



N° 13, abril, 2026

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







UNIVERSIDAD DE CHILE  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Centro de Estudios de Ética Aplicada  
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

**REVISTA ETHIKA+**

*Director:* Raúl Villarroel Soto

*Editor:* Nicolás Rojas Cortés

*Correctora de estilo:* Elena Águila

*Comité científico:* Íñigo Álvarez (Universidad de Chile, Chile), Agustina Andrada (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Ricardo Andrade (Universidad Nacional de Río Negro, CITECDE-CONICET, Argentina), Txetxu Ausín D. (Vice-Director del Instituto de Filosofía, CSIC, España), Fernando Longas (Universidad de Valladolid, España), Mario Madroñero (Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador), Alejandro Recio (Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Ecuador), Jaime Rodríguez Alba (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España, y Universidad Siglo 21, Argentina), David Rodríguez-Arias (Universidad de Granada, España), Blanca Rodríguez López (Universidad Complutense de Madrid, España) David Rodríguez-Arias (Universidad de Granada, España), Blanca Rodríguez López (Universidad Complutense de Madrid, España), Stefan L. Sorgner (John Cabot University, Italia), Aura Elena Schussler (Babeş-Bolyai University, Rumania), Rosana Triviño (Universidad de Salamanca, España), Benjamín Ugalde (Universidad de Chile, Chile), Jairo Villalba (Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia), Raúl Villarroel (Universidad de Chile, Chile), Lieta Vivaldi (Universidad de Chile y Universidad Alberto Hurtado, Chile).

ISSN (edición en línea): 2452-6037

[www.revistaethika.uchile.cl](http://www.revistaethika.uchile.cl)

Diagramación: J&P Editoras

**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+

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.



## Índice

### *Artículos*

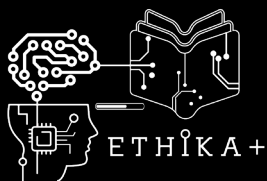
ANA ESTEFANÍA ARAVENA. Reflexiones sobre la injusticia epistémica y la escritura de la historia de la filosofía en Chile.....	11
FELIPE MORALES-CARBONELL. Vicios epistémicos del <i>saber-cómo</i> .....	41
FELIPE ÁLVAREZ. El anonimato y su relación con el conocimiento: un análisis a partir de la ontología social de Searle.....	69
ERNESTO MANUEL ROMÁN. ¡Camaradas! La humanidad es un callejón sin salida: luces y sombras del transhumanismo de izquierda de principios del siglo XX.....	93
JUAN RAMÓN FUENTES-JIMÉNEZ. Educación, libertad y ciudadanía: La filosofía educativa de John Stuart Mill y su proyección en el siglo XXI.....	121
JAVIER RODRÍGUEZ. Crítica ética al imperativo de optimización biológica permanente. Del <i>healthism</i> al imperativo de no envejecer.....	149

FRANCISCO HERRERA-JELDRES. Inteligencia artificial  
y modernidad: genealogía crítica de la racionalidad  
instrumental capitalista.....181

*Reseñas*

ALEJANDRO RAMÍREZ. *La vida espectral. Pensar  
la era del metaverso y las inteligencias artificiales  
generativas* de Eric Sadin.....217

# Artículos





## CÓMO CITAR

Aravena, A. E. (2026). Reflexiones sobre la injusticia epistémica y la escritura de la historia de la filosofía en Chile. *Ethika+*, (13), 11-39.

<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2026.78295>

# Reflexiones sobre la injusticia epistémica y la escritura de la historia de la filosofía en Chile

REFLECTIONS ON EPISTEMIC INJUSTICE AND THE WRITING  
OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN CHILE

Ana Estefanía Aravena<sup>1</sup>  
Universidad de Concepción  
[anaravena@udec.cl](mailto:anaravena@udec.cl)

RESUMEN: Este trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre la exclusión de las mujeres en la historiografía de la filosofía en Chile. A través del análisis de la trayectoria de la profesora Felicitas Valenzuela y una revisión crítica de dicha historiografía, se argumenta, apoyándose en el concepto de injusticia epistémica desarrollado por Miranda Fricker (2007), Moira Pérez (2019) y Ángeles Eraña (2022), que esta exclusión constituye un caso de injusticia epistémica tanto testimonial como hermenéutica. Este fenómeno, como toda forma de violencia, tiene profundas implicancias personales, sociales,

<sup>1</sup> Dr. (c) Historia, Universidad de Concepción, Concepción, Chile.

<https://orcid.org/0009-0006-6339-2824>

Becaria ANID. Esta investigación forma parte de la Tesis Doctoral: *Historia de las mujeres en la Filosofía en Chile. Visibilizando la violencia epistémica (1922-1990)*.



éticas y políticas, evidenciando la necesidad de una revisión crítica de los discursos históricos.

**PALABRAS CLAVE:** injusticia epistémica, mujeres filósofas, Felicitas Valenzuela, exclusión, historia de la filosofía chilena.

**ABSTRACT:** This work aims to reflect on the exclusion of women in the historiography of philosophy in Chile. Through the analysis of Professor Felicitas Valenzuela's trajectory and a critical review of this historiography, it argues, based on the concept of epistemic injustice developed by Miranda Fricker (2007), Moira Pérez (2019), and Ángeles Eraña (2022), that this exclusion constitutes a case of epistemic injustice, both testimonial and hermeneutical. This phenomenon, like all forms of violence, has profound personal, social, ethical, and political implications, highlighting the need for a critical review of historical narratives.

**KEYWORDS:** Epistemic Injustice, Women Philosophers, Felicitas Valenzuela, Exclusion, History of Chilean Philosophy.

Por lo general, al hablar de mujeres y filosofía en Chile, se suele mencionar a Carla Cordua como la primera mujer en dedicarse profesionalmente a la filosofía y, luego, se hace referencia a mujeres que en la actualidad se desempeñan como docentes y filósofas, tales como Cecilia Sánchez o Diana Aurenque. Sin duda, cada una de ellas tiene una trayectoria meritoria que la hace ser reconocida en el medio académico, pero este reconocimiento no alcanza a la mayoría de las académicas de filosofía, ya sea entre pares o de parte de estudiantes o de la sociedad en general.

Para muchos resulta desconocido que el primer libro de filosofía publicado en Chile por una mujer sea *Lecciones de filosofía* de Amanda Labarca (1922), un manual para la enseñanza escolar de filosofía. La propia Labarca fue la primera mujer en ocupar una cátedra universitaria en Latinoamérica, al ganar el concurso en la Facultad de Humani-

dades de la Universidad de Chile para enseñar filosofía. Si bien era profesora de Castellano, tenía una sólida formación en la disciplina. Fue su sucesora en este cargo, Gertrudis Muñoz de Ebernsperger, la primera mujer en Chile en obtener el título profesional de profesora de Filosofía. Le seguirán Orfilia Lagunas Vargas, entre otras que se desempeñaron en la enseñanza secundaria. En este contexto, conocer a quienes han sido las mujeres que se han dedicado a la filosofía en Chile, por lo general, lleva a encontrarse con una laguna de ignorancia, como se evidenciará en la segunda parte de este artículo, al examinar los trabajos que dan cuenta del desarrollo de la filosofía en Chile.

A modo de respuesta a un juicio prejuicioso de mala fe sobre los aportes de las mujeres a la filosofía (el cual podría ser del tipo “las mujeres no han figurado en la historia de la filosofía en Chile o sus aportes no han trascendido más allá de las aulas donde se desempeñaron debido a la inferioridad de su desempeño”), se presentará un caso en particular de una filósofa que, a pesar de su trayectoria académica destacada, no resulta conocida para las nuevas generaciones, y salvo la mención que Cecilia Sanchez hace de ella en su artículo “Ingreso de las mujeres a la filosofía en Chile” (2008), no encontramos otra obra filosófica que se refiera a ella.

Este artículo comienza dando a conocer la biografía y los aportes de Felicitas Valenzuela Bousquet, quien fuera profesora de la Universidad de Concepción.

## Mujeres y filosofía: Felicitas Valenzuela, filósofa de Concepción

Felicitas Valenzuela nació en Temuco en 1934, egresó del Colegio Universitario Inglés de Santiago e ingresó a la carrera de Filosofía en la Universidad Católica de Chile. Se casó con el abogado Adolfo Veloso, a quién acompaña por motivos laborales hasta Chillán lo que la conduce a suspender sus estudios. No obstante, al llegar a Concepción en 1964, se matriculó nuevamente en Filosofía, carrera

en la que destacó como ayudante, recibiendo el Premio Universidad de Concepción. Obtuvo su título como profesora de Filosofía, presentando una tesis titulada *En torno a la concepción histórica de José Ortega y Gasset*, aprobada con nota máxima, en enero de 1971.

Ingresó como docente de planta en la Universidad de Concepción en 1969, donde enseñó principalmente filosofía moderna. En 1984 fue exonerada por el entonces rector designado por la Junta Militar, Guillermo Clericus, debido a la falta de alineación política que Valenzuela presentaba respecto a los propósitos impuestos por los militares a la universidad. Posteriormente, trabajó en la Universidad Católica de la Santísima Concepción y en el Seminario Metropolitano de Concepción, entre 1985 y 1989.

Entre sus actividades extraacadémicas, que demuestran su fuerte compromiso con la justicia social y el feminismo, se destaca la cofundación de la Asociación de Madres de Estudiantes de la Universidad de Concepción (1984), la cofundación del ex Instituto de la Mujer (1984-1987), y su participación en la dirección de organizaciones como Integra (regional Biobío) y Prodemu (1991-1994). Una de sus contribuciones más notables en el ámbito de la igualdad de género fue la dirección durante diez años del Programa Multidisciplinario de Estudios de la Mujer (Promeg), que asume en 1991, fundado en 1989 por Ivette Malverde y Patricia Pinto como Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) en la Universidad de Concepción. Este programa buscaba generar un espacio nuevo para los estudios de género. El año 1994 reasume sus labores como académica en el departamento de filosofía de la Universidad de Concepción, labor que desarrolla junto a tareas de extensión hasta 2008. A lo largo de su carrera, recibió varios reconocimientos, incluyendo el Premio Regional de Ciencias Sociales en 2003 y el Premio Elena Caffarena en 2009.

La obra escrita de Felicitas Valenzuela incluye 20 artículos académicos específicos del área filosófica y tres libros sobre la obra de María Zambrano y Hannah Arendt, como se detalla en la siguiente tabla:

Año	Trabajo
1972	Notas sobre el conocimiento y en torno al lenguaje en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1974-1975	Nicolas Copérnico en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1976	El tiempo y el espacio en la disertación del 70 de I. Kant en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1978-1979	La búsqueda de la objetividad en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1990	De Descartes a Guattari. Algunas notas sobre la subjetividad en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1993	Desarrollo, praxis y razón en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1994	Vigencia y ambigüedad de la teoría historiográfica de T.S Kuhn en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1995	Sociedad abierta y sus supuestos epistemológicos en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1996	Propuestas de John Locke en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1997	El liberalismo político y el neoliberalismo en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1997	Pluralidad y diversidad: un desafío actual en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1998	El control social de John Locke en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1999	Hannah Arendt: Filósofa de nuestro tiempo en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
1999	Nuevos protagonismos sociales: las mujeres en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
2000	La ilustración y sus ocultamientos en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
2001	David Hume: La razón, el Hecho y el valor en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .

2002	La genealogía de Michel Foucault y otros aspectos en <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i> .
2004	Hannah Arendt: Una aproximación a sus ideas. <i>Cuadernos de Filosofía UDEC</i>
2008	<i>Hannah Arendt: amor mundi, narrar, comprender, juzgar</i> . Ediciones Escaparate.
2014	<i>María Zambrano: re-humanización de la filosofía</i> . Ediciones Escaparate.
2018	<i>Hannah Arendt: el pensar y la acción. La banalidad del mal</i> . Ediciones Escaparate.

