben, G. (17 de marzo del 2020). Aclaraciones. *Artilería Inmanente*.
<https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1364>
- ALAPE (2020). Infodemia y desinformación. *ALAPE*. <https://alape.org/infodemia-y-desinformacion/>
- ASPO (2020). *Sopa de Wuban. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Echeverría, J. y Sánchez, D. (2020). *Tecnopersonas. Cómo nos transforman las tecnologías*. Trea.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Esposito, R. (8 de febrero del 2020a). I partiti e il virus: la biopolitica al potere. *La Repubblica*.
<https://bit.ly/3iNBgIg>
- Esposito, R. (28 de febrero del 2020b). Curati a oltranza. *Antinomie*. <https://acortar.link/t9JxU>
- Esposito, R. (18 de marzo del 2020). Il sistema immunitario di un Paese sono le sue istituzioni. *L'Espresso*. <https://bit.ly/3h3ALsT>
- Fernández, R. (2015). *Tanatopolítica: opúsculo sobre los dispositivos humanos posmodernos*. Páginas de Espuma.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Harari, Y. (20 de marzo de 2020). The world after coronavirus. *Financial Times*.
<https://on.ft.com/310PW0i>
- Horvat, S. (16 de febrero de 2020). Lo más contagioso es el miedo. *El País*.
<https://acortar.link/qqGLB>
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- MIT. (2020). Here's how social media can combat the coronavirus «infodemic».
<https://acortar.link/nq5bb>
- Naciones Unidas (2020). La ONU contra la desinformación del Covid-19 y los ataques cibernéticos.
<https://acortar.link/toNmy>
- Puig Punyet, Enric (2020). *Cuerpos rotos. La digitalización de la vida tras la covid-19*. Clave intelectual.

- Sztajnszrajber, D. (29 de marzo de 2020). Ojalá superemos esta pandemia y nos deje algún aprendizaje, pero soy pesimista / Entrevistado por Sebastián Feijoo. *Tiempo Argentino*. <https://bit.ly/2Y68EC1>
- Zarocostas, J. (2020). How to fight an infodemic. *The Lancet*, 395(10225), 676. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30461-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30461-X)
- Žižek, Slavoj (27 marzo de 2020). Todos somos hoy Julian Assange, encerrados y sin visitas / Entrevistado por Rebeca Yanke. <https://acortar.link/E4hVR>



ESTADO DE EXCEPCIÓN-EXCEPCIÓN DEL
ESTADO

Introducción

Lieta Vivaldi Macho

Doctora en Sociología

Universidad de Chile, lieta.vivaldi@uchile.cl

Judith Butler es sin duda una de las pensadoras más importantes de la escena contemporánea. Como académica del Departamento de Literatura Comparada y de Teoría Crítica de Berkeley y activista en diversas organizaciones de Derechos Humanos, ha reflexionado profundamente acerca de la actual pandemia del COVID 19 a raíz de la cual replantea su pregunta por las vidas que importan y las vidas que no. En este sentido, destaca el hecho de que la muerte de algunas personas es vista como una pérdida “aceptable” (negando el duelo y la manifestación de la humanidad patente y subyacente) y otras no. En Chile esto ha sido evidente: la mayor tasa de muertes ha sido en las comunas más vulnerables lo que denota dramáticamente las consecuencias del desmantelamiento del sistema público de salud y la carencia de un Estado garante de derechos para todos/as por igual. En Estados Unidos la situación es similar: el que no exista acceso universal a salud ha significado que ciertas poblaciones sean las más proclives a morir o enfermarse gravemente. Esto es evidente al ver las cifras de cómo el virus ha afectado de diversa forma desde un punto de vista interseccional a personas latinas, negras y blancas.

Por otra parte, son las mujeres quienes han debido cargar con las mayores labores de cuidados y los problemas aparejados a la precarización de los trabajos. El vivir con el agresor o potencial agresor ha significado un aumento exponencial de la violencia y del miedo a sufrirla. La brecha salarial y la invisibilización de la importancia de los trabajos reproductivos, por su parte, conlleva también violencia económica y la imposibilidad muchas veces de poder independizarse del agresor. De este modo el virus no ataca a todos/as por igual: la posibilidad de enfermar gravemente, morir, sufrir violencia o vivir una vida más o menos digna, se relaciona con desigualdades estructurales. El racismo y discriminación sistémica permite que las vidas no cuenten por igual: algunas serán más proclives a salvarse del virus que otras.



Sin embargo, es muy interesante cómo Butler plantea la vulnerabilidad no como un estado pasivo, victimizante e inmovilizante, sino por el contrario como parte fundamental de la acción

política: muchas acciones de resistencia se forman precisamente ahí, en contextos de precariedad (*precariousness*). Justamente eso se ha visto reflejado, tal como denomina Butler, en las “Comunidades de cuidado”, que como instancias de solidaridad se articulan para asegurar que las personas coman, tengan redes para refugiarse en caso de violencia o para resguardar su propia salud. La noción de interdependencia, que se opone a la ideología individualista, nos muestra la importancia de la igualdad y de cómo seguimos dependiendo unos/as de otros/as para nuestra sobrevivencia. Esto el virus actual lo pone de manifiesto. Ante una carencia de Estado han sido las propias personas quienes han organizado ollas comunes, redes para evitar o apoyar a compañeras que sufren violencia, instancias de movimientos barriales cooperativos, entre otros.

Para Butler el valor de las humanidades es crucial para pensar qué valor le damos a las vidas y pensar la violencia que las desigualdades estructurales implican. Es por esto que a continuación reproducimos la conversación que tuvimos con ella, con el fin de contribuir a un análisis crítico de la actual situación

Non-violence and equality: Reflections on Pandemic Life

Judith Butler*

Traducción y Transcripción de Miguel Carmona Tabja¹

Muchas gracias. Me gustaría comenzar con tan solo algunas observaciones, formales e informales, para pensar acerca de la no-violencia, la igualdad y los modos de resistencia de nuestro tiempo.

Como ustedes saben, por supuesto, en los Estados Unidos estamos experimentando un movimiento muy fuerte, el movimiento *Black Lives Matter*, que ha tenido repercusiones en todo el mundo, y que sé que ha provocado muchas discusiones, asambleas y manifestaciones en Latinoamérica, en África, en Europa, y que está comenzando lentamente a tomar forma como un movimiento global, lo cual espero que sea así.

Estoy pensando ahora en los Estados Unidos y en otras partes (ciertamente en Chile), pero también pienso en particular en lo que está sucediendo en Brasil en este momento.

Estamos luchando contra el virus COVID-19, que ha tenido un impacto muy devastador en las comunidades de color. De hecho, el número de personas afroamericanas que han sido afectadas por el virus es el doble que el de las blancas, y algo así como el 38% de la comunidad de latinxs en los Estados Unidos ha sido afectado, a pesar de que representan tan solo el 16-18% de la población total. Ustedes saben, es difícil contar, ya que no todos son contables. Pero durante este tiempo, donde ustedes viven y donde yo vivo, yo creo que ha sido enormemente reconfortante ver las comunidades de cuidado que se han desarrollado. “Comunidades de cuidado” es un concepto muy interesante. Otras personas hablan de redes de solidaridad social o asistencia social. Estas son formas de comunidades que buscan proveer salud, proveer transporte, asegurarse de que la gente tenga información médica, asegurarse de que las personas tengan comida, quienes no tienen la libertad de ir

* Humanidades TV (09 de agosto de 2020). Estado de excepción y excepción del estado: Sesión 1 con Judith Butler [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/pOzxNGVx>

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Contacto: miguel.carmona@ug.uchile.cl



a las tiendas a comprar su propia comida. Y esto ha sido enormemente importante. La comunidad de cuidado no es lo mismo que el hogar, la comunidad de cuidado no es lo mismo que la ciudad. La comunidad de cuidado atraviesa hogares y estados y regiones, e incluso naciones, porque una cosa que hemos visto bajo el COVID-19 es que el suministro de comida, que es naturalmente global, ha sido interrumpido. La gente no está consiguiendo la comida que usualmente consigue, o algunas personas no tienen comida porque la comida no les está llegando. Y estamos particularmente conscientes de cómo las comunidades indígenas en Latinoamérica han estado sufriendo con la escasez de alimentos y con altos niveles de COVID igualmente. Entonces, hoy en día estoy pensando un poco en cómo el COVID-19 y estas comunidades de cuidado se cruzan con el *Black Lives Matter* y las manifestaciones masivas en la calle, las formas de solidaridad que han surgido a lo largo del país y a lo largo de varios países para combatir el racismo contra las personas negras. Ahora bien, alguna gente diría que estos parecen ser desastres en pugna. Es decir, está el desastre del COVID-19 que afecta de manera desproporcionada a las comunidades de color, y luego está el *Black Lives Matter* que se opone a la violencia policial y al asesinato de comunidades negras y morenas por la policía a lo largo de los Estados Unidos, pero también en Francia y en varios países donde las personas negras y morenas migrantes, que son sujetos de las antiguas colonias, son de manera desproporcionada el objetivo de la violencia policial.

Entonces, ¿cómo pensamos acerca de estas dos redes sociales o movimientos sociales distintos, si es que pueden llamarse así? Quiero sugerir que las personas que están en la calle luchando contra la violencia policial en nombre del *Black Lives Matter* están luchando por sus vidas y por las vidas de las otras, porque es a menudo el caso de que la gente negra es asesinada por la policía, muy a menudo, sin razón en absoluto. Es violencia indiscriminada, es una violencia que se ejerce sin justificación, es una forma de cacería y persecución, es una forma explícita de racismo violento. Al mismo tiempo, sugeriría que, ya que el COVID-19 afecta a las comunidades de color de manera tan intensa, también están luchando por sus vidas. Están luchando por sus vidas porque saben que la salud no es algo que está disponible para ellas de la misma manera en que lo está para las poblaciones blancas. Y, en los Estados Unidos, por supuesto, no tenemos salud universal, o el gobierno no cree que la salud sea un bien universal al que cualquiera pudiera apelar. Si tienes seguro, lo tienes usualmente por tu empleador. Si no tienes empleo o si trabajas part-time, no tienes cobertura de salud o tienes que pagar por ella, y te pueden negar la salud si tienes una condición preexistente. Una condición preexistente es algo que para muchas personas se desarrolla a lo largo del tiempo precisamente porque no fueron tratadas de manera efectiva, porque no tenían acceso a tratamiento. Muchas personas afroamericanas

en los Estados Unidos dan cuenta de las discriminaciones a las que se enfrentan en los establecimientos de salud. Son rechazadas, su seguro no es aceptado cuando tienen seguro, no son atendidas si son consideradas pobres o negras. Hay muchas muertes de COVID que son muertes evitables. Podrían haber sido evitadas si es que hubiese habido atención médica apropiada. Ahora bien, esta especie de muertes. ¿Qué decimos al respecto? Bueno, podríamos decir que son en parte muertes producto del racismo sistémico, y que estas personas pueden no haber sido baleadas en la calle, o asesinadas en la manera en que George Floyd fue asesinado en la calle, o en la manera en que otra gente fue baleada o asesinada por la violencia policial de diversas formas, pero sigue siendo una forma de violencia sistémica. Y la pregunta es cómo relacionar esta forma en que tanto el sistema de salud como el gobierno permiten que algunas vidas mueran, tratan algunas vidas como desechables, tratan algunas vidas como “indignas de luto”, y esta forma explícita de violencia, violencia policial, que asesina a personas de manera arbitraria o como una expresión de triunfo y una expresión desvergonzada de supremacía blanca. ¿Cuál es la relación entre este tipo de asesinato, el asesinato violento de la gente de color por parte de la policía, y el dejar morir que vemos realizado por instituciones mayores como el gobierno, la policía, el sistema de salud, las grandes industrias farmacéuticas y las compañías de seguros de salud que están siempre decidiendo quién vivirá y quién morirá, incluso si no tienen un panel para ello? Me gustaría sugerirles que lo que hace sistémico al racismo es la conjunción de la forma brutal de violencia racista que vemos dirigida por la policía y las formas lentas de dejar morir que vemos siendo dirigidas por la política pública del gobierno, la atención médica y las compañías farmacéuticas. Estas están vinculadas, ¿no? Cuando entendemos la relación entre las dos, entendemos qué es lo que hace sistémico al racismo. Que la industria del asesinato esté vinculada al dejar morir, esto es una devaluación de la vida de personas negras y morenas, diría yo, que es omnipresente en la sociedad. Y sus diferentes formas no son solo diferentes formas: están vinculadas en una forma sistémica de racismo.

Entonces, finalmente, diría simplemente que hay caminos importantes para la movilización política que han surgido de estas situaciones bastante terribles, y uno de ellos es el de las comunidades de cuidado, que yo creo que pueden expandirse a un movimiento global, transregional, que implica cuidar a las comunidades, que implica distribución de alimentos, distribución de medicamentos, llevar a la gente al doctor, pero también formas de llegar a conocer los derechos de uno, formas de llegar a conocer lo que es ser tratado con dignidad, y una cierta idea de que las vidas de las minorías tienen derecho a vivir, tienen derecho a condiciones sociales y económicas que les permitan seguir viviendo. La lucha por esas condiciones es parte de la movilización. Al mismo tiempo, la oposición a la violencia

explícita es también una disputa hecha a favor de la vida. No es una disputa provida, es una disputa radical por mayor calidad social. En otras palabras, estas vidas tienen un derecho igual a vivir, y no han disfrutado aún ese derecho, cuando un derecho igual a vivir sea instalado como un principio en las organizaciones sociales, políticas y económicas. El acto más grande de no-violencia como práctica, yo diría, no es solo abstenerse de la acción, lo que es bueno a veces. No es solo rehusarse a golpear a alguien a quien quieres golpear (aunque también es bueno, estoy a favor de eso). También tiene que ver con insistir en identificar y oponerse a las formas sistémicas que toma la violencia, y oponerse a la “medición de lo digno de luto”, que dice que algunas vidas, blancas, propietarias, masculinas hasta cierto punto, son dignas de ser protegidas, y que cuando las perdemos, estamos de luto por ellas como una pérdida significativa. Y otras vidas que no se ajustan a estas normas son especialmente negras, morenas, indígenas, mujeres, trans, travesti, de géneros no conformes, pero si esas vidas se pierden, no es realmente una pérdida. Si se pierden no hay nadie por quien llorar, nadie se dará cuenta, no importará, esas son vidas desechables. Y veo esto también, esta medición de lo digno de luto, que es una forma radical de desigualdad social. Algunas vidas tienen más valor, se las debe proteger de la muerte, otras vidas tienen menos valor, se les debe dejar morir, si es que no se las arranca violentamente. Veo esto como relacionado fundamentalmente con un compromiso político con la no-violencia y la igualdad social, y con entender cuál es la relación entre los dos. La pandemia nos ha mostrado cuán interdependientes somos. El mismo virus no nos discrimina, y sin embargo bajo ciertas condiciones sociales hay personas que sufren mucho más que otras. Es mucho más probable que algunas personas sufran más que otras. Establecer la igualdad sobre la base de una interdependencia nos permite entender cuál es nuestra responsabilidad para con las otras personas. Tenemos que expandir nuestra noción de comunidades de cuidado a todas las formas de vida interdependientes que son afectadas por el cambio climático, por la pobreza, por la miseria y por este virus. Y al mismo tiempo me parece que tenemos que transformar las instituciones de modo tal que los principios de la no-violencia y los principios de la igualdad social sean parte de lo que son, que sean ideales normativos o aspiraciones hacia las cuales ellas se desarrollen. Y no es solo una cuestión de mi relación contigo, aunque ciertamente hay desigualdad y violencia en las relaciones interpersonales, sabemos eso. También necesitamos que ellos sean principios de las instituciones que apoyan la vida y que apoyan la vida de manera igualitaria. Sin eso, me parece, vivimos en una situación en que la gente vive y muere de acuerdo con poderes que hacen diferencias de valor entre las vidas y en que esta desigualdad social radical tiene consecuencias asesinas.

Gracias.

Respuestas a las preguntas de los comentaristas y el público

Lieta Vivaldi

¡Muchas Gracias! Quisiera hacer un comentario o una pregunta que tiene que ver con un cruce del que tu hablabas entre las conexiones de resistencia, violencia e interconexión o interconectividad, porque la pandemia y movimientos como *Black Lives Matter*, por ejemplo, visibilizan desigualdades que, en Chile, en el estallido social, en la llamada “revolución” de octubre pasado, ya habían sido puestos en evidencia. Que las crisis afectan a distintos tipos de grupos de distinta manera y no pocas veces esta diferencia es dramática en términos de las violentas desigualdades estructurales que tienen efecto real en la vida de las personas. Entonces, ante esto algunos autores han sugerido que después del estallido de octubre estamos viviendo un momento de adormecimiento con la pandemia, de desconexión, un momento en que la articulación política de los cuerpos y del territorio en la primera línea se ha tenido que poner en pausa por la pandemia. Entonces, en ese sentido, ¿le parece que es así? ¿la pandemia ha sido ocasión de un adormecimiento o de un recrudescimiento, o más bien de una mutación o rearticulación de las fuerzas políticas de la generación de lo común? Y no sé si haya pensado en “figuras” que nos pudieran ayudar a materializar esas nuevas formas de resistencia, interconexión o interdependencia, o quizás en la misma realización de interdependencias o interconexión una forma de resistencia, o la resistencia requiere algo más que esta manera interconexión, ¿qué más requeriría? Pienso, por ejemplo, en la forma de las redes feministas que se han organizado para hacer frente a la violencia, o el caso de ollas comunes que se han organizado en Santiago, que son comedores populares, porque el hambre es violenta y en estos momentos hay hambre. Entonces, por otra parte, y tomándose de las cartografías y mapas, ¿tiene sentido pensar en una cartografía de la resistencia? Quizás en termino de las necesidades de volver a trazar líneas de saber-poder que constituyen los nuevos dispositivos de interconexión y resistencia.

Judith Butler

OK. Gracias. Eso es mucho. Casi siento que ya tienes un paper ahí... Pero mira. Primero que todo, estoy consciente de que gran parte del increíble movimiento progresista en Chile, el movimiento feminista, el movimiento por una nueva constitución, por tener una mayor oposición al revisionismo,

al negacionismo, que este movimiento fue, en cierta medida, no diría detenido, sino ralentizado por la *pandemia*. Y sí, me parece que este problema, del que mucha gente ha dado cuenta, no poder juntarse, no poder tomarse las calles, no poder organizarse de la misma manera, es un momento de reflexión, es un momento para pensar en estrategias, es también un momento para combatir el nacionalismo de la respuesta del gobierno a la *pandemia*. Porque vives en un país, como el mío, que ahora quiere que sus fronteras estén cerradas, que no quiere que venga gente, que desconfía de la gente extranjera, que culpa al exterior por la *pandemia*. Y el sentido de comunidad que el gobierno quiere crear es por supuesto uno que es implícita o explícitamente nacionalista. Y entiendo que no se trata solo de la ciudadanía chilena, se trata también de la privación de derechos de las comunidades indígenas, muchas de las cuales son migrantes, especialmente aquellas que vienen del sur. Entonces, entiendo eso, pero pienso que mucha gente, que son comunitaristas, decide cómo delimitar su idea de comunidad. Es mi pueblo, es mi religión, es gente que habla mi lengua, es gente que es blanca como yo, ellas delimitan la comunidad de maneras co-exclusivas. Y lo que me interesa sobre el movimiento de solidaridad social, para transformar las comunidades de cuidado en un movimiento de solidaridad global, es que también se trata de oponerse al nacionalismo que implícita o explícitamente circunscribe la noción de comunidad. Por supuesto, sería completamente imperativo refugiarse, quedarse en casa, o quedarse en un refugio con otros y no comunicarse en proximidad con gente fuera del hogar. Quiero decir, esto ha sido un desastre para las personas que sufren violencia en el hogar, no solo una mujer que sufre golpes y acoso, sino también niños y niñas, niños y niñas queer, trans, que son fundamentalmente dependientes de sistemas de apoyo que están fuera del hogar. Entonces, una pregunta es cómo seguir construyendo estos rieles subterráneos que mantenían a las personas fuera del hogar en sistemas de comunidades de cuidados y apoyo, incluso cuando el espacio público ha sido circunscrito de manera tan radical. Y por supuesto, hay un último problema, que es que ahora la autoridad del gobierno está ganando un poder mayor sobre la salud. En muchos lugares están retirando protecciones para las mujeres. Hemos visto recién, por ejemplo, que varios países se están retirando de la Convención de Estambul, que protege a las mujeres contra la violencia y entiende la violencia contra las mujeres como discriminación, como desigualdad, relacionando desigualdad y violencia de una manera que yo creo que es bastante importante. Pero estamos viendo países retirándose de ella y establecemos jerarquías de género. Estamos viendo vigilancia de alto calibre. Así, en Panamá y en Perú, por ejemplo, durante

la cuarentena, una mujer podía salir un día, los hombres podían salir otro día, y si tú llegas a la calle como un hombre, y eres un hombre trans, y piensan que no eres hombre, te despojan de tu derecho, te exponen, te envían de vuelta a casa, te multan. Hay patrullaje de género y regulación de

género que está sucediendo con el apoyo y bajo el nombre de la salud pública. Y gran parte de ello es tanto antitrans como antifeminista. Es realmente preocupante, a medida que avanzamos.

Antonieta Vera²

Hola Judith. Bueno, entonces traigo una pregunta de parte de mi grupo -al que envió además un abrazo-, la pregunta es la siguiente, preferí escribirla: en el contexto de la pandemia y el confinamiento, se han amplificado los abusos y violencias patriarcales. El quédate en casa se ha vuelto así perverso, mostrando así el carácter estructural, cotidiano, público e íntimo de las violencias hacia las mujeres y hacia las diversidades sexuales. Violencias cuyo alcance fracasaríamos en comprender a partir de esquemas meramente aditivos que nos hablan de una doble o triple exclusión. Desde un enfoque interseccional, entonces, atendemos no solo a la simultaneidad, sino también al mutuo modelamiento de la relación de dominación género-clase-raza. Probablemente en otra época no muy lejana la visibilización de esta urgencia a nivel nacional o internacional no habría tenido la misma interlegitimidad. Efectivamente en los últimos años las feministas que nos hemos movilizado contra distintas expresiones de violencia patriarcal hemos vivido una percepción de cuerpos en masa y con ello la sensación de poder político. Algo de esa lucha feminista se ha vuelto incuestionable, incluso para el lenguaje del derecho. Sin embargo, en la espectacularidad de nuestro triunfo y en la celebración del castigo a los culpables también asistimos a la reproducción de nuevos discursos normativos o esencialistas, por ejemplo, en torno a los espacios seguros, y también a cierta suspensión de la crítica feminista en relación a los dispositivos punitivos. En tu contexto y experiencia, ¿qué preguntas es urgente plantearnos para pensar entre feministas en las economías del daño y cómo pensar fuera de los marcos del castigo y de las lógicas carcelarias como única respuesta a la violencia?

Judith Butler

Gracias. Muchas gracias. *Gracias*. Sabes, creo que ahora es muy importante volver a los objetivos fundamentales del análisis interseccional, de la crítica feminista interseccional, precisamente porque, por ejemplo, hay múltiples factores en el sufrimiento social. Las personas que son negras, que son mujeres, que son pobres, que no tienen documentos, tienen una experiencia sobredeterminada

² Profesora del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina de la Universidad de Chile y de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Integrante del Grupo de Investigación "Género y Raza: Miradas Interseccionales" (GRI) de la Facultad de de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

del sufrimiento. Ellas están siendo subyugadas en virtud de diferentes vectores poder, los que sin embargo están conectados unos con otros, y que son vividos, al nivel de la experiencia, como un tipo de sobredeterminación del sufrimiento. ¿Sufro porque soy negra? ¿Sufro porque soy pobre? ¿Sufro porque no tengo documentos? En cierto sentido, todos esos vectores de poder se reúnen del lado de la persona viviente para la que es significativo el análisis interseccional. Y al principio, saben, recordaba a Kimberlé Crenshaw yendo a los tribunales diciendo “¿Soy mujer? ¿Estoy aquí como mujer? ¿Estoy aquí como negra? ¿Tengo que ponerme en una categoría o en otra? Entonces, no. Yo soy esta intersección viviente, y no voy a desarticular estas distintas hebras de mi vida, esos vectores de poder, esas formas de ser constituido socialmente, para poder pararme aquí. La ley debe cambiar de modo que pueda estar aquí tal como soy, sin tener que dividirme en estos tipos de categorías”. También estoy al tanto de que en el discurso feminista contemporáneo hay quienes quieren más poder del Estado. Quieren que el Estado asuma la causa feminista y castigue a los agresores violentos, castigue a los violadores, castigue los crímenes contra las mujeres, los envíe a prisión, y por supuesto queremos que esos actos de violencia, esos actos de brutalidad, sean detenidos, e intentamos recurrir a la ley, intentamos recurrir a los derechos humanos para detenerlos.

El problema, por supuesto, es que no nos gustan particularmente las prisiones, y no nos gusta particularmente la policía, ¿no? Si pensamos en cómo el análisis interseccional se combina con el movimiento de justicia restaurativa, que también es un movimiento anti-racista y feminista, vemos que el movimiento del feminismo negro tiene un conjunto increíble de recursos. Estoy pensando no solo en la violencia que se comete contra las mujeres por parte de hombres en el hogar, en la calle, en el trabajo, sino la violencia de instituciones como las prisiones, que también son violentas contra las mujeres y las personas trans y otras personas de género no conforme. Entonces, ¿qué sería una crítica de la violencia que no termine inmediatamente con una celebración de la prisión? Eso debería incluir a la prisión como una institución violenta que necesita ser desmantelada y repensada. Y este es por supuesto un momento muy difícil para el feminismo, porque queremos ver que los violadores y asesinos den cuenta de sus actos, y vemos demasiado a menudo que no lo hacen. El feminicidio no es entendido como un crimen. No es tratado como un crimen, es algo que simplemente pasa. Es como “oh bueno, tuvieron un desacuerdo apasionado”, “oh bueno, eso es lo que pasa en los matrimonios”, “fue un crimen de pasión” ... Hemos visto ya eso. Al mismo tiempo, se sabe cuál es el Estado al cual se le está pidiendo que venga e intervenga, cuál es ese sistema penal, cuál es esa forma de castigo. Y tenemos que volver a pensar el castigo, la prisión, al mismo tiempo que queremos que los hombres violentos y las instituciones violentas rindan cuentas. Esto no es un tema menor. Es la razón por la

cual el feminismo tiene el ángulo, el ángulo más crítico, para abordar la violencia, que se puede encontrar en estos días, porque entiende el carácter interpersonal de tal violencia, y al mismo tiempo entiende la fuerza devastadora de la violencia institucional, que incluye la omisión y la aceptación del feminicidio como forma de vida. Entonces, no es un camino fácil por ahora, pero creo que es lo que la teoría feminista necesita pensar, y creo que tenemos a mucha gente trabajando en esto. Pero necesitamos, creo, un movimiento global. Esto obviamente a favor de la solidaridad transregional, y creo que necesitamos hablar mutuamente y desarrollar un análisis que no solo funcione localmente, sino que también funcione de manera más amplia, de modo que podamos tener el tipo de consenso global contra la violencia sexual en sus formas institucionales, personales y económicas que claramente necesitamos. Espero que esto al menos haya abordado algunas de las cuestiones que me planteaste.

Noam Vilches³

Bueno, en realidad quería situar un poco la pregunta o el comentario entendiendo que si bien hay una especie de igualdad instaurada, en términos legales, o sea, la ley dice, de alguna forma, en la Constitución por ejemplo, que todas las personas son iguales ante la ley y vemos que en la práctica eso no se da y las instituciones terminan tratándonos de manera distinta. Ese trato distinto no se da por una normativa que pide que nos traten de manera distinta, sino que tiene que ver con hábitos, con conductas de personas que están en dichas instituciones, en ese sentido, cabe preguntarse ¿cómo hago yo que cambien esas conductas y esos pensamientos? Mucho de ello ha recaído en la educación, que en Chile es siempre un problema -hasta hace muy poco se quería quitar Filosofía de los colegios, por ejemplo, y ahora se ha reducido la cantidad de horas que hay para Historia-, entendiendo que las humanidades han tendido a acortar o achicar el lugar en el que están en la educación para darle más espacio a aquellas materias que dicen de la producción y que siguen, finalmente, promoviendo que las personas puedan salir a trabajar y que no se preocupen necesariamente de cosas que parecen ser secundarias. Me gustaría igual si se pudiera profundizar primero en eso, en cuál sería el valor que tienen -en ese sentido- las humanidades en la educación, en la escolaridad, para ocasionar estos cambios que se proponen, pero al mismo tiempo, también me gustaría saber, ¿qué hacemos con esas personas que se alejan del espacio de la educación? Porque el espacio de la educación parece ser dejado para el espacio de las nuevas generaciones -mucha gente habla de que son las nuevas generaciones las que

³ Estudiante de Filosofía de la Universidad de Chile. Integrante de la Sociedad de Debate Uch (SODEUCH) y Delegado de Bienestar FECh. Coordinador de la comisión de disidencias del Consejo de Juventudes de Cerro Navia.

tienen en su poder el cambiar la situación en la que estamos, son las generaciones más medioambientalistas, son las generaciones más pro-comunidad LGBTBIQ+-, pero al mismo tiempo, quienes están ejerciendo la violencia de manera más sistemática son justamente las personas que están alejadas de esos espacios de educación no formales, sino también informales, como son las redes sociales, que han tenido una especie de labor fundamental en poder comunicar como también en hacer llegar a distintos lugares del mundo los distintos sentirs. Entonces, ¿cómo nos hacemos cargo un poco de esa comunidad alejado de estos espacios de educación formal e informal y cómo le damos también un avance al espacio de la educación formal en los colegios, sobre todo en un país que -como Chile- intenta dejarles cada vez menos espacio a las humanidades, darle cada vez menos valor a la filosofía, a la historia, en fin, a este tipo de temáticas.

Judith Butler

Creo que entendí la mayor parte de lo que dijiste. Hablas muy rápido y estoy escuchando con todo lo que tengo a mano. Quiero decir un par de cosas. Una es sobre la ley. Saben, ¿qué esperamos de la ley? Cuando tenemos leyes que se oponen exclusivamente a los *feminicidios*, al asesinato de mujeres o personas trans, o tenemos leyes que dan a las personas el derecho de elegir su identidad de género, tenemos leyes contra la violación, eso no quiere decir que aquellas leyes puedan afectar o afecten realmente las prácticas sociales que existen en la sociedad, y a veces pareciera que esas leyes son realmente simbólicas. Solamente sirven de publicidad para el mercado mundial, diciendo que este país, con esas leyes, es muy progresista, que respetamos los derechos humanos, que hemos tomado todas las posturas correctas, de modo que ahora podamos abrir nuestros mercados y tú puedas tener comodidad con nuestros intercambios mercantiles, y puedas tener tu ganancia. Porque estamos por los derechos humanos, ¿no? Pero es una especie de publicidad, eso no necesariamente provoca algo en la sociedad. Y por supuesto, esto hace que la gente desconfíe mucho de la ley, es decir, la ley no protege. ¿Qué es la ley? La ley es un tipo de falsedad o farsa.

Pero mi punto de vista es que deberíamos probablemente pensar de manera más cuidadosa en la ley, porque en el caso de las leyes por los derechos civiles en los Estados Unidos, que fueron promulgadas en 1964, muchas personas las odiaron. Eran los supremacistas blancos en el sur, que odiaban esas leyes, se oponían a ellas, iban a seguir con sus formas de discriminación y no querían que sus hijos se casaran con otras “razas”. Siguieron así, y ahora están de vuelta, como sabemos. Pensamos que se habían ido, pero volvieron, nunca se fueron. Pero sucedió, esas leyes terminaron permeando la

sociedad, cada vez más, y de hecho tuvieron el poder de cambiar el tejido social a lo largo del tiempo. Y la pregunta es cómo sacas un sistema legal de una economía de mercado que lo está explotando para sus propios fines, para poder hacer que sirvan a movimientos sociales que efectivamente necesitan derechos, y necesitan que el gobierno cumpla sus obligaciones. Entonces, la ley no es buena ni mala, la ley es un campo de herramientas y potencialidades que debe ser re-apropiado por los movimientos sociales para poder hacer que sirvan a una democracia más radical, a una igualdad más radical, y a una oposición totalmente efectiva contra la violencia. Entonces, eso es lo que siento sobre eso, pero en realidad entiendo el cinismo respecto a la ley y las contradicciones que vemos dentro de la sociedad. Por lo tanto, quizá necesitamos una especie de análisis propiamente marxista acerca de cómo la ley sirve a la economía de mercado, para poder tener una crítica de la economía de mercado y de la re-apropiación de la ley para los fines de los movimientos sociales progresistas que tienen fines democráticos radicales.

Rodrigo Karmy⁴

Quería hacerte un comentario-pregunta. Me parece muy interesante la convergencia que expusiste entre la lucha en la calle del mundo afroamericano, de las poblaciones afroamericanas, en situación de desigualdad, en fin, y la convergencia con la expansión del virus justamente en esa población. Quería hacer una referencia al mismo problema, al menos uno podría ver esa convergencia, pero ya no a partir del racismo como una cuestión estructural, sino a partir de una epifanía que aparece en las palabras de George Floyd, ¿no? George Floyd dice “*I can’t breathe*”, “no puedo respirar”, y me parece muy interesante el hecho de que uno podría pensar de esa simple frase, de esa frase que pone en juego una vida singular, la destitución del racismo, la aparición, por así decirlo, de la abertura frente al cierre de la estructura racial, ¿cierto? Y me parece clave esto también pensándolo precisamente en la población más dañada con el virus, dado que el virus se transmite a través del aire. Estamos en un escenario aéreo, por decirlo de alguna manera. Un escenario completamente aéreo y me parece que es completamente interesante el problema del aire como sustancia, ¿no? Porque el aire cuando lo respiramos, el aire no está simplemente afuera, sino que nos atraviesa y nos hace comenzar de algún modo, es decir, el aire es el elemento de lo vivo y a partir del elemento de lo vivo comenzamos una y

⁴ Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Profesor e investigador Centro de Estudios Árabes y Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Director de Investigación, Creación y Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

otra vez. Entonces, quería preguntar si en el problema de la igualdad y en este que acabas de señalar sobre la democracia radical a propósito de esta epifanía del aire, no, uno podría decir que el problema político de nuestro tiempo consistiría en decir cómo abrir a ventana, cómo abres la ventana para que ingrese el aire, para que ingrese una tormenta que sea capaz de destituir las formas del racismo estructural que está completamente condicionado por la diferencia de clases en último término, pensaba que también hay una analogía importante de hacer acá, que tú también la has desarrollado bastante en otros textos y uno podría decir que la población afroamericana en Estados Unidos es análoga a la población palestina en Israel, y ambos sufren de algún modo, con un racismo estructural y que, sin embargo, la sublevación abre una ventana y posibilita esa interseccionalidad, posibilita ese atravesamiento de los cuerpos. Entonces quería preguntar, si no ves ahí, en el problema de la igualdad, <que> no es una simple reivindicación de principios o de derechos, sino una acción destituyente, por decirlo de alguna manera, en el sentido de abrir un campo clausurado, por ejemplo por el racismo estructural, de alguna manera comenzar una acción absolutamente incierta pero que de alguna manera pone en tela de juicio o suspende de alguna manera la racionalidad de la máquina del poder.

Judith Butler

Sabes, tus observaciones me hacen reflexionar un poco acerca de la diferencia entre el racismo estructural y el racismo sistémico. Y quizás también una tercera categoría que podría ser la experiencia corpórea del racismo, que podríamos llamar “fenomenológica”, ¿no? Es decir, lo que está registrado en el cuerpo como racismo. Como la rodilla en el cuello, la agresión física, o la experiencia de enfermarse, precisamente porque no tenías techo, o acceso a atención médica, o no eras capaz de refugiarte de una manera que te mantenga a distancia de otras personas. Entonces, digo, el racismo estructural, tal como lo entiendo, realmente ahí estamos hablando de cómo el racismo está incorporado en la economía, cómo el racismo está incorporado en las instituciones de salud, cómo el racismo está incorporado en todo el aparato de gobierno o en cómo entendemos la nación. Entonces, es una característica intrínseca que debe ser mostrada, como si fuera reimpresa. Cada vez que esas instituciones se reproducen, reproducen su racismo. Pero me parece que el racismo sistémico es más bien un esfuerzo por describir la interrelación entre lo que sucede en la calle, lo que sucede en la consulta médica, que en primera instancia puede parecer distinto, pero en realidad está animado por tipos similares de lógica racial o mediciones raciales, formas de calcular cuál vida es valiosa y cuál vida no lo es, y que se meten dentro de las distintas instituciones que nosotros imaginamos como

sociológicamente distintas. Ahora bien, el cuerpo que sufre o el cuerpo que resiste, por supuesto, es siempre un cuerpo singular. Es *mi* posible muerte, es *mi* cuello, es *mi* cuerpo el agredido. Hay algo radicalmente singularizado en la violencia de esta forma. Al mismo tiempo, aquello por lo que estoy pasando, si me está pasando como persona de género no conforme, o si fuera negra, o morena, y fuera por esa forma, estaría yendo por una violencia racista, una forma de violencia que es repetida a lo largo del tiempo y a lo ancho de los cuerpos. Entonces, es *mi* cuerpo y no es *solo* mi cuerpo. Quiero decir, cuántos hombres negros dicen “No puedo respirar”. Es como, “oh, si dices ‘no puedo respirar’, ahí es cuando la policía va con más fuerza. Es incitación.” Me refiero a que en cierta manera es como si la misma muerte siguiera ocurriendo. No es la misma muerte, ¿cierto? George Floyd era una persona con su propia vida, pero hay algo en la muerte que se está repitiendo, que es lo que causa el movimiento social, que permite que las personas vean que esta es una estructura repetida. Ahora bien, quizá eso podría llamarse racismo estructural, ¿no? Es un racismo estructural que la policía reproduce una y otra vez, casi como en una especie de escena, donde el cuerpo individual se transforma en una ocasión para la reproducción de esa violencia y su justificación, su justificación por parte de la ley. Porque incluso si ese policía está asesinando a ese hombre, él sabe, e incluso mientras el celular está grabando su asesinato, él sabe que probablemente ganará en un juicio, que tiende a tomar la palabra de la policía como la verdad. La policía no comete violencia aleatoria, toda fuerza que ellos usen está justificada por definición. Él está protegido por la ley por adelantado, y mientras él mata, sabe que está protegido por la ley. Así, lo que sucede en los tribunales y lo que sucede en el preciso momento del ejercicio de la violencia están vinculados, y por supuesto, esto es también cierto y ha sido cierto respecto a la violencia sexual, ¿no? Porque las mujeres van a tribunales, y el juez dice, “¿cuál es la evidencia?” Él dice, “Fue consensuado. No veo la evidencia. Necesitas dieciocho formas de evidencia empírica para mostrar que esto fue forzado. No creo que sea forzado. No suena así. Solo suena como mal sexo. No deberías salir de noche”. En cierto sentido, la violación sucede mientras el violador sabe cuán rápido la violación es exculpada. Y es parte del sistema de esa precisa manera. Y quizás, saben, ahí es donde uno podría llamarlo algo estructural, porque está incorporado en la ley, está incorporado en el acto de violación, está incorporado en el acto de violencia racial, y está incorporado dentro de la absolución legal. Por eso lo llamaría estructural. Pero cuando vinculamos a George Floyd con lo que le sucede a las mujeres en sus casas, y lo que le está sucediendo a las comunidades de color bajo el COVID, o los indígenas en Brasil, entonces estamos hablando de algo sistémico. En otras palabras, estamos vinculando cosas dispares, que normalmente se mantienen separadas. Al menos así lo entiendo.

Pregunta del público

Una pregunta, por favor: La democracia liberal, en su actual deriva, parece haberse vuelto un necro-liberalismo. Las políticas públicas del dejar-morir, la precariedad de los sistemas de salud pública, la violencia política contra las revueltas populares, el racismo sistemático, etc. ¿Cómo repensar la cultura institucional de la democracia liberal, considerando la actual subsunción de la política en la economía y la deriva neo-fascista del capitalismo actual?

Judith Butler

Bueno, me gusta... es decir, no me gusta, pero aprecio la expresión “necro-liberalismo”, una forma de liberalismo que deja morir. Creo que desgraciadamente las ideas de universalidad de los derechos, que hemos heredado de la tradición liberal clásica, siempre se han rehusado a hacer una distinción entre cuerpos, se han rehusado a pensar en las condiciones materiales de la vida como una esfera de derecho, como una esfera de bien público. Por ejemplo, en mi país, tenemos derecho a la libertad de expresión, pero no tenemos derecho a un hogar. Tenemos derecho de reunión, pero no tenemos derecho a salud. Esto es porque se nos imagina como seres hablantes con opiniones. Esa es nuestra libertad. Quizá. No tanto bajo Trump. Pero nuestras vidas corporeizadas concretas pueden sobrevivir o no. Eso es una cuestión privada, es una cuestión para el mercado. Y cada vez más bajo las condiciones del neoliberalismo, vemos que la salud y la vivienda están siendo ambas privatizadas, están siendo manipuladas por las economías de mercado, al punto de que las personas más desposeídas en nuestros mundos están viviendo, cada vez más, en la calle. El número de gente sin hogar... saben, cerca de donde vivo cada semana hay cada vez más. Esas personas no tienen derecho a vivienda. Y están siendo dejadas de lado para que se enfermen, para que mueran, están siendo abandonadas incluso por una comunidad muy progresista, que básicamente sigue operando con una racionalidad neoliberal. Y está incorporado. A veces lo llamo la pulsión de muerte de la máquina capitalista. Pero también podríamos decir que se trata de la necropolítica del neoliberalismo. Y obviamente ustedes están del lado del máximo experimento neoliberal, y, como saben, del neoliberalismo coincidiendo también con un advenimiento del fascismo, que buscaba controlar por medios violentos las manifestaciones públicas y los movimientos de resistencia. Y estamos viendo también algunas de las mismas tácticas, esas que les enseñamos a ustedes a través de la Escuela de las Américas en Panamá. Están volviéndose contra nosotros. Las vemos en Portland, las vemos en Oakland, estamos re-apropriándonos de las técnicas de tortura que les enviamos. Ya no estamos actuando como si no hiciéramos eso, como si

nunca hubiésemos hecho eso y solo fueran los Estados latinoamericanos los que lo hicieron. Actualmente estamos recibiendo de vuelta esas prácticas que exportamos y que les impusimos a ustedes mientras extraíamos sus recursos naturales y su trabajo. Y las estamos practicando ahora. Hay un círculo bastante aterrador aquí. Una combinación de privatización intensificada y de intensificación del fascismo. Veremos si acaba ocurriendo realmente nuestra elección, ya sea que haya elección o sea respetada, ya sea que las fuerzas federales vengán a cuidar al nuevo líder, al líder que está en el poder. Ya no sabemos si vivimos en una democracia y esto hace que nos preguntemos si alguna vez lo hicimos.

Pregunta del público

Pareciera que lo que pasaba en Chile respecto a la revolución pasada, de octubre, no tuvo una repercusión mundial muy fuerte en un primer momento, comparado con otros movimientos internacionales, hasta que una excepción puede ser lo que constituyeron “Las Tesis”, que es una propuesta performática que tuvo una amplia capacidad de movilizar y el mensaje se expandió rápidamente a distintos lugares del mundo. Entonces, ¿qué podría comentar respecto de la repercusión que la propuesta de las tesis tuvo y la medida en que la lucha desde los márgenes puede crear nuevos derroteros para la superación de la hegemonía neoliberal en que vivimos? y, ¿hasta qué punto es la lucha feminista la que es capaz de abrir nuevos caminos que subvierten el clásico esquema de una rebelión que es tanto producida como resistida desde Europa, desde una perspectiva eurocéntrica?

Judith Butler

Bueno, si entiendo correctamente, creo que el feminismo latinoamericano en cierto sentido ha abierto el camino para pensar en lo que las solidaridades transregionales pueden ser. Por ejemplo, la huelga feminista que vimos en movimiento a lo largo de los países latinoamericanos también fueron a España, también fueron a Italia, y esta circulación es extremadamente importante, tal como la entiendo. Igualmente, estamos combatiendo esta ideología anti-género, que tiene un carácter global. Pero ahora hay alianzas en toda Europa del Este, África, América Latina, que están intentando detener el ataque al género, porque atacar al género es atacar los derechos reproductivos, es atacar la paternidad de gays y lesbianas, y los derechos al matrimonio, es atacar los derechos a la identidad de género, los derechos legales a la identidad de género, es atacar las proclamas feministas de igualdad. Entonces no

deberíamos detenernos tanto en definir género como en reconocer lo que entienden por género todos estos movimientos sociales que han sido atacados a través de organizaciones evangélicas y otras organizaciones cristianas de derecha. Pero más que eso, siento que la lucha por el clima, la lucha por el medio ambiente, la lucha por justicia climática, que incluye por supuesto la lucha contra el racismo ambiental, es un movimiento global en el que sé que hay muchas tensiones y las personas no siempre están de acuerdo en las tácticas o en el lenguaje, pero es un movimiento absolutamente crucial, especialmente ahora durante la pandemia, donde vemos que el mercado se vuelve a abrir, y vemos que el aire se contamina nuevamente, vemos las toxinas en el agua, y nos preguntamos quién vive con agua envenenada, cuáles comunidades viven así. Todos estos movimientos son importantes. También creo que considero muy alentadores los nuevos esfuerzos por revivir el socialismo, y lo que quiero decir sobre eso es que tenemos que asegurarnos de que el socialismo que revivamos (y estoy a favor de un nuevo socialismo), no vuelva a instanciar las jerarquías de género que eran muy típicas del viejo socialismo. Y de que no vuelva a instanciar las jerarquías raciales que a veces también eran típicas del viejo socialismo. No es una oportunidad para que solo los hombres blancos se empoderen. Bienvenidos los hombres blancos, pero encontremos estructuras horizontales, pensemos en lo que es el socialismo ahora, qué es lo que parece, cómo se alimenta de los movimientos existentes, cuál es el socialismo implicado por el movimiento feminista. Y realmente permitir al movimiento feminista permanecer siendo una especie de vanguardia mientras repensamos posibilidades de solidaridad global para nuestro tiempo.

Pregunta del público

Muchas gracias por tus respuestas. Muy iluminadoras. ¿Cómo podrías relacionar las ideas de violencia y de vidas igualmente dignas de luto a contextos académicos en que los administradores académicos de manera deliberada encubren depredadores sexuales y abusadores domésticos que son, ellos mismos, parte de la academia? ¿Cómo se pone ello en juego en relación con la vida de las mujeres y la violencia contra las mujeres que trabajan en universidades?

Judith Butler

Bueno, como saben, es una situación terrible para las mujeres en las universidades lidiar con depredadores sexuales y acosadores sexuales, teniéndolos como jefes, pero también para los hombres

que también están sujetos a formas terribles de extorsión por parte de profesores. Estudiantes son quienes tienen menos derechos, luego, profesores adjuntas/os e incluso profesoras/es que todavía no son titulares están en una posición muy baja. Si hacen una denuncia, arriesgan perder su trabajo, o alguien puede vengarse, de modo que es enormemente importante que nos opongamos al acoso sexual en las universidades y que tengamos procedimientos realmente buenos que permitan denunciar sin tener miedo a represalias. Yo me opongo a toda forma de acoso sexual, pienso a veces que no es necesariamente una relación sexual, también puede ser una forma de explotación emocional. Un profesor dice “debes hacer esto por mí”, “debes atender mis necesidades personales”, “debes ir a buscar mi ropa sucia”, “debes pasear a mi perro”, “debes ir a buscarme al aeropuerto”, esa especie de explotación emocional. Tú te subordinas a mí, debes hacer lo que te digo porque dependes de mí para tener una buena carta de recomendación, una buena nota, para pasar tus exámenes, para tener aceptado tu PhD... Estas son formas de extorsión, de subordinación que han sido aceptadas por demasiado tiempo en la universidad. Y bueno, saben, es verdad que yo defendí a una amiga mía contra una denuncia de acoso sexual, pero eso fue antes de leer el caso. Cuando lo leí, no la defendí, había cometido un error terrible. Pero podemos aprender de nuestros errores, ¿no? Tenemos que realmente aprender de nuestros errores. Alguien dice “oh fui acusado de acoso sexual pero esa persona solo está fantaseando”. Incluso si es un buen amigo tuyo y te ha caído bien esa persona por muchos años, es necesario no aceptar lo que dicen. Es necesario decir “¿sabes qué? Esa persona tiene derecho a hacer su denuncia, a hacer esa denuncia y tú deberías seguir ese proceso”. Y saben, no podemos asumir la inocencia del otro. Incluso si somos progresistas, incluso si somos socialistas de bien o feministas de bien. No podemos asumir que la manera en que conocemos a esas personas públicamente es la misma manera en que actúan a puertas cerradas. Y tuve que aprender una lección, una lección muy fuerte, pero otra gente tiene que aprender todo el tiempo esta lección. Hacemos excusas para los otros, para el profesorado, y esto debe terminar.

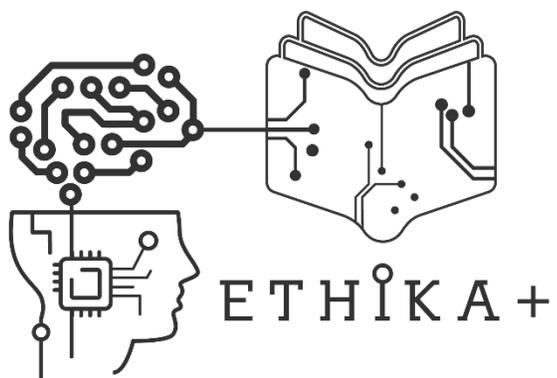
Pregunta del público

¿Cómo tratar las problemáticas racistas en una sociedad como la chilena en que se niega la presencia de población negra?

Judith Butler

Bueno, pienso que ustedes pueden responder esta pregunta mejor que yo. Pero pienso que, hasta donde entiendo, Chile es todavía un país que no ha reconocido completamente la explotación y la erradicación de los pueblos indígenas, y que hay discriminación. Puede ser sobre la base del color, qué persona es más blanca, qué persona es menos blanca, pero también tiene que ver con la clase, y con quién pertenece a las comunidades indígenas, y quién se considera como parte de la identidad nacional. Creo que aquí también hay una cuestión en torno a las personas migrantes, ¿la gente que viene a Chile es tratada de manera igual como otros chilenos o son racializados? Saben, a veces no tienes que ser de cierta manera para ser racializado. Los judíos askenazis como yo, blancos, fuimos racializados en los años 20, 30 y 40 en Alemania. Fuimos hechos raza. La racialización es un proceso. Y diferentes minorías pueden volverse raza y volverse sujetas al racismo sobre la base de un cierto tipo de prácticas. Ciertamente, la racialización puede revertirse, es un proceso muy complicado. Pero pienso que la lucha de lo indígena, especialmente como está relacionada con la destrucción del medioambiente en Chile, en Brasil, en particular, es una lucha que continúa, y es el lugar en el que el racismo y la destrucción del medioambiente y la erradicación de las culturas indígenas trabajan en conjunto y esa es un área crucial de movilización.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO



DOSSIER: DECIR LA VERDAD

Nota Editorial: Decir la Verdad

Nicolás Rojas Cortés¹ – Diego Ticchione Sáez²

Equipo ETHIKA+

Como revista Ethika+ hemos decidido otorgar un humilde reconocimiento a las investigaciones desarrolladas en el marco del seminario electivo *Indagaciones preliminares sobre la parrhesía en Michel Foucault*, impartido durante el primer semestre de este año por el profesor Raúl Villarroel a estudiantes de pregrado de la Universidad de Chile. No sería faltar a la verdad el afirmar que el pasado semestre de otoño (2020) fue extremadamente complejo para todas las personas que participaron de esta actividad formativa, y aun así, con toda la complejidad, también podemos reconocer que tuvimos el agrado de presenciar la formación de incipientes reflexiones a la altura de los peligros de nuestro tiempo. Pues si hemos de hablar con franqueza, será para pensarnos a nosotros mismos, ¿no?

La noción de *parrhesía* o *libertas*, estudiada por Foucault en los últimos tres cursos que dictó en el *Collège de France*, se remonta a la época clásica del pensamiento de la mano de Eurípides, Platón, Isócrates, Epicuro, Séneca, Filodemo, Epicteto, entre muchos otros pensadores, y refiere a la libertad de palabra, entendiendo que tal libertad no es sino una ética que se propone, a través del discurso, desnudar una verdad, ya sea que esta tenga incidencias en el ámbito político, educativo, o incluso personal, oponiéndose así a discursos que se proponen la adulación o la persuasión de mala fe.

Será en torno al precepto griego de ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (“cuidado de sí”) desde el que se configurarán las investigaciones que incluimos en este pequeño dossier. Quizá dos de los aspectos más relevantes que se pueden extraer de este antiquísimo imperativo son, por un lado, el *coraje* que implica estar dispuesto a defender un discurso que se considera como verdadero hasta el punto de arriesgar la vida -como en el caso de Sócrates, quien prefirió la muerte antes que el exilio ante el juicio que recriminaba su papel de exhortador-, y por otro, la capacidad de este discurso *parrhesiástico* de instaurar un modo de conocimiento que permita a los sujetos pensarse a sí mismos en función de construir su propia autonomía; nos referimos al saber *etopoietico* practicado por las “Culturas de Sí”.

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile.

² Estudiante de Licenciatura en Filosofía.



Sin embargo, a lo largo de la historia, tanto el coraje de la verdad como el cuidado de sí han sido desplazados, cada vez más, hacía esferas más reducidas, llegando a ser casi olvidados. Un ejemplo claro de esto es que, si dentro de los pilares de la democracia ateniense halláramos la *parrhesía* en quien se disponía a tomar su turno de hablar para enrostrar a los demás ciudadanos, sin tapujo ni adorno alguno, los errores y los males en los que la ciudad estaba incurriendo, aprovechando así su turno no para promover sus ambiciones ni para engañar a los demás, sino para avocarse completamente a sus conciudadanos en un ejercicio que se proponía remecer los supuestos inadvertidos que guiaban a la *polis* a su ruina, sucedió después que, con la instauración del imperio romano, este ejercicio solo podía ser dirigido y útil a quien gobernaba, a la par que no podía ser proferido por cualquier ciudadano, sino por alguien que pudiese entrar en la esfera política como consejero, no pudiendo tampoco emitir tal discurso en público, sino en un espacio privado.

Ahora, enfrentándonos a los últimos dos siglos que conciernen a nuestra era, pareciera que el ejercicio *parrhesiástico* ve sus posibilidades bastantes coartadas: con una crisis en el sistema de democracia representativa política, un sistema de educación dispuesto para la utilidad en el ámbito de la producción... ¿quién puede hoy ser un *parrhesiasta*, en donde puede ejercer su *parrhesía*, y a quién o a quienes? Sin duda hoy parece imperante retomar este ejercicio y apostar por él sin importar los riesgos que pudiera conllevar.

Es entonces, en este marco de recuperación de la *parrhesía*, que las investigaciones llevadas a cabo en el seminario ya mencionado se enmarcan, respondiendo a interrogantes como: ¿Es posible hoy la existencia de la *parrhesía* en la política y en la educación? ¿cómo se formula convenientemente su aparición? ¿en qué medida se hace necesario retomar aquella noción? ¿qué cambios debe sufrir hoy para que pueda ser efectuada? ¿qué sucede en distintas esferas no existiendo aquella en estas? ¿qué efectos podemos esperar con su aparición?

Las investigaciones que hemos decidido seleccionar abordan estas preguntas de forma prolija, pues no solo se proponen abordar un modo de traer a la escena la *parrhesía*, sino que intentan diagnosticar cómo y por qué se hace necesaria en tópicos tan diversos como la crisis de la democracia actual, la posibilidad de reformar los paradigmas pedagógicos actuales, la reinterpretación de figuras claves en la historia del pensamiento y en la comprensión de la performatividad queer a la hora de confrontar a los dispositivos de poder sexogénicos.

No está demás mencionar que las investigaciones aquí presentadas se desarrollaron durante la pandemia que hoy azota al globo entero. Con todo, esto no ha significado que los ensayos no sean

pulcros o carezcan de rigurosidad, sino, por el contrario, ha significado para estos una nueva piedra de toque que pone en aún mayor relevancia lo urgente que se hace recuperar el valor de la franqueza y su lazo con el cuidado de sí.