Los artículos de Felicitas Valenzuela pueden considerarse como aportes bibliográficos para el estudio de tres áreas: 1. Filosofía moderna y epistemología; 2. Filosofía política; y 3. Mujeres filósofas, como María Zambrano y Hannah Arendt. Sin duda, sus tres libros son sus trabajos más importantes. En los dos primeros ofrece visiones panorámicas bastante profundas sobre la filosofía de María Zambrano y Hannah Arendt, además del carácter pionero que tuvo trabajar sobre estas autoras. Su último libro, *Hannah Arendt: el pensar y la acción*, puede verse como una secuela del anterior, donde aborda de manera específica el problema del mal desarrollado por Arendt. Con un lenguaje ameno, sus libros pueden ser estudiados por público general, como así mismo son parte indiscutible del estado del arte de los escritos sobre Arendt en nuestro país y, por lo tanto, material de estudio valioso.

Los aportes acá presentados sobre la trayectoria académica de la profesora Felicitas Valenzuela son fruto de una investigación mayor sobre las mujeres filósofas chilenas llevada a cabo por la autora de este artículo. Por lo tanto, la información se publica, por primera vez, a partir de un trabajo de fuentes primarias y entrevistas personales con la profesora Valenzuela. El recuperar las trayectorias de mujeres filósofas es una necesidad histórica para comprender el desarrollo de la disciplina misma en nuestro país, pero también es un gesto de justicia hacia el reconocimiento de los aportes que las mujeres han hecho a

la producción del conocimiento filosófico y a la formación de nuevas generaciones de docentes de filosofía en las aulas universitarias. Sobre la problematización respecto de la recuperación del trabajo filosófico femenino y sus implicancias trata la historia feminista de la filosofía que se aborda en el siguiente apartado.

## Historia feminista de la filosofía y el contexto chileno

La historia feminista de la filosofía busca, entre otras cosas, visibilizar los aportes que las mujeres han hecho al campo disciplinar de la filosofía, a la vez que problematiza esta misma acción, es decir, problematiza la necesidad de esta visibilización y las razones por las cuales los trabajos de las mujeres no han sido incorporados en las compilaciones históricas sobre la filosofía, sobre todo cuando se trata de pensadoras de la antigüedad y de la modernidad. Sin embargo, esta situación, que podría pensarse aqueja solo a mujeres que antaño se dedicaron a la filosofía, es recurrente cuando se revisa la historiografía nacional sobre filosofía en países latinoamericanos. Un ejemplo de esta tarea es la publicación en México del libro *Las mujeres tienen la palabra* (2020), un texto que reúne entrevistas realizadas por Fanny del Río a mujeres que se dedican profesionalmente a la filosofía. De acuerdo con la reseña que Ángeles Eraña (2021) hace del libro, su contribución consiste en dejar registro de las trayectorias de estas mujeres contemporáneas dedicadas a la filosofía, puesto que “no hay un registro sistemático en México” (p. 452). Además, señala, es “un acto de responsabilidad y justicia éticas” (Eraña, 2021, p. 452). El texto, considera Eraña, permite acercarnos a conocer las formas de pensar de las mujeres como ejercicio intelectual, es decir, cumple con la tarea central de una historia feminista de la filosofía, aportando con una acción política al visibilizar la exclusión de las mujeres del canon filosófico. Por otro lado, recupera los aportes conceptuales hechos por las mujeres, que muchas veces fueron usurpados por los filósofos, de los cuales, por medio de una genealogía de las ideas, se han recuperado los nombres

y obras de las mujeres autoras (O'Neill, 2005; Hagenruber, 2015; Hutton, 2021; Witt y Shapiro, 2021).

Otros trabajos en América Latina, en la misma línea del de Fanny del Río, inspirados por una historia feminista de la filosofía, buscan reflexionar sobre la ausencia de las mujeres en el campo académico argentino a nivel historiográfico y no de facto. Es el caso de las publicaciones de Miriam Dolly (2014), Mariana Alvarado (2017) y Silvia Manzo (2022). Esta tarea de poner los nombres de las mujeres filósofas en la historia latinoamericana de la disciplina y en la circulación del medio académico es incipiente, y la mayoría de los trabajos realizados en esta área se fundamentan teóricamente por lo que ya han hecho las filósofas anglosajonas.

En la bibliografía anglosajona uno de los trabajos más influyentes es el de Sarah Hutton (2019; 2021). Ella afirma que, si bien se han rastreado las mujeres filósofas hasta la modernidad en obras como la de Mary Ellen Waithe; *A history of women philosophers* escrita en varios tomos entre 1987 y 1991, y se han dado explicaciones que permiten entender por qué estaban ausentes en la narrativa de la historia de la filosofía del siglo XIX, si solo nos dedicamos a esta tarea, corremos el riesgo de normalizar el trabajo intelectual de las mujeres, en el sentido de pensar que estaban ocultas y que ahora ya sabemos quiénes son, y la tarea está completada. Nos queda aún una tarea fundamental: rescatar los modos y condiciones de producción de estas mujeres. Preguntarse por la forma de producción de las mujeres filósofas es preguntarse por cómo han hecho filosofía las mujeres y poner esas formas en relación con cómo tradicionalmente han hecho filosofía los filósofos tradicionales. En otras palabras, estamos reflexionando sobre qué es ser filósofo y cuáles son las notas que nos permiten considerar la actividad de tal y cual como filosófica.

En el caso de las mujeres filósofas de antes del siglo XVIII, la forma de presentar sus trabajos filosóficos no tiene relación con la forma actual, ni trabajaron en formas típicas del ensayo filosófico: Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) escribió poesía y otras escri-

bieron diálogos, como Olivia Sabuco de Nantes (1587) o Madame de Scudéry (1686). Esto da cuenta de que las mujeres no siguieron la norma del trabajo filosófico tradicional en formato de ensayo argumentativo. Ahora bien, la pregunta es: ¿para ser filósofo o filósofa es necesario escribir extensos argumentos en formato de ensayo o resulta más relevante el contenido filosófico por sobre el formato de producción escrita? Cualquiera que conozca la obra de Platón se inclinaría por la segunda alternativa. Entonces, prestar atención al formato de escritura que no siempre es un ensayo, en el caso de las mujeres que escribieron filosofía, nos permitiría reconstruir una narración de la historia de la filosofía más inclusiva (Hutton, 2021).

Al igual que en el caso mexicano y argentino, el estudio de las mujeres filósofas en nuestro país es reciente. Por lo general, en Chile, la bibliografía da cuenta de los procesos de institucionalización (Molina, 1953; Sánchez, 1992, Jaksic 2013) o sobre los aportes específicos de ciertos autores (Molina, 1953; Salas, 2013). Ante una tradición filosófica eurocéntrica, los pensadores latinoamericanos también han vivido la exclusión del canon, como ha quedado patente en el trabajo de José Santos-Herceg (2010a), *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, en el que reflexiona sobre qué tipo de actividad desarrollan los filósofos en este continente.

A continuación, presentamos una revisión panorámica de las publicaciones sobre filosofía en Chile, siendo la mayoría de carácter ensayístico y no historiográfico, lo que, a su vez, también da cuenta del poco desarrollo de esta dimensión en los estudios de filosofía en la región.

Enrique Molina, en *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX* (1953), solo se refiere a mujeres cuando describe en detalle la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía en 1948, enumerando a sus miembros, entre los cuales menciona a cuatro mujeres: Teresa Jenske, Adriana Ponce de Fuenzalida, Fresia Ojeda y Elizabeth Gogel de Labrousse. Sin embargo, solo se limita a proporcionar sus nombres. En este contexto, Molina también resalta las publicaciones de Amanda

Labarca en filosofía de la educación, junto con otros autores, mencionando solo un título específico: *Bases para una política educativa*.

Santiago Vidal publicó, en 1956, *Apuntes sobre la filosofía en Chile*. En el mismo tono de Enrique Molina, ofrece una descripción del medio filosófico en el país. Es destacable de este trabajo que se remonta, brevemente, a los orígenes de esta actividad ya en tiempos de la Colonia, con la llegada del franciscano Alfonso Briceño (1590-1668), quien se dedicó a estudiar metafísica tomista. Abarcando rápidamente los periodos de la historia de Chile, menciona filósofos destacados hasta llegar al siglo XX, que es el tema central de su trabajo. Aquí su abordaje se centra en la Universidad de Chile y sus egresados ilustres como Jorge Millas, Felix Schwartzmann y Clarence Finlayson, a quienes considera los únicos filósofos sistemáticos en Chile, es decir, propiamente filósofos: “los demás pensadores son generalmente divulgadores o comentaristas de doctrinas o tendencias filosóficas foráneas” (Vidal, 1956, p. 24).

Además, con un toque bastante personal y, por lo tanto, subjetivo, está la obra de Roberto Escobar, *La filosofía en Chile* (1976), la cual fue reeditada en el año 2008 bajo el título *El vuelo de los búhos: actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*. En este trabajo, el autor relata los aportes de quienes han desarrollado el pensamiento filosófico en Chile como un testigo presencial. En este sentido, Escobar reflexiona sobre lo que tienen en común estos pensadores y las formas de agruparlos, según disciplinas o direcciones que parecen muy dispersas. Finalmente, su revisión se concentra en ciento treinta y siete pensadores, en su mayoría varones, a partir de los considerados fundadores de la filosofía en Chile, como José Victorino Lastarria, Juan Egaña, Jenaro Abasolo o Andrés Bello, en el siglo XIX. Sobre los pensadores del siglo XX, su registro es amplio, como ya señalamos, con una mirada muy personal que, lamentablemente, afecta al rescate de la labor de las mujeres que considera en su catálogo. Menciona a siete pensadoras: Carla Cordua, Margarita Schultz, Laura Palma, María Teresa Poupin, María del Solar, Cecilia Sánchez y Ana Escribar. El autor solo menciona lo que sabe de ellas, sin hacer una investigación sobre los

aportes de estas mujeres para hacer un registro más completo, basado en lo que ha leído, en anécdotas y opiniones. Sin embargo, este texto resulta útil para rescatar nombres, como el de Laura Palma, que no se mencionan en otros trabajos similares.

En 1992, Cecilia Sánchez escribió su libro *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Esta obra es el resultado de la investigación de Sánchez en el contexto de una beca para jóvenes investigadores de Flacso. A través de esta investigación, aborda la institucionalización de la actividad filosófica, centrándose exclusivamente en la Universidad de Chile y en el Instituto Pedagógico.

Uno de los aspectos más relevantes de este trabajo es evidenciar las consecuencias catastróficas que tuvo la dictadura en la producción intelectual. Se presenta un hilo conductor que muestra los esfuerzos por construir una relación entre la institucionalidad y la filosofía, con el propósito de fomentar una actividad creadora profunda. Sin embargo, estos esfuerzos se vieron truncados por la intervención de la Junta Militar.

El año 1998, Jorge Estrella publica un artículo que muestra la actividad filosófica en Chile desde otra perspectiva. No analiza las obras de autores en particular, sino que aborda los medios escritos en los que se hace filosofía. En este trabajo, titulado *La filosofía en Chile*, entrega su visión sobre cuáles han sido las filosofías de corte europeo que han influenciado a los pensadores nacionales. En la segunda parte del texto, comenta los temas abordados por las revistas académicas universitarias (Universidad de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Universidad de Valparaíso) y por las sociedades filosóficas, entregando un listado de algunos nombres de filósofos importantes que publican en esos medios. Para los fines de este trabajo, es interesante notar que menciona a Ana Escribar, Carla Cordua, Margarita Schultz y a Ana María Vicuña.