Agradecemos al equipo científico de Ethika+ que examinó estos artículos con el fin de guiar las reflexiones que, sin duda alguna, pueden llegar a convertirse en excelentes investigaciones si siguen desarrollándose. Agradecemos especialmente a Natalia, Katalina, Benjamín y Noam, que han confiado en nosotros para mostrar sus interesantes investigaciones. Como equipo de Ethika+ esperamos seguir difundiendo las incipientes reflexiones de nuestros estudiantes, pues creemos que la difusión del conocimiento debe ser capaz de integrar todas las personas que, con rigor, intentan encontrar su lugar en las disciplinas humanistas.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

La parrhesía como modo de atender la crisis democrática actual

Parrhesia as a way to deal with the current democratic crisis

Natalia Andrea Bravo Jiménez

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, nbravoj@gmail.com

RESUMEN

En el marco de una crisis democrática que ha hecho cuestionarnos la forma en que estamos llevando a cabo este sistema de gobierno, la presente investigación pretende retomar la vieja noción de la *parrhesía griega* como el *ethos* que debiera guiar el debate político, pero también como un principio que debe estar presente en aquellos que hacen filosofía. Un cruce entre la *acción comunicativa* habermasiana y las palabras de Vattimo acerca del rol de la filosofía nos ayudarán a elucidar cómo abordar esta crisis: desde la discusión política para llegar al consenso, que forzosamente debe estar alineado con este potente concepto de *parrhesía*.

Palabras clave: parrhesía, acción comunicativa, democracia, verdad

ABSTRACT

In the context of the democratic crisis that has lead us to question the way in which we're conducting this model, this investigation pretends to revisit the old notion of greek *parrhesia* as the *ethos* that should guide the politic debate, but also as the principle that should be present in those who make philosophy. A cross between Habermas' *communicative action* and the words from Vattimo about the role of philosophy will help us elucidate how to approach this crisis: from politic discussion until consensus, that necessarily needs to be aligned with this powerful concept of *parrhesia*.

Key words: parrhesia, communicative action, democracy, truth



Introducción

La democracia como sistema de gobierno apareció por primera vez en la historia de la humanidad durante los últimos años del siglo VI a.C. Hoy en día es un modelo que continúa presente, pero ciertamente de una manera muy distinta a como era hace más de 2000 años atrás. La democracia contemporánea ha construido sus propios principios, cuyos pilares vendrían siendo la igualdad y la representatividad. No olvidemos que democracia es una palabra griega, que viene de *dêmos* y *kratêîn*, que son respectivamente “pueblo” y “gobernar” (Sartori, 1993, p. 3). Así, fácilmente podría intuirse a través de su etimología que la palabra apunta al gobierno del pueblo. Sin embargo, esta definición no ha implicado lo mismo a través de los años. Con hitos como el fin de la esclavitud, el derecho al voto de las mujeres, entre otros, nuevos grupos han aparecido dentro de esta idea de pueblo y con esto, nuevos problemas con respecto a la representatividad también.

Este artículo no pretende hacer una genealogía de la democracia, sino enfocarnos en los problemas que han surgido con respecto a la democracia y las crisis que se han detonado durante los años 2019 y 2020: desde octubre de 2019 Chile se vio enfrentado a una de las peores crisis políticas después del retorno a la democracia, las calles se inundaron de manifestantes exigiendo derechos y dignidad. Mientras tanto, en Estados Unidos, en medio de la crisis sanitaria causada por la pandemia del coronavirus del presente año 2020, se desató una ola de protestas en torno a la muerte de un hombre afroamericano llamado George Floyd. Miles de personas protestaron y sus reivindicaciones se extendieron a lo largo de los meses, en contra del racismo predominante y los constantes hostigamientos de la policía estadounidense a la comunidad afroamericana.

¿Qué tienen Chile y Estados Unidos en común? Ambos países han querido mostrarse como líderes de sus continentes, con el presidente Sebastián Piñera comentando a un canal local: “En medio de esta América Latina convulsionada veamos a Chile, es un verdadero oasis, con una democracia estable”¹, mientras que, al otro lado del continente, el presidente de Estados Unidos Donald Trump aseveraba en un tweet para felicitar al primer ministro de Israel en 2019: “you have led Israel with a commitment to the values of democracy, freedom, and equal opportunity that both our nations

¹ Angélica Baeza. (8 octubre de 2019). Piñera asegura que «en medio de esta América Latina convulsionada, Chile es un verdadero oasis con una democracia estable». *La tercera*. Recuperado 10 de julio de 2020, de <https://www.latercera.com/politica/noticia/pinera-asegura-medio-esta-america-latina-convulsionada-chile-verdadero-oasis-una-democracia-estable/851913/>

cherish and share!”². ¿Qué cambió en ambos países? Ambas naciones aparentan compartir los ideales de democracia, sin embargo, hoy vemos en ambas crisis democráticas. Tanto en el caso norteamericano como en el caso chileno vemos una fuerte crítica hacia las fuerzas policiales. Mientras en Chile existe una desconfianza hacia las instituciones de gobierno, el congreso, etc. en EEUU crece la desconfianza de los ciudadanos hacia Donald Trump con su gestión de las protestas y la pandemia, viendo difícil que este sea realmente un defensor de la democracia considerando el daño provocado a las instituciones de la república (Mounk, 2020).

Frente a dos crisis democráticas recientes, esta investigación pretende comprender y estudiar el fenómeno dado en ambas democracias, que vieron en los últimos 10 meses fuertes estallidos sociales. ¿Cuál es la causa de estas crisis democráticas? En *El gobierno de sí y de los otros* (2010), Foucault retoma algunas palabras de Polibio respecto a los tres valores presentes en el gobierno de los aqueos, que serían los componentes fundamentales para un gobierno perfecto: democracia, isegoría y parrhesía. (Foucault, 2010, p. 87) Pero ¿a qué se refiere con estos tres conceptos? Ya habíamos revisado lo que significaba democracia, mientras que a grandes rasgos la isegoría corresponde a la igualdad para hacer uso de la palabra entre los ciudadanos (Foucault, 2010, pp. 162-163), ¿qué es entonces la parrhesía? La parrhesía griega viene a ser definida como la libertad de hacer uso de la palabra en el contexto político, pero no para decir lo que sea, sino para decir la verdad. También, hablaremos de la *parrhesía* como llamado al *epimeleia heautou* (cuidado de sí), como fue trabajado por Foucault en sus lecturas del *Alcíades* de Platón.

En suma, vamos a revisar el concepto de *parrhesía* recogido por Michel Foucault en cursos como *El gobierno de sí y de los otros* (2010), *La hermenéutica del sujeto* (2012) y *El coraje de la verdad* (2017). Observaremos el valor que tenía la *parrhesía* dentro de la democracia ateniense y su importancia, para luego compararlo con el valor que le da Jürgen Habermas a la verdad y al discurso en la democracia contemporánea con conceptos como *acción comunicativa* y *ética discursiva*. Finalmente, comprenderemos el rol que debe tener la filosofía en nuestra sociedad, desde *Vocación y responsabilidad del filósofo* (2012) de Gianni Vattimo.

² “Has dirigido Israel con un compromiso para los valores de democracia, libertad e igualdad de oportunidades que nuestras dos naciones quieren y en los que participan” (traducción propia). Aquí se ve que los valores de democracia parecieran ser importantes para el presidente Trump y que, de hecho, él se enmarca en ellos.

Esto para llegar a la conclusión de que hay dos aspectos de estas crisis que hay que revisar: (1) existe una falta de representatividad para los ciudadanos y las ciudadanas y (2) existe una desconfianza frente a las instituciones que han fallado en darle a las personas lo que necesitan. Se afirmará que ambas situaciones culminan en una crisis de la democracia y se demostrará que puede tener una posible explicación en una crisis de la verdad, o bien, una crisis de la *parrhesía*. Pues, como señala Henrik Paul Bang en *Foucault's political challenge*:

“A core challenge for democracy today is how to convince laypeople that political authority need not manifest a negative, easily corruptible, coercive power over them. Above all, this requires new political leaders who are not afraid of telling them the truth; who do not try to impose their own goals and interests upon them; who do not aim at surveying and controlling their every movement and practice; who are committed to involving them politically on their own terms and conditions; and who realize that they, in the long run, can only make government stronger by making laypeople better at governing and taking care of themselves” (2015, p. 13)³.

Esta última referencia señala la intención de esta investigación: afirmar a la *parrhesía* como pilar de la relación entre gobernante y gobernados, pero también como el *ethos* que debe guiar el debate político, si se quiere lograr una sociedad más inclusiva, distinta de la sociedad en la que hoy vivimos y que devino en las dos crisis políticas que hoy vivimos. Así, cabe hacer una revisión crítica que permita localizar cuestiones de relevancia para comprender nuestro presente.

Antecedentes de la crisis estadounidense y chilena

Explicar la historia de la crisis política que atraviesan tanto Chile como Estados Unidos bien podría ser un trabajo en sí mismo. Es por esto que nos preocuparemos únicamente de los antecedentes cercanos en ambos casos.

Comenzando con el caso chileno, primero habría que comprender la historia de los últimos 50 años en Chile. Han pasado 30 años desde la vuelta de la democracia luego de la dictadura de Augusto Pinochet en 1973. El año 1988 fue marcado por el plebiscito, que definiría si Chile continuaba o no en dictadura. Con la victoria de la opción “No”, luego de 18 años desde el último ejercicio del

³ “Un desafío fundamental para la democracia actual es cómo convencer a las personas laicas de que la autoridad política no necesita manifestar un poder negativo, fácilmente corruptible y coercitivo sobre ellos. Sobre todo, esto requiere nuevos líderes políticos que no tengan miedo de decirles la verdad; que no traten de imponerles sus propios objetivos e intereses personales; que no apunten a vigilar y controlar cada uno de sus movimientos y prácticas; que estén comprometidos a hacerlos partícipes políticamente en sus propios términos y condiciones; y que se den cuenta de que, a la larga, ellos solo pueden hacer un gobierno más fuerte haciendo a las personas laicas mejores para gobernarse y cuidarse a sí mismos.” (traducción propia)

sufragio ciudadano para elegir un presidente, sucederá un cambio político con las nuevas elecciones presidenciales, que en 1990 eligieron a Patricio Aylwin como nuevo presidente electo.

Muchas cosas debían cambiar, mas no tantas cambiaron: (1) la constitución política del país continuó siendo la misma durante muchos años, con algunas reformas en el camino durante el gobierno de Ricardo Lagos. (2) Posterior al cambio de mando en 1990, Pinochet asume como comandante del Ejército, para luego, a finales de los 90, abandonar su cargo y convertirse en senador vitalicio hasta su viaje al viejo continente y posterior arresto en Londres en 1998. (3) Si bien existen militares que hoy se encuentran cumpliendo condena por los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura, aún existen muchos crímenes sin resolver y personas desaparecidas cuyas familias no tienen respuestas por parte del Estado.

Los tres puntos anteriormente mencionados tienen relevancia precisamente porque se han sumado al descontento y a la desconfianza de los chilenos, acumulada a lo largo de los años. En un lugar donde los políticos evaden de manera impune impuestos⁴, donde existen condenas que aún no han sido efectivas y donde permanecen promesas incumplidas, no es difícil imaginar a un ciudadano cansado y enojado, cuya única respuesta frente a los constantes abusos de la autoridad sea “estallar”.

Si bien, había ya algunos que sugerían que tarde o temprano esto ocurriría⁵, sucedió el 18 de octubre de 2019, durante el segundo gobierno del Presidente Sebastián Piñera, que tras una seguidilla de comentarios inoportunos de sus ministros, anunció el alza del pasaje de metro, que ya era el segundo medio de transporte público más caro en América Latina⁶. Esto despertó el caos primero en los estudiantes secundarios y posteriormente en el resto de los ciudadanos que se sumaron. Así, vino la ola de protestas que se extendió durante meses y que consiguió el plebiscito para una Nueva Constitución.

En el caso norteamericano, habría que considerar su historia en un nivel un poco más extenso. Partiendo por los orígenes ligados a la esclavitud en el país, desde los colonos británicos hasta el fin

⁴ Jara, S., y Cárcamo, H. (06 de diciembre de 2019). Las millonarias transferencias de la familia Piñera Morel a paraísos tributarios y la investigación del SII en contra de Bancard. *El Desconcierto*. <https://www.eldesconcierto.cl/2019/12/06/las-millonarias-transferencias-de-la-familia-pinera-morel-a-paraisos-tributarios-y-la-investigacion-del-sii-en-contra-de-bancard/>

⁵ Algunas celebridades chilenas, como el músico Jorge González, habrían referido a esto en medios televisivos hace algunos años, sin embargo, para referencias en el mundo académico véase: Tironi, E. (2011). *El sueño chileno*. Santiago: Taurus.

⁶ Aristizabal, M. (22 de octubre de 2019). Conozca cuánto cuesta el transporte público en los países de América Latina. *La república*. <https://www.larepublica.co/globoeconomia/conozca-cuanto-cuesta-el-transporte-publico-en-los-paises-de-america-latina-2923276>.

de la guerra civil en 1865, hombres y mujeres eran llevados desde África hasta América para comercializarlos y esclavizarlos. Aunque para el fin de la guerra civil estadounidense había triunfado el bando de los confederados, quienes estaban a favor de la abolición de la esclavitud a diferencia de sus compatriotas sureños, Estados Unidos continuó años con la segregación racial. Hubo momentos de esperanza con las figuras de Martin Luther King Jr. y Malcolm X en los años 60, quienes pelearon –de diferentes modos– por los derechos de sus hermanos afroamericanos, luchando por cosas que hoy parecen tan naturales como el derecho a sentarse donde deseen en el transporte público, estudiar en las universidades, etc. Hoy en día continúa la segregación racial, con el hostigamiento por parte de la policía estadounidense, por lo que al igual que el pueblo chileno, los afroamericanos, habiendo sido históricamente reprimidos, frente a la rabia de la injusticia, no tienen otra forma de manifestarse que “estallar”, a los cuales también se ha sumado un importante porcentaje de población blanca fundamentalmente joven, además de personas pertenecientes a otras etnias.

Sin embargo, existe otro elemento a considerar sobre los antecedentes de la crisis democrática estadounidense: el analista político ruso Aleksandr Dugin ve en el momento político que está viviendo EEUU una relación con su historia bipartidista⁷, desde la guerra civil hasta la política contemporánea con los republicanos y los demócratas. Ambas alas de la política, que habían subsistido en aparente paz durante el gobierno del presidente Barack Obama, hoy se ven nuevamente enfrentados, pero la diferencia está en que existe un explosivo que podría detonar una nueva guerra civil. Estamos hablando del actual presidente Donald Trump, que con sus medidas radicales y comentarios inoportunos podría, según Dugin, fácilmente “encender la chispa”.

En resumen, en ambos casos puede resultar pertinente ver el rol de las autoridades en esta crisis de la verdad, en el caso chileno con Sebastián Piñera y su gestión tanto del estallido social y de la pandemia y en el caso estadounidense con Donald Trump y las polémicas que ha desatado en los 3 años que lleva de gobierno.

Una mirada filosófica para atender el problema

¿Qué tiene que ver la *parrhesía* con todo este asunto? Primero, corresponde determinar el significado de este concepto y en qué contexto era utilizado. Como ya habíamos dicho, la *parrhesía*

⁷ Dugin, A. (10 de junio de 2020). *Los nuevos vectores de una guerra civil en los Estados Unidos*. Geopolítica. RU. <https://www.geopolitica.ru/es/article/los-nuevos-vectores-de-una-guerra-civil-en-los-estados-unidos>

significa decir veraz, decir franco, y según las palabras que habíamos tomado de Polibio, *parrhesía* y democracia están estrechamente ligados. Un ejemplo de esto es la tragedia *Ion* de Eurípides, en donde un personaje griego desea que su madre sea ateniense para poder hacer uso de su decir veraz (Foucault, 2010, p. 167).

Ahora bien, se puede observar en este ejemplo de *Ion* que el origen jugaba un rol importante en las condiciones para que se diera el decir veraz en el momento griego de la *parrhesía*, como también existen otros aspectos de dicho concepto que tienen concordancia con el contexto griego. Sin embargo, de estas condiciones solo nos preocuparemos de aquellas que puedan tener sentido en el contexto que estamos viviendo⁸, con el propósito de usarlo de manera análoga.

El decirlo todo puede tener implicancias, primero en términos de calidad y luego en términos de consecuencia. En primer lugar, Foucault identifica al mal parrhesiasta como un sujeto *atyroglossos*, que significa literalmente una lengua sin puerta. Esto significa que el personaje del que hablamos habla por distintos motivos, para salvarse a sí mismo y quedar bien frente a los poderosos, para adular a los demás, o simplemente para decir cualquier cosa que recorra su mente. En efecto, habla por distintos motivos, mas ninguno de ellos es para decir la verdad. Por otro lado, un buen parrhesiasta sería aquél que posee los cuatro vértices del rectángulo expuesto por Foucault en *El gobierno de sí y de los otros* (2010, pp. 183-184). Estos cuatro vértices representan cuatro condiciones: una condición formal que vendría a ser la democracia en el sentido de igualdad; una condición de hecho, que es el ascendiente, lo que implica tener la atención de los demás; una condición de verdad: que implica un logos racional, es decir que su palabra sea un discurso dicho con la verdad y finalmente una condición moral, que sería el coraje de decir la verdad. Este último vértice nos lleva a las consecuencias del decir franco. El decir franco supone un riesgo, en cuanto representa un cuestionamiento entre dos interlocutores que podría cambiar la situación del parrhesiasta (Foucault, 2017, p 30). Esto se ve claramente en Sócrates, quien viene a ser según Foucault, el parrhesiasta por excelencia, ya que cuestionaba a quienes se pretendían sabios y esto provocó que fuera condenado a muerte⁹. En este sentido, el parrhesiasta se diferencia de otros sabios que hablan con la verdad, en el sentido de asumir un riesgo e incluso, la diferencia es

⁸ Así, dejaremos de lado las condiciones que tienen que ver (1) con el aspecto físico del parrhesiasta, un buen parrhesiasta no era alguien agraciado físicamente según señala Foucault y (2) la cuestión del origen ateniense, como se recoge en el ejemplo de *Ion*. Para utilizar un concepto cuyo uso remonta cientos de años atrás, es necesario discriminar aquellas condiciones que solo aplican a un contexto determinado que, en efecto, es muy diferente a este.

⁹ Sobre el rol de Sócrates en la *parrhesía* vinculada a la filosofía, véase: Foucault, 2010, pp. 330-331; 2012, pp. 15-54; 2017, pp. 94-95.

mayor cuando observamos que este riesgo no es asumido únicamente por quien pronuncia la palabra sino también por quien la recibe, produciendo así lo que Foucault llama el *juego de la parrhesía* (Ibid., p. 41). Esto es: el parrhesiasta asume el riesgo de decir la verdad, pero también aquél o aquellos que escuchan y asumen el riesgo de recibir una verdad que puede parecerles dolorosa o difícil de escuchar.

Ahora bien, la historia del concepto de *parrhesía* está lejos de ser estática: pasó de ser vociferada a todos los ciudadanos atenienses que estuvieran presentes en el ágora, a estar en manos de unos pocos, como por ejemplo, los consejeros de los príncipes. Sin embargo, lo característico de la *parrhesía* y lo que se relaciona con nuestra propuesta es, en palabras de Foucault, lo siguiente: “el vínculo *parrhesía*/democracia es un vínculo problemático, un vínculo difícil, un vínculo peligroso” (2010, p. 181).

La relativización del decir veraz en democracia

El mal uso de la *parrhesía* trajo problemas en la sociedad ateniense. Esto es de esperarse cuando todos tienen la libertad de hablar y dar su opinión, o al menos así lo cree Platón, quien asegura que “donde hay tal libertad¹⁰ es claro que cada uno impulsará la organización particular su modo [de] vida tal como le guste” (República, 557b). De hecho, Foucault retoma este pasaje en *El gobierno de sí y de los otros* y da justo con el problema que creo, podría analogarse a la crisis democrática hoy en día: “ese es el doble aspecto negativo de la *parrhesía* en esta democracia así fundada: cada uno es para sí su propia identidad y puede arrastrar a la multitud hacia donde quiera” (2010, p. 210). Es decir, cuando cualquiera puede hacer uso de su ascendente y su autonomía de hablar, fácilmente puede conducir a las personas hacia donde necesite que estén, por esto la *parrhesía* fácilmente puede caer en la retórica.

Sin embargo, cuando vemos tantos problemas asociados con el decir veraz, cabe preguntarse, ¿por qué era tan importante en el contexto de la democracia ateniense y por qué hoy también lo es?

El rol de la *parrhesía* en la democracia podría relacionarse con un llamado de atención, un llamado de atención por parte del hablante a los oyentes acerca de cómo obrar de manera más justa o bien, un llamado a que se preocupen por sí mismos. En el caso de los consejeros políticos, los consejeros tenían el rol de señalarle al príncipe cómo obrar de la mejor manera considerando todas las situaciones. En suma, podría decirse que la importancia de la *parrhesía* en la época clásica, por un lado,

¹⁰ La libertad de hablar.

tiene que ver con esta libertad de hablar y de valerte de tu propia identidad como mencionaba Platón y, por otro, que sería el aspecto positivo de la *parrhesía* asistir a los ciudadanos, tanto en su calidad de individuos como en calidad de pueblo, para conducirlos por el mejor camino.

Este aspecto del cuidado de sí, según se desprende del trabajo de Foucault, representa la importancia del decir veraz en la democracia ateniense¹¹, sin embargo, ¿cuál es la importancia del decir veraz hoy en día?

Jürgen Habermas, quien dedicó varios de sus trabajos al estudio de elementos de la democracia como el espacio y la opinión pública, descubrió que un elemento fundamental de la democracia era, en efecto, la discusión o en otras palabras, la *acción comunicativa*. De esta última se desprenden las pretensiones de validez que, como examinaremos a continuación, pueden ser relacionadas con la parrhesía.

Un vínculo entre el valor de la verdad entre Habermas y Foucault

Es necesario antes aclarar algunas nociones que nos serán útiles a la hora de hablar de Habermas: primero, hay que considerar que Habermas tuvo un estrecho vínculo con la escuela de Frankfurt, siguiendo la línea de pensadores como Hegel, Marx y Freud. Naturalmente se inclinó hacia la teoría crítica, no solo por su vínculo con la escuela de Frankfurt, sino también por su interés en continuar el proyecto de la Ilustración¹², el cual buscaba sacar al hombre de su estado de minoría de edad, es decir, despertarlo del sueño de la ignorancia para que pudiese emanciparse. Por esto Habermas se preocupa por el uso de la razón en la sociedad, en donde identifica una primacía de la razón científica generando una sociedad tecnocrática que impide alimentar una voluntad común para la toma de decisiones. Esto puede verse en *Ciencia y técnica como ideología* (2007), donde habla de la discusión pública sin coacciones: “una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos, y de los otra vez repolitizados, de formación de la voluntad colectiva, es el único medio en el que es posible algo así como «racionalización»” (Habermas, 2007, p. 107).

¹¹ Esto se ve fácilmente en la lectura de *Alcíbiades* de Platón en *El gobierno de sí.* en donde un joven desea gobernar Atenas, mas Sócrates le hace ver que para poder gobernar Atenas, este debe primero conocerse a sí mismo. Véase Foucault, 2010, p. 236 y Foucault, 2012, pp. 55-112.

¹² Sobre el proyecto de la Ilustración, véase Kant, 2015, pp. 25-34.

Así, Habermas ve en el uso del lenguaje el uso mismo de la razón, pues cuando se habla de alguien racional, es alguien que hace uso del lenguaje con evidencias, que tiene una pretensión de validez (Habermas, 1999, pp. 33-34). Por consiguiente, observa que en el lenguaje está el uso de la razón¹³, en tanto ve en él herramientas para la emancipación del sujeto, como recoge Omid Payrow Shabani: “It will be made plain that, according to Habermas, the linguistic turn and the theory of communicative rationality reveal the emancipatory character of language”¹⁴ (Payrow, 2003, p. 27).

La teoría del lenguaje habermasiana abarca sin duda una gran cantidad de aspectos del lenguaje, sin embargo, lo que nos interesa para esta investigación es el concepto de la verdad, la cual tiene un lugar importante en la teoría de Habermas. En este caso, nos acercamos a él, ya que observa la relación entre lenguaje-democracia-sujeto.

El anteriormente mencionado concepto de pretensión de validez se compone de cuatro aspectos: “1) *entendimiento*, exige que las emisiones del hablante sean inteligibles; 2) *verdad*, requiere que los contenidos proposicionales o presuposiciones existenciales sean verdaderas; 3) *veracidad*, pretende que el hablante sea sincero; 4) *corrección o rectitud*, insta para que las emisiones sean correctas en términos morales” (Domínguez, 2013, p. 312). Esta comprensión de la verdad de Habermas, lo aleja de la concepción tradicional que establece a la verdad como aquello que se condice con la realidad objetiva, sin embargo, hay que notar que esto último le valió algunas críticas¹⁵ con respecto a concederle tanto valor a la verdad del sujeto, ya que esto implicaría que la verdad dependería de la cantidad de saber que posee un sujeto por lo que haría difícil una de las intenciones de Habermas, que era establecer el lenguaje como el lugar de discusión para llegar al consenso.

Ahora bien, con el propósito de no desviarnos del tema principal de esta investigación, cabe formular la siguiente pregunta: ¿en qué medida se relaciona todo esto que hemos enunciado sobre Habermas con el tema de la *parrhesía*? Como habíamos comentado, el interés de Habermas por el

¹³ El giro lingüístico es el momento de la filosofía en donde el estudio mueve su foco del sujeto hacia el lenguaje. Véase: Rojas Osorio, C. (2016). Giro lingüístico/giro hermenéutico/ giro semiológico. *Revista de Filosofía*, 57, pp. 63-75. Consultado de <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44053/46071>

¹⁴ “Se hará claro que, según Habermas, el giro lingüístico y la teoría de la razón comunicativa revelan el rol emancipador del lenguaje” (traducción propia).

¹⁵ Remítase: López de Lizaga, J. (2007) Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 41, pp. 65-85. Consultado de <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0808110065A/15336>

lenguaje pone su acento en el carácter emancipatorio del sujeto, es decir, en el carácter autónomo y libre de coacción¹⁶ del que puede gozar el sujeto.

Además, también hay que tener en cuenta el acuerdo tácito que implica el lenguaje, cómo dirá Juan Carlos Velasco en *Para leer a Habermas*: “Incluso el desacuerdo tendría lugar sobre un trasfondo de acuerdos tácitos: sobre un saber inmediatamente familiar que damos por sentado sin hacernos cuestión de ello y que, por ello, representa la base cognitiva de la práctica comunicativa cotidiana” (2014, p. 47). En este acuerdo tácito, ciertamente está la pretensión de validez, esto significa que cuando ambos discutimos y estamos en desacuerdo, asumimos que estamos hablando con la verdad, es decir, que nuestro pensamiento se condice con nuestras palabras (sinceridad). Esto último también se hallaba presente en el rectángulo de la parrhesía presentado por Foucault, cuando hablábamos de la condición de verdad que implicaba un *logos* racional, es decir, que el sujeto creyera en lo que estaba diciendo. Sin embargo, la conexión que me parece más relevante entre ambos autores tiene que ver con el carácter emancipatorio del lenguaje en Habermas, en tanto puede ser analogado con la *parrhesía*, en el sentido de que en el primero prima la verdad como modo de discutir y conversar, en donde la discusión pretende un consenso, provocando así la autonomía del sujeto, todo esto bajo el acuerdo tácito del lenguaje, mientras que en el caso de la parrhesía, por medio del decir veraz y un acuerdo entre dos interlocutores, a saber, el juego de la parrhesía, se hace un llamado al cuidado de sí.