Al cumplirse el bicentenario de la República, se encargó a José Santos Herceg desarrollar un artículo para resumir la historia de la

filosofía hasta ese momento. El artículo resultante es “200 años: apuntes para una historia episódica de la filosofía en Chile” (2010b). En este trabajo, Santos expone la importancia de una historiografía de la filosofía chilena, ya que, sin esta tarea, esta no existiría. Según afirma, para que exista filosofía en Chile, que pueda reconstruir o inventar la historia de la filosofía chilena, se requiere un discurso que dé cuenta de ella. José Santos realiza un recorrido de la bibliografía que ya hemos presentado, llevando a cabo un análisis crítico. Concluye que todos estos intentos por reconstruir la historia de la filosofía son relatos episódicos sobre momentos puntuales o sobre los filósofos en específico. Por ejemplo, en el caso de Roberto Escobar, la historia de la filosofía parece ser una sucesión de filósofos que se consideran destacados por encima de otros. En este punto, Santos señala la ausencia de las mujeres y recalca que, en el libro de Escobar, que recopila cien filósofos chilenos, solo se mencionan a siete mujeres: Carla Cordua, María del Solar, Margarita Schultz, María Teresa Poupin, Laura Palma, Cecilia Sánchez y Ana Escribar. La reflexión de Santos problematiza los criterios para incluir o excluir a pensadores y pensadoras, y destaca que este recorte ha afectado principalmente a las mujeres.

En la misma época, y separados por casi diez años, se publicaron dos artículos que reflexionan sobre la cuestión de la filosofía en Chile o la filosofía chilena. El primero, escrito por Matías Silva, lleva por título *Normalización de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar* (2009). El segundo es de Cristian Valdés Norambuena y se titula *¿Filosofía chilena/Filosofía en Chile? Una aproximación reflexiva* (2018). Ambos artículos buscan categorías que permitan unificar una reflexión filosófica realizada en un mismo territorio, tratando de encontrar una solución para normalizar la cuestión de la actividad filosófica en términos de problemas abordados. Sin embargo, no abordan la problemática de género en este concepto y, en ambos casos, la única mujer mencionada en la bibliografía es Cecilia Sánchez.

Ricardo Salas, en 2013, publicó un artículo sobre la filosofía chilena en el siglo XX, “La filosofía chilena del siglo XX como pensamiento

crítico”. En este artículo, busca exponer a los filósofos críticos, es decir, aquellos que fueron creativos y originales en relación con el momento histórico que les tocó vivir. Salas denomina esto como *historia auténtica del pensamiento crítico* y la representa a través de Enrique Molina, Jorge Millas y Humberto Giannini. Comienza por dilucidar lo que entiende por historia de las ideas y lo que es el pensamiento crítico y reflexivo. Luego, muestra cómo esto se personifica en los filósofos mencionados, quienes merecen formar parte del pensamiento latinoamericano más original.

En noviembre de 2015, en la *Revista Clepsydra*, se publicó un discurso de Braulio Rojas, profesor de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, titulado “La construcción de la memoria institucional de la filosofía en Chile y la discriminación de las mujeres”. Este escrito se refiere a la escasa presencia de mujeres en la historiografía sobre la filosofía en Chile. Realiza un análisis crítico de los libros de Roberto Escobar, *El vuelo de los búhos* (2008), de Iván Jaksic, *Rebeldes Académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989* (1989), así como de los libros de Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia* (1992) y *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, arte y literatura* (2005). Rojas destaca el sesgo de género presente en estos dos primeros autores. Por ejemplo, en el caso de Escobar, menciona que hace una historia de la filosofía donde expone sus gustos personales y no problematiza el género. A pesar de declarar que hombres y mujeres tienen las mismas condiciones, al tratar a la filósofa María Teresa Poupin, solo se refiere a ella como la esposa de Francisco Soler, otro académico. En el caso de Jaksic, su libro realiza un análisis de la institucionalización, aportando a la reflexión sobre lo que serían los filósofos profesionales, críticos y oficialistas, en relación con la realidad política de la época, pero no hace referencia a las mujeres filósofas, salvo en pobres notas que mencionan a Carla Cordua y, de manera más precisa, una vez, a Cecilia Sánchez. En su último análisis cuenta cómo Sánchez aborda la imposibilidad de las mujeres de hacer filosofía desde una posición situada. Por último, Rojas concluye que esta exclusión es un déficit

democrático de nuestra sociedad y una evidencia de la violencia epistémica sufrida por las filósofas.

En el año 2016, se dio a conocer un libro titulado *Filósofas en con-texto*, resultado de la recopilación de conferencias presentadas en el Coloquio del mismo nombre. El objetivo de este encuentro es claro: “situar a las filósofas en el contexto discursivo y académico que les corresponde (...) [y] reivindicar la producción escrita de las filósofas” (p. 10). Esta obra es de gran relevancia para la historiografía de la filosofía en Chile, ya que reúne los trabajos de trece filósofas y tres profesores. Estos trabajos rescatan los aportes de mujeres en la filosofía, ya sean pensadoras europeas o norteamericanas, así como también de habla hispana, como María Zambrano, Diana de Vallescar o las chilenas María Teresa Poupin y Olga Grau. Además, abordan críticamente el ejercicio filosófico con respecto a las mujeres.

Siguiendo esta ruta cronológica de exposición bibliográfica, nos referiremos a la publicación del Dossier *CUYO*. Este es un trabajo publicado por la Universidad Nacional de Cuyo en Argentina, a cargo del Instituto de Filosofía Argentina. En el año 2019, esta publicación, número 36, se dedicó a la temática de Filosofía y Género en Chile. Los artículos de este dossier son ensayos, algunos con una base historiográfica y otros netamente ensayísticos.

Ivan Jaksic ha publicado dos libros respecto de la filosofía en Chile, y también la entrada para la página web *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020) sobre filosofía en Chile. En esta última, hace un recorrido histórico desde la colonia hasta el periodo de la dictadura cívico militar chilena (1973-1990). Describe la actividad filosófica chilena como principalmente académica, pero con gran influencia en la política y la cultura. Esto se aprecia en figuras como Andrés Bello (1781-1865), Valentín Letelier (1852-1919), Enrique Molina (1871-1964), Jorge Millas (1917-1982) o Juan Rivano (1926-2015), entre otros. El escrito de Jaksic narra brevemente los temas principales que abordó la filosofía en diferentes épocas, desde lo político, el positivismo o la oposición a dictadura. Solo se refiere a Carla

Cordua para señalar que dada la agitación política de finales de los años sesenta decide emigrar.

El texto de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* puede considerarse un resumen de una obra de mayor tamaño y detalle que es *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989* (2013), publicada originalmente en inglés en 1990, del mismo Jaksic. En este libro se aborda el relato secuencial de la filosofía en Chile, abordando los temas de investigación de las figuras destacadas en el ambiente nacional, sobre todo al alero de la Universidad de Chile, pero también de la Universidad Católica de Chile, siendo la cuestión de las posturas políticas un hilo transversal. Por último, para terminar con la obra de Jaksic, cabe referirse el libro *La vocación filosófica* (2017) que consiste en una serie de entrevistas a filósofos para comprender el quehacer propio de la disciplina y la formación de cada uno. Las entrevistas se llevaron a cabo en la década de los ochenta. La versión final del libro permite conocer los puntos de vista de filósofos como Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa, Juan Rivano, Félix Schwartzmann y Juan de Dios Vial.

En medio de todas estas publicaciones, destaca un artículo de María Teresa Pouppin de 1978, *Apuntes en torno a la mujer*. En este texto, la filósofa chilena de la Universidad de Chile, en ese entonces sede de Valparaíso, reflexiona sobre el cumplimiento de 100 años del Decreto Amunátegui. Basándose en los aportes de Simone de Beauvoir y su filosofía existencialista, sobre todo en *El segundo sexo*, Pouppin (1978) plantea algunas preguntas y afirmaciones sobre cómo la historia de las mujeres es una historia en la que los hombres autorizan a las mujeres a hacer cosas por las que ellos mismos no solicitaron permiso. A su vez, observa la contradicción que existe en la concesión de los derechos a las mujeres. Si bien no se refiere a la historia de la filosofía en Chile, es un artículo que muestra la conciencia de las mujeres sobre la exclusión a la que son sometidas. De igual manera, existe otro texto en la bibliografía nacional que da cuenta de la situación de las mujeres: el texto de Felicitas Valenzuela. En el año 1997, Valenzuela coordinó el proyecto “Mujer y filosofía: visiones contradictorias (una

polémica al borde del s. XXI”, que incluyó una mesa redonda que fue publicada en formato de dossier y en la que se pueden encontrar los puntos expuestos por sus participantes: Edison Arias Arcos, Patricio Oyaneder Jara, Rosa Oyarzún Muñoz y Felicitas Valenzuela Bousquet. Como el título de la actividad lo indica, los autores problematizan la relación entre mujer y filosofía en un contexto más bien teórico, es decir, sobre cómo la literatura filosófica se ha referido a la mujer. El texto final de Felicitas Valenzuela cuestiona la exclusión de la mujer bajo el amparo de un prejuicio normalizado desde la modernidad, respaldándose en las lecturas y citas de feministas ya reconocidas, como Celia Amorós o Joan Scott.

La revisión general, pero lo más exhaustiva posible, de los trabajos que abordan la filosofía en Chile evidencia que la falta de referencias a autoras filósofas es real. Las obras más importantes al respecto fueron coordinadas por mujeres, mientras unos pocos, como José Santos y Braulio Rojas, denuncian la falta de atención a las trayectorias y, por ende, a las publicaciones de las investigadoras, las cuales suelen pasar al olvido. Sobre esta práctica entre pares, escribe Cecilia Sánchez (1992), señalando que está justificada en una jerarquización de los filósofos: mientras existen los grandes filósofos conocidos a nivel mundial, en las universidades chilenas solemos tener a un profesor-lector que enseña a los y las estudiantes cómo se debe leer a los grandes filósofos. Sánchez señala:

En efecto, los profesores “no se leen entre sí”, pues la filosofía solo existe en los textos de los grandes pensadores, lo cual a su vez redundaría en una “falta de producción escrita”. Se carece pues de una memoria reflexiva acerca de la producción filosófica nacional. Confirman la regla los pocos manuales escritos acerca del tema, los cuales son pre-críticos y mitificadores de las figuras individuales de ciertos profesores. (p. 188)

Si bien el texto tiene varios años, es un diagnóstico acertado sobre la condición de la filosofía en Chile. Posiblemente la obra de las mujeres filósofas no ha pasado del nivel de obra de divulgación, pero ¿cómo

saberlo si ni siquiera se conoce? Hacer este panorama de la bibliografía nacional sobre filosofía en Chile nos permite afirmar que la obra de las mujeres es desconocida, construyendo un conocimiento sobre las mujeres filósofas chilenas basado en una laguna de ignorancia.

Ahora bien, si consideramos el caso de la profesora Felicitas Valenzuela, presentado al comienzo de este artículo, podemos ver los vacíos de la historiografía de la filosofía en Chile a la hora de recoger las aportaciones de las mujeres en la filosofía en nuestro país.

En el siguiente apartado, se analiza, desde una mirada epistemológica, las implicancias que tiene esta exclusión, no solo a nivel de conocimiento.