Dicho de otro modo: por un lado, podría decirse que la parrhesía goza de la pretensión de validez habermasiana, en términos de ser moralmente correcta y condecirse con el pensamiento. Por otro lado, la discusión habermasiana, a su vez, también puede considerarse como un tipo de parrhesía en tanto el acuerdo como la emancipación pueden ser una forma de cuidado de sí. Esto porque el objetivo de la emancipación, siguiendo la idea de Kant en *Qué es la ilustración* nos exige: “*Sapere aude*, ten el valor de servirte de tu *propia* razón!” (Kant, 2015, p. 25) implica servirse de la propia razón, que en la visión de Kant, la misma en que se inspira Habermas, implica una mejora del sujeto, que ya no depende de otros sino de sí mismo. Es un sujeto que cuida de sí mismo y también se conoce a sí mismo, así *epimeleia heautou* y *gnothi seautou* convergen. No es casualidad que Foucault haya seleccionado precisamente ese manifiesto kantiano acerca de la Ilustración para comenzar las clases de *El gobierno de sí y de los otros* (2010, p. 23).

¹⁶ Recordemos que un lenguaje libre de coacción puede devenir en una voluntad común por medio de la discusión, lo cual está implicado en la idea de democracia deliberativa habermasiana.

El rol de la filosofía en nuestra época desde una perspectiva parrhesiasta.

Ahora bien, también es necesario abordar el rol de la parrhesía desde otro ámbito, en este caso el rol del filósofo. En *La Hermenéutica del sujeto* (2012), Foucault establece la importancia del otro en el modelo de la parrhesía. El otro puede ser visto como un modelo o un ejemplo a seguir, como un maestro y también como aquél que despierta al sujeto (Foucault, 2012, p. 132). El otro puede ser un ejemplo basado en la tradición, pueden ser los héroes, los enamorados, son personas que pueden inspirar al sujeto según su comportamiento. También es maestro en tanto es capaz de traspasarle conocimiento al joven y, siguiendo el estilo socrático, es aquél que provoca algo en el joven y lo hace reflexionar sobre sí mismo. Este otro, como le llama Foucault, no es nada más ni nada menos que el filósofo. Los filósofos eran por excelencia los maestros en ese sentido, sin embargo, la disciplina del cuidado de sí o *parrhesía* no es idéntica al maestro que enseña el arte de la argumentación o la gramática (Foucault, 2017, p. 30). Este maestro no traspasa simplemente información a quien lo escucha, sino que podría decirse que educa el espíritu del joven. Al respecto, Foucault afirma: “El maestro es un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto” (2012, p. 133). Incluso, en el momento griego de la parrhesía, según comenta Foucault, los ciudadanos se acercaban a los filósofos a comentarles sus problemas y pedir consejos (Ibíd., p. 146). Los filósofos eran consejeros, directores del espíritu, mas no solo guiaban a la gente del pueblo, también eran confidentes de los príncipes¹⁷ y sus ayudantes de confianza a la hora de tomar mejores decisiones. Claramente los filósofos de aquel entonces tenían por lo menos algo que decir en diversas materias tanto de economía como en el arte de gobernar, así también en asuntos relativos al amor y la amistad.

Esto mismo puede ser visto en los escritos de Gianni Vattimo cuando se pregunta cuál es el rol del filósofo en *Vocación y responsabilidad del filósofo* (2012). Vattimo nos comenta en las páginas finales que muchos de sus colegas se burlaban de él porque escribía columnas en los diarios. Hoy fácilmente puede verse en la televisión que cualquier persona puede tener el rol de opinólogo, sin siquiera ser expertos en el área. Pero, como dice Vattimo, ¿no deberían ser los filósofos los indicados para hacer el papel de opinólogo? (Vattimo, 2012, p. 69) ¿Acaso existe otra profesión más holística? Esta última cualidad de la filosofía, que observamos en el momento griego de la parrhesía, en donde los filósofos hacían de consejeros, es algo que permanece hoy en día.

¹⁷ Véase la relación entre Dionisio y Platón en su viaje a Siracusa descrito en Carta VII en *Diálogos* (1999, pp. 485-532).

Cabe preguntarse por algunos aspectos del rol del filósofo: ¿cuál es el rol concreto del filósofo hoy en día? Si consideramos que, en la antigüedad el filósofo era quien guiaba al otro para que se conociera y se cuidara a sí mismo por medio de la *parrhesía* o decir veraz, es importante determinar cómo se puede decir la verdad actualmente, si acaso existe o no esta famosa verdad y para qué sirve. Sabemos que Habermas trató de delimitar un significado de verdad distinto al tradicional (la verdad como lo que concuerda con la realidad objetiva). Incluso Vattimo tuvo algunas palabras sobre eso:

Conocer cómo están las cosas en última instancia se justifica solo como el saber estratégico de Habermas, esto es: debo conocer las cosas como son con miras a un proyecto, si no ¿para qué me sirve saber cómo están las cosas? No es casual que Habermas esté sustancialmente a favor del saber comunicativo, y la acción comunicativa no es en definitiva muy distinta de la caridad vivida, aunque Habermas no aceptaría nunca esta conclusión (Vattimo, 2012, p. 65).

Decir la verdad o conocer la verdad, por lo tanto, tiene sentido cuando se hace con miras a un proyecto, este proyecto es de hecho, la emancipación. “La verdad objetiva me sirve para entender cómo puedo estar mejor con los otros” (Vattimo, 2012, p. 65). Cuando miramos hacia la filosofía, observamos este saber que es sobre todo y nada a la vez, un saber que Aristóteles en la *Metafísica* ya enunciaba como distinto a otros tipos de saberes. El rol de los filósofos, entonces, es decir la verdad ya que la filosofía se posiciona de una manera foránea a la realidad, la observa y la estudia desde afuera, sin ser necesariamente útil como dicen algunos, pero teniendo un rol fundamental en nuestra sociedad: un pensamiento crítico sobre la forma en que vivimos, atendiendo mejor nuestras relaciones con los otros.

¿Cómo se aplica la parrhesía en el momento político que estamos viviendo?

Con todo esto, no estoy diciendo que Sebastián Piñera o Donald Trump debieran ser filósofos. Ni tampoco estoy sugiriendo una salida al estilo de Platón con los filósofos por encima de toda jerarquía social gobernando el país. Afirmo que los principios descritos en esta investigación deben estar presentes cuando hablamos de una sociedad más justa y que la falta de estos es, en efecto, una de las tantas explicaciones que pueden ayudarnos a entender este derrumbe político. Se verá del siguiente modo:

(1) Hay que resaltar que la democracia, o más bien una democracia bien lograda, representa un gran desafío, pues en ella son muchas las opiniones que convergen. Es un escenario distinto de aquel que se vivió en la Grecia antigua, en donde la calidad de ciudadano no era ostentada por todo aquel mayor de 18 años que viviera en Atenas como es en la actualidad. Como mencionamos en un

principio, el fin de la esclavitud, el derecho de sufragio para las mujeres y la inserción de las comunidades indígenas al estilo de vida occidental, trajeron consigo nuevos grupos políticos que, bajo el modelo democrático, debían tener participación en las discusiones. De aquí que exista una crisis de representatividad que aún no consigue comprender la voluntad general de las personas.

En Chile, hablar de cuotas de género en política es bastante reciente, fue algo por lo que se discutió durante mucho tiempo, mientras que en Estados Unidos habría que ver cuántos miembros del congreso son mujeres o cuánta participación afroamericana o indígena hay.

Por lo tanto, hoy más que nunca la *acción comunicativa* de Habermas es relevante, el debate y la conversación son formas que deben estar constantemente activas en una sociedad como la nuestra. Si bien pueden llevarnos a qué cosas diferimos como comunidad, también pueden mostrarnos en qué cosas estamos de acuerdo y en cuáles no. Sin embargo, el elemento habermasiano de *acción comunicativa* estaría incompleto si no hubiera miras hacia la *parrhesía*: un principio que nos habla del decir veraz, pero no cualquier decir veraz, sino el decir veraz sincero condicho con nuestra intención y que persigue mejorar la situación del otro.

Ahora bien, para establecer un espacio en donde la *acción comunicativa* y la *parrhesía* converjan, hay que observar la segunda razón de por qué se produjeron ambos estallidos: porque (2) ni los ciudadanos confían en las instituciones, ni las instituciones confían en los ciudadanos. El gobierno, o bien los presidentes, deberían ser los primeros en promover espacios de discusión política, espacios de acuerdo, lo cual implica que los ciudadanos se eduquen, y si la razón de por qué no lo hacen es por miedo a perder el poder, hay que recordar las palabras de Kant en *Qué es la Ilustración* (2015). Que el público haga uso de su propia razón no debería ser visto como una amenaza, al contrario, debiera ser visto como algo positivo, ya que según Kant, si le das las herramientas a alguien para pensar naturalmente tenderá a mejorar y aportar de manera constructiva (Kant, 2015, p. 26). Tanto el presidente Trump como el presidente Piñera, deberían ser los más interesados en decir la verdad, los más interesados en incentivar a la gente al cuidado de sí: debieran ser los mejores parrhesiastas, cuando hoy están en el grupo de los peores parrhesiastas. ¿En qué sentido son los peores parrhesiastas? Por ejemplo, con la crisis sanitaria que está viviendo EEUU, Donald Trump podría incentivar a la gente a que se informe, aprenda sobre el coronavirus y a protegerse de él, sin embargo, ha desatado una

campana de desinformación tremenda¹⁸ poniendo en peligro a los ciudadanos estadounidenses. Sebastián Piñera retrasó por meses la cuarentena en el país, pudiendo haber salvado vidas evitando que las personas se expusieran innecesariamente.

Mucho se ha dicho sobre el deber-ser de los mandatarios en filosofía y ya hemos visto que lamentablemente lo que se ha dicho dista de la realidad, por lo tanto, ¿cuál es el objetivo de, una vez más, observar la conducta de nuestras autoridades y escribir párrafos acerca de cómo deberían comportarse? Pues bien, hemos podido observar en las crisis democráticas de Chile y Estados Unidos que al ciudadano ya no le basta con esperar pacientemente hasta las próximas elecciones para cambiar a otro mandatario que lo represente más, el ciudadano no ve otra manera de hacerse escuchar que explotar de manera violenta. De aquí que se desprenda la urgencia de repensar el modelo democrático en el que vivimos, es necesario pensar cuáles son los pilares que nos guían si queremos construir una sociedad más participativa, representativa e igualitaria en donde estas cosas no tengan que volver a repetirse.

De esta investigación han podido desprenderse una serie de principios, que sin duda deberían estar presentes en el escenario político y que requieren la participación de todos y todas: (1) Necesitamos espacios deliberativos que cuenten con amplia participación ciudadana, donde conversemos acerca tanto de lo que falta como de lo que sobra. Estos espacios deben ser guiados, por supuesto, por la verdad. Espacios en donde los interlocutores confíen en que lo que dice el hablante es sincero y se condice con lo que realmente piensa, donde se haga uso de la razón y se busque llegar a un consenso. (2) Que toda verdad que sea dicha, debe ser dicha con miras hacia un proyecto: la emancipación del sujeto. Solo así podrán evitarse situaciones como las que hemos vivido en los últimos años, ya que cuando se proporcionan las herramientas para hacer uso de la propia razón, las personas se vuelven seres más autónomos. Aquí es importante la participación de los filósofos, quienes históricamente habían tenido el rol de consejeros y sin embargo hoy solo vemos sus nombres escritos detrás de una vitrina en la librería.

Finalmente, sería incompleto concebir esto sin considerar la parrhesía, la cual debe ser tomada no solo como un modo de hablar sino también como un estilo de vida, como un *ethos* que no solo guíe

¹⁸ Ghitis, O. B. F. (18 de junio del 2020). Trump and Pence: a two-man Covid-19 gaslighting act (Opinion). *CNN*. <https://edition.cnn.com/2020/06/17/opinions/trump-pence-two-man-covid-19-gaslighting-act-ghitis/index.html>

nuestras relaciones políticas sino también nuestras relaciones interpersonales. Afirmo que un concepto tan potente, en donde convergen el decir veraz, el cuidado de sí y la democracia, debe marcar la pauta de los cambios políticos que vengán, solo así podremos situar las bases para comenzar a resolver problemas de representatividad y desconfianza que, sin duda, se han venido arrastrando hace años.

La apuesta por la *parrhesía* en nuestra época contemporánea puede dejarnos algunas dudas, ¿cómo podría darse en una sociedad como la chilena y/o la estadounidense? ¿Quiénes pueden decir la verdad y qué pasaría si todos dijeran la verdad? ¿En qué medida la autoridad tiene poder sobre quien dice la verdad? ¿Acaso algunos acapararán la verdad? ¿Si todos pueden decirla será que nadie podrá decirla a la vez?

En efecto, son preguntas válidas y si bien puede que el proyecto sea utópico e irrealizable, esta investigación puede ser considerada como una guía para pensar en la forma en la que nos relacionamos con los acontecimientos actuales, de qué manera podemos pensar la sociedad y, más importante aún, de qué manera la filosofía puede aportar en una sociedad como esta, donde hace falta que re-pensemos los lineamientos éticos que guían nuestras vidas en el sentido público y privado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristizabal, M. (22 de octubre de 2019). Conozca cuánto cuesta el transporte público en los países de américa latina. *La república*. <https://www.larepublica.co/globoeconomia/conozca-cuanto-cuesta-el-transporte-publico-en-los-paises-de-america-latina-2923276>.
- Baeza, A. (08 de octubre de 2019). Piñera asegura que «en medio de esta América Latina convulsionada, Chile es un verdadero oasis con una democracia estable. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/politica/noticia/pinera-asegura-medio-esta-america-latina-convulsionada-chile-verdadero-oasis-una-democracia-estable/851913/>
- Bang, H. P. (2015). *Foucault's Political Challenge: From Hegemony to Truth*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Domínguez, H. (2013). Democracia deliberativa en Jürgen Habermas. *Analecta Política*. 4(5), 301-326.
- Dugin, A. (10 de junio de 2020). *Los nuevos vectores de una guerra civil en los Estados Unidos*. Geopolítica. RU. <https://www.geopolitica.ru/es/article/los-nuevos-vectores-de-una-guerra-civil-en-los-estados-unidos>
- Foucault, M. (2010). *El Gobierno de Sí y de Los Otros*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica.
- Ghitis, O. B. F. (18 de junio del 2020). Trump and Pence: a two-man Covid-19 gaslighting act (Opinion). *CNN*. <https://edition.cnn.com/2020/06/17/opinions/trump-pence-two-man-covid-19-gaslighting-act-ghitis/index.html>
- Habermas, J. (2007). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Jara, S., y Cárcamo, H. (06 de diciembre de 2019). Las millonarias transferencias de la familia Piñera Morel a paraísos tributarios y la investigación del SII en contra de Bancard. *El Desconcierto*. <https://www.eldesconcierto.cl/reportajes/2019/12/06/las-millonarias-transferencias-de-la-familia-pinera-morel-a-paraisos-tributarios-y-la-investigacion-del-sii-en-contra-de-bancard.html>
- Kant, E. (2015). *¿Qué es la Ilustración? 1784*. En E. Kant, *Filosofía de la historia* (3.ª ed., pp. 25-34). Fondo de Cultura Económica.
- López de Lizaga, J. (2007) Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 41, 65-85. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0808110065A/15336>

- Mouk, Y. (18 de junio de 2020). Is Donald Trump a Danger to Democracy? *The New York times*.
<https://www.nytimes.com/2020/06/18/books/review/masha-gessen-surviving-autocracy-eric-posner-the-demagogues-playbook.html>
- Platón. (2016). *Diálogos IV*. (Biblioteca Clásica Gredos). Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos VII*. (Biblioteca Clásica Gredos). Gredos.
- Payrow Shabani, O. (2003). *Democracy, Power, and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas* (1.^a ed.). University of Toronto Press.
- Rojas Osorio, C. (2016). Giro lingüístico/giro hermenéutico/ giro semiológico. *Revista de Filosofía*, 57, 63-75. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44053/46071>
- Sartori, G. (1993). *¿Qué es la democracia?*. Tribunal Federal Electoral, Instituto Federal Electoral.
- Tironi, E. (2011). *El sueño chileno*. Taurus
- Trump, D. (2019). *Donald J. Trump on Twitter*. Twitter.
<https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1153040324241088512>
- Vattimo, Gianni. (2012). *Vocación Y Responsabilidad Del Filósofo*. Herder.
- Velasco, J. C. (2014). *Para leer a Habermas*. Alianza.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Parrhesía y Pedagogía

Sobre si es posible una educación con parrhesía en la actualidad

Parrhesia and Pedagogy

About the possibility of an education with parrhesia at present

Katalina Soto Méndez

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, katalina.soto@ug.uchile.cl

RESUMEN

El propósito principal de este escrito será abordar la posibilidad de una educación parrhesiástica en la actualidad. La dificultad se presenta a la hora de considerar los métodos educativos contemporáneos, ya que estos poseen un enfoque práctico y controlador. Sin embargo, creo que la posibilidad de pensar una pedagogía parrhesiástica implica considerar otros métodos educativos, menos convencionales, en específico el del filósofo Matthew Lipman. Entonces, este artículo apunta a rescatar caracteres de la parrhesía presentes en dicho programa y notar la importancia de una formación con la presencia de la parrhesía.

Palabras clave: Parrhesía, Sócrates, pedagogía, prácticas de sí, subjetividad

ABSTRACT

The main purpose of this paper to treat the possibility of a parresiasic education at present. The difficulty arises when considering contemporary educational methods, since they have a practical and controlling approach. However, I reckon the possibility of thinking about a parrhesiastic pedagogy implies considering other, less conventional, educational methods, specifically the one of the philosopher Matthew Lipman. Then, this article aims to rescue the parrhesia's characters that are present in that program and note the importance of a training with the presence of parrhesia.

Keywords: Parrhesia, Socrates, pedagogy, practices of the self, subjectivity



Introducción

Lo parrhesiástico y lo pedagógico, como se revisará, forman un vínculo que se remonta a la época de Sócrates y está en estrecha relación con la noción que Foucault rescató como *epiméleia beautoû* (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) o cuidado de sí, que para su práctica necesitará de dos elementos fundamentales, a saber, la de un yo y un otro que sea capaz de guiar hacia el cuidado de sí. Afirmaremos que este último, el parrhesiasta capaz de guiar debe ser identificado como un filósofo y pedagogo.

Entonces, lo que se revisará en este escrito consiste básicamente en señalar brevemente cuáles son los elementos parrhesiásticos que estaban presentes en formas de enseñanza de la Grecia antigua con figuras como Sócrates y los epicúreos en función de, luego, mostrar cómo es que la educación tradicional actual carece de estos elementos. Sin embargo, daremos paso a la presentación de un programa innovador que quebrante estos esquemas actuales y es capaz de ofrecer una salida a esta convención educativa ya que, como veremos, contiene elementos propios de una educación socrática, esto es, un ambiente óptimo para el cuidado de sí y el hablar con franqueza.

Por último, cabe señalar que dicho programa es el creado por el filósofo Mathew Lipman, quien se basa en la creación de novelas y manuales prácticos y didácticos creados para el uso tanto de profesores como de estudiantes, es decir, Lipman no teorizó su plan, no obstante, este si fue teorizado por otros filósofos de la educación, por lo que será menester usar bibliografía de ellos (Grau, Kohan y Waksman) para abordar la posibilidad de una educación que busque formar a través de la franqueza de palabra.

Parrhesía y cuidado de sí

Parrhesía (παρρησία) es un término de antaño cuyas primeras apariciones datan de los años 484-407 A.C. con Eurípides, presencia que además se mantuvo dentro de la literatura y filosofía de la Grecia antigua, en escritos tanto de Platón como de epicúreos y cínicos, por lo que naturalmente posee ciertas aristas, evoluciones y cambios a través de la historia. Sin embargo, lo que más nos atañe para los fines prácticos de esta investigación, es presentar el enfoque helenístico de esta palabra, que, cómo se evidenciará, tuvo gran relación con la importancia de los roles educativos de la época.

Parrhesía es un término que en simples palabras hace alusión a una forma de discurso veraz, un hablar franco y fluido desprovisto de cualquier tipo de engaño o falta de sinceridad, pues proviene de alguien que nada oculta, y que abre su corazón y su alma diciendo todo lo que tiene en mente

(Foucault, 2002, p. 142.) Este hablar con franqueza y verdad se expresa principalmente cuando es posible entablar comunicación con un otro, sin ninguna intención deshonesta. Como se dice en *El gobierno de sí y de los otros* (2009), quien es capaz de expresar la verdad se denomina parrhesíasta, por ende, su misión será decir todo lo que considere verdadero. Su discurso debe estar desprovisto de cualquier adorno o mitigación, así como alejarse del uso de la retórica (69-70). Debido a esto es que el papel del parrhesiastés implica correr un riesgo, sobre todo teniendo en consideración que para decir la verdad se debe tener la valentía suficiente para poder hablar sin tapujos, ataduras y temores, pues se dice que parrhesía es el discurso veraz que debe darse justamente en situaciones críticas, ya que muchas veces sucede que el hablar con honestidad o verdad puede provocar susceptibilidad en las personas.

Con todo, para enfocarse en el objetivo principal de este escrito basta con tener en mente que la parrhesía se trata de una práctica que se logra mediante de un discurso veraz y que se encuentra en estrecha relación con el “yo”, pues se trata de decir lo que uno tiene en mente y cree, sabiendo que es genuino, además de llevarlo a la práctica comportándose acorde a la verdad, para consecuentemente hacer alusión a la propia subjetividad:

“digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera, hacia "uno mismo". La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento” (Foucault, 2002, p. 28).

En relación con lo anterior, una de las preguntas que surgen de la obra de Foucault podría ser formulada de la siguiente manera, cuestionándose: ¿de qué forma se constituye un sujeto mediante la verdad? La respuesta a esta interrogante tiene dos aristas, a saber, por sí mismo y también por los otros.

De lo anteriormente señalado, entre los siglos V a.C – IV a.C es que surge la antigua cuestión del *gnóthi seautón*, o literalmente conócete a ti mismo, antiguo precepto griego del cual Foucault hizo notar la estrecha relación que tenía con la noción de *epiméleia beautoú*, cuyo significado alude al cuidado de sí o cultivo del “yo”. Esta última noción es determinante, ya que con ella se da más atención al cuidado de sí que nos interesa. Cabe destacar que el objetivo de dicho cuidado de sí es tratar de llegar a una realización o constitución de alguien como sujeto. Para explicar esto, podemos seguir las palabras de Foucault: “¿Qué es ese sujeto?, ¿qué es ese punto hacia el cual debe intentarse esa actividad reflexiva, esa actividad meditada, esa actividad que se vive del individuo al individuo mismo?” (2002, p. 53). A lo que el autor responde que en dicha época la subjetividad se trata más bien de la propia construcción del yo como individuo y de ahí que esté en estrecha relación con la atención y el cuidado

se sí, pues este ser sujeto se construye a través de acciones continuas que se ejercitan mediante la experiencia, esto es “...una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La epiméleia heautoû es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo” (Foucault, 2002, p. 28).

Para lograr esta constitución del yo como sujeto es menester estrechar lazos consigo mismo, algo que resulta ser indispensable para la vida de una persona, pero que, sin embargo, no todos podrán llegar a realizar. Foucault lo expresa así: “Sólo algunos son capaces del yo, aun cuando sea cierto que la práctica de sí es un principio que se dirige a todos” (2002, p. 130). Luego, ¿qué implica ser capaces del yo? Implica poder apropiarse de uno mismo y para ello ser capaces de decir y actuar con la verdad, o sea, parrhesiásticamente. Afirmaremos que de este último punto se desprende que para que “el yo” logre desplegar su subjetividad se hace menester la presencia de un otro, en tanto que ese otro tiene la capacidad de encaminar, contribuir y ser guía para aquellos que se encaminen a esta práctica de sí, pues: “...el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de sí llegue a ese yo al que apunta, es indispensable el otro...” (Foucault, 2002, pp. 131).

La necesidad de otra subjetividad que guíe para la práctica de sí ya comienza a compatibilizar en cierta medida con algunas de las labores pedagógicas actuales, y he aquí una de las primeras luces de la relación entre parrhesía y educación.

El rol propio para el cuidado de sí

Foucault, basándose en una de las cartas de Séneca (2002, pp. 134-135) nos dice que cuando aún no se ha emprendido la vía hacia la práctica de sí nos encontramos en un estado denominado *stultia*, que hace alusión a la necedad o la estupidez. El *stultus*, es alguien que está arrojado a la vida y que solo se deja llevar por el mundo externo que le rodea en tanto que aún no tiene una genuina relación consigo mismo por lo que no logra hacer distinción entre aquellas cosas externas y su propia subjetividad. El *stultus* tampoco tiene objetivos personales ni una intención de encaminar su vida hacia una práctica de sí, pues no está encaminado hacia esta necesidad del autocuidado y no posee la voluntad adecuada para cuidar de sí mismo, a saber, una voluntad lo suficientemente firme como para dirigir el objeto del deseo hacia el “yo” para que así se esté libre de nimiedades ajenas al sujeto en cuestión, y se pueda lograr una concentración para el cuidado de sí, queriéndose y autogobernándose, dejando así atrás a la *stultia* y pasando a ser *sapiente*. Es importante notar como aquí entra en juego el

primer elemento determinante, el “yo” como sujeto que debe preocuparse de sí. Con todo, es necesario notar que aquella persona que esté en aquel estado de necesidad o desorientación con la vida se le hará difícil reorientarse hacia el objetivo de sí mismo, por lo que será menester que reciba una orientación.

El rol del otro en el cuidado de sí

Siguiendo la línea de lo anterior, cabe preguntarse ¿quién es este otro? La respuesta a esta interrogante es la figura del maestro, el pedagogo capaz de instruir y encaminar a los individuos a esta práctica de sí. Cabe recalcar que lo que se enseña para lograr dicha práctica no se trata de una instrucción encargada de entregar conocimientos basándose en la lógica de aprender cosas de memoria para tratar de cubrir una ignorancia (Foucault, 2010, pp. 40-42), sino que se trata de algo aún más profundo, es una labor que implica una corrección del individuo en cuestión, por lo que la función que atañerá al maestro esta vez será la de reformar, intentar hacer una especie de reformulación del yo, es decir, un cambio elemental de quien se encamina a preocuparse de sí, estos es, conocer lo que nos determina como sujetos, algo que había sido ignorado por quien vendría siendo el aprendiz de la *epiméleia heautoú*. Foucault lo explica así:

“El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conoció en ningún momento de su existencia. Tiene que sustituir el no-sujeto por el estatus de sujeto, definido por la plenitud de la relación de sí consigo. Tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro (...) el maestro es un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto” (2002, p. 133)

De estas ideas se desprende -y en esto concuerda gran parte de la tradición histórica de la filosofía- que quién primeramente se debe encargar de esta labor pedagógica tan poco convencional y compleja es nada menos que el filósofo como pedagogo, guía y consejero cuya tarea será lograr encaminar a otros individuos hacia esta práctica de sí, es decir, autoconocimiento, la autoevaluación y el gobierno de sí, labor que si bien parece ser demasiado personal necesita de la relación e interacción con otros, en este caso, del filósofo.

El filósofo y su papel en la práctica de sí

Un buen ejemplo para ilustrar esta concepción de la práctica de sí, que va de la mano con la presencia de la filosofía como medio educativo que ya se dejaba ver desde Platón con su diálogo

Alcibiades texto especialmente considerado como perfecto para iniciarse en temas filosóficos por los neoplatónicos, esto por la importancia otorgada a la práctica de sí en el mundo helénico. Foucault al respecto nos dice:

...Alcibiades el propileo, y del Parménides, el corazón mismo de la filosofía platónica. Y podrán advertir que, también muy explícitamente, hace del "conócete a ti mismo", que se formula en el *Alcibiades*, no sólo el fundamento de todo saber filosófico sino el modelo mismo de la práctica de quien quiere filosofar. Es preciso, dice, "abordar socráticamente la doctrina socrática", vale decir que uno mismo debe reproducir, para iniciarse en la filosofía de Sócrates y Platón, el proceder socrático. Y gracias a ese trabajo ejercido sobre sí mismo, en la forma del autoconocimiento, uno podrá encaminarse en el saber filosófico (2002, p. 172).

Es destacable la figura de Sócrates como la de un maestro y guía, oficio que se le atribuyó incluso como una especie de destino que se le asignaba desde el mismo oráculo de Delfos cuyo mandato fue hacer de los jóvenes lo mejor posible. Con esto, veamos cómo la figura de Sócrates se constituye como la de un pedagogo.