### **Violencia epistémica, injusticia epistémica: consecuencias éticas y políticas**

La obra de Miranda Fricker, *Injusticia epistémica* (2007), sin duda, es la primera referencia para acercarnos a este tema, puesto que ella fue quién acuñó el término. Para la autora, la injusticia epistémica, ante todo, es un tipo de daño particular que consiste en “causar mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento” (p. 17). Puede dividirse en injusticia testimonial e injusticia hermenéutica: la primera tiene relación con poner en desmedro el valor del testimonio de una persona a causa de un prejuicio; mientras que la segunda tiene relación con atribuir a una persona carencia de conceptos para interpretar una realidad propia o social. En este último caso, el prejuicio responde a cuestiones estructurales. Por ejemplo, la teoría y conceptualización sobre el autismo ha permitido a muchas personas poder entenderse a sí mismas, mientras que la negación de este tipo de neurodivergencias dificultaría que la persona autista pudiera comprender sus propios procesos subjetivos.

Este trabajo en particular se centra en un tipo específico de violencia epistémica, conocido como injusticia testimonial. Esta ocurre cuando

un individuo ve disminuida su credibilidad debido a razones externas a su capacidad epistémica, es decir, que no tienen relación directa con su capacidad de participar en la producción del conocimiento, sino que se deben a una exclusión basada en prejuicios relacionados con su identidad, lo que tiene por consecuencia el ser excluido del diálogo para producir conocimiento.

Para Fricker (2007), este tipo de violencia tiene su origen en las formas cómo se ejerce el poder identitario. Un ejemplo de poder identitario podría ser la violencia ejercida por hombres sobre el discurso de las mujeres, en tanto el género funcione como una categoría relevante en la causal del silenciamiento; sí el sujeto actúa motivado, incluso a nivel inconsciente, por prejuicios arraigados sobre la condición de género de quién habla, estamos ante un caso de violencia mediada por una categoría identitaria. Este poder identitario participa intrínsecamente del proceso de intercambio testimonial, ya que los oyentes a menudo recurren a estereotipos sociales y estrategias heurísticas para valorar espontáneamente la credibilidad de sus interlocutores. Cuando esta comunicación se basa en prejuicios, puede ocurrir, en primer lugar, que la credibilidad del hablante se devalúe y, en segundo lugar, que el hablante sea injustamente desautorizado como sujeto de conocimiento. Es importante recalcar que la devaluación y desautorización debe basarse en un prejuicio, puesto que este es un factor extraepistémico que no refiere al contenido del discurso, como, por ejemplo, no confiar en la narración de una persona respecto a un suceso por su forma de hablar.

Hay muchos mecanismos de discriminación social que operan en detrimento de la credibilidad de una persona: el hecho de que alguien tenga un acento en particular que se asocie a un grupo social, nacionalidad o etnia no debería influir en la calidad del contenido de su narración o el tipo de argumentación, puesto que en estos casos no parece una virtud epistémica relevante la *situación* del sujeto. Sin embargo, este asunto es los prejuicios son dinámicos y para quien los sostiene suelen estar fundamentados. En el caso de la televisión chilena hubo un programa infantil, llamado *31 minutos*, en el cual

había muchas canciones durante la transmisión. En particular, quiero llamar la atención sobre una canción específica, la cual tomaré como ejemplo de este tipo de situación en un contexto ficticio que podría ser análogo a la realidad. La canción se llama *Objeción denegada* y trata de un abogado que tiene un acento centroamericano o caribeño, que podríamos asociar a cantantes de música popular, y que, al presentarse en los juicios las personas, la calidad de su trabajo y de su argumentación es puesta en duda, porque, señala la canción, ‘habla como idiota’. La letra de la canción dice: “Cansado del rechazo, me fui a otro país / Quería más respeto, quería ser feliz / Estudié como un loco, aprendí otros idiomas / Para entrar a trabajar al bufete del lugar / Pero todos se reían de mí... / Porque hablo como idiota / Defendí a un inocente con pruebas irrefutables / El caso estaba claro, él no era el culpable / El jurado se burló, el fiscal no oyó / Y en la cárcel mi muchacho terminó” (31 minutos, 2004, párr. 1-5). La canción se hizo conocida como muy cómica, sin embargo, es un caso cruel de violencia testimonial, que suele justificarse en que una persona que no habla correctamente, según el canon normalizante de una comunidad, es decir, no es una persona educada, no está calificada para desempeñarse como abogado. Si esto fuera realmente así, es decir, si hubiera razones justificadas y suficientes para sostener algo de este tipo, podríamos excusar a quienes creen esto de cometer un error sincero, pero cuando en realidad sabemos hoy en día que ese tipo de creencias son más bien prejuicios, puesto que responden a características que se atribuyen al sujeto en relación de pertenencia a un grupo, raza y/o clase, no es justificable asumirlas como ciertas ni determinantes. Por lo tanto, la situación es considerada un caso de violencia epistémica, ante lo cual solo queda enmendar el daño causado, esto es, cuando este prejuicio es contradicho por la evidencia y no se modifica. En ese caso, se revela como un prejuicio irracional y, por lo tanto, es nocivo desde el punto de vista ético. En el caso de un hombre que mantuviera una creencia de superioridad intelectual sobre las mujeres, podríamos decir que es un prejuicio identitario negativo.

Para comprender mejor la violencia epistémica en el sentido de la injusticia hermenéutica, se puede acudir al trabajo de Moira Pérez y Blas Radi (2018), quienes, siguiendo el trabajo de Fricker, parten de la definición de violencia epistémica como aquella violencia ejercida en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento que niega la agencia epistémica de ciertos individuos, explotando sus recursos de conocimiento de manera no reconocida y objetivándolos, entre otras formas de opresión. Ellos proponen la existencia de lagunas hermenéuticas en el ejercicio de comprensión legal de la violencia de género, en desmedro de algunas disidencias sexuales, en cuanto la violencia de género en la legislación argentina hace alusión a la violencia ejercida por hombres sobre mujeres, pero mujeres cis. En el caso chileno, la violencia de género tipificada en la Ley n°21.675 también es entendida como violencia contra las mujeres, ya sea de tipo físico, psicológico, sexual, económico o simbólico, debido a su género. Esta violencia provoca desventajas para estos grupos disidentes, en tanto que

existe un sector de la población que carga también con la desventaja de no poder dar sentido a sus propias experiencias de violencia. Esta desventaja epistémica produce, a su vez, desventajas prácticas, en tanto las personas directamente afectadas no están en condiciones de tomar medidas para combatir la opresión que sufren. (Pérez y Radi, 2018, p. 83)

En este caso, podemos ver, por medio de las consecuencias éticas y políticas, cómo se afecta negativamente a nivel epistémico a los sujetos, constituyendo un tipo de violencia.

Para cerrar este apartado, dedicado a las definiciones de violencia epistémica, nos referiremos a las aportaciones de Ángeles Eraña (2022), quién profundiza en las consecuencias políticas de la violencia epistémica y en las formas de subsanar este tipo de injusticia en las sociedades en las que nos desenvolvemos. Para Eraña (2022), una de las consecuencias más graves de la injusticia epistémica es el nivel de desigualdades que genera, en tanto se “producen exclusiones

sistemáticas de los espacios en los que se debaten los problemas de interés común y donde se toman decisiones importantes para la vida colectiva” (p. 11). Esto se produce por medio de la selección de lo que es valioso y meritorio, en este caso en materia de producción de discursos y conocimientos. El conocimiento producido por estos grupos minoritarios y oprimidos se encuentra en una zona marginal, sin circular en las diferentes esferas de la sociedad, produciendo lagunas de ignorancia entre la población que generan un círculo vicioso favorable para los grupos privilegiados. Las potenciales contribuciones que pueden hacer estos grupos, al no circular, quedan fuera de la influencia o consideración a la hora de tomar decisiones consensuadas a nivel de sociedad, convirtiéndose lo epistemológico en un problema ético, político y social.

Un aporte interesante de Ángeles Eraña tiene relación con la forma en la que ella ve que es posible subsanar este tipo de injusticias: sostiene que no es una solución efectiva el hecho de poner en circulación el conocimiento. La discusión sobre las posibles soluciones a las injusticias epistémicas, respecto de sus consecuencias sociales, debe darse en torno al debate sobre las interacciones en el espacio público. La definición que sostiene Eraña sobre el espacio público es aquella que lo define como el espacio de consenso por medio de la racionalidad, donde la apertura de discusión es limitada precisamente por quienes satisfacen los criterios para ser considerados productores de discursos relevantes e influyentes. Además, señala al respecto: “entonces es razonable pensar que esta forma de consenso deja fuera toda aquella posición que no sea escuchada, y en este sentido, es excluyente: todo aquel grupo que no sea escuchado será excluido y, por tanto, víctima de injusticia epistémica” (p. 23). La injusticia epistémica, a nivel social, opera para la autora como el silenciamiento de grupos oprimidos, lo que finalmente también afecta a los otros, respecto de la comprensión que puedan tener de otras realidades que no les son posibles conocer o escuchar, como señala Eraña (2022), tomando la idea de Arendt de un espacio público donde sí se pueda dar cabida a la diferencia, a la resistencia y a la confrontación.

Fricker (2021) ha profundizado este tema, a partir de la evolución que ha tomado el término por ella acuñado. Ante la ampliación del término, catorce años después, escribió su artículo “Conceptos de injusticia epistémica en evolución” (2021) para reafirmar los puntos centrales del concepto y evitar su tergiversación. Entre los puntos que Fricker defiende como intransables a la hora de reconocer casos de injusticia epistémica de tipo testimonial, está el hecho de que se comete involuntariamente, es decir, es producto de un prejuicio involuntario o error sincero, y no de la manipulación consciente en desmedro de la credibilidad de otros. En segundo lugar, reafirma el carácter estructural de la injusticia hermenéutica y, por ende, también es involuntaria para quienes la ejercen, sin embargo, esto no quita la responsabilidad sobre el daño provocado. Por último, concluye que el término debería usarse siempre de buena fe en la búsqueda de dar comprensión a grupos vulnerables respecto a las relaciones de poder.

En lo que respecta a la invisibilidad de las trayectorias femeninas, cuando se habla de filosofía en Chile, lo primero es dejar en claro que es una posibilidad legítima que a quienes escriben sobre filosofía en Chile no les preocupe conocer o difundir la obra de sus pares mujeres, sin embargo, cuando queremos dar cuenta de un fenómeno, explicar un hecho, acontecimiento o panorama, es un requisito deseable presentar un examen lo más exhaustivo posible. La falta de exhaustividad y quedarse en la zona de confort sobre los autores leídos y conocidos es una causa de que muchas veces no se lea a las mujeres. Pues bien, podríamos aceptar que las mujeres no son leídas en las universidades, por ejemplo, como lectura complementaria, pues no se conoce lo que han escrito, a pesar de que sus artículos son publicados o gozan de renombre, como el caso de Carla Cordua. Si esto es así, no exime de responsabilidades al respecto. Fricker (2021) señala que la injusticia epistémica suele ser producto de un error sincero, es decir, no es intencional. No hay una intención de los pares varones de excluir a las mujeres, pero tampoco se observa una voluntad general por incluirlas.

El desconocimiento y la falta de interés por problematizar, divulgar, incorporar lecturas de mujeres en el medio nacional es, en mi perspectiva, un caso de violencia epistémica, en el sentido de la injusticia testimonial. Se ha privado involuntariamente de la participación en la producción del conocimiento a las mujeres, al no incorporarlas, por ejemplo, en la lectura complementaria de los cursos de filosofía. Si las mujeres han ejercido docencia durante años en las casas de estudios, ¿por qué sus estudiantes no vuelven a leerlas y a usar sus trabajos? En el caso de Felicitas Valenzuela, quien desarrolló docencia durante más de treinta años en la Universidad de Concepción, ¿por qué las nuevas generaciones no saben quién es ella? Si sus textos son material de apoyo pedagógico, ¿por qué no se usa? Es imposible responder estas preguntas, pues es inaccesible entrar en la mente de cada profesor que decide las lecturas para dictar un curso. ¿Es que acaso la obra de las mujeres no posee la calidad necesaria para trascender de una generación a otra? No podemos saberlo, si no nos abrimos a su lectura.

Negar la lectura y circulación de lo que sería el testimonio de conocimiento de estas mujeres afecta su capacidad como agentes productoras de conocimiento, pues niega o pone en desmedro los conocimientos producidos por ellas. No solo a nivel epistemológico hay daño, sino que también a nivel hermenéutico y personal. Cecilia Sánchez, en el prólogo de su libro *Escenas del cuerpo escindido* (2005), reflexiona sobre el discurso acerca de la neutralidad del sujeto de conocimiento en términos de género. En términos epistemológicos, no se habla de hombre o mujer como sujeto de conocimiento, pero en términos socioculturales, y más evidente aún en términos históricos, podemos ver la incorporación tardía de las mujeres al estudio y ejercicio de la filosofía. Por ello, no es raro que esta autora escriba:

Como se sabe ese mandato vuelve predominante el discurso del género masculino en desmedro del femenino. Pese a que dicho pacto tiende a universalizar al sujeto discursivo, debo decir que, desde el punto de vista del género femenino, es difícil no sentirse una intrusa en el espacio filosófico, por más

que las ceremonias de aproximación a la filosofía parezcan acoger a todos sin distinción. (Sánchez, 2005, p. 16)

Sánchez se considera a sí misma como una intrusa en la filosofía, y cómo no sentirlo cuando, en términos prácticos, las mujeres que investigan en filosofía son minoría y, a la vez, poco reconocidas. Esta sensación de ‘intrusa’ en una actividad masculina, que además no está explícitamente delimitada como un campo masculino, sigue siendo un lugar donde las mujeres parecen extrañas. Hace unos años, *El Mercurio*, en el suplemento “Artes y Letras” tenía el siguiente titular: “hay filósofas chilenas” (p.4), lo cual da cuenta de que para la mayoría es una novedad. Para las nuevas generaciones de estudiantes de filosofía, la continua falta de referentes profundiza esa sensación de extrañeza que en *El Mercurio* se corroboraba con ese titular. ¿Cómo podemos las mujeres comprender nuestro ejercicio como filosófico si nadie lo reconoce como tal? A partir de la nota aludida se infiere que las mujeres no son filósofas, al menos no son filósofas académicas, o en el mejor de los casos recién se incorporan en los planteles universitarios, pero de facto no es así. Es un caso de violencia hermenéutica decir que no hubo mujeres filósofas, o presentar la relación de las mujeres y la filosofía como una actividad novedosa, puesto que se está difundiendo un concepto errado y equivocado, basado en la ignorancia sobre lo que las mujeres son o han sido en materia de filosofía. ¿Si no hay mujeres filósofas, entonces qué soy?

Este artículo ha tenido por objeto explorar un aspecto de la injusticia epistémica que tiene relación con el reconocimiento de los aportes de las mujeres a la filosofía, puesto que al no mencionarlas siquiera en los trabajos sobre la disciplina en Chile se infiere, como en la nota de *El Mercurio*, que las mujeres no se han dedicado a la filosofía o, por otro lado, lo que suele ser un secreto a voces, que sus aportes son menores en relación al de figuras conocidas en nuestro país como Enrique Molina, Jorge Millas o Enrique Giannini. Sin embargo, además del reconocimiento como forma de injusticia epistémica, que puede tener en sus consecuencias la injusticia hermenéutica, hay

otras formas presentes de injusticia epistémica que se dan en forma cotidiana en la actividad que desarrollan las mujeres en la filosofía en Chile y que han sido trabajadas muy bien por Giannina Burlando en su trabajo “Violencia epistémica en contexto” (2016), en el que reflexiona sobre los alcances laborales que pueden tener prejuicios como el género en las trayectorias profesionales actuales de las mujeres filósofas en el escenario nacional.

## Reflexiones finales

Si bien en estos días existen políticas públicas que promueven la paridad en la obtención de becas de posgrado para las mujeres o en los concursos públicos para obtener plazas académicas, la presencia femenina sigue siendo minoritaria en las universidades. Desde la historia, es común decir que, para entender el presente, se debe estudiar el pasado. En este caso, esta premisa básica se cumple. Para comprender por qué las mujeres son minoría en el área de la filosofía hay que comprender los contextos socioculturales en los cuales una mujer puede o no desarrollar una carrera académica. A la vez, hay que hacerse cargo de que este problema no es solo de méritos académicos, sino que también hay implicancias éticas y políticas cuando somos conscientes de las condiciones de desventaja y de subordinación que un grupo puede sufrir y ante las cuales no hacemos nada.

Evidenciar la injusticia epistémica como un tipo de violencia o daño para las mujeres y también para la sociedad, como toda declaración de injusticia, busca su contraparte, es decir, un gesto de redención que corrija la situación de injusticia. En este caso, se propone una reescritura de la filosofía en Chile con perspectiva de género, quizás, no del todo literal, pero sí en las aulas. Una reescritura implica reconocer a las mujeres que han hecho filosofía, aunque puedan, peyorativamente, ser llamadas solo ‘divulgadoras’, una reescritura en las aulas de filosofía, es decir, nombrarlas y leerlas.

La historia de la filosofía en Chile, en términos generales ha sido una historia sobre la institucionalidad y centrada geopolíticamente en Santiago, dejando fuera otros espacios como las universidades regionales, y por ende excluyendo a quienes desde los márgenes participaron en la construcción del conocimiento filosófico de las generación actual de filósofos y filósofas, es el caso de Felicitas Valenzuela en la Universidad de Concepción o de María Teresa Pouppin de la actual Universidad de Chile, sede Valparaíso y actual Universidad de Playa Ancha o Marta Vitar en la Universidad de La Serena.

Por último, para terminar queda por plantear un problema que es necesario abordar sobre la injusticia epistémica: si bien un primer paso es trabajar en la historia de la filosofía en Chile con perspectiva de género y recogiendo los aportes de las mujeres filósofas, queda pendiente analizar sus formas de trabajo, los contenidos de sus obras, pero también a modo de justicia queda pendiente la reparación en otro sentido que es transparentar las consecuencias éticas de esta exclusión a nivel de desobjetivación y/o publicaciones, trabajo en comisiones, dificultades en el acceso a concursos, como así mismo la propia experiencia de hacerse escuchar en un medio masculino.

## Referencias bibliográficas

- 31 Minutos. (2004). *Objeción denegada*. <https://31minutosoficial.cl/codex/objecion-denegada/>
- Alvarado, M. (2017). Experiencia y punto de vista como aperturas epistemológicas para una historia de las ideas de las mujeres del Sur. *RevIISE*, 9(9), 157–167.
- Del Río, F. (2020). *Las filósofas tienen la palabra*. Editorial Siglo XXI.
- Dolly, M. (2014). *La filosofía desde sus silencios: Mujeres filósofas*. Editorial Dunken.
- El Mercurio. (2021, 14 de febrero). Hay filósofas chilenas: Un mapa en construcción. *El Mercurio*.
- Eraña, A. (2021). Las filósofas tienen la palabra. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 61, 451–457.
- Eraña, A. (2022). ¿Es posible la justicia epistémica sin un lugar común? Hacia una reconceptualización del espacio público y las relaciones sociales. *Estudios de Filosofía*, 66, 9–31.
- Escobar, R. (2008). *El vuelo de los búhos: Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*. RIL Editores.
- Estrella, J. (1998). La filosofía en Chile. *Revista Chilena de Humanidades*, 18, 299–310.
- Fricker, M. (2007). *Injusticia epistémica*. Editorial Herder.
- Fricker, M. (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 97–103.
- González, P., Soto, P., & Sánchez, C. (Eds.). (2016). *Filósofas en con-texto*. Editorial Puntángeles.
- Hagengruber, R. E. (2015). Cutting through the veil of ignorance. *The Monist*, 98, 34–42.
- Hutton, S. (2019). Women, philosophy and the history of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(4), 684–701.

- Hutton, S. (2021). El renacimiento de las mujeres filósofas: Hacia una historia inclusiva de la filosofía. *Revista Horizonte Independiente - Horizontes de Pensamiento*, 2(1), 19–33.
- Jaksic, I. (2013). *Rebeldes académicos: La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*. Ediciones UDP.
- Jaksic, I. (2017). *La vocación filosófica*. Ediciones UDP.
- Labarca, A. (1922). *Lecciones de filosofía*. Imprenta Universitaria.
- Manzo, S. (2022). El canon olvidado: Las filósofas modernas. En S. Manzo (Coord.), *Filósofas y filósofos de la modernidad: Nuevas perspectivas y material para el estudio* (pp. 54–67). Universidad Nacional de La Plata; EDULP.
- Molina, E. (1953). *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*. Editorial Nascimento.
- O’Neill, E. (2005). Early modern women philosophers and the history of philosophy. *Hypatia*, 20(3), 185–197.
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *Revista de Estudios y Políticas de Género*, (1), 81–98.
- Pérez, M., & Radi, B. (2018). El concepto de “violencia de género” como espejismo hermenéutico. *Igualdad, autonomía personal y derechos sociales*, 8, 69–88.
- Pouppin, M. (1978). Apuntes en torno a la mujer. *Revista de Ciencias Sociales*, 13, 151–179.
- Rojas, B. (2015). La construcción de la memoria institucional de la filosofía en Chile y la discriminación de las mujeres. *Revista Clepsydra*, 14, 53–68.
- Salas, R. (2013). La filosofía chilena del siglo XX como pensamiento crítico. *Intus-Legere Filosofía*, 7(1), 9–25.
- Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Editorial CESOC.
- Sánchez, C. (2005). *Escenas del cuerpo escindido*. Editorial Cuarto Propio.

- Sánchez, C. (2008). Ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía: Problemas de visibilidad y de estilos. En S. Montecino (Comp.), *Mujeres chilenas: Fragmentos de una historia* (pp. 353–366). Editorial Catalonia.
- Santos, J. (2010a). *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Santos, J. (2010b). 200 años: Apuntes para una historia episódica de la filosofía en Chile. *Revista Mapocho*, 67, 323–352.
- Silva, M. (2009). Normalización de la filosofía chilena: Un camino de clausura disciplinar. *Universum*, 24(2), 172–191.
- Valdés Norambuena, C. (2018). ¿Filosofía chilena/Filosofía en Chile? Una aproximación reflexiva. *Revista de Filosofía*, 89, 50–64.
- Valenzuela, F. (2018). *Hannah Arendt: El pensar y la acción*. Editorial Escaparate.
- Vidal, S. (2021). Apuntes sobre la filosofía en Chile (1956). *Revista Lo Cañada*, 3, 254–271.
- Witt, C., & Shapiro, L. (2021). Feminist history of philosophy. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/feminism-femhist/>



## Vicios epistémicos del *saber-cómo*<sup>1</sup>

EPISTEMIC VICES OF *KNOW-HOW*

Felipe Morales-Carbonell<sup>2</sup>  
Universidad de Chile  
[ef.em.carbonell@gmail.com](mailto:ef.em.carbonell@gmail.com)

RESUMEN: Así como es importante estudiar casos en que epistémicamente las cosas pasan bien, es necesario considerar casos en los que las cosas fallan. La epistemología de los vicios estudia la manera en que las personas son sujetas a distintos vicios de carácter no-moral, sino epistémico. En este artículo, aplico esta idea al caso del *saber-cómo* y describo la manera en que pueden existir vicios del *saber-cómo*, y en qué consistirían. Adicionalmente, considero el problema de determinar en qué condiciones es necesario *mejorar* los vicios del *saber-cómo*.

PALABRAS CLAVE: *saber-cómo*, epistemología de los vicios, vicios epistémicos, vicios epistémicos colectivos, injusticia epistémica.