En el *Alcibiades*, Sócrates conduce a un hombre adinerado y bello, pero que ya no es tan joven como para reflexionar y cuestionarse acerca de las cosas que conoce con su típico estilo basado en el diálogo y en distintas clases de preguntas indagatorias e inquisidoras logrando finalmente que él, Alcibiades, reconozca su ignorancia y llegue a la conclusión de que en realidad no se conoce siquiera a sí mismo. "Pero no, por los dioses, Sócrates, yo tampoco sé lo que digo y corro el riesgo además de haberme ya olvidado de mí mismo, puesto que me conduzco muy torpemente" (127d 6-8). Esta ignorancia de Alcibiades se debe a que sus antiguos mentores nunca lo instaron a ejercitar la práctica de sí, pues no eran filósofos, y ejercieron una mala y deficiente labor pedagógica, no solo en materias del conocimiento práctico, sino de este importantísimo cuidado de sí mismo, provocando que Alcibiades durante toda su vida haya ignorado lo más elemental.

De esta manera, Sócrates le hace notar que si no es capaz de conocerse no logrará la tarea fundamental para la vida de ejercitar este cuidado de sí, y mucho menos alcanzará un autogobierno, por lo que tampoco será capaz de gobernar a otros, a propósito de su aspiración política. Algo muy importante a rescatar dentro de este diálogo en relación con el rol de Sócrates como pedagogo, es que por primera vez se deja muy en claro que se necesita un recogimiento de la persona para que se cuestione sobre ese enigmático "sí mismo", lo que se refleja en la necesidad de un examen de consciencia.

Es importante notar que, para Foucault, Sócrates jugó varios papeles elementales dentro de sus investigaciones, sin embargo, el de mayor importancia para esta investigación claramente se relaciona -como ya se señaló- con su papel pedagógico, pero también, y al mismo tiempo con el del “parrhesíasta por excelencia”. Pero ¿en qué sentido se podría decir que Sócrates es pedagogo y parrhesíasta a la vez? Pues ciertamente en el sentido de que, en tanto que se pone en la labor de inducir “al cuidado de sí” pues con esta práctica está instando a otros a realizar un autoexamen de lo que se es, en el que decir la verdad a uno mismo da cabida y conduce por primera vez a conocerse. Foucault al respecto nos dice en el *Coraje de la verdad* (2010): “...la palabra directamente veraz, la palabra, por tanto, de la parrhesía, nos conducirá a la verdad de nosotros mismos.” (2010, p. 89).

Entonces, en este juego parrhesiástico se hace necesaria la alteridad del maestro el cual a su vez debe ser capaz de todo discurso de verdad, pues debe ser un pedagogo y un parrhesiasta a la vez, capaz de llevar un diálogo con otros, es decir, deber poder hacer que sus estudiantes o discípulos hablen con la estimulación adecuada y además debe ser capaz de hablar con un discurso veraz poseyendo per se esta cualidad socrática que lleva consigo la actitud de alguien “...que prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a decir la verdad” (Foucault, 2010, p. 87).

Podría mencionarse como punto final, acerca educación socrática y parrhesía en el mundo helénico, una última forma de enseñanza propia de la Grecia antigua, a saber, la de la escuela de los epicúreos en la que se dedicaban al cultivo del yo, el autoconocimiento, y la práctica de sí. En relación con esto Foucault dice lo siguiente: “Importancia, desde luego, de esta noción de la inquietud de sí en Platón. Importancia entre los epicúreos, porque en Epicuro encontramos una fórmula que se repetirá con mucha frecuencia: todo hombre debe ocuparse día y noche y a lo largo de toda la vida de su propia alma” (2002, p. 24).

Esta última formulación resulta interesante de mencionar, ya que esta escuela perteneció a la cultura de sí que se extendió en la época helenística-romana (2002, p. 63), y naturalmente poseía en varios puntos la figura de Sócrates como referencia educativa y parrhesíasta, pero además contribuyó con sus propias metodologías que curiosamente se acercan bastante más a las mecánicas de enseñanza clásicas actuales, pues consta de un maestro que debe educar o más bien dirigir a ciertos discípulos de tal manera que se forme un vínculo afectivo de amistad entre ambos personajes para luego poder dar paso a un diálogo, a un discurso honesto y efectivo para lograr que el aprendizaje sea genuino, es decir la parrhesía se convertía en menester en dicha dinámica de aprendizaje. Foucault nos dice lo siguiente sobre esto:

“La parresía es (...) necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente. Noción, una vez más, que es preciso elaborar, pero que indudablemente fue para los epicúreos, junto con la amistad, una de las condiciones, uno de los principios éticos fundamentales de la dirección” (2002, p. 142).

Por último, cabe destacar que dentro de esta escuela no se consideraba un ranking de mejores y peores alumnos, es más, se podría decir que las relaciones se trataban de una dinámica horizontal, condición que en efecto potenciaba un ambiente óptimo para una apertura del corazón y para poder hablar francamente, elementos propios del uso de la parrhesía como herramienta pedagógica y de un cuidar de sí mismo. Foucault dice: “para los epicúreos, entre esas dos categorías de discípulos, de dirigidos, no había una diferencia de valor, no había una diferencia de calidad -unos, en el fondo, no eran mejores que los otros y no ocupaban un rango más elevado que ellos” (2002, p. 142).

Límites de la educación convencional

Con base en las ideas anteriores, continuamos con el proyecto de educación y filosofía para niños, niñas y jóvenes, del estadounidense Matthew Lipman, filósofo y académico del área analítica, creador del programa “Filosofía para niños y niñas”, con múltiples manuales y novelas como guías, destacando de entre ellas “Ari, Suki y Pixe” (Grau, 2008-2010, pp. 31-32).

Este filósofo notó las distintas problemáticas de aprendizaje que eran comunes por parte de sus estudiantes que entraban por primera vez a la universidad. Lipman a menudo se encontraba con que estos estudiantes provenían con deficiencias desde sus bases educativas -colegios, liceos, etc.-, deficiencias que se relacionaban con la excesiva teorización de la enseñanza y la casi nula acción o praxis como método para el aprendizaje, evidenciando que esos estudiantes eran personas con muy poca capacidad crítica y reflexiva, no solo dentro de las habilidades que exigen los currículums escolares, sino también en su vida en general (Hoyos, 2010, p. 150).

Con arreglo a lo anterior es necesario tener presentes la jerarquización existente entre profesores y estudiantes, lo que dificulta que escolares sean entes activos dentro de la educación, provocando con esto que se den muy poco intercambios de diálogos, ideas y con ello autoexámenes y reflexiones, pues el otro como alteridad se ve igual de coartado que el resto de sus compañeros por este tipo de escuela, que además, en vez de potenciar la comunicación entre pares la limita, debido a las nociones de competitividad presentes en la escuela, lo que la convierte, como diría Michael

Foucault en una especie de “máquina de aprender, pero también de vigilar, jerarquizar, de recompensar” (2002, p. 144). En efecto, en la actualidad los métodos convencionales apuntan más que nada a producir individuos estándar y enseñarles a obedecer órdenes, cumplir con horarios, y fomentar la competencia entre ellos. La escalada de la competitividad genera asperezas y rivalidades por esta jerarquización de saberes que tienen más relación con la retención de contenidos antes que con un genuino análisis y reflexión de estos, y un buen ejemplo actual que ilustra tal situación es el hecho de que, más de una vez, el MINEDUC en Chile ha intentado quitar la filosofía de las bases curriculares de los colegios, pues justamente esta es una materia que podría romper con esos esquemas coartadores¹.

Todas estas deficiencias hacen de la educación actual algo muy alejado de los valores parrhesiásticos propios para un cuidado de sí, y que impiden el completo desarrollo de las habilidades genuinas de los individuos, esto porque la enseñanza no es óptima y no provee a los estudiantes de herramientas indispensables para su desarrollo y constitución, ya que en todo momento está más presente lo que Foucault entiende como “control de actividad” que consiste en delimitar todo lo que el estudiante debe o no hacer, noción presente en *Vigilar y castigar* (2002): “El maestro hará conocer a los escolares la postura que deben adoptar para escribir y la corregirá, ya sea por señas o de otro modo cuando se aparten de ella. Un cuerpo disciplinado es el apoyo de un gesto eficaz” (2002, p. 150).

Este control de actividad, tal y como indica la cita anterior será presidido por el profesor que enseña teóricamente, que vigila y hace cumplir las normas, pues revela la relación vertical con los estudiantes, que mencionábamos anteriormente. De ello se desprende precisamente la imagen de la escuela como un organismo de control y tensión, en el que no sería posible aplicar el valor parrhesiástico educativo de los griegos, debido a que no existiría una auténtica apertura de corazón por parte de los escolares, ni la posibilidad de establecer una relación de plena confianza con el maestro, ya que este es un formador de disciplina y no de escucha, respecto de lo correcto e incorrecto, por lo que un estudiante se verá imposibilitado de lograr dicha apertura, lo que justamente le permitiría la franqueza de palabra. Se ve entonces que en un modelo convencional de educación la educación efectiva (por paradójico que suene) es imposible.

¹ Gamboa, J. (28 de agosto de 2016). ¿Por qué el MINEDUC quiere eliminar filosofía del currículum obligatorio? *La izquierda diario*. Recuperado de: <https://www.laizquierdadiario.cl/Por-que-el-MINEDUC-quiere-eliminar-filosofia-del-curriculum-obligatorio>

Elementos parrhesiásticos en el pensamiento de M. Lipman

Sin embargo, actualmente existe una alternativa a esta educación convencional que se encuentra tan alejada de los valores parrhesiásticos y el cuidado propio de sí. Esta es, como ya se ha mencionado, el programa de Lipman que consideraba que la enseñanza debe realizarse con filosofía en las aulas, y aplicarse de tal forma que se puedan convertir las salas de clases en comunidades de investigación basadas en el diálogo para un pensar filosófico en conjunto, con la participación de todos los integrantes. En este sentido se podría decir que en el nuevo enfoque no es que las escuelas sigan con los métodos que tradicionalmente han venido aplicando, no se tratará de entregar solo conocimientos teóricos y seguir fomentando la individualidad de los alumnos, por esto Lipman explica que para que su programa funcione debe existir un ambiente cooperativo y de respeto mutuo, en el que la presencia del profesor sea más que nada la de alguien que dirige, pero no interviene directamente en dicha experiencia formadora, pues se espera que los estudiantes trabajen con autonomía y sin intervenciones directas, esto no tan solo con el fin formador de que niños y niñas se vuelvan personas más críticas y hábiles, sino también con el afán de potenciar valores éticos y sociales,

“...niños y niñas piensan por sí mismos y la escuela debe dar lugar a que ello se manifieste y potencie a través de la conformación de comunidades de indagación. Esa capacidad común que encontramos en niñas y niños se inflexionaría en una diversidad de subjetividades con caracteres propios, de modo que es posible reconocer modos distintos de pensar y de aproximarse a la realidad.” (Grau, 2010, p. 8).

Lipman, a través de su programa nos da a entender que para enseñar óptimamente debe existir un ambiente cooperativo y de respeto mutuo, en el que la presencia del profesor sea la de alguien que dirige y encamina, sin una actitud coactiva y controladora, muy por el contrario, el o la maestra debe ser capaz de inducir a un diálogo y ser capaz de instar el diálogo con los estudiantes, y para que esto se efectúe debe darse un ambiente amigable y de distensión en el que todos puedan expresar su opinión sin miedo al reproche, ya sea por parte de sus compañeros o de parte del profesor, con todo, se debe aclarar que respetar la palabra del otro no significa tener una actitud pasiva, sino más bien ser capaz de un intercambio efectivo y sincero de ideas, pues para Lipman la filosofía es una práctica colectiva pero también tremendamente personal en tanto que se trata de potenciar habilidades cognitivas como el análisis y la reflexión crítica, lo que ayuda a cultivar al sujeto del estudiante, niño, niña o joven, lo cual sin duda alguna, tal y como se revisó en los apartados anteriores resulta menesteroso para la vida misma.

En consecuencia, con lo que se ha manifestado, es oportuno apuntar que el programa de Lipman se inspiró en la figura socrática transmitida por Platón en sus diálogos. Pues en primera instancia, ambos otorgaron a la práctica de la filosofía el valor práctico y didáctico de la reflexión y el diálogo que implica desde luego la escucha mutua de todas las partes, por sobre los contenidos teóricos filosóficos. Luego, tanto para Platón como para Lipman, la filosofía se entiende como una práctica activa, no es algo exclusivo para grandes pensadores o ancianos sabios, muy por el contrario, ambos comparten la idea de que los más jóvenes pueden y deben participar de esta (con la salvedad que Lipman cree que incluso niños pequeños pueden acceder a esta). Kohan y Waksman afirman lo siguiente acerca de las similitudes de ambos filósofos en las practicas educativas:

“Lipman ha recreado también el compromiso socrático de la filosofía con la vida, al proyectar la pregunta y el examen mucho más allá de los salones de clase de la escuela. La investigación filosófica no es un ejercicio retórico sobre cuestiones externas a quienes la practican, sino la puesta en cuestión de los dogmatismos y prejuicios que habitan la vida individual y colectiva” (2000, p. 4).

Resulta innegable que dentro de las bases del programa educativo de Lipman, hay varios elementos propios del uso de la parrhesía como enseñanza para conocer lo que nos determina como sujetos, entre ellas se cuenta con la importancia de potenciar el diálogo e incitar el intercambio de ideas tanto del maestro como de los estudiantes, destacando el hecho de que el profesor no se limitará a enseñar solo la teoría que debe ser meramente retenida y reproducida, sino que es menester que se encamine a filosofar en la sala de clases, y no de una forma invasiva o autoritaria ya que esto coartaría la libertad de las sesiones y, por tanto, de la palabra.

Por otra parte, se tiene como valor principal la importancia del otro no solo para aprender, sino que para ir formándose como subjetividad hacia una futura adultez enriqueciéndose con lo aprendido y con las distintas reflexiones que se dan filosofando en grupo y didácticamente. En efecto, la individualidad se da en tanto que se realiza un autoexamen y una autorreflexión que luego será compartida ante el resto, compañeros y maestros, sin temores gracias al ambiente apropiado de libre pensar y escucha atenta y respetuosa. Los estudiantes podrán expresarse francamente, con una actitud parrhesiástica a la vez que otro estudiante, otra subjetividad en proceso, realizará el mismo ejercicio contribuyendo hacia la comunidad y hacia sí mismo en este libre pensar que contribuye al cuidado de sí de todos los estudiantes mediante un pensar filosófico.

Conclusión

Finalmente, cabe mencionar que si bien el programa de Lipman no fue pensado desde las investigaciones realizadas por Foucault sobre parrhesía y pedagogía o el rol de la escuela como organismo de control social, resulta que por sus inspiraciones filosóficas (entre ellas socráticas) se pueden distinguir rasgos que recuerdan a esa enseñanza de antaño que solían utilizar los filósofos de la antigua Grecia a fin de encaminar a sus discípulos hacia el cuidado de sí, lo cual es valorable si advertimos el aporte que esta instancia puede significar para la formación de niños y jóvenes con capacidad de reflexión y análisis crítico de su tiempo y de sí mismos. Se esboza, de esta manera, una actitud pedagógica capaz no solamente de enfrentarse a la escuela como un dispositivo limitado a memorizar, repetir y obedecer, sino que también capaz de revertir el control normativo sobre las subjetividades por medio del discurso veraz que puede encontrar su lugar en el ambiente pedagógico propiciado por las reflexiones de Lipman.

Esta investigación sin duda queda abierta, en un sentido práctico, para seguir siendo explorada y hacer pensar en la posibilidad de crear otros programas educativos, motivados por la finalidad de promover ya sea actividades, talleres o clases que insten a una educación plenamente parresiástica y examinar de cerca los efectos que esta podría tener a nivel formativo en nuestros días. Por otro lado, la investigación también puede seguir expandiéndose desde una perspectiva teórica si nos preguntamos en qué otros puntos, además del decir veraz y el cuidado de sí, podría nutrirse el programa pedagógico de Lipman desde las lecturas que Foucault realizó de los antiguos, o incluso de los antiguos mismos, pues quedan otras culturas de sí pendientes de revisar desde sus prácticas pedagógicas, como lo es la escuela estoica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Hoyos Valdés, D. (2010). Filosofía para niños y lo que significa una educación filosófica. *Discusiones Filosóficas*, (16), 149-167.
- Foucault, M (2017). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. (Grenoble, 1982 - Berkeley, 1983). Siglo XXI.
- Foucault, M., (2010). *El Coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II: curso en el Collège de France, 1983-1984*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M (2002). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France, 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores.
- Grau, O. (2010). *La concepción de la infancia en el programa de Filosofía para Niños del filósofo Matthew Lipman*. Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile
- Kohan, W. y Waksman, V. (2000). *Filosofía con niños. Aportes para el trabajo en clase*. Novedades educativas.
- Kohan, W. O. (2004). *Infancia: Entre educación y filosofía*. Laertes.
- Peters, Michael A. (2003). Truth-telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, Parrhesia and the ethics of subjectivity. *Oxford Review of Education*, 29(2), 207-224.
- Platón. (2013). *Alcibíades: Edición crítica del texto griego*. Ediciones Tàcitas.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

La parrhesia de Jesús como constituyente del “héroe filosófico” The Jesus's parrhesia as a constituent of the "philosophical hero"

Benjamín Olivares Ahumada

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, benjamin.olivares.a@ug.uchile.cl

RESUMEN

El presente trabajo consta de tres partes esenciales que tienen como objetivo identificar y describir una parrhesia auténtica en Jesús, a la luz de los cursos dictados por Michel Foucault en el *Collège de France*. La primera y segunda parte se centran en una caracterización, contrastación e indagación de las nociones elementales que constituyen los discursos de verdad en el ministerio de Jesús. En la tercera y última parte presento un acercamiento de Jesús con Diógenes y Sócrates, y cómo ciertos elementos de la presencia de la parrhesia cínica presentes en Jesús posibilitan la idea de Jesús como un “héroe filosófico”.

Palabras clave: cuidado de sí, conocimiento de sí, héroe filosófico, parrhesia, Jesús.

ABSTRACT

The following essay consists of three essential parts whose main aim is to identify and describe an authentic parrhesia in Jesus, in the light of the lectures taught by Michel Foucault at the *Collège de France*. The first and second part are focused on a characterization, contrast, and inquiry into the elemental notions that constitute the discourses of truth in Jesus's ministry. In the third and last part, an approach of Jesus with Diogenes and Socrates is presented, and how certain elements of the presence of cynical parrhesia present in Jesus enable the idea of Jesus as a “philosophical hero”.

Keywords: Self-Care, Self-Knowledge, Philosophical hero, Parrhesia, Jesus.



Introducción

En los evangelios canónicos es manifiesto la presencia de discursos de verdad y del coraje de la verdad en Jesús. De este modo, el presente ensayo mostrará y esclarecerá a continuación, esta forma de parrhesia. El valor de este escrito se haya en la posibilidad de presentar a Jesús como un héroe filosófico, y de este modo validar el discurso de Jesús dentro de un marco de formas de la parrhesia. A la luz del desarrollo hecho por Foucault tanto en la *Hermenéutica del sujeto*, como en *El coraje de la verdad*, se irán esgrimiendo los elementos que conducirán a una autentificación del discurso parrhesiasta de Jesús. La primera parte de este escrito es una caracterización de la *aletheia* en Jesús y el sentido que tiene el presentarse a sí mismo como la “verdad”. El segundo tema, de suma importancia y que nos abrirá el camino al ejercicio mismo de la caracterización de Jesús como un “tipo” de filósofo, consiste en la identificación de los elementos esenciales en torno al decir veraz. Como en su calidad de maestro, conduce la “preocupación de sí”, el “cuidado de sí”, y las “técnicas de sí”, en los apóstoles y la potencia transformadora contenida en su “verdad”. La tercera y última parte se centra, por un lado, en mostrar las similitudes y alcances que tiene Jesús con parrhesiastas fundamentales como Sócrates y Diógenes, y por otro, exponer cómo el acercamiento que tiene Jesús con la parrhesia cínica posibilita finalmente la identificación de Jesús con el “héroe filosófico”, a través de un discurso de verdad auténtico.

Contexto sociopolítico

Es de suma importancia para el desarrollo de esta propuesta exponer algunos acontecimientos importantes acerca del contexto sociopolítico que acontecía en la Palestina de los tiempos de Jesús, pues creemos que ayudará a una mejor comprensión de lo que se busca plantear sobre la figura de Jesús en torno al decir veraz y a la *aletheia*.

La Palestina del primer siglo, bajo el dominio de Roma, se encontraba sumida en una estructura compleja de jerarquías que la misma religión judía había establecido, generando segregación social, y un aumento considerable de la pobreza en las zonas rurales, que eran habitadas en su mayor parte por población judía. Al mismo tiempo se producían roces entre samaritanos, judíos, y en las diversas sectas que coexistían, donde las que predominaban eran la de los fariseos y la de los saduceos. Estas últimas mantendrán una rivalidad por su interpretación de la Torá, y también marcarán la pauta en cuanto a la organización social, cultural y religiosa,

que se regía en su mayor grado por la ley judía. Estos elementos serán claves en el desarrollo de la propuesta de Jesús, pues es contra aquellos que dirigirá su “verdad”.

Galilea y Perea bajo el mando de Herodes Antipas presenta diversas tensiones debido al adulterio de Herodes con Herodías. A lo que Estos serán los territorios donde se llevará a cabo, mayormente la misión de Jesús. Por otro lado, Samaria y Judea, bajo el dominio directo de Roma, a través del procurador Poncio Pilatos, se verá sumida en numerosos episodios de agitación social, puesto que Pilatos tendrá un gobierno completamente opuesto en relación a la ley de Moisés. Un gobierno corrupto que atestiguan Filón y Josefo, donde se produce el robo del dinero santo, por parte de Pilatos, como también la colocación de estatuas en la ciudad de Jerusalén (ciudad Santa), hecho que causa la respuesta inmediata de los judíos, pues atentaba contra una de las leyes de la Tora respecto a la prohibición de imágenes (Éx 20: 4-5). Tenemos también que tener en cuenta las pujas por el poder entre los fariseos, que tenían mayor influencia en el pueblo en cuanto a la interpretación de la Torá, y los saduceos, quienes pertenecían a la aristocracia y tenían mayor interés en la política. Es importante tener en cuenta el ambiente de efervescencia, y de rechazo constante al sometimiento directo o indirecto de Roma que tenía el pueblo judío, donde prevalecía en un número considerable la esperanza por la llegada del Mesías. Esto provocará que el ministerio de Jesús entre en conflicto directo tanto con los fariseos, que le verán como una amenaza para ley judía, como con los saduceos, que verán a este como un peligro para la estabilidad política (Jn. 11:48). Este breve esbozo acerca del contexto sociopolítico servirá en adelante para esclarecer el terreno y las condiciones que posibilitarán el discurso parrhesiástico de Jesús.

Jesús y la *aletheia*

Para un mejor resultado de esta investigación, es fundamental precisar lo que entendemos por “verdad”, con el objetivo de ver la relación que Jesús tiene con esta. Michel Foucault en *El coraje de la verdad* nos presenta cuatro características de la *aletheia*. Dicho de manera sucinta; lo que no está oculto, y por ende se muestra en su totalidad. Lo que no está alterado por algo externo, es decir, sin mezcla. Lo que es recto, y no tiene repliegues que la disimulen. Y como cuarta característica, lo que es inmutable e incorruptible (Foucault, 2010, p. 233). Podemos ver aquí, en la caracterización de la *aletheia*, las propiedades del Dios judeocristiano. Es por esto que cuando se habla del conocimiento de la verdad, es posible entender también por verdad, el

conocimiento de la realidad suprema o de la presencia divina. Agregaré Foucault, que: "...la noción, con sus cuatro sentidos, se aplica al propio logos, al logos entendido no como proposición, enunciado, sino como una manera de hablar. El logos alethés no es un mero conjunto de proposiciones que resultan ser exactas y pueden recibir el valor de verdad" (Foucault, 2010, p, 234). Adoptando entonces estas propiedades de la aletheia, el *logos alethés* constituirá en parte lo que conoceremos como parrhesia.

En lo que nos concierne respecto a Jesús, hay una particularidad. Pues él se presenta como "el que ha venido al mundo a dar testimonio de la verdad" (Jn. 18:37). Esta verdad es la palabra de su *Abba* (padre). Sin embargo, también se presenta él mismo como "la verdad" (Jn. 14:6). En este punto, respecto a la relación del Galileo con la *aletheia*, no se puede prescindir de la cristología, pues la verdad está inseparablemente unida a la figura de Jesús¹. Él es, como lo describe el apóstol Juan, el *logos* hecho carne. Ahora bien, la *aletheia* puede presentarse también como el fundamento intelectual y moral de una *praxis*. Dice el Galileo: "Mas en la práctica de la verdad viene a la luz, para que sea manifiesto que sus obras son hechas en Dios" (Jn. 3:21). Vemos de este modo que la verdad se entiende también en un "hacer". Esta concepción es la que nos será útil para entender la parrhesia de Jesús. Mas adelante veremos cómo ésta "verdad" y "vida práctica" que se entienden como "lo mismo", posibilitarán la caracterización cínica de Jesús.

Inquietud de sí, cuidado de sí y conocimiento de sí

Foucault en la *Hermenéutica del sujeto* hace una genealogía de la noción de *epimeleia beaoutou* y da con que esta se encuentra inscrita en el *Alcibiades* de Platón. Alcibíades tiene interés en saber cómo gobernar a los otros. Frente a esto, Sócrates le dice que, para ocuparse de los otros, deberá primero ocuparse de sí mismo. Es aquí donde Foucault evidencia el *sí mismo* del que debe preocuparse. Dice el francés: "... por consiguiente, que no se refiere a la naturaleza del hombre, sino a lo que hoy llamaríamos -porque la palabra no figura en el texto griego- la cuestión del sujeto" (Foucault, 2001, p. 53). Este *ocuparse de sí*, será ocuparse del alma, en tanto alma-sujeto y

¹Evitaré en adelante referirme a Jesús con sus nombres mesiánicos o por sus títulos cristológicos, para evitar de una manera, en el lector, una posible precipitación a una consideración escatológica o religiosa de Jesús que pudiese a lo largo confundir la exposición de este ensayo.

no del alma como sustancia. Sujeto de la *kerbēsis*, que se vale de la acción instrumental, que es sujeto de comportamientos, de relaciones con el otro y a su vez consigo mismo.

Esta ocupación de sí, es propia de la relación maestro-discípulo y a mi parecer se da una manera, no muy distinta, entre Jesús y los seguidores de este. Los doce apóstoles presentan una “vocación ministerial”, es decir, estos se instruirán con el maestro en miras de ser capacitados para ejercer el ministerio que tendrá como misión la entrega del mensaje de Dios. Esta vocación ministerial de los apóstoles, podemos pensarla como el *gobierno de los otros*². Pues, la vocación tiene como finalidad “entregar el mensaje” al *otro*, y este mensaje divino será político en tanto se presentará como un acto de liberación, o de *des-sujeción* por medio del conocimiento de la verdad (Jn. 8:32-36; 14:6). Jesús, al entablar esta relación *maestro-discípulo* con los apóstoles, se presenta él como verdad. De este modo, los discípulos deberán entonces, poner en cuestión la estructura de la ley judía que los constituía como sujetos. Este “discurso de verdad” de Jesús será apropiado por los discípulos, y mediante la subjetivación harán de este discurso un discurso propio. Una verdad propia.

De esta *epimeleia heautou*, se desprenderán otras nociones que interesan a nuestro trabajo, como la de “técnicas de sí” y la del *gnóthi seautón*. Durante el tiempo que Jesús estuvo con los apóstoles, enseñó a estos una serie de reglamentos, normas para el cuidado de sí, con objeto de modelar la *dérechē* o manera de vivir en pos de su verdad. El cultivo de la paciencia y de la misericordia, los altos niveles de justicia a los que tenían que aspirar sus discípulos, el constante rechazo a las riquezas terrenales, y la resistencia a los placeres del cuerpo, son algunas de normas que tendrán como fin la conducción del alma hacia la verdad. Sin embargo, podemos notar que posterior a la muerte del Galileo, esta ascesis adquiere en apóstoles como Pablo o Pedro un carácter estético. Pedro, por ejemplo, llama a los judíos de la diáspora a que mantengan entre los incrédulos una conducta (*dérechē*) ejemplar (por medio de la *askēsis*), para que, aunque los acusen de hacer el mal, vean en las buenas obras de estos, el camino hacia la verdad (1 Pe. 2:12). El caso más notorio es el de Pablo, cuando en sus cartas a los corintios les dice: “Sed imitadores de mí, así como yo lo soy de Cristo” (1 Cor. 11:1). Estas *techné tou bion* (técnicas para la vida) se presentan aquí como instrumento para una vida bella o perfecta, en beneficio de una metafísica del alma.

² Este *gobierno de los otros* se entiende en el sentido de vigilancia (*episkopountes*) que tiene la vocación ministerial, pues esta observa las actitudes de los demás, se preocupa por el buen obrar y mal obrar de las personas. Esta “mirada que se posa” sobre el *otro*, nos adelanta ya el espacio común que compartirá Jesús y sus discípulos, con los cínicos.

El otro concepto al que nos referiremos es al *gnóthi seautón* (conócete a ti mismo). Llama la atención que, al intentar indagar sobre esta noción en el ministerio del galileo, nos encontremos con un pasaje de los textos sinópticos, donde pareciera imposibilitar de inmediato cualquier intento interpretativo. Luego de anunciar su muerte, Jesús les dice a sus discípulos “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame”. (Mt. 16,24). Esta sentencia del maestro, la cual ordena negarse a sí mismo parece, en primera instancia, contradecirse con el mandato délfico³. Sin embargo, esta negación de sí, se entenderá como el “último paso” del conocimiento de sí, que llevará al sujeto a la consumación de sí mismo. Veamos. Este mandato que Jesús profiere a sus discípulos no significa en ningún sentido la renuncia a la vida, sino la acción o paso que va a suceder al conocimiento de sí, dicho de otro modo, es el momento donde el autoconocimiento alcanza su mayor grado en este proceso de comprensión de la Verdad. La *negación de sí* posibilita el desplazamiento del *yo* humano, permitiendo gradualmente tomar conciencia de la presencia Divina. Para esto es necesario el *conocimiento de sí*, pues, ¿Cómo puedo negarme a mí mismo, si lo que voy a negar no me es conocido? El conocerse a sí mismo, da cuenta de la vulnerabilidad, finitud y de nuestra naturaleza humana. De cara a esto, el paso que sigue a la toma de conciencia de la propia naturaleza que constituye al hombre será la negación de sí, negación que reposicionará al sujeto en relación a la verdad última, desplazándolo del centro de la propia atención, para conducir la vida al camino cierto de la Sabiduría. Es este “desplazamiento” lo que posibilitará la consumación última del sujeto consigo mismo, consiguiendo así la salvación⁴. De este modo se entiende la “*negación de sí*” como el “último” paso de este camino arduo para la verdad, que es el *gnóthi seautón*. Dicho esto, la sentencia “niégate a ti mismo” de Jesús no estaría en contradicción alguna con el mandato délfico “conócete a ti mismo”.

Jesús entre los perros

Presentar a Jesús como un cínico genera controversias de inmediato. Pues, resulta difícil asimilar la figura del mesías de Israel, con aquellos filósofos desvergonzados, faltos de pudor que

³ Decimos “en primera instancia”, pues se entiende que el “conocimiento de sí” supone un corpus que define la subjetividad.

⁴ Esta “salvación” no se debe entender en absoluto en un sentido de estado soteriológico, donde el resultado último de este es la vida eterna en el Reino de Dios. Esta salvación debe entenderse, más bien, como una fase de inalterabilidad a la que accede el sujeto (inducido por el maestro) a través de los discursos de verdad posibilitados por la ascesis.

rechazaban las leyes y que “*declinan hacer cualquier cosa al margen de lo adecuado*” (Diógenes, 2007, p. 376). Sin embargo, este salto a la caracterización del Jesús cínico ya lo dio, tanto el *Jesús Seminar* a luz de la fuente Q, como Downing en su libro *Cynics and Christian Origins* (2000). Esta presentación del Jesús cínico ha sido blanco de críticas, tanto por la predominancia de las fuentes Q sobre las canónicas (en el caso del *Jesús Seminar*), por intentar construir al personaje histórico al margen de los textos canónicos, y por separar la escatología del Jesús histórico.

Ahora bien, en el tratamiento que pretendo hacer a continuación no me será necesario prescindir del carácter escatológico, ni mucho menos separar a Jesús de los textos canónicos, pues serán estos la base de mi interpretación.

Entre Sócrates y Diógenes

La cuestión de presentar al Galileo entre estos dos filósofos, se debe a que en ellos la parrhesia alcanzó su expresión en mayor grado, según lo que se desprende del análisis hecho por Foucault. De este modo, usaré de guía a ambos personajes con la finalidad de dilucidar con mayor certeza el decir veraz en Jesús.

Nos dice el filósofo francés que: “la palabra parrhesía también se emplea con un valor positivo, y en este caso consiste en decir la verdad sin disimulación, ni reserva, ni cláusula de estilo, ni ornamento retórico que pueda cifrarla o enmascararla” (Foucault, 2010, p. 29). Vemos que la parrhesia se ha constituido a partir de *logos alethés*, como mencioné anteriormente. Y para que haya o se manifieste esta parrhesia, es necesario que, al decir la verdad, se abra la posibilidad de ofender, irritar o causar cualquier malestar en el otro al punto de que la respuesta que se pueda vislumbrar en el horizonte por parte de este, sea de la más extrema violencia. (Foucault, 2010, pág.30). Como decía antes cuando hablaba acerca del contexto social de la Palestina en los tiempos de Jesús, los fariseos quienes eran los “grandes intérpretes” de la ley de Moisés, habían montado sobre la ley toda una estructura de ritos, ceremonias y conductas que incluso pasaban a llevar la ley misma. Es por esto que Jesús irá contra el *nomos* del pueblo en varias oportunidades. Debemos entender aquí, el *nomos* como la “norma” que fue puesta sobre la ley de Dios. Un ejemplo de esto es cuando Jesús sana al paralítico de Bethesda en el día de reposo (Jn. 5). Luego de hacer la sanación, Jesús le dice al paralítico que se levante, tome su lecho y vaya (Jn. 5:8). Cargar el lecho era una violación a la interpretación que los judíos habían hecho sobre el mandamiento que hablaba acerca del trabajo y el negocio en el día de reposo. Sin embargo, Jesús

no quebranta el Sabbat o la ley de Dios, ni induce a los demás a hacerlo. La transgresión que hace el Galileo es precisamente al *nomos* establecido por los líderes judíos, que han fetichizado la norma y la han puesto por sobre la vida. En vez de liberar a los hombres les han atado cargas pesadas que son difíciles de llevar (Mt. 23:4). Y la intención de Jesús tampoco era violar el Sabbat, y esto lo expresa él claramente. Dice Jesús: “No penséis que he venido para abrogar la ley o a los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir” (Mt. 5:17). Este “cumplir” es lo que lo conduce a ir contra el *nomos*, con la misión de “hacer prevalecer” la ley natural. Un paralelismo que se puede ver aquí, es con Diógenes de Sinope. Pues al cínico se le dio el mandato délfico *parakharattein to nómisma* (cambia el valor de la moneda) que, sin comprenderlo en un principio, tenía la función de *tó politikón nómisma*, es decir, cambiar lo aceptado políticamente como valor y norma. De este modo, vemos la ejecución de este mandato délfico por parte de Jesús en la transgresión que hace a la norma judía y el acercamiento a la figura del filósofo cínico, que, en ambos casos, buscaban sustituir el *nomos* por la *physis* (salvando, claro está, el sentido de la ley natural en Jesús). El presentarse como el “hijo de Dios” (Jn 10:22), el quebrantar la norma, el duro choque con los sacerdotes, autoridades y escribas, Le traerá en contra la persecución y la condena a muerte. Del mismo modo que Sócrates es acusado de corromper a la juventud, lo es Jesús. Acusado de blasfemia, rebelión y sedición, el Galileo se enfrenta a la consecuencia última que trae consigo el acto parrhesiástico, que como mencioné anteriormente culminará de la forma más violenta⁵.

Me gustaría ahora exponer, el punto central de mi propuesta, donde confluyen todas las ideas que he intentado esgrimir hasta ahora. Esta idea o punto central es la figura de Jesús como “héroe filosófico” y los elementos presentes que lo constituirán como tal. Como nos muestra Foucault, hasta antes de la parrhesia cínica era posible apreciar dos formas del coraje de la verdad. Una era la osadía política, donde se arriesgaba la vida contra la opinión del príncipe. La segunda era la ironía socrática, la cual consistía en hacerle reconocer a la gente que lo que dicen o creen saber, en realidad no lo saben, conduciéndolos así a la *epimeleia heautou*. Sin embargo, el francés agrega una tercera forma que denominará el “escándalo cínico” (Foucault, 2010, p. 246). Si

⁵ Es importante tener presente la semejanza en la actitud de Sócrates y Jesús de cara a la muerte. En ambos casos, ninguno intenta huir de la condena, ni de salvarse de esta mediante un discurso adulador. Así como Critón intenta persuadir a Sócrates para que huya de prisión, el apóstol Pedro intenta también persuadir a Jesús para que tuviera compasión de sí mismo, luego de haber anunciado [Jesús] su propia muerte. A lo que Jesús le replica con la famosa frase: “¡Quítate de delante de mí, Satanás!; me eres tropiezo, porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres!” (Mt. 16:23).

teníamos que en las dos primeras formas del decir veraz se arriesgaba la vida mediante el discurso, con el escándalo cínico se pone en juego la vida por cómo se vive. Centrándonos ahora en el Galileo, vemos que su discurso parrhesiasta se identifica con la vida misma. La famosa sentencia “Yo soy el camino, la verdad, y la vida” (Jn 14:6), demuestra que su existencia es la condición fundamental para su parrhesia. Y esta existencia revela, mediante su ascesis, la verdad misma. Dice Foucault lo siguiente respecto a la figura del héroe filosófico:

“el héroe filosófico representa [cierto] modo de vida que fue de extrema importancia en la época misma en que se constituía, en que [ese] modelo se transmitía, habida cuenta de que esta figura del héroe filosófico modeló una serie de existencias, representó una especie de matriz práctica para la actitud filosófica” (Foucault, 2010, p. 227).

Sin duda, el decir veraz de Jesús tuvo una importancia única e inmediata tanto en el momento en que se desarrollaba, como después de su muerte. Su ascesis y coraje de la verdad modeló la existencia tanto de la iglesia primitiva como la de los mártires que morirían más tarde por la “Verdad”.

En conclusión, el recorrido que hemos hecho por los distintos elementos y nociones que constituyen los discursos de verdad nos han posibilitado, finalmente, caracterizar y determinar un tipo de parrhesia presente en Jesús. La conducción de los discípulos hacia la *epimeleia*, la conversión a la que acceden a través del conocimiento de sí, y el estado salvífico que logran a través de la ascesis dada por el maestro, nos daban ya, indicios del potente valor de verdad que estaba contenido en el discurso de Jesús. Sin embargo, es con el segundo mandato délfico, el *parakharattein to nómisma* donde se muestra con claridad la autenticidad de la parrhesia del Galileo. Pues, este ejercicio del “cambiar el valor de la moneda” que es un ejercicio político de praxis directa (ya que tiene estrecha relación con este “hacer” de la verdad que describía al comienzo), es ejercido con la vida misma. De este modo, la vida de Jesús se es convertida, ella misma, en el objeto de su parrhesia. Abriendo la posibilidad de riesgo y amenaza, (y teniendo presente el desenlace de su ministerio), el discurso de verdad en Jesús termina adquiriendo un carácter auténtico que podemos identificar con la idea del “héroe filosófico” en tanto su discurso se presenta como un quiebre, una ruptura o discontinuidad con aquel presente. La continuidad de lo que era de una cierta manera se ve afectada con este discurso emergente de Jesús, surgiendo de inmediato en esta continuidad interrumpida un proceso de transformación profundo que iniciará una nueva época.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Foucault, M. (2002) *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010) *El coraje de la verdad: el gobierno de uno mismo y de los otros II*. Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A.
- Laercio, D. (2007) *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza.
- Downing, F.G. (2000) *Cynics and Christian Origins*. Bloomsbury Publishing PLC.
- B&h Español Editorial, Jeremy Royal Howard, B&h Español Editorial, & Howard, J. R. (2015). *Biblia de Estudio-Rvr 1960*. Van Haren Publishing.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

El decir veraz en la performatividad queer:

crítica al dispositivo de verdad moderno

Truth-telling in queer performativity:

A critique of the modern truth dispositif

Noam Vilches Rosales¹

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, noamvilchesr@gmail.com

RESUMEN

Se problematizará el dispositivo de poder sexogenérico utilizando el análisis de la *performance queer* desde la perspectiva de Butler. Para esto, por un lado, se abordará el decir veraz en los diálogos de Platón, y por otro lado, el concepto de verdad moderno y sus implicancias normativas desde un punto de vista foucaultiano. Finalmente se explicará cómo la disrupción de las comunidades disidentes de género cumplen con los criterios parrhesiásticos, cómo esto le ha permitido confrontar los criterios modernos y el aporte que esto podría significar para el quehacer filosófico.

Palabras claves: Parrhesía, Queer, Verdad, dispositivos de poder, género

ABSTRACT

The gender power device will be problematized using the analysis of queer performance from Butler's perspective. For this, on one hand truthful telling will be addressed in Plato's dialogues and on the other hand the modern concept of truth and its normative implications from a Foucauldian point of view. Finally, it will be explained how the disruption of gender dissident communities meet parrhesiastic criteria, how this has allowed it to confront modern criteria and the contribution that this could make to the philosophical task.

Keywords: Parrhesia, Queer, Truth, power dispositif, gender

¹ Estudiante de Filosofía de la Universidad de Chile. Integrante de la Sociedad de Debate Uch (SODEUCH) y Delegada de Bienestar FECh. Coordinadora de la comisión de disidencias del Consejo de Juventudes de Cerro Navia.



Introducción

El presente escrito utiliza las claves de Foucault para explicitar las diferencias entre modelos de verdad en la Antigüedad y en la Modernidad. Para ello se utilizará el análisis que este realiza de la parrhesía socrática y el quehacer en Siracusa de Platón según la Carta VII (Foucault, 2010), categorizando algunos requisitos del decir veraz que serán posteriormente utilizados para analizar la performatividad *queer* entendida bajo los parámetros descritos por Butler. A su vez se introducirán claves para la lectura del dispositivo² de verdad moderno, atendiendo a las formas que ocupaba para volver norma lo que se arrojaba como cierto y cómo esto permeó en el género y la sexualidad debido a la incesante búsqueda de una naturaleza humana que, en tanto naturaleza, fuese una descripción de la verdad del ser y por tanto quehacer humano.

Hay algunos cambios significativos en la sociedad contemporánea respecto del dispositivo de verdad, lo que también permea a la comunidad disidente de género y sexual en tanto que los mecanismos ocupados por los Estados cambian para proteger sus normas de comportamiento socialmente aceptables, entregando esto la ventana de oportunidad que habría de necesitar esta comunidad para hacer visible un dispositivo por el que tienen la disposición de morir con tal de poder defender una vida con una performatividad distinta a la normada.

Finalmente aterrizaremos la relevancia filosófica que tiene el aporte de la resistencia que han tenido las comunidades disidentes de género en el quehacer filosófico e intelectual que describe Foucault, entendiendo que nos entregan el develamiento de uno de los dispositivos más antiguos con los que vivimos, permitiendo con ello el volver a pensarse para poder decidir cómo queremos vivir y bajo qué reglas y métodos nos permitimos hacerlo.

Verdad y decir veraz

Al menos desde Descartes hemos visto cómo la verdad ha sido reconocida como tal únicamente cuando esta puede ser atestiguada bajo los parámetros de la ciencia moderna, vale decir, la verdad es fisicomatemática (Ortega y Gasset, 1964, p. 16), y en ese sentido podemos afirmar que la verdad cumple con ser exclusivamente científica. Este hecho dista bastante del

² El dispositivo es una red tendida sobre los discursos, las instituciones, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, etc. Esto tiene una finalidad esencialmente estratégica que pretende efectuar cierta manipulación de las relaciones de fuerza, lo que puede hacerse en diversas direcciones para bloquear, estabilizar y/o utilizar dicha fuerza. Tiene como límite, condicionante y génesis los límites del saber (Agamben, 2011).

cómo era entendida la verdad por los griegos, quienes no limitaban la verdad a lo que puede medirse, sino que, de modo distinto, los criterios de la verdad mantenían una relación con los estilos de vida asumidos por los individuos, donde lo que se pensaba se condecía con lo que se decía y con cómo se actuaba, a este decir veraz lo llamaron Parrhesía (Foucault, 2010, p. 30). Esto queda claro cuando analizamos a Sócrates, el parrhesiasta por excelencia, quien según el oráculo y por tanto a ojos de los dioses fue considerado el hombre más sabio. Sócrates no cree que esto sea cierto, pues él no sabe nada y carece de sentido que quien no sabe nada sea el hombre más sabio, pero esto no es solo cuestión de discurso o palabra, hay también un estilo de vida que adquiere Sócrates que va en consonancia con sus dudas; así, este se pone a examinar a los otros hombres para poner a prueba lo establecido por el oráculo (Foucault, 2010, p. 37).

Como consecuencia de que Sócrates hiciera *performance*³ de poner en cuestión los designios del oráculo, es decir, de un dictamen divino que suele relacionarse con un contenido que en tanto cierto debe ser interpretado y no buscar falsearlo (Foucault, 2010, p. 97), este le provoca un bien a la ciudad, pues en su cuestionar provoca el cuidado de sí de los atenienses, quienes a causa del insistente examen de Sócrates terminan por cuestionar aquello que tenían por verdad. Este cuidado de sí, este examen, podemos decir que llama también al cuidado de la ciudad, pues como vemos en varios pasajes, son puestas a prueba las teorías de la justicia de ciudadanos altamente dedicados a la política, y por tanto un cambio en sus percepciones puede significar un cambio en cómo dirigen la ciudad.

Preguntemonos entonces ¿qué tipo de verdad se extrae de la práctica socrática? Consideremos lo siguiente: Sócrates es parrhesiasta. Ser parrhesiasta consiste en decir lo que se piensa, ligado a lo que se siente y actuar conforme a ello, es en ese sentido que hablamos de verdad. Si bien no podemos obtener la verdad de lo que siente Sócrates al estilo de la ciencia moderna, si podemos analizar cuáles son las formas presentes en el despliegue de su discurso que permiten reconocerlo como un discurso veraz (Foucault, 2010, p. 19) tanto por quien emite el discurso como por quien escucha, siendo un aspecto crucial en este caso el hecho de que Sócrates esté dispuesto a morir defendiendo su discurso y estilo de vida.

No solo Sócrates nos da luces de lo que significa un discurso veraz, que hasta ahora hemos identificado dicha verdad en la voluntad de morir defendiéndola, también Platón en su

³ Entiéndase por *performatividad* “la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2002, p.18).

famosa Carta VII hace visible un aspecto fundamental, relacionado más bien con la estrategia que se debe adoptar al momento del discurso parrhesiasta, pues no siempre vale la pena el riesgo de muerte. Repasemos, para ahondar en esto, a Foucault (2009) en la Clase del 9 de febrero de 1983, segunda hora.

Platón expone en esta carta su experiencia política, evaluando su rol de consejero y las razones que tuvo para tomar distintas decisiones para con Dionisio el joven tirano. Platón había sido llamado por Dión, su cuñado, quien le pidió que aconsejara al tirano de Siracusa. Este hecho nos permite cuestionarnos por qué no siendo consejero ni librando acción política en Atenas sí lo hará en Siracusa. Para ello es importante adentrarnos en las razones que da Platón para creer que no es posible librar una acción política en Atenas, detallando que faltan al menos dos aspectos fundamentales para este quehacer, a saber, los amigos y las ocasiones.

1. Los amigos (*philoi*): en un mal Gobierno, los vínculos que unen a los hombres a tal punto en que estos se pueden constituir como grupos de presión con los que se conquiste el poder y se guíe a la ciudad, ya no son posibles.

2. Las ocasiones (*kairos*): dice alusión a la falta de momentos favorables de hacerse del poder. En nuestros tiempos esto ha sido más detallado y se ha denominado *ventana de oportunidad* (Kingdon, 2014).

Para Platón, estos requisitos no se cumplen en Atenas. Podríamos pensar que lo que impide librar acción política es la tiranía en la que se encuentra, pues incluso estando sus alumnos en el poder, este se decepciona del nivel de violencia y de detenciones arbitrarias, incluso llegando sus estudiantes a pedirle a Sócrates que participe de una acción judicial ilegal, a la que se niega defendiendo un modelo de actitud de resistencia individual; siendo por tanto un asunto dependiente al tipo de gobierno que se tiene. Con el retorno a la democracia, Platón no ve que este tipo de prácticas dejen de existir, descartando por ello que el asunto tenga relación con el tipo de Gobierno, pues Sócrates es perseguido, detenido y ejecutado a causa de una supuesta relación con el Gobierno anterior, esto a pesar de lo ya expuesto y de que esta democracia también tenía en el poder a alumnos suyos.

Pero Platón, no viendo una ocasión en Atenas, sí la encuentra en Siracusa, donde tiene a Dión, su amigo, y ve que existe la ventana de oportunidad que le permitirá convencer a Dionisio el joven, con lo que sería suficiente, dado su carácter de tirano, para librar en la ciudad una acción política. Es importante entender que Platón corría riesgo de muerte al decir la verdad a un tirano,

esto dado que se encuentra en una jerarquía tal que el tirano tiene la posibilidad de darle muerte, riesgo que no valdría la pena correr si no hubiese una ventana de oportunidad para que su decir veraz produjese algún bien a la ciudad, y es en ese sentido que decimos que no basta con decir la verdad, sino que también, hay cierta estrategia asociada a ese decir veraz.

Hay ya ciertos elementos comunes en lo que significa el decir veraz tanto para Sócrates como para Platón, teniendo que existir un afán de generar un bien a la ciudad, es decir, de librar acción política en nombre del bien, lo que deja espacio para preguntarnos por qué un filósofo buscaría hacer más que decir la verdad, y por qué incluso a riesgo de muerte se debe intentar también ejercerla en la ciudad. Ya en sus primeros diálogos Platón formula que la filosofía no debe ser solo *mathesis* o conocimiento, sino que también debe ser *askesis* o ejercicio, es decir, Platón desea demostrar que no solo quiere decir cómo debe ser la ciudad ideal ya que esto se reduciría a un discurso vacío, sino que, también quiere demostrar que puede participar con la acción (*ergon*) para el bien de la ciudad (Foucault, 2009, p. 230).

Este bien de la ciudad pone de manifiesto que el análisis foucaultiano de la parrhesía saca la verdad de la esfera de la subjetividad para centrarla sobre los otros y en razón de los otros. Así, el poner en riesgo la vida propia es en razón de concebir el decir veraz como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (Carniglia, 2015, p. 366). Si bien el ejercicio parresiasta consiste en un decir veraz que compromete a quien enuncia la verdad con la verdad que enuncia, produciendo con ello un cambio de sí, como podemos ver con Sócrates, quien en compromiso con lo que considera verdadero cambia su actitud para con toda la ciudad, generando con ello un cambio en los otros, y siendo por tanto el cambio de sí también la posibilidad de generar un cambio en el resto (Carniglia, 2015, p. 366).

A este proceso, en que mediante la reflexión el sujeto se toma a sí como un campo de acción para un cierto número de procedimientos que tienen que ver con la verdad, lo llamaremos subjetivación o sujetamiento (Lorenzini, 2010, p. 11). Este sujetamiento de sí, en vista de una verdad particular centrada sobre el bienestar de los otros, en ningún caso puede referir a la verdad que mencionamos al comienzo de este apartado, pues la verdad científica cuenta con la característica de ser omnipresente y universalmente alcanzable (Lorenzini, 2010, p. 14), lo que quiere decir que nadie tiene exclusividad sobre esta, y por lo tanto, todo el mundo puede postularla, a su vez que cualquier persona que cumpla con las condiciones formales establecidas por la ciencia puede alcanzar dicha verdad. La verdad se constituye aquí como una cierta

modalidad de reproducción de la verdad, es decir, los requisitos para que algo sea establecido como verdad no dice relación con el contenido mismo que se dice que es verdadero, sino que, con los mecanismos formales que se deben cumplir para decir que algo es verdadero, excluyéndose así cualquier condición atingente al sujeto que anuncia dicha verdad.

El régimen de la verdad moderna

La modernidad trajo consigo un nuevo régimen en el que se considera que mediante la razón matemática la humanidad podrá al fin saber la verdad sobre todo (Ortega y Gasset, 1964, p. 16), lo que incluye la naturaleza del ser humano. De este modo y desde Descartes la verdad queda establecida como algo alcanzable mediante el razonamiento físico matemático, incluyendo aquí la verdad de una supuesta naturaleza humana que, en tanto que es verdad, se nos dirá que es permanente (Ortega y Gasset, 1964, p. 24), y por tanto necesaria. De este modo la sociedad acepta un ideal de naturaleza humana que se vuelve el modelo a seguir (Bravo, 2018, p. 67) bajo el riesgo de caer en vigilancia y persecución en caso de no hacerlo (Fernandez, 2016, p.89). Este régimen de verdad presenta diversos dispositivos para ejercer vigilancia y persecución sobre hábitos no concordantes con la supuesta naturaleza humana afirmada en tal régimen, ahondando Foucault en los manicomios y las cárceles como los mecanismos ocupados por el poder disciplinario para configurar la subjetividad, y aunque este poder pretende operar mediante la corrección del alma, sigue encontrando en el cuerpo el reducto material con el que podrá inducir sus efectos (Bravo, 2018, p. 69).

Esta forma de operar de la verdad obliga a cada individualidad a ajustarse al marco de lo verdadero, de lo natural, determinando con ello nuestro estatus ontológico, pues todo aquello que no se ajuste a esta normatividad queda en el marco de lo irreal, de lo falso (Bravo, 2018, p. 72). Para cumplir con las expectativas, cada persona deberá estructurar sus deseos y quehaceres en conformidad con la normatividad, reduciéndolo a lo socialmente aceptable a riesgo de padecer el peso de la ley y/o del enjuiciamiento social. Dado que la verdad moderna se establece como algo universalmente alcanzable, esto produce que cualquier juicio que se fundamenta en supuestos científicos cuente con una supuesta neutralidad y objetividad que es incluso exigida en nombre de la justicia. De este modo, quien legisla se apoya en supuestos científicos de la antropología, psicología y psiquiatría para que -en conjunto con la iglesia, la familia y la escuela- se pueda perpetuar cierta conducta general de la sociedad (Galván, 2012, p. 129).

La verdad del género

Al menos desde la verdad moderna y según Butler (1990), el género es distinto del sexo, pero se construye en base a este. Esto quiere decir que la sociedad determina que hay ciertas características fisiológicas basadas en los órganos sexuales, los cromosomas y las hormonas que determinan el sexo de cada individualidad. De este modo, serán de sexo hembra aquellas personas que tienen vulva, cromosomas XX y que su cuerpo produce principalmente hormonas relacionadas con la fecundidad y la lactancia; eso es el verdadero sexo de una hembra, y dichas características son determinantes para aquello. Un claro ejemplo de lo determinante que puede ser aquello está ya expresado en el caso de Alexina B (Foucault, 2007, p. 12), a quién un médico y un cura le "corrigieron" su sexo.

Educada como una muchacha pobre y meritoria en un medio casi exclusivamente femenino y muy religioso, Herculine Barbin, apodada en su entorno Alexina, había sido reconocida finalmente como un "verdadero" muchacho; obligada a cambiar de sexo legal, después de un procedimiento judicial y una modificación de su estado civil, fue incapaz de adaptarse a su nueva identidad y acabó por suicidarse. (Foucault, 2007, pp. 15-16).

Lo cierto de todo esto es que jamás se ha determinado el sexo de una persona recién nacida operando todos estos criterios, habitualmente se revisa únicamente la genitalidad del feto y ello es suficiente para determinar su sexo (Clínica INDISA, 2020), lo que nos deja ver que en realidad no es necesaria toda la concordancia antes descrita. Además, muchas veces la genitalidad no es clara o no es concordante con la supuesta verdad cromosómica y hormonal que debiese poseer tal genitalidad.