ABSTRACT: In the same way in which it is important to study cases where

<sup>1</sup> Este trabajo fue financiado por ANID, como parte del proyecto FONDECYT/ Postdoctorado/3220017: “Saber-cómo: Preguntas, Maneras e Intentos”. Gracias especiales a Giulia Lorenzi por sus comentarios.

<sup>2</sup> <https://orcid.org/0000-0001-5492-0759>



things go well from an epistemic point of view, it is necessary to account for cases where things fail. The epistemology of vices studies the way in which people are subject to different vices of an epistemic, non-moral, kind. In this paper, I apply the idea of epistemic vice to the case of know-how, describing how vices of knowing how can exist, and what they are. Additionally, I consider the problem of when it is appropriate to ameliorate these vices.

KEYWORDS: know-how, vice epistemology, epistemic vice, collective epistemic vices, epistemic injustice.

Saber cómo hacer algo es valioso por razones epistémicas y prácticas, y podríamos fácilmente pensar que es en sí mismo una virtud epistémica, en el sentido de la epistemología de las virtudes según la que una virtud epistémica es una propiedad estable de valencia positiva del carácter de los sujetos epistémicos o de los procesos epistémicos en los que participan<sup>3</sup>. Sin embargo, así como es posible ser virtuoso respecto a algo, es posible tener *vicios*. Los vicios epistémicos, siguiendo la caracterización que acabamos de dar, serían propiedades estables de valencia negativa del carácter de los sujetos epistémicos o de los procesos epistémicos en los que participan. Así como alguien puede ser valiente, alguien puede ser cobarde; en el ámbito epistémico, así como alguien puede ser abierto de mente, alguien puede ser cerrado de mente, etc. El estudio de los vicios epistémicos es el campo de estudio de la así llamada *epistemología de los vicios*, y ha recibido

<sup>3</sup> La distinción entre una virtud como una propiedad del carácter y una virtud como una propiedad de ciertos procesos o mecanismos da pie a distintas formas de epistemología de las virtudes; en el primer caso, al *responsabilismo* asociado a Montmarquet (1987, 1993) y Zagzebski (1996), y en el segundo, al *confiabilismo* (Sosa, 2015; Greco, 1999; Pritchard, 2012). Lorraine Code (1984) introdujo la distinción por primera vez. La epistemología de los vicios estándar comparte con el responsabilismo la idea de que la mera capacidad confiable de adquirir bienes epistémicos no es suficiente para determinar la bondad de los procesos epistémicos de los sujetos.

bastante atención últimamente gracias al trabajo de filósofos como Heather Battaly (2014, 2015), Quassim Cassam (2016, 2019), Ian Kidd (2017, 2021a, 2022) y Alessandra Tanesini (2021), entre otros<sup>4</sup>. Los epistemólogos de los vicios se dedican, en primer lugar, a caracterizar y explicar las maneras en que somos malos pensadores y sujetos epistémicos, y para hacerlo recurren a la idea de que estas deficiencias epistémicas deben explicarse en términos de la presencia de rasgos negativos pero estables del carácter o de las maneras en que se ejecutan tareas epistémicas. Estos serían los vicios epistémicos. En segundo lugar, los epistemólogos de los vicios tratan de construir maneras de evitar la influencia de los vicios epistémicos, con el fin de mejorar nuestra situación epistémica; este es el proceso de *amelioración*<sup>5</sup>.

En esta oportunidad, quiero examinar un problema específico que estimo que la epistemología de los vicios no ha tematizado suficientemente hasta ahora. Si podemos distinguir el *saber-cómo* en tanto forma distintiva de conocimiento (en un sentido amplio, sin asumir que tenemos que entender al *saber-cómo* como una forma de conocimiento proposicional) y como un estado epistémico de interés propio, deberíamos poder decir sí puede haber vicios epistémicos asociados a este. En resumen: ¿hay vicios epistémicos relacionados con el *saber-cómo*? En este ensayo quiero defender una respuesta afirmativa a esta pregunta, describiendo cómo serían posibles estos vicios epistémicos y en qué consistirían. Ciertas discusiones acerca del rol de los vicios en la epistemología de grupos sugieren que el rol de estos no es solamente negativo: ciertos vicios individuales promoverían la virtud colectiva. Si es así, es necesario abordar el problema de la *amelioración* de los vicios epistémicos del *saber-cómo* de una manera juiciosa. La postura inicialmente plausible de que debiera evitarse el

<sup>4</sup> Kidd, Cassam y Battaly (2019) reúnen varios ensayos en torno al tema.

<sup>5</sup> Este último fin pone los objetivos de la epistemología de los vicios a la par con otras tendencias presentes en la epistemología contemporánea, como la epistemología de la investigación (*inquiry*). Cf. Hookway (2006); véase también Roberts & Wood (2007), Ballantyne (2019) y McKenna (2023).

vicio en todos los casos necesita ajustarse. Una teoría de los vicios del *saber-cómo* debería tener en mente esto.

El ensayo procederá de la siguiente manera. Primero, daré una breve introducción a la epistemología de los vicios, a fin de introducir una serie de conceptos clave que van a estar en juego en la discusión posterior. Una vez hecho esto, examinaré el caso de los vicios epistémicos del *saber-cómo*, y describiré algunos de ellos. Luego, abordaré en más detalle el problema del vicio epistémico colectivo. Finalmente, discutiré el problema de la *amelioración* y propondré un criterio basado en la noción de (in)justicia epistémica participativa.

## Vicios epistémicos

La noción de vicio epistémico a menudo se caracteriza como aquello que es en cierto sentido opuesto a las virtudes epistémicas. Si estas son rasgos estables del carácter que hacen que quienes las posean sean buenos en un sentido epistémico, los vicios serían asimismo rasgos estables del carácter que hacen que quienes los posean sean malos en un sentido epistémico. Esto es equivalente a la caracterización de los vicios epistémicos que di en el apartado anterior. Hay alguna discusión respecto a si debemos entender el vicio en general como un rasgo negativo pero estable del carácter (lo que podemos llamar *vicio en el sentido positivo*), o como la ausencia de un rasgo positivo del carácter (lo que podemos llamar *vicio en el sentido negativo*)<sup>6</sup>. En general, sin embargo, la epistemología de los vicios se ocupa de vicios en el sentido positivo, en parte porque estos pueden identificarse como los rasgos opuestos a las virtudes epistémicas.

<sup>6</sup> La distinción es un problema ya en la teoría Aristotélica de las virtudes. En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles caracteriza el vicio de dos maneras: como la imagen refleja de la virtud (según esta postura la diferencia entre las personas virtuosas y viciosas es solamente lo que valoran, no la estabilidad de sus valoraciones y comportamiento) y como el estado de no tener compromisos ni disciplina (cf. Müller, 2015).

De cualquier manera, podemos identificar una multitud de vicios como epistémicos. En su defensa de la estrategia de apelar a la teoría de las virtudes para atacar problemas epistemológicos, Zagzebski (1996) da los siguientes ejemplos de vicios epistémicos:

(...) el orgullo epistémico, la negligencia, la flojera, la cobardía, la conformidad, la despreocupación, la rigidez, el prejuicio, el dejarse llevar por las ilusiones, la cerrazón de mente, la falta de sensibilidad a los detalles, la obcecación [en el sentido de no ver la relevancia de ciertos detalles al momento de sopesar cierta evidencia o la confiabilidad de una autoridad], y la falta de exhaustividad. También hay probablemente un vicio contrario a la perseverancia intelectual, que consiste en ceder muy pronto, y que puede ser una forma de flojera o tendencia a descorazonarse. Algunas formas de autoengaño pueden ser un vicio, pero otras pueden ser más bien una forma de *akrasia* intelectual. (p. 152)

Otros autores añaden a esta lista la arrogancia o *hubris* (aunque puede ser un tipo de lo que Zagzebski llama “orgullo epistémico”), el dogmatismo, la autoindulgencia epistémica, la tontería, la falta de amor por el aprendizaje, ciertas formas de dudas, la falta de cuidado, la credulidad, el apresuramiento intelectual, el cinismo, el fatalismo, el estar satisfechos con uno mismo, el narcisismo, el autohumillarse, la ignorancia motivada, el desinterés por los objetivos epistémicos de los demás, la procrastinación, el esnobismo, etc. (véase Kidd, Cassam & Battaly, 2020).

¿Qué tienen estas cosas en común? ¿Qué es lo que hace que los vicios epistémicos sean tales?

Zagzebski (1996) sugiere que, si distinguimos entre la ausencia de virtudes epistémicas, los vicios epistémicos son aquello que tenemos que aprender a evitar durante la formación de nuestro carácter epistémico. Desde una perspectiva Aristotélica, los vicios epistémicos podrían estar en los extremos de conducta epistémica de los cuales la posición justa media es la virtud. Por ejemplo, así como hay cobardía intelectual, podría haber algo así como una forma de temeridad

intelectual. Ambos extremos se oponen a la virtud, pero también se oponen entre sí. Si bien estas observaciones son sugerentes, no son suficientes para esclarecer la naturaleza de los vicios epistémicos. La literatura posterior ha tratado de atacar el problema más sistemáticamente.

Según Cassam (2016), los vicios epistémicos son mecanismos, hábitos o estilos de pensamiento o investigación, formas de buscar y evaluar evidencia, que impiden el desarrollo efectivo y responsable de ciertas tareas epistémicas (p. 164); esta es la tesis del *obstruccionismo*. En una formulación más reciente, Cassam (2019) propone que los vicios intelectuales obstruyen la adquisición de conocimiento en vez de la investigación responsable, ya que la noción de investigación responsable parece presuponer la idea de virtud epistémica y esto introduce un problema de prioridad respecto a los vicios y las virtudes. Cassam argumenta que no es necesario pensar que los vicios epistémicos son siempre rasgos de carácter, como en el modelo aristotélico de la virtud y el vicio; el ignorar cierta evidencia es un vicio porque impide que se investigue efectiva y responsablemente. Lo que hace que algo sea un vicio es su “influencia maligna” en las prácticas investigativas en las que participan quienes poseen estos vicios:

Ser crédulo es un vicio y no una virtud porque que nos engañen nos hace menos efectivos en descubrir las respuestas a nuestras preguntas y en tratar de comprender los eventos que tratamos de comprender. Ser descuidado o negligente disminuye la efectividad de nuestras investigaciones, y nos deja abiertos a la crítica de que actuamos irresponsablemente. (p. 165)

Una dificultad que tiene este enfoque es que, a menos que se hagan ciertos ajustes a él, puede caer en problemas como los que Montmarquet (1987) ilustra con el caso de Galileo y Schmalileo. Supongamos que hay un genio maligno que hace que todas las investigaciones de Galileo, quien las realiza de maneras que asociaríamos normalmente con formas virtuosas de investigación, llevan a conclusiones falsas, mientras que todas las investigaciones de su contraparte Schmalileo,

quien las realiza de maneras que asociaríamos con vicios de los que hemos mencionado, llevan a conclusiones verdaderas. Es difícil pensar que en este caso los objetivos investigativos de Schmalileo se ven obstruidos, pero, al mismo tiempo, parece implausible dejar de pensar que manifiesta vicios epistémicos, a pesar de sus resultados. Una manera de explicar esto es que los métodos que sigue Schmalileo para llegar a sus creencias no son seguros modalmente, porque podrían llevar a resultados erróneos en circunstancias menos favorables (por ejemplo, circunstancias donde no existe la influencia de un genio maligno)<sup>7</sup>. Esto es consistente con el enfoque de Cassam; según este, los vicios epistémicos pueden socavar cualquiera de las condiciones adecuadas para el conocimiento y si tomamos el requisito de que las creencias que podamos admitir como conocimiento sean seguras, el que se siga un método de formación de creencias del que no se sabe si es seguro o no socava el conocimiento de Schmalileo. Cassam mismo dice que el problema en el caso de Schmalileo es que sus creencias no están justificadas. Otra manera de responder al problema es definir que casos como el de Schmalileo es anormal y debemos definir los vicios epistémicos solamente en términos de aquello que *normalmente* obstruye la adquisición de conocimiento. En este caso habría que definir qué cuenta como una condición normal o anormal, como observa Madison (2017).