Quienes no calzan con esto suelen ser personas médicamente tratadas para intentar generar dicha concordancia, tratamiento que suele comenzar sin pedir consentimiento a la persona intervenida, lo que muchas veces es intervenir quirúrgicamente para corregir, en nombre de la verdad del sexo, la genitalidad de quien ha sido diagnosticado o diagnosticada como intersexual. Es importante recalcar que los datos arrojaron que existen cerca del 1.7% de la población que tiene rasgos intersexuales en el mundo, lo que equivale a la cantidad de personas pelirrojas que hay en todo el globo (Amnistía internacional, 2018), esto a pesar de que probablemente la mayoría de quienes están leyendo el presente escrito no han tenido que pasar por exámenes que indiquen cuáles son sus cromosomas o si sus niveles de hormonas cumplen con el estándar esperado.

Sobre esta difusa verdad del sexo se levanta como otra verdad el género, pues no conforme con delimitar quiénes son hembras y machos para corregir médicamente a quienes no calzan con esto, sobre esta misma binariedad sexual se espera que las personas cumplan con cierta performatividad, es decir, que cumplan ciertos roles, que sientan de maneras determinadas, que jueguen juegos particulares, que deseen y amen a personas con determinada genitalidad y por tanto sexo, etc. (Butler, 2007). De este modo, quienes nacen con vulva (y supuestos cromosomas y hormonas asociadas) deben también tener un rol particular en la sociedad, el que hace ya varios años relegaba a estas personas al hogar y el cuidado de menores, ya sea bajo el nombre de Dios o de la ciencia, dada ciertas supuestas facilidades físicas y emocionales que tendrían las mujeres por el hecho de nacer hembras. Con esto se establece la verdad del quehacer de cada sexo, aunque poco tenga que ver con ello sus características sexuales.

Siguiendo la misma línea, se establece la verdad de la expresión del género, es decir, quien nace con vulva no solo tiene ya determinado un quehacer en la sociedad, sino que también tiene que verse de determinada manera, tiene parecer una mujer. Lo que eso significa dependerá de cada época y cultura, siendo posible que en algunos casos ser hombre signifique que usas falda o una túnica, mientras que en otros casos puede que eso sea algo exclusivo de las mujeres. No queda fuera de esta lógica el deseo sexual, quedando establecido que si naciste con pene debes comportarte de cierta forma, verte de cierta forma y te deben gustar las mujeres, cualquier cosa que sea distinta de aquello te catalogará como algo no natural, algo fuera de la verdad y de la norma, algo que hay que corregir.

La corrección dependerá de cada modelo de sociedad, en algunos casos se sigue aplicando el castigo físico basado en la lapidación (BBC News, 2019) a quienes tengan estas desviaciones del verdadero género, sexo y sexualidad, mientras que en más de 70 países es ilegal mantener relaciones homosexuales, pudiendo incluso caer en cadena perpetua o pena de muerte en varios de éstos (BBC News 2020). Pero estos métodos no son los únicos que ocupa el poder disciplinario en su búsqueda de enderezar conductas (Foucault, 2003, p. 168), bajo el parámetro de la verdad científica, aquello que por no ser socialmente aceptado no es natural y por tanto no debe ser.

El dispositivo de género en la sociedad contemporánea

El cuestionamiento de Foucault (2007) respecto de si acaso necesitamos un sexo verdadero es profundizado con el caso de Alexina B, y si bien hasta hace pocos años esto no era altamente cuestionado, actualmente hay movimientos a nivel mundial que abogan por el derecho de las personas intersexuales para que, por ejemplo, no sean personas sometidas a operaciones de reasignación de sexo en cuanto nazcan (ISNA, 2008). No dista mucho de esta realidad la apertura a sexualidades distintas de la heterosexual, aunque en algunos países sigue existiendo la pena de muerte (Amnistía Internacional, 2020) hay otros donde las personas homosexuales pueden casarse, adoptar y poseen todos sus derechos civiles.

No obstante, la sociedad disciplinaria, generada a partir de la extensión de sus dispositivos disciplinarios (Foucault, 2003, p. 206), ha adoptado una forma alejada de las restricciones legales y psiquiátricas para pasar a implementar dispositivos que dirijan de manera calculada los deseos e instintos de las personas, de este modo, el poder disciplinario no coarta las inclinaciones, sino que las fabrica de acuerdo con el ideal socialmente aceptado (Bravo, 2018, p. 67). Como decíamos anteriormente, y sobre todo situado en los años 1860 a 1870 (Foucault, 2007, p.16), se intensifica la búsqueda de la identidad en el orden sexual, tanto para identificar perversiones como anomalías sexuales, cuestión que, en nombre de la naturaleza humana y de la verdad, implicaba cierta intervención estatal para corregir estas desviaciones.

Actualmente el Estado, por estar situado en un contexto neoliberal, no debe intervenir en un orden que se pretende natural y por ello correcto, pues mientras menos intervención estatal exista, de mejor manera se mantiene dicho orden natural. De este modo, el Estado queda reducido a un mero posibilitador de creación de conductas (Seoane, 2017, p. 83). Esta creación de conductas tiene su principal nicho en la educación, cumpliendo por tanto las escuelas el rol de generar comportamientos particulares, y no solo generar espacios de aprendizaje. Esto queda claro con cuestiones tan básicas como el hecho de que hombres y mujeres son los únicos géneros reconocidos por estos espacios y deben cumplir con cierta normativa de comportamiento y de vestimenta acorde a los géneros reconocidos.

De hecho, es normal que en Chile se de en paralelo un discurso que aboga por la inclusión de las diversidades sexuales a la vez que en los colegios únicamente se enseña cuidados sexuales para parejas heterosexuales y *cisgénero* (Schilt y Westbrook, 2009), o por ejemplo, que todas las ilustraciones en los libros escolares hagan alusión a órganos sexuales estrictamente

delimitados como masculinos o femeninos, y podríamos seguir detallando las múltiples contradicciones que existen en un Estado que no prohíbe las cuestiones antes descritas como desviaciones sexuales, pero que sin duda fomenta y establece bajo los parámetros de la normalidad, las mismas cuestiones que antes, en el nombre de la ciencia y la verdad de la naturaleza humana establecía como lo único real⁴.

Junto con lo anterior, la sociedad de consumo reproduce en masa estereotipos y estándares de género que también se adecúan a lo antes mencionado, así en cualquier propaganda televisiva que veamos, encontraremos a mujeres que realizan únicamente cuestiones que se esperan de su género, como salir en comerciales de artículos de limpieza del hogar o de cuidado de menores. Todo lo descrito, es simplemente manifestación de las nuevas formas que tiene la sociedad disciplinaria de producir y normalizar cierto tipo de conductas.

Género disruptivo

En las sociedades contemporáneas occidentalizadas, se han establecido como verdaderos dos géneros: el masculino y el femenino. Ello no solo caracteriza la identidad que debe poseer cada persona según el género que le fue asignado al nacer en relación con su sexo -también designado al nacer-, sino que además condiciona la forma en la que el resto debe comportarse para con el individuo, de tal forma que los hombres no se comportan de la misma forma con otros hombres que con las mujeres; diferencias que notamos en cuestiones tan cotidianas como el saludo, que en muchos países será un apretón de manos si se refiere a dos hombres y un beso en la mejilla si se trata de dos mujeres o de un hombre y una mujer.

Si bien, lo anteriormente descrito es la norma, esto no quita que existan personas que no se alinean con lo esperado de un hombre o una mujer, cuestión que cuando se deja ver suele ser a causa de la forma en la que se ve determinada persona, es decir, no es que la gente sepa que determinadas personas tienen de manera oculta desviaciones respecto de la norma esperada, sino que fundamentalmente esto es algo que notan -o dicen notar- en cómo se ve y actúa públicamente alguien. A la *performance* que hace referencia a las ya mencionadas desviaciones

⁴ Mencionando otros ejemplos, en Chile no existe el matrimonio homoparental, ni la adopción homoparental, las vestimentas femeninas y masculinas son un requisito no solo en los colegios sino que también en muchos trabajos, y existen casos aún más clarificadores respecto de esta hipocresía que se vive en Chile, como es el caso del Hospital San Juan de Dios que posee programas de género para personas transexuales (Centro Espacio Seguro, 2020) pero no tiene un mínimo de cuidado respecto a estas personas al interior de sus recintos (MOVILH 2020).

sexuales se le denominó a modo de insulto *queer*, haciendo con ello alusión a lo raro, en un sentido despectivo, que eran las personas que visiblemente no se apegaban a la norma (Butler, 2007).

A pesar de que queer constituyó un insulto, esta palabra es reapropiada por la comunidad disidente sexual y de género, es decir, por quienes no cumplían con los estándares de una supuesta naturaleza humana, para hacer con ello autorreferencia de su propia comunidad, dejando con ello de aludir únicamente a la performatividad referida al cómo se expresa estéticamente y pasando ahora a ser parte constitutiva de su identidad. Para explicar mejor la diferencia entre expresión e identidad ocupemos la reconocida ilustración *genderbread person* (Killerman, 2020), donde se explicita que la diferencia entre identidad y expresión radica en que la identidad tiene que ver más con la autopercepción y que la expresión dice relación con cómo me ve el resto, de tal forma que yo podría nacer con vulva, verme como la sociedad dice que se ven las mujeres, gustar de hombres y aun así mi identidad podría ser masculina; la que se podría no condecir con mi expresión, lo que incluso podría darse por la propia decisión de quien tiene esta identidad catalogada como desviada con el fin de protegerse de posibles ataques a causa de no encajar con lo esperado.

Esta nueva forma de identificación sale de la norma establecida por la verdad científica en donde todo se categoriza como puramente masculino o femenino, dando lugar con ello a las identidades no binarias, es decir, aquello que no se categoriza exclusivamente como femenino o masculino pudiendo escapar de aquello la expresión, la identidad, el deseo, el rol que se cumple en la sociedad, etc. Esto sin duda rompe con la *matriz de las normas de género* (Butler, 2007) y esto no es solo algo que se da de manera accidental debido a la incontinencia que tienen las personas para expresar lo que sienten que son, sino que la gente se identifica, se autodenomina como parte de un grupo de personas que, a sabiendas, no buscan encajar en las categorías puras binarias; rebelándose con ello a la obligación de encarnar una ley que haga a estas personas socialmente inteligibles (Bravo, 2018, p.72).

Lo interesante aquí es que de igual forma que la intersexualidad con Foucault nos invitó a preguntarnos sobre si siquiera estábamos de acuerdo con que operara un dispositivo que determinara que existen los sexos verdaderos y un único sexo verdadero para cada persona, la no binariedad también nos permite cuestionarnos si estamos de acuerdo con que existan géneros verdaderos, pero además, la comunidad de personas *queer* o no binarias derechamente ha

decidido salirse de la norma, sin intenciones de encajar en ella, sacándonos de la pregunta y llevando a la práctica el no estar de acuerdo con dicho dispositivo.

Parrhesía en la performatividad *queer*

Volvamos ahora a la verdad ya no bajo los parámetros modernos, sino que, a los ya ocupados en el decir veraz parresiasta y comprendidos también en la Hermenéutica del Sujeto (2012) como *espiritualidad*, donde se describe que desde la Antigüedad el acceso a la verdad comprende también las experiencias que le permiten realizar sobre sí “las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2012, p. 33) como un vínculo necesario entre el sujeto y la verdad. Es en ese aspecto denominado transformación en que se podría situar el vínculo entre el decir veraz y su parresiasta, esto al menos hasta la Edad Moderna, donde el acceso a la verdad se dará cuando se presenten las condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al individuo en tanto que “no conciernen al sujeto en su ser: sólo incumben al individuo en su existencia concreta y no a la estructura del sujeto como tal” (Foucault, 2012, p.37).

Cuando analizamos la no binariedad bajo este foco, es interesante ver cómo se cumplen los criterios antiguos del decir verdadero, lo que vemos cuando existe una jerarquía que pone por debajo a quienes no cumplen la norma, siendo estas personas muchas veces marginalizadas de la sociedad, lo que en muchos casos se traduce en incluso correr el riesgo de muerte a causa de no calzar con dichos parámetros. La comunidad queer o disidente de género, no necesariamente ocupa un discurso parresiasta al puro estilo socrático en su juicio último, sino que propongo que es su performatividad alejada del cumplimiento de las normas de género la que cumple con los criterios parresiastas.

En primer lugar, nos permite afirmar que las personas que componen esta comunidad dicen y actúan en conformidad con lo que piensan, siendo esto fundamental para reconocer su performance como un discurso veraz, el que sean personas dispuestas a morir defendiendo su performatividad, la que expresan a pesar de las represalias jurídicas y sociales que esto pueda conllevar, y como decíamos anteriormente lo que incluso puede llevarles a la pena de muerte o al no reconocimiento por el Estado y la sociedad. Como decíamos al comienzo, hay también un aspecto relacionado con la estrategia, pues no siempre vale la pena el riesgo de muerte, así debe existir la ocasión y los amigos para que este decir veraz tenga la oportunidad de librar acción política.

En segundo lugar, las comunidades disidentes llevan ya años de autoconstituirse como un grupo unido de personas con un norte común, a decir, el poder existir libremente como personas que no encajan dentro de la normativa de género. Esto encontró la ocasión de librarse como acción política gracias al afán moderno de encontrar una naturaleza humana, lo que permitió que se establecieran derechos humanos fundamentados en el respeto a la dignidad inherente al ser humano por el simple hecho de ser humano (ONU, 2017), siendo por tanto de carácter universal, lo que le permitió a las comunidades disidentes comenzar a obligar a los Estados a comportarse coherentemente con los tratados que habían firmado, pues si existe tal naturaleza humana que le permite a cada persona tener un marco de dignidad por el que se debe velar, también estas comunidades debieran entrar en ello, ya que, su supuesto carácter de personas desviadas no les quita su carácter de personas.

En tercer lugar, nos queda analizar cómo es que esto podría significar un bien para la ciudad. Consideremos para analizar esto, que según Foucault el cometido de quienes cumplen la labor intelectual es interrogar acerca de las evidencias y los postulados, poniendo en cuestión los hábitos establecidos, volviendo a someter a discusión los modos de hacer y pensar (Sorrentino, 2008, p. 92). Con ello se pretende desestabilizar las estructuras que impiden la relación autónoma entre las personas y para ello, necesita oponerse al secreto, iluminando lo que está escondido, produciendo con ello un desvelamiento (Sorrentino, 2008, p. 95). Esto significa que la crítica contribuye a demoler lo que existe para dejar abierta una gama de iniciativas posibles (Sorrentino, 2008, p. 97).

Esta labor del intelectual descrita por Foucault, es un bien para la ciudad en tanto que obliga a las personas que participan de ella a cuestionarse a sí mismas, que es una labor similar a la que tenía Sócrates, quien por designio de los dioses se ocupó de interrogar a sus conciudadanos para que estos se cuestionaran sus propias creencias. Además, tanto Platón en la carta VII (p. 31) como Foucault, recalcan que la no violencia es parte del quehacer filosófico, es decir, no bastará con convencer, sino que este convencimiento no puede darse bajo coacción de la fuerza, es decir, es propiamente tal convencer y no someter, descansando la acción sobre el juego de la verdad y del razonamiento (Sorrentino, 2008, p. 100).

Cumpliendo con este criterio de no violencia, las organizaciones homosexuales reivindican el derecho de hablar de su propia experiencia, sin necesidad de certificados o garantías que funcionen como permiso de la ciencia moderna (Galván, 2013, p.138), es decir, la

comunidad disidente de género defiende su derecho de ocupar la palabra para entrar en el juego de verdad mediante el razonamiento y, con ello, problematizar los dispositivos de género y sexualidad preguntando por su necesidad y cuestionando su obligatoriedad.

De este modo, y utilizando las herramientas de análisis de Foucault para el decir veraz, vemos como las comunidades disidentes de género y sexuales cumplen con los criterios parresiastas, no únicamente en una defensa oral, sino que es su performatividad toda la que irrumpe e interrumpe la normatividad sexogenérica incluso a riesgo de morir; aportando con ello a la labor filosófica que tienen quienes se dedican al trabajo intelectual en tanto que su irrupción provoca en el resto de las personas un re-pensarse a sí mismas, poniendo en tela de juicio la necesidad de la matriz de género para nuestro buen vivir.

Conclusiones

La verdad no siempre ha sido producida de la misma manera, así en el medioevo la verdad decía relación con la palabra de Dios, pero en la modernidad la verdad fisicomatemática no solo estableció lo que era cierto, sino que se dispuso a saber la verdad en todo, pues en todo parece que radica una naturaleza que en tanto ser lo verdadero, es también una norma. Esta ciencia utilizó a las ciencias humanas, como la antropología o la psiquiatría, para normar el sexo y las conductas asociadas a este como el rol que debe cumplir una persona, la forma en la que debe actuar y cómo se debe relacionar con otras personas. Yendo contra esta normatividad, aparecen las comunidades disidentes, quienes a riesgo de perder la vida se posicionan fuera de las categorías que eran consideradas las únicas reales, poniendo con ello en tela de juicio la necesidad de este dispositivo.

Lo interesante de esta situación, no es solo que se ponga en cuestión un dispositivo de poder, que por lo demás funciona hace muchísimo tiempo, sino que este grupo de personas lo hacen a riesgo de perder la vida, defendiendo a pesar de las consecuencias que puede esto tener, una manera diferente de construirse a sí mismas; aportando con ello a la labor filosófica foucaultiana que pretende la transformación de los otros a partir de la transformación de sí, para lo que es necesario repensar los marcos normativos que posibilitan otro modo de conducirse tanto individual como colectivamente.

Lo planteado deja abierta la posibilidad de puntualizar y analizar los aspectos que se ponen en cuestión cuando se enfrenta la matriz sexogenérica, pues si bien esto ha sido presentado en términos abstractos, lo cierto es que todo está *generizado*, es decir, es imposible

separar la identidad de cada individuo de los aspectos de género que lo constituyen (Bravo, 2018, p. 71). Así cuestiones como ¿Cómo se construyen relaciones interpersonales fuera de la matriz sexogenérica? ¿Cómo se deciden y quién decide los roles que cumplen las personas en la sociedad, tanto dentro como fuera del hogar? ¿Cómo se regula jurídicamente a familias que se alejan de lo considerado normal en su constitución? quedan abiertas, y dado el avance y crecimiento de las comunidades disidentes de género y sexuales, son preguntas que nos urge comenzar a responder.

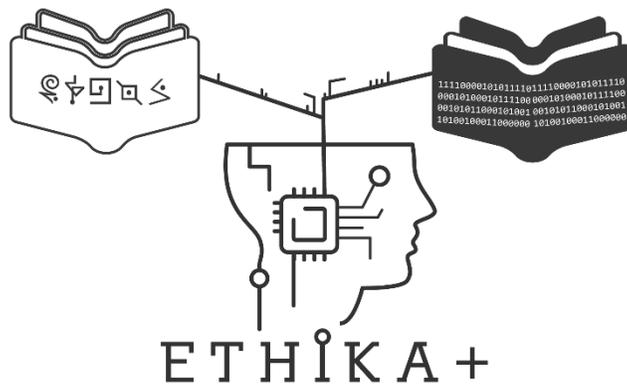
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica* (México), 26(73), 249-264. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732011000200010&lng=es&tlng=es.
- Amnistía Internacional. (2018). *Its Intersex Awareness Day - here are 5 myths we need to shatter*. *Amnistía Internacional*. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2018/10/its-intersex-awareness-day-here-are-5-myths-we-need-to-shatter/>
- Amnistía Internacional. (2020). *Derechos LGBTI*. Amnistía Internacional. <https://www.amnesty.org/es/what-we-do/discrimination/lgbt-rights/>
- BBC News. (3 de abril de 2019). Lapidación de gays en Brunéi: el mapa que muestra los países que castigan con pena de muerte las relaciones homosexuales. *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-47806575>
- BCC News. (31 de julio 2020). "No vuelvas a casa, te matarán por ser gay": la traumática experiencia de un joven que tuvo que huir de su país donde la homosexualidad es ilegal. *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-53608946>
- Bravo, R. (2018). Cuerpo y poder. Una conversación entre Foucault y Butler. *Revista de Estudios Foucaultianos*, (4), 63–85. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1291488>
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Carniglia, L. (2015). La fuerza de lo inútil: verdad y veridicción en Michel Foucault. *Eikasía*, (67), 357–368.
- Centro Espacio Seguro. (2020). *Equipo seguro*. <http://centroespacioseguro.cl/nuestro-equipo/>
- Clínica INDISA. (2020). *¿Cómo saber el sexo del bebé?* <https://www.indisa.cl/blog/cuando-podre-saber-si-mi-bebe-es-nino-o-nina/>.
- Fernández Agis, D. (2016). Definir Y Definirse. La Identidad Sexual Como Imperativo. *Problemata*, 7(1), 87-99. <https://doi.org/10.7443/problemata.v7i1.26570>
- Foucault, M. (1985). *Herculine Barbin, llamada Alexina B*. Talasa Ediciones.
- Foucault, M. (2012). *La Hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2003). *Vigilar y Castigar*. Siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Fondo de Cultura Económica.
- Galván, V. (2013). La influencia de Michel Foucault en los movimientos de liberación sexual durante la transición española. *ENDOXIA: Series Filosóficas*, 31, 127–144.
- ISNA. (2008). *What does ISNA recommend for children with intersex?*. Intersex Society of North America. <https://isna.org/faq/patient-centered/>
- Killerman, S. (2020). *Breaking through the binary: Gender explained using continuums*. Itspronouncedmetrosexual.com. <https://www.itspronouncedmetrosexual.com/2011/11/breaking-through-the-binary-gender-explained-using-continuums/>
- Kingdon, J. (2014). *Agendas, Alternatives, and Public Policies (second edition)*. Pearson.
- Lorenzini, D. (2010). Para acabar con la verdad-demostracion. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los “regimenes de verdad”. *Revista Laguna*, (26), 9–34. https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13249/L%2026_%282010%29_01.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- MOVILH. (02 de septiembre 2020). Guardias del Hospital San Juan de Dios insultan, golpean y escupen a mujer trans. *Movimiento de Integración y Liberación Homosexual*. <https://www.movilh.cl/guardias-del-hospital-san-juan-de-dios-insultan-golpean-y-escupen-a-mujer-trans/>
- Editorial: The ‘Universal’ Declaration of Human Rights. (2017). *Philosophy*, 92(3), 331-332. <https://doi.org/10.1017/S0031819117000274>
- Ortega y Gasset, J. (1964). Historia como sistema. En *Obras completas de José Ortega y Gasset* (Vol. 6, pp. 11-51) Revista de Occidente.
- Platón. (1872). *Carta VII*. En Patricio de Azcárate (Ed.), *Obras completas* (pp. 294-329). Medina y Navarro, Editores.
- Seoane, G. (2017). Foucault político: la filosofía de la transformación. *Revista de Estudios Foucaultianos* (3), 75–90. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1108693>

- Schilt, K. y Westbrook, L. (2009). Doing gender, doing heteronormativity: “gender normals,” transgender people, and the social maintenance of heterosexuality. *Gender and Society*, 23(4), 440–464. <https://doi.org/10.1177/0891243209340034>
- Sorrentino, V. (2008). Crítica, verdad y argumentación en el último Foucault. *Revista Laguna*, 23, 91–116.
[https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/14020/L%2023 %282008%29_07.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/14020/L%2023%282008%29_07.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO



TRADUCCIONES

The Future of Man (1959)¹

JULIAN HUXLEY

El futuro del hombre

Traducción de **Camilo Vergara R.**²

Magíster en Filosofía

Universidad de Chile, camilovr.int@gmail.com

¹ El Artículo original puede ser encontrado en: Julian Huxley (1959). The Future of Man. *Bulletin of the Atomic Scientist*, 15(10), 402-404. <https://doi.org/10.1080/00963402.1959.11454026>.

² Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Profesor del área de Formación Personal del Instituto ENAC. <https://orcid.org/0000-0003-3145-3363>.



El futuro del hombre

JULIAN HUXLEY³

La ciencia nos brinda un mayor control sobre las fuerzas de la naturaleza, y, por lo tanto, nos proporciona los medios para cumplir nuestros objetivos en la práctica. Sin embargo, también nos entrega un mayor entendimiento y una visión más pura de la realidad. A la larga, este hecho es ciertamente el más importante, puesto que nuestra visión de la realidad nos ayuda a determinar dichos objetivos prácticos.

La era humanista

Al descubrir cómo controlar la energía intraatómica, la ciencia nos lanzó hacia la 'Era atómica' y, junto a ella, brotaron numerosos miedos y esperanzas. No obstante, al otorgarnos una comprensión más plena de la naturaleza entendida como un todo, nos posicionó en el umbral de una era aún más grande y revolucionaria, la cual denominaré como la 'Era humanista'. Esta es la época en la que el proceso evolutivo del hombre, en tanto que persona, se está volviendo intencionado y consciente de sí mismo.

Hoy en día, por primera vez en la extraña y extensa historia del hombre, la ciencia nos revela una imagen integral del universo natural y, al mismo tiempo, del lugar y el rol del ser humano en él. Dicho de manera

simple, hablamos de nada más y nada menos que del destino del hombre.



Gracias a la labor paciente de miles de científicos -biólogos y astrónomos, geólogos y antropólogos, historiadores y físicos- el universo natural que habita el ser humano se nos manifiesta como un único proceso evolutivo en la vasta escala del tiempo y el espacio. El hombre es parte de la sustancia universal en constante evolución que compone la realidad. Él está hecho de la misma materia y opera con la misma energía que las estrellas presentes en todas las galaxias.

La mayor parte del universo es inerte y su -muy característica- lenta velocidad evolutiva ha producido solamente patrones simples de organización, los que ostentan muy poca variedad. Sin embargo, en nuestra Tierra (y sin duda en otros planetas, sin importar su tamaño o naturaleza) ciertas condiciones permitieron la aparición de aquel curioso, autorreproducible y siempre

³ Sir Julian Huxley, distinguido biólogo y escritor, fue el primer director general de la UNESCO.

dinámico tipo de materia al que llamamos 'vida'. Con ella, la selección natural comenzó a actuar y, de esta manera, se dio pie a la fase biológica del proceso evolutivo.

El cambio se acelera

A través de la selección natural, el cambio -aunque lo percibamos paulatino según nuestros estándares humanos- podría volverse mucho más rápido, dando lugar a nuevas y sorprendentes posibilidades para aquella sustancia universal. A partir de la uniformidad y relativa simplicidad de las partículas subatómicas emergió una variedad de formas de vida asombrosamente rica: desde las anémonas de mar y las hormigas a los calamares y los leones, desde las bacterias y las setas a las margaritas y árboles milenarios; pero, la más sensacional de todas se manifiesta con el surgimiento de la mente: la consciencia de la materia viva de sí misma y de su entorno.

Aún así, existen limitaciones para lo que las fuerzas de la selección natural pueden lograr por sí solas. Hace unos pocos millones de años, al parecer, la materia viva alcanzó los límites de los logros puramente fisiológicos y materiales: tan solo las potencialidades de la mente permanecen irrealizadas.

Al aprovechar las posibilidades que le otorgó su desarrollo mental, el ser humano se convirtió en la forma de vida dominante más reciente y marcó el comienzo de una nueva fase evolutiva -la fase humana o *psicosocial*-, la cual opera mucho más rápido que la evolución biológica y produce nuevos tipos de resultados. La capacidad del hombre para razonar e imaginar,

acompañada por la habilidad para comunicar sus ideas por medio de los símbolos verbales propios del lenguaje, le otorgó un nuevo mecanismo evolutivo bajo la forma de la tradición acumulativa. La vida prehumana dependía en gran medida de la transmisión de partículas materiales solamente: genes en los cromosomas, de una generación hacia la próxima. No obstante, el ser humano también es capaz de transmitir experiencias y sus resultados. Gracias a esto, tanto la mente como la materia adquirieron la capacidad de autorreproducirse. La selección natural se convirtió en el subordinado de la selección psicosocial, dando así comienzo a la fase humana del proceso evolutivo.

La ciencia nos ha mostrado, además, el lugar del hombre dentro del tiempo evolutivo. La vida ha estado evolucionando en la Tierra por más de dos mil millones de años. Criaturas similares al ser humano comenzaron a existir hace tan solo un millón de años, y la civilización humana -con todos sus grandes logros- apenas hace cinco mil años. A pesar de todo, el hombre todavía cuenta con una inmensidad de tiempo futuro evolutivo: otros dos mil millones de años o más.