Otras teorías de los vicios epistémicos lo sitúan, no en los efectos que tiene en la adquisición de bienes epistémicos como el conocimiento, sino en la falta de juicio (Battaly 2014) o en formas inadecuadas de motivación (Zagzebski 1996, Tanesini 2021, Baehr 2021, Dolin, 2025). A diferencia del modelo consecuencialista y externalista de Cassam, estos modelos son internalistas: los sujetos que poseen vicios epistémicos no pueden poseerlos a pesar de sus creencias. Galileo, en el experimento mental, no es vicioso desde la perspectiva internalista porque trata de investigar de la mejor manera que cree posible, pero

<sup>7</sup> Sosa (1999), Williamson (2000) y Pritchard (2007) defienden distintas versiones de la tesis de que la seguridad es necesaria para el conocimiento.

es vicioso desde la perspectiva externalista porque a pesar de sus intenciones, resulta actuar de una manera que no es adecuada a sus fines (cf. Madison, 2017 y Dolin, 2025).

Si bien muchos de estos vicios epistémicos pueden conceptualizarse como falencias individuales, también es posible pensar que es posible que instituciones o grupos de personas tengan vicios epistémicos propios. Por ejemplo, es en principio plausible pensar que, al menos en el sentido de un agregado, una sociedad sea indiferente al conocimiento, o dogmática, etc. Por otra parte, si entendemos la posibilidad de estados epistémicos colectivos en términos de la presencia de instituciones que regulen la manera en que se adquiera, manipule y transmita información, no es difícil imaginar que podría haber instituciones cuya organización conduzca a malas conductas epistémicas en el nivel colectivo, ya sea porque sistemáticamente impide la adquisición del conocimiento de parte de la entidad colectiva, o porque genera los incentivos y motivaciones colectivas erróneas<sup>8</sup>.

En todo caso, la relación entre los vicios epistémicos individual y colectivos es compleja. Levy y Alfano (2020), por ejemplo, argumentan que las disposiciones que están en juego en la producción y mantención de lo que llaman “cultura acumulativa” (el conocimiento colectivamente recopilado que se transmite en una sociedad y que sirve de base para las innovaciones que puedan hacer las generaciones futuras) son más similares a los vicios que las virtudes, de ahí que hablen de vicios que lleven al conocimiento<sup>9</sup>. En particular, argumentan, las prácticas de transmisión intergeneracional que requiere la cultura

<sup>8</sup> Fricker (2010, 2020), Nguyen (2020), Medina (2021), Kidd (2021b), de Bruin y de Rooij (2022), entre otros, examinan varias formas de vicios epistémicos colectivos. Véanse además los ensayos recogidos en el número especial sobre ‘Epistemic Vices: From the Individual to the Collective’ en *Synthese*, editado por Ian Kidd (Kidd 2024).

<sup>9</sup> Cf. Morton (2013) y Smart (2017). De manera similar, Bland (2022) argumenta que la imprudencia epistémica a menudo es crucial para la obtención de conocimiento a largo plazo. Uno encuentra ideas similares en discusiones acerca de virtudes y vicios morales; véase, por ejemplo, Astola (2021).

acumulativa exhiben varias formas extremas de deferencia epistémica, que generan un sesgo de conformismo (copiamos irreflexivamente el comportamiento y las creencias de la mayoría) e imitación excesiva. A pesar de esto, la cultura acumulativa es extremadamente importante. El éxito de la cultura acumulativa como cuerpo de conocimiento no se debe a las virtudes de miembros de las sociedades a las que pertenece, pues puede pasar que nadie en esas sociedades entienda qué es lo que la hace exitosa. Casos como estos son un desafío a la tesis de que los vicios epistémicos *solo* tienen consecuencias negativas, pero debido al juego entre niveles (individual vs colectivo) que ocurre en ellos, no muestran que los vicios epistémicos pueden tener consecuencias solamente positivas, o que alguien pueda obtener conocimiento u otros bienes epistémicos mediante vicios<sup>10</sup>. De todas maneras, volveré a este punto más tarde cuando considere la posibilidad de vicios colectivos del *saber-cómo*.

## Vicios del *saber-cómo*

Volvamos a nuestra pregunta inicial, de si puede haber vicios del *saber-cómo*. Para atacar el problema, podemos apelar a una distinción que Hawley (2011) hace entre la relación entre maestros-aprendices y proveedores-clientes, al discutir la posibilidad de ciertos tipos de injusticia epistémica que afectarían al *saber-cómo*. Voy a volver a la noción de injusticia epistémica después, pero en una primera aproximación la injusticia epistémica es aquella injusticia que alguien puede sufrir en su calidad o rol de sujeto epistémico; esta es la concepción de injusticia epistémica que defiende la influyente teoría de Fricker (2008), y voy a asumir que es correcta. Hawley distingue entre varios roles que pueden ocupar quienes poseen *saber-cómo*. Por una parte, quienes saben cómo hacer algo pueden ocupar el rol de maestros o modelos para aprendices. Por otra parte, quienes saben cómo hacer

<sup>10</sup> Sin embargo, el caso de Bland (2022) parece proveer un argumento en contra de esta tesis.

algo también pueden dedicarse a realizar las tareas que saben hacer para otros, que en este caso serían sus *clientes* (aunque no es necesario que tengan una relación económica, de modo que un cliente podría ser simplemente alguien que necesita ayuda y a la que otra persona podría prestarle una mano). En este caso hablaremos de la relación entre proveedores y clientes. A causa de algún prejuicio, un aprendiz o un cliente podría disminuir o exagerar el *saber-cómo* de sus informantes o contratados. En particular, incluso si vieran que tienen éxito en sus acciones más o menos regularmente, los aprendices o clientes podrían no reconocer suficientemente que sus potenciales maestros y proveedores son expertos, o incluso podrían explicar su éxito en términos de mera casualidad, sin darles crédito por lo que hacen. En ambos casos, los aprendices y clientes socavan el estatus de quienes poseen *saber-cómo*<sup>11</sup>.

Ciertamente, el tipo de disposiciones que promueven las injusticias epistémicas que pueden afectar al *saber-cómo* son vicios epistémicos: o bien impiden que quienes las posean adquieran el bien epistémico del *saber-cómo*, o son el producto de malas motivaciones. Sin embargo, las formas de prejuicio que pueden sufrir quienes tienen *saber-cómo* son vicios de aquellos con quienes interactúan (los aprendices y clientes), quienes no son necesariamente ellos mismos poseedores de *saber-cómo*. Lo que nos interesa ahora es examinar si es posible que haya vicios característicos de quienes ocupen roles relacionados con el *saber-cómo*, ya sea como proveedores o como maestros, no como sus aprendices o clientes.

Para organizar nuestra discusión, distingamos entre lo que puede afectar:

- a. el aprendizaje y la adquisición del *saber-cómo*,
- b. la mantención del *saber-cómo*, y
- c. la transmisión y el ejercicio del *saber-cómo*<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Barker (2021) extiende el análisis de la segunda clase de casos.

<sup>12</sup> Cf. Cassam (2019).

Primero, consideremos los casos virtuosos, para después examinar qué es lo que pasaría en el caso contrario. Una persona puede adquirir cierto *saber-cómo* de manera virtuosa si lo hace responsablemente, con vistas a formar una competencia robusta y efectiva que le permita hacer lo que necesita, y además cumplir una serie de roles socio-epistemológicos característicos de quienes poseen *saber-cómo*<sup>13</sup>. En este sentido, alguien puede aprender fijándose no solo en lo que necesita hacer en un caso determinado, sino además en vistas a la posibilidad de que tenga que hacer cosas similares en circunstancias distintas. Además, en principio guiar el proceso de aprendizaje de modo que uno adquiera tanta competencia como sea razonable es en general un proceso virtuoso. Por el contrario, cierta forma de mediocridad constituye un vicio epistémico<sup>14</sup>. Si aprendes a hacer algo específico, pero fácilmente podrías haber aprendido una habilidad más general, quedas en principio abierto a ciertas críticas. Mi madre, por ejemplo, teje a *crochet*, pero se rehúsa a intentar aprender cómo diseñar sus propios patrones (prefiere seguir tutoriales en Youtube). Estas deficiencias a menudo pueden pasarse por alto porque quienes tienen estos vicios a menudo pueden ser altamente competentes en las tareas específicas que sí saben hacer. En otros casos, alguien podría simplemente aprender el mínimo como para satisfacer meramente

<sup>13</sup> Estos son lugares comunes en las discusiones contemporáneas acerca del *saber-cómo*, y son aceptadas por prácticamente todos, indiferentemente de si adoptan posturas que explican el *saber cómo* como una forma de conocimiento proposicional (los así-llamados *intelectualistas*) o no (los así-llamados *anti-intelectualistas*). Véase Fantl (2008) para un resumen de este debate.

<sup>14</sup> Schwitzgebel (2019) examina los argumentos que pueden darse a favor de la mediocridad moral (la idea de que es aceptable tener como objetivo ser moralmente mediocres). Por ejemplo, Schwitzgebel considera el argumento de que tener como objetivo ser moralmente buenos y no mediocres es injusto (*unfair*) dado que muchos de nuestros pares son mediocres, y responde que cuestiones de justicia no son necesariamente exculpatorias. Alguien podría ser el menos brutal de los asesinos, y en cierto sentido sería injusto decir que es igual que el más brutal de los asesinos, pero esto no significa que no merece ser culpado o incluso repudiado por lo que ha hecho. Podrían defenderse argumentos similares a favor de la mediocridad epistémica, y criticarse de la misma manera.

a un cliente poco juicioso o exigente. Qué es virtuoso aprender a hacer es algo que requiere de cierto juicio, pero ciertamente la falta de esfuerzo en aprender es una forma de vicio.

Respecto al aprendizaje, también podría haber vicios que van en la dirección opuesta, de poner *demasiado* esfuerzo en el aprendizaje<sup>15</sup>. Esto es claro en el caso del conocimiento proposicional, pero también aplica al caso del *saber-cómo*. En el caso del conocimiento proposicional, uno podría dedicarse a leer todo lo que existe sobre un tema, y aprender mucho, sin llegar a formar una opinión coherente o propia acerca del asunto. Estar informado, como nos decía Ryle (1947), no es lo mismo que ser inteligente, sin importar cuán informados estemos<sup>16</sup>. Precisamente, uno podría esbozar un argumento anti-intelectualista en términos de que el intelectualismo promueve vicios epistémicos que obstruyen la adquisición de *saber-cómo*<sup>17</sup>.

En efecto, uno podría tener la disposición a juzgar ciegamente que lo que uno ha aprendido a hacer no es suficiente. Esto es particularmente plausible en casos en que uno no tiene una idea precisa de en qué consistiría saber hacer algo excepto en términos de tener la experiencia de haberlo hecho. Cuando queremos algo que no hemos hecho antes, es fácil caer en la ansiedad de no saber si nos hemos preparado lo suficiente. Esta ansiedad es sana en tanto nos obliga a reevaluar nuestras competencias, pero puede volverse viciosa si se vuelve insensible a la evidencia acerca de nuestras competencias.

<sup>15</sup> Kotsonis (2022) también considera casos en que se busca conocimiento excesivamente (en particular, casos de curiosidad e inquisitividad excesivas), y considera que estos casos presentan un problema para el obstruccionismo de Cassam.