La fase psicosocial de nuestro proceso evolutivo está, por lo tanto, en su infancia: el hombre, en tanto que estructura evolutiva dominante, es absurdamente joven. Me tomaré la libertad de adaptar un símil de Sir James Jeans: si representamos nuestro pasado biológico con la altura de la Catedral de San Pablo en Londres, entonces el tiempo que transcurrido desde el comienzo de la agricultura y la vida sedentaria equivale a una estampilla pegada en lo más alto de su

techo. De esta manera, a menos que el hombre se destruya a sí mismo a través de guerras nucleares u otro tipo de enfrentamientos, todavía puede seguir evolucionando por el tiempo equivalente a otra Catedral de San Pablo completa, al menos.

El rol del hombre

Por primera vez, el lugar y el rol del hombre en la naturaleza nos son claros. Ningún otro animal puede esperar desafiar su posición de dominancia. Solo el ser humano es capaz de seguir avanzando y obtener un nuevo logro evolutivo de envergadura. En estos momentos, solo él es responsable del futuro de este planeta y sus habitantes. En él, la evolución está tomando consciencia de sí misma finalmente; su mente es la entidad a través de la cual la evolución puede alcanzar nuevos niveles de éxito. Podemos percibir que el destino del hombre es el de ser el principal agente de la evolución en este planeta, llevando posibilidades evolutivas cada vez más ricas y amplias a su concreción y proporcionando un mayor sentimiento de realización a más seres humanos.

La revelación de la realización personal como el objetivo último del hombre nos otorga los criterios desde los cuales podemos evaluar nuestra propia evolución psicosocial. En su muy breve despliegue, la evolución psicosocial ha producido progreso real -expectativas de vida más amplias, menos enfermedades, más conocimiento, mejores comunicaciones, un incremento del poder mecánico y una disminución del trabajo físico, intereses más variados y enriquecimiento personal a través de logros creativos- en arquitectura y piezas de arte, en música y espectáculo y en el

descubrimiento de nuevas ideas. Pero, al mismo tiempo, ha producido altos niveles de pobreza y crimen, esclavitud y crueldad organizada; además, su curso siempre ha estado acompañado por explotación constante, matanzas indiscriminadas e indignidad.

Gracias a esta nueva perspectiva, podemos ver que aquello que Pierre Teilhard de Chardin denominó como 'el proceso de hominización' -la comprensión más amplia de las posibilidades intrínsecas del hombre- ha recién comenzado. Los seres humanos tienen presente apenas una pequeñísima fracción de sus capacidades y disfrutan del más exiguo grado de satisfacción y realización personal. La mayoría de los hombres siguen siendo analfabetos y viven una existencia corta y malnutrida llena de miseria y humillación. Las sociedades humanas tampoco han comprendido más que una pequeña fracción de sus capacidades. Proporcionan oportunidades inadecuadas para la expresión y el deleite de la gente: todavía producen más fealdad que belleza, más frustración que realización personal; pueden fácilmente llevarnos hacia la deshumanización de la vida y no a su enriquecimiento.

La ciencia y el futuro

Y, ¿qué tiene que ver todo esto con la ciencia? Me atrevería a decir que bastante. En primer lugar, recordemos que la mayoría de aquello que podemos denominar un 'progreso real' en la evolución psicosocial se ha derivado del conocimiento novedoso o mejor organizado, ya sea en la forma de habilidades tradicionales mejoradas, invenciones repentinas, nuevos

descubrimientos científicos, mejoras tecnológicas o nuevos acercamientos a problemas de antaño.

La ciencia es un método particularmente eficiente para obtener, organizar y aplicar conocimiento. Aunque la ciencia moderna no tenga más de tres siglos de historia, esta nos ha guiado hacia los descubrimientos más inesperados y los resultados prácticos más espectaculares. El método científico implica la observación controlada de un hecho objetivo, la interpretación racional por medio de la hipotetización, la publicación y la discusión de procedimientos y resultados y el ahondamiento de la comprobación de las hipótesis contra los hechos observables. El empleo del método científico ha probado ser la mejor manera para obtener un entendimiento intelectual más completo y un mayor control práctico en todos los campos en los cuales ha sido aplicado. Nos conduce inevitablemente hacia una verdad más plena, hacia un cuerpo de conocimiento fáctico más firme y hacia ideas y principios cada vez más coherentes.

La palabra ‘ciencia’ se emplea usualmente para denotar solo a las ciencias naturales, pero esta es una restricción falsa que emana del hecho histórico de que el método científico haya sido aplicado rápidamente a asuntos simples, y, por ende, fuese siempre el primero en ser aplicado de manera efectiva en los campos de investigación ajenos a los asuntos humanos. Sin embargo, este puede ser aplicado a todos los fenómenos naturales, sin importar cuán complejos, siempre y cuando tomemos en cuenta sus especiales particularidades y nos tomemos el tiempo de diseñar métodos

apropiados para lidiar con dichos fenómenos.

La ciencia psicosocial

Hoy en día, ha llegado el momento de aplicar el método científico directamente al hombre y todas sus obras. Hemos comenzado de forma gradual con la psicología, la economía, la antropología, la lingüística, las ciencias sociales y así sucesivamente. No obstante, necesitamos un acercamiento que aborde al campo humano de manera integral. Por un lado, ya tenemos las ciencias físicas, la química y la biología, pero, por el otro, si queremos lidiar con el ser humano como lo haríamos con un fenómeno natural, necesitamos desarrollar una ciencia psicosocial.

El trabajo principal de la ciencia psicosocial será el de describir y analizar el curso y el mecanismo de la evolución psicosocial en términos científicos. Además, incluirá una ciencia acerca de las posibilidades humanas. ¿Cuáles son las posibilidades del hombre y su naturaleza, de manera individual y colectiva? ¿Cómo ayudan o afectan a su realización los diferentes tipos de entornos psicosociales? ¿Cómo podríamos calcular la plenitud humana? y, ¿de qué maneras y hasta qué punto podemos promover la plenitud a través de cambios en nuestra organización psicosocial? En particular, tal ciencia involucrará repensar radicalmente los sistemas de educación del hombre, desde sus objetivos hasta sus técnicas y contenidos.

El valor de este nuevo acercamiento científico y sus particulares criterios es claro cuando nos enfocamos en problemas

concretos. Dos nuevos desafíos han aparecido recientemente en la escena evolutiva: la amenaza de la sobrepoblación y la promesa del exceso de ocio. El problema de la población se resiste obstinadamente a ser solucionado al abordarse desde la política del poder, la economía o la religión, pero, al aplicar los criterios que nos llevarían a una mayor realización personal, se muestran claros los lineamientos generales de la política que deberíamos perseguir al querer reconciliar *calidad con cantidad* en el contexto de la vida humana.

Posibilidades limitadas

El próximo paso debe ser comprender el hecho de que nuestras posibilidades cuantitativas no son ilimitadas. A menos que el hombre del presente limite la explotación de los recursos naturales, empobrecerá a sus descendientes; a menos que suplemente el control de la muerte con el control de la vida y la natalidad, el ser humano se convertirá en el cáncer del planeta, arruinando su morada terrena y a sí mismo junto a ella.

El problema del ocio es igualmente importante. Tener que decidir qué haremos con nuestro ocio nos está forzando inevitablemente a reexaminar el propósito de la existencia humana y preguntarnos qué significa realmente nuestra 'realización' como seres humanos. Lo anterior, insisto, involucra un examen integral de las posibilidades del hombre y de los métodos para concretarlas; involucra, además, un examen de los obstáculos que impedirían su realización.

Permítanme resumir la nueva imagen del destino del hombre desde un ángulo ligeramente diferente.

El hombre es la forma de vida dominante más reciente, pero, al mismo tiempo, es un tipo de ente bastante imperfecto. Está equipado con una pizca de inteligencia, pero también con un abanico de pasiones y deseos en eterno conflicto. Puede ser razonable, pero es a menudo extremadamente estúpido. Tiene impulsos que lo guían hacia la solidaridad y el amor, pero también hacia la crueldad y el odio. Es capaz de actuar moralmente, pero tiene también aptitudes muy competentes para el pecado y el error.

Como resultado, el curso de la evolución psicosocial ha sido errático, despilfarrador y lleno de imperfección. Es fácil adoptar una perspectiva pesimista de la historia del hombre en general y de su actual situación en particular, en la cual el miedo y el poder se han visto ampliados en una escala gigantesca.

Un proceso esperanzador

Sin embargo, cuando examinamos el proceso como un todo, se ve lleno de esperanza; ha habido progreso real durante su curso, como ya hemos dicho. En sí, el progreso siempre ha sido el resultado del descubrimiento, la divulgación o la aplicación del conocimiento humano, y este último ha incrementado cumulativamente con el paso del tiempo. Asimismo, el curso errático de la evolución psicosocial pasada se debió en gran parte al hombre, quien se concebía como una especie dividida y siempre en contra de sí misma, además de nunca haber podido descubrir un objetivo primordial al cual perseguir.

Actualmente, un gran cambio está en proceso. El mundo humano se ha

entrelazado indisolublemente consigo mismo; las partes separadas de los procesos psicosociales se ven forzadas a converger en una suerte de unidad organizada. Por fin somos capaces de pensar en un objetivo único para la humanidad, mientras nuestro siempre creciente conocimiento nos permite definir dicho objetivo en relación con la realidad y no bajo los términos de la mera realización de nuestros deseos personales: el conocimiento de nuestras limitaciones e imperfecciones nos está ayudando, simultáneamente, a definir las posibilidades de nuestro perfeccionamiento.

Esto señala un punto álgido en la historia. Hemos desvelado la evolución psicosocial como un fenómeno natural pero intrincado, el cual debe explorarse y controlarse como cualquier otro fenómeno natural. Hasta este momento, ha operado de una manera errática e indeseable, en miras a objetivos contradictorios. Ahora podemos ver que la evolución psicosocial podría transformarse en un mecanismo ordenado que asegure resultados deseables.

La idea de que la humanidad alcance una mayor realización puede convertirse en una poderosa fuerza catalizadora, capaz de influenciar la dirección de la evolución psicosocial futura y de anular los motivos más obvios relativos al interés personal o nacional. Pero, solo podrá hacerlo si logramos entender a cabalidad sus implicancias y, además, las hacemos comprensibles para la mayoría de los hombres en todo el mundo. Para lograr esto, necesitamos no solo una extensión de la ciencia misma, sino una reorientación de la educación; no solo necesitamos más

conocimiento, sino una mejor expresión y divulgación de las ideas.

No debemos imaginar que lograremos una realización más plena de nuestras posibilidades sin esfuerzo, conflicto o sufrimiento. Esto es inherente a la naturaleza del hombre y al proceso psicosocial; pero también lo es la esperanza.

El cerebro y la mente del ser humano es la maquinaria más compleja y organizada que ha existido jamás sobre la Tierra. Los llamados *cerebros electrónicos* pueden realizar tareas extraordinarias con rapidez sobrehumana: pero es el hombre quien debe darles las instrucciones. El organismo humano puede darse instrucciones a sí mismo; puede realizar tareas que se encuentran fuera del rango de cualquier máquina inanimada. Aunque al comienzo este organismo sea un instrumento endeble equipado con tendencias conflictivas, puede, en el transcurso de su desarrollo, alcanzar un alto grado de integración y desempeño.

¿Cómo la pondremos en uso?

Depende de nosotros el hacer el mejor uso posible de esta maravillosa maquinaria. En vez de darla por sentado o abusar de ella ignorantemente, debemos celebrarla e intentar comprender su desarrollo, además de explorar sus capacidades.

El organismo humano colectivo - representado en el proceso psicosocial- es una maquinaria igualmente extraordinaria. Es el dispositivo que nos servirá para llevar al destino de la humanidad a su realización. Puede hallar nuevos objetivos para sí mismo y diseñar métodos novedosos para llevarlos a cabo; pero, a estas alturas, sigue siendo

primitivo e ineficiente. Está en nuestras manos el mejorarlo, tal como hemos perfeccionado a nuestras máquinas inanimadas. Nuestra ignorancia acerca de sus potencialidades es profunda; por ende, nuestra tarea más inmediata es entender los principios de su funcionamiento y pensar acerca de sus consecuencias.

Así, la nueva visión que le concedemos a la ciencia es una que descansa en un optimismo temperado. Nos entrega una medida de sentido y esperanza racional en un mundo que se nos presenta como irracional y absurdo. Nos muestra el lugar y el rol del ser humano en el universo. Él es la reserva de posibilidades evolutivas de la Tierra; es el sirviente de la evolución, pero, al mismo tiempo, su joven maestro. Su destino es perseguir una mayor realización a través de una demanda optimizada de los procesos psicosociales. Ese es su extraordinario privilegio y su deber supremo.

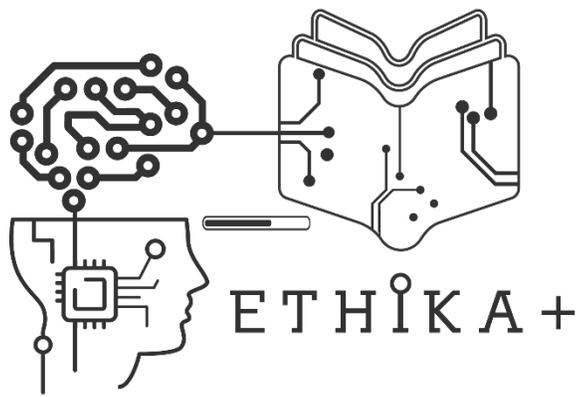
Nuestra nueva visión nos asegura que la vida humana pueda transformarse gradualmente desde una lucha competitiva contra el destino a una gran iniciativa

colectiva, asumida de manera totalmente consciente. Entendemos aquel emprendimiento como uno que busca una mayor plenitud a través de la realización óptima de las posibilidades humanas.

Depende de nosotros aceptar esta nueva revelación otorgada por la ciencia y examinarla explorando todas sus implicaciones; debemos asegurar, en el cúmulo de nuestro conocimiento, que las ideas nos ayudan a determinar eventos y que un mayor entendimiento conlleva a acciones más apropiadas; que la verdad científica es un arma indispensable ante la estupidez, la maldad y el resto de los enemigos de la plenitud, y que la visión verdadera de las cosas es la madre del progreso.



ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO



RESEÑAS

“La inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antihumanismo radical”

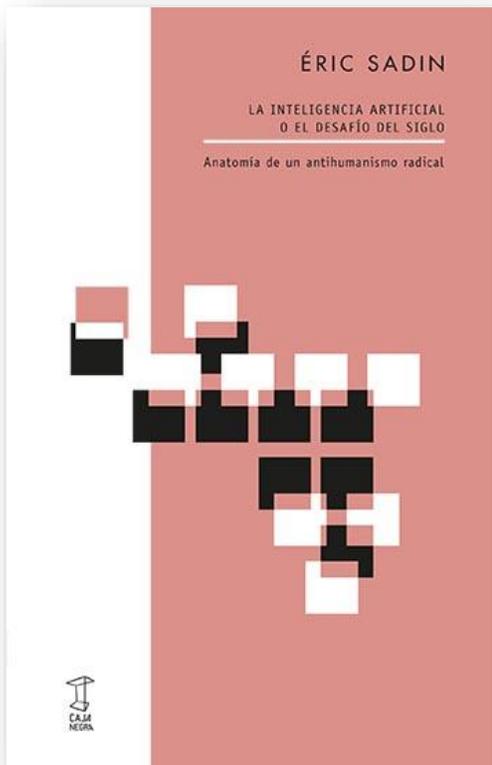
Éric Sadin

Roberto Pizarro Contreras

Magíster en Filosofía

Universidad de Chile, rpizarroc@hotmail.com

Editorial Caja Negra
Buenos Aires, 2020, 328 pp.
ISBN: 978-987-1622-86-3



Un auténtico “leviatán algorítmico” es la entidad que el filósofo francés Éric Sadin, uno de los grandes nombres en la investigación de lo que ha venido a llamarse “subjetividad digital”, ve oculta detrás del popular fenómeno de la inteligencia artificial (IA). Pero a diferencia del leviatán de Hobbes, temible, este se presenta bajo la forma de ciudades “inteligentes” (*smart cities*), una “omnisciente” hiperconectividad a través del “internet de las cosas” (IoT), “oportunas” y “acertadas” sugerencias de plataformas de *streaming service*, como Netflix, y “amabilísimos” *digital assistants*, como Cortana de Microsoft o Alexa de Amazon, si bien la facultad de coaccionar, esta vez a escala planetaria, se

mantiene indemne (pp. 153-164).

“La inteligencia artificial o el desafío del siglo” responde, sí, a un intento de sentar las bases de una *ética contra la inteligencia artificial*, a la vez que se erige como el más político de los últimos tres libros del autor. “Político”, pues defiende a ultranza lo que puede entenderse como una versión, digamos,



“historicista” de una conciencia de raigambre humanista-moderna, además de centrar sus reflexiones en una crítica sobre las implicancias negativas de la IA más bien que balancear esto con sus potenciales beneficios, aunque el texto tiene el mérito de advertirnos con una claridad, que es a la vez filosófica y técnica, sobre el riesgo casi inminente del advenimiento de un régimen artificial donde los seres humanos pasan a convertirse en los apéndices nescientes de un sistema superinteligente que todo lo gobierna.

¿Cómo entiende la IA Sadin? En principio, se trata de un sistema global constituido por una miríada de dispositivos computacionales (*smartphones, chatbots, GPS, etc.*) conectados a los seres y las cosas del mundo (voces, textos, automóviles en movimiento, etc.), los que a su vez son reducidos a valores informáticos que facilitan su administración algorítmica. Esta última, a su vez, se realiza a través de secuencias de código que intentan imitar algún aspecto de la inteligencia humana, como lo es determinar el grado de felicidad a través de la captación biométrica de la pura fisonomía del rostro sin considerar otros hechos, o bien, sin tener en cuenta una forma humana no calculista de interpretarlos. Estas capacidades inferenciales, aunque parciales, son diseñadas para su continua expansión, sintetizando al cabo un modo de ser, una “racionalidad aumentada”, cuyo imperio eficiente y consecuencias están por verse, pese a que dejan ya entrever sus corolarios transformacionales sobre lo humano, o lo que el francés entiende como tal.

Uno de los aspectos nuevos que se aportan a la filosofía de la técnica de este pensador, expuesta previamente en *La humanidad aumentada* y *La silicolonización del mundo*, entre otros ensayos, es la intuición de dos características esenciales de la bestia informática, a saber, su *potencia aletheica* (pp. 17, 93) y su *poder-kairos* (pp. 237-246).

La primera mienta la capacidad de enunciar una “verdad” altamente persuasiva y su consiguiente *fuerza conminatoria* (pp. 47, 81-90). Ella es posible gracias al confort letárgico inoculado al usuario por el cumplimiento “exacto” de sus expectativas, lo que minimiza las decepciones, y por el refuerzo que a esto otorga la sacralización en nuestra cultura tecnocientifista del número. No obstante, contraria a la verdad abierta y en construcción imperecedera que intuyeran los filósofos desde la Antigüedad y máxime durante el criticismo ilustrado principiado por Immanuel Kant, la exactitud remite a una *falsa, complaciente y cada vez más absoluta verdad* (pp. 93-104).

La segunda, el *poder-kairos*, denuncia la facultad de la IA de responder oportuna a instantáneamente a cada evento de la realidad administrada, de un modo tal que no dé margen de

actuación ni crítica a los seres humanos en un sentido opuesto al ya pronosticado por sus lógicas internas, o bien, si lo hace, la desviación ha de ser mínima y tendiendo a cero conforme los algoritmos se iteran y perfeccionan a sí mismos en instancias posteriores según un esquema de *posprogramación* (p. 77) que prescinde de la supervisión humana.

A su vez la descomposición funcional de los atributos de “exactitud” y de “oportunidad e instantaneidad” hace posible una explicación mayor del éxito del fenómeno y la aprehensión de su fundamento económico-político, el capitalismo digital o *tecnoliberalismo*, que le ha propulsado. (pp. 191-202)

El rasgo nuclear aquí es quizá la *lógica utilitarista y omnisciente programada* en el sistema. Ella, herencia del liberalismo económico y concreción distópica del cálculo matemático de la felicidad que pretendía el fundador del utilitarismo moral, el filósofo Jeremy Bentham (p. 188), subsume cada elemento de la realidad numerada a un cálculo maximizador de las expectativas usuarias, es decir, a una sustracción entre beneficios y perjuicios, a un *trade-off* (por decirlo en la jerga empresarial).

Luego los cálculos mentados arriba se hacen sobre la base de *procedimientos de comparación y correlación perpetuos* entre los objetos gerenciados por el sistema (empleados, proveedores, mercancías, materias primas, etc.), de los que además se extraen relaciones imprevistas que escapan a la analítica humana y que optimizan su control. Su solución incita la movilidad de estos, también interminable, a lo largo y ancho de la economía digital, como supeditados a los hilos de la mano invisible de Adam Smith, reinterpretada ahora digitalmente por el espíritu mundializado del *entrepreneurship* de Silicon Valley (pp. 179-185). Todo esto converge, por último, en una capacidad de *autoaprendizaje emancipatorio*, encarnada por las técnicas de *machine y deep learning* (pp. 71-80).

Desde el punto de vista de la agencia social –y desde donde Sadin emprende su crítica y sienta las bases para una *deontología del agente de la técnica* y más generalmente para una *ética contra la inteligencia artificial*, como se previno al comienzo –, el funcionamiento de la IA se catapulta, idealmente, sobre una *interpretación de la IA como solución de comercialización y panacea de nuestro tiempo* (pp. 191-199), y, materialmente, sobre *la instauración de una burocracia o fábricas 4.0* (pp. 293-299).

En efecto, los emprendedores y otros *start-uppers* no solo ven en esta tecnología una forma de enriquecimiento económico, sino además una vía de realización (especialización) profesional y la solución tecnocrática a todos los problemas del mundo, lo que implica que ha devenido en ideología con manifestaciones extremas como la iglesia de la IA erigida por Anthony Levandowski, un ex

ejecutivo de Uber y experto en automoción autónoma (p. 103). Todo ello justificaría hoy la instalación de una versión electrónica de la jaula de Max Weber o, en palabras de Sadin, de unas mallas de silicio del leviatán hobbesiano, que automatizan la fuerza de trabajo por medio de una *asistencia robótica* (pp. 87-88), a partir de la cual ya no solo el recurso de la fuerza física, sino también el mental abdica en el de la máquina por ser esta capaz de procesar de manera mucho más exacta la vida matemáticamente reducida de unas organizaciones (empresas, organismos públicos, academias, etc.) que en el curso de su evolución ya habían devenido matemáticas también. De aquí en más el número manda, no las veleidades humanas.

La degeneración del espíritu científico-humanista es parte primordial de estos movimientos igualmente. Frente al tecno-orden instituido, científicos y humanistas se habrían enfrentado al consabido dilema de una *defensa impopular de sus más íntimas convicciones* o la *prostitución a regañadientes a favor de un capitalismo de nuevo cuño al objeto de lograr una sobrevivencia cómoda* (pp. 261-270). Sin embargo, esto, al hacerse con un grado de conciencia superior al de los agentes del Estado y otros tecnócratas consagrados a lo contingente, resulta tan contradictorio y reprochable como decidor, en circunstancias de que el autor es capaz de intuir que en la conformación de la IA la idea de erradicar el malestar al costo que fuera estuvo siempre a la zaga, incluso en los intelectuales, facilitando la edificación de una *racionalidad que marca distancia del cuerpo*, “artificial”, y que queda evidenciada en filósofos como Descartes y Kant, si se considera que practicaron el retiro para armar la trama de sus racionalismos; sobre todo el primero, que aspiró a apartar metódicamente de sí todo lo sensible-aparente hasta alcanzar su duda-certeza fundamental (pp. 253-256), que no habría sido más que una base nominal, una declaración de buena intención para su doctrina filosófica.

¿Qué podemos hacer entonces para reivindicarnos?

La solución ética de Sadin no parece muy convincente, no porque carezca de sistema (ya sabemos por él que largas y sesudas cadenas de razonamientos pueden estructurar maquinaciones voraces), sino porque propone un núcleo ético de *conformación y pregnancia molecular de la realidad*, idea que asegura recoger del pensamiento tradicional chino (p. 287), pero que sabe muy a pensamiento contemporáneo francés si se la correlaciona con la microfísica foucaultiana o la molecularidad o el rizoma de Deleuze y Guattari, entre otros, que se traduce en un esfuerzo sostenido y progresivo de resistencia política e intelectual de lo humano (p. 289). Es alentadora, por cuanto permite espabilar para los efectos técnicos que nos convocan aquí acerca de algunas soluciones archiprobadas a problemas tradicionales de la especie (el debate, el motín, etc.), pero demasiada abstracta aun y sesgada

quizá por un entrampamiento que se da en ciertas interpretaciones o síntesis filosóficas en las que se proponen alternativas equilibradas, como intentando aducir a un justo medio aristotélico, donde el punto pivote no es en modo alguno fácil de localizar, y de ahí que exégesis posteriores argumenten la adscripción del teórico a uno u otro polo que se intenta superar, descartando de este modo la novedad.

En concreto, Sadin propone repensar lo humano, considerando la tendencia histórica hacia una comodidad adormecedora en la certidumbre otorgada por una exactitud o falsa verdad y que, no obstante, todo nuestro devenir ha sido hasta acá consecuencia de “modos de racionalidad basados en la aceptación de la pluralidad de los seres y la incertidumbre fundamental de la vida” (p. 37), para decidir lo que queremos hacer en consecuencia. Algunas acciones específicas que plantea son *renegar de la asistencia digital individualizada* (pp. 293-296) tanto como sea posible y *abrir espacios de pensamiento* en las fábricas automatizadas o más probablemente fuera de ellas, así como promover *la educación y el espíritu crítico* (pp. 295-296), la evidencia de *contraexperticias* (p. 291) y *contraimaginarios* (p. 43), y *combatir el lenguaje tergiversado* (p. 292) y sus derivadas funestas (el ejemplo más emblemático es quizá la confusión cotidiana de equiparar la inteligencia humana a la artificial, ignorando que sus naturalezas y alcances son disímiles), que no hacen más que contribuir al desarrollo e intensificación de los sesgos tecnocráticos y a un *efecto Pígalión*, que en última instancia conducen a una ideologización y en casos extralimitados, como se dijo, a manifestaciones cultistas. Todo lo anterior, por supuesto, requiere igualmente de un *esfuerzo concertado* (de los gremios reivindicados en su razón de ser, por ejemplo) que implicará pérdidas en lo personal, pero que se verán abolidas en la medida que se tome conciencia de que lo que aquí está en juego es “el respeto incondicionado de la integridad y la dignidad humana” (p. 29).

Finalmente es de la máxima relevancia ética la asimetría que el filósofo establece en el epílogo al comparar al ser humano con el ser del pulpo en la voz de este último, puesto que exhorta con ello a tantear otras orientaciones de la racionalidad, que ya no se subsuman a las lógicas matemático-binarias de la inteligencia artificial, abriéndose en cambio a un espectro mucho más complejo y menos reductivo y sistemático, opción que, no obstante, difiere en apariencia con la defensa que hasta entonces parecía hacer del humanismo, si bien es posible que venga a esclarecer que de lo que se trata al cabo es de no perder la autonomía consciente, “de tener ‘el coraje de valernos de nuestro propio entendimiento’, para retomar la famosa fórmula de Kant, tan emblemática del Siglo de las Luces” (p. 275).

CONTACTO

Director

Dr. Raúl Villarroel Soto

rvillarr@uchile.cl

Editor

Dr. Antonio Letelier Soto

antletelier@u.uchile.cl

Asistente del Editor

Mg. Nicolás Rojas Cortés

nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl

Asistente Académica del CEDEA

Dra. Andrea Hidalgo Vallejos

coordinacioncedea@u.uchile.cl

Para más información del Centro y la revista pueden visitarnos en [nuestro sitio web](#), nuestro [Facebook](#), el Instagram del [Centro](#) y el de la [revista](#) y el [sitio web de la revista](#).

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE



Revista semestral del Centro de Estudios de Ética
Aplicada