<sup>16</sup> Otro argumento en contra de tratar de adquirir la mayor cantidad de *saber-cómo* posible es que hacer esto abarrotaría nuestras mentes. Es necesario adoptar una norma de investigación que diga que solo debemos investigar aquello que promueva los intereses relevantes (en principio, los nuestros). Véase Harman (1986) y Friedman (2017).

<sup>17</sup> Ryle mismo podría haber aceptado algo como esto hasta cierto punto. Dougherty (2020) explora la conexión entre la perspectiva de Ryle acerca del saber-cómo y el concepto de virtud.

Una vez que aprende a hacer algo, un agente epistémico virtuoso busca hacer su *saber-cómo* más estable y mejor en todo sentido, hasta donde es razonable. Por ejemplo, busca saber cómo otros sujetos hacen lo mismo, con el fin de investigar mejores maneras de hacerlo. La posibilidad de una falta de compromiso con estas cosas, o de un impulso exagerado a hacerlas debido a una falta de confianza en las capacidades de uno mismo pueden llegar a ser vicios, del mismo modo que pasa en el caso de la adquisición del saber cómo. Además, respecto a la mantención del *saber-cómo* existe la posibilidad de cierto dogmatismo vicioso. A menudo, una tarea puede realizarse de distintas maneras, sin que ninguna sea fundamentalmente mejor que las otras, salvo en circunstancias particulares. Alguien podría tener conocimiento de estas maneras de realizar la tarea, conocer los pros y contras de cada uno, y no obstante esto preferir, en cada caso, una manera por sobre las otras, aunque no es la mejor en la situación actual. Esto puede estar motivado por cierta timidez o aversión al riesgo, aunque de hecho actuar de otras maneras podría ser menos riesgoso en ciertas circunstancias.

Quizás desde el punto de vista epistémico el tipo de *saber-cómo* dogmático más interesante es aquel en que el sujeto acepta una manera da hacer algo y se queda contento en esa manera de hacer las cosas, sin buscar mejorar su *saber-cómo*. En efecto, dejar de investigar acerca de cómo hacer algo es eventualmente razonable, de modo que los casos que nos interesan son casos en que el sujeto se contenta *prematuramente* en su *saber-cómo*, y adicionalmente, casos en que el sujeto sistemáticamente se contenta en su *saber-cómo* de manera prematura (hay una diferencia entre alguien que a veces se contenta en su *saber-cómo* prematuramente, y alguien que siempre lo hace).

Si el *saber-cómo* implica la posesión de ciertas habilidades (ya sea porque consiste en esas habilidades, como en el modelo anti-intelectualista, o porque meramente es una consecuencia de tener cierto conocimiento proposicional, como en el modelo intelectualista), las prácticas de mantención de esas habilidades van a ser importantes también. Una habilidad adquirida que no se practica lo suficiente

corre el riesgo de atrofiarse. La maestría y experticia están positivamente correlacionados con la retención de habilidades (cf. Arthur y Day, 2019), de modo que el sobre-entrenamiento necesario para la maestría es importante para la mantención del *saber-cómo*, y la falta de cuidado acerca del nivel real de maestría que se posee podría ser un factor en contra de la retención de habilidades, ya que motivaría formas de retención menos efectivas o derechamente el abandono de estrategias de retención<sup>18</sup>. Hay que tener cuidado, porque se ha documentado que, además, la gente tiende a tener el sesgo de subestimar el nivel de pérdida de habilidades a futuro (Conolly, Horn y Loewenstein, 2024). Si estos sesgos cuentan como vicios epistémicos<sup>19</sup>, es necesario contarlos como un tipo de vicio distinto al de la falta de cuidado en mantener el sustento del *saber-cómo*.

Finalmente, en su relación con aprendices o clientes, alguien que posee *saber-cómo* podría exhibir algunos de los vicios que reconocimos antes como característicos del conocimiento proposicional. Por ejemplo, alguien puede tener el vicio de sobrestimar su competencia frente a tareas nuevas, del mismo modo que alguien puede sobrestimar la información que tiene. Que esto sea un vicio o no depende del contexto: quizás ir más allá de la evidencia es bueno cuando uno intenta algo que nunca ha tratado (incluso en esos casos, la justificación del intento podría ser inductiva y basarse en las maneras en que uno ha podido hacer otras cosas en distintas situaciones). Del mismo modo, cierta timidez respecto a las habilidades que uno tiene puede constituir un vicio del *saber-cómo*, aunque en este caso debemos tener cuidado con la fuente de estas disposiciones epistémicas. Por ejemplo, alguien podría volverse tímido epistémicamente porque es

<sup>18</sup> La literatura sobre pérdida de habilidades identifica como un factor de prevención de pérdida de habilidades a la manera en que se adquieren las habilidades en primer lugar. La manera en que adquirimos el *saber-cómo* puede ser importante para su robustez en el tiempo.

<sup>19</sup> Esto se sigue del modelo obstruccionista de Cassam, pero hay razones para pensar que la idea es problemática. Véase Holroyd (2020) para una discusión del punto.

víctima de algún tipo de injusticia epistémica: dada la presión social para que los miembros de un grupo oprimido no crean que tienen agencia, es fácil imaginar que podría haber casos en que esta opresión resulte en una falta de confianza sistemática en su propia agencia de parte de los miembros de este grupo. Quizás habría que decir que, en casos como estos, la injusticia epistémica engendra vicios epistémicos (y probablemente haya que decir lo inverso también, que los vicios epistémicos a menudo engendran injusticias epistémicas).

La distinción entre los contextos de adquisición, mantención y transmisión del *saber-cómo* es importante porque estos contextos ofrecen formas genuinamente distintivas de vicios que no pueden reducirse entre sí. Considérese, por ejemplo, la cuestión de si los vicios de la mantención y la transmisión del *saber-cómo* pueden reducirse a vicios de adquisición. En el caso de la mantención, precisamente porque ya se posee cierto *saber-cómo*, la reducción parece insostenible en general, aunque en el caso del *mejoramiento* del *saber-cómo* podríamos tratar con situaciones en las que la adquisición de nuevo conocimiento o *saber-cómo* es relevante. Indirectamente, podría decirse que la mantención del *saber-cómo* *hace posible* ciertas formas de adquisición de conocimiento, aunque no es claro que esta posibilidad se mantenga en el tiempo (una vez exploradas ciertas posibilidades, la posesión continua de *saber-cómo* podría no llevar a nuevo conocimiento excepto en un sentido trivial). En el caso de la transmisión del *saber-cómo* la adquisición tampoco parece ser inmediatamente importante, excepto al nivel colectivo, respecto a lo que puede llegar a conocer la comunidad en la que ocurre la transferencia de *saber-cómo* de parte de maestros a aprendices.

### Vicios del *saber-cómo* colectivo

Las observaciones que hemos hecho acerca de la posibilidad de vicios del *saber-cómo* son solo una aproximación inicial al problema. Hay mucho que explorar aún. Por ejemplo, es necesario examinar si

existen vicios epistémicos del saber cómo que afectan a los grupos independientemente de si afectan a los individuos. La literatura reciente sobre epistemología social acepta que tenemos que hacer sentido de la idea de que entidades colectivas pueden ser el sujeto de propiedades epistémicas que no posea ninguno de sus miembros, en parte porque modelos sumativos de las propiedades epistémicas de entidades colectivas, según los cuales un grupo tiene una propiedad  $P$  en tanto que todos sus miembros tienen  $P$ , han resultado imposibles de sostener. Dos modelos populares para resolver el problema son el modelo del compromiso (Gilbert, 2013) y el modelo distribuido (Bird 2010, 2022). Según el modelo del compromiso, un grupo  $g$  cree que  $p$  si y solo si cada miembro de  $g$  acepta que  $p$  en el contexto de  $g$ . No es necesario que cada miembro del grupo crea lo mismo que el grupo, pero cada miembro tiene que aceptar que el grupo tenga esa creencia. Según el modelo distribuido, el grupo tiene la creencia de que  $p$  si tiene un sistema que tiene capacidades que pueden describirse en términos de  $p$ , y cada miembro cumple una función en ese sistema. En este caso no es necesario que haya un compromiso entre los miembros del grupo de aceptar algo como objeto de creencia del grupo.

Estos modelos pretenden capturar actitudes proposicionales de grupos y otras entidades colectivas, pero requieren de cierto ajuste para capturar nociones plausibles de virtud o vicio colectivo. Fricker (2010, 2020) adopta el modelo del compromiso para dar cuenta de la posibilidad de virtudes y vicios colectivos. En el caso de las virtudes, la virtud colectiva consiste o bien (a) en el compromiso de los miembros de distintos grupos a actuar virtuosamente, es decir, en el compromiso del grupo a tener ciertas motivaciones, o (b) el compromiso a perseguir conjuntamente una tarea junto con la posesión de cierta excelencia. Estas motivaciones y excelencias pueden diferir de las motivaciones individuales. En el caso del vicio, Fricker dice que consiste o bien en (a) el compromiso con malas motivaciones, (b) la falta de compromiso con las motivaciones correctas, o (c) la falta de habilidad o la posesión de disposiciones que obstruyen las capacidades del sujeto. El modelo se adapta de manera natural al caso epistémi-

co<sup>20</sup>. En el modelo distribuido, el vicio solamente puede entenderse como un defecto del sistema para producir los bienes relevantes<sup>21</sup>. En lo que sigue, voy a asumir que el vicio colectivo consiste en todo lo que pueda obstruir el funcionamiento epistémico de los grupos, independientemente de si hay un compromiso o no<sup>22</sup>.

Finalmente, es necesario tener una idea de en qué consiste el *saber-cómo* colectivo. Si bien hay varias teorías disponibles en la literatura<sup>23</sup>, por simplicidad podemos asumir la postura de Palermos y

<sup>20</sup> Es difícil pensar en casos en que un sujeto tenga la motivación para no obtener los bienes epistémicos disponibles o para obtener males epistémicos. Un sujeto que busque la ignorancia y la confusión es simplemente irracional y, en cierto sentido, vicioso. Sin embargo, es implausible que un grupo decida perseguir la ignorancia y la confusión explícitamente (aunque puede estar engañado sobre los bienes y pensar que busca bienes en vez de males; en el caso general estar engañado no es por sí un vicio en tanto que puede estar fuera del control del sujeto —un grupo puede estar engañado porque sus miembros están engañados). En este sentido, los grupos (sobre todo si su conformación requiere de compromisos explícitos) pueden ser sujetos a distintos tipos de vicios que los individuos. Por lo general, sin embargo, los vicios que pueden tener los grupos también pueden ser vicios individuales. Por ejemplo, un grupo puede tener la disposición a tomar atajos en la búsqueda de un bien epistémico que hacen que los bienes que obtengan sean menos confiables.

<sup>21</sup> Miyazono e Izuka (2023) proponen una posición intermedia según la cual un grupo es vicioso si (a) sus miembros se identifican con el grupo, (b) adquieren la motivación para actuar como miembros de ese grupo, y (c) el grupo está dispuesto a actuar de manera viciosa. El modelo distribuido enfatiza lo último, pero no requiere que los miembros del grupo tengan ninguna actitud especial acerca del grupo.

<sup>22</sup> Los casos que motivan la postura motivacional pueden tomarse como instancias del caso general obstruccionista. Tener las motivaciones erróneas es una manera de no poder hacer algo, en el sentido relevante de ‘poder’ (en otro sentido, tener estas motivaciones no impide que uno pueda hacer algo, pero este no sería el sentido relevante de ‘poder’). Si bien la presencia de desajustes motivacionales no es una condición necesaria para que un grupo tenga vicios, es una herramienta heurística útil para identificar qué tipo de vicios podrían tener, porque sí es una condición suficiente en muchos casos (con las salvedades a las que apunto en la nota anterior).

<sup>23</sup> Por ejemplo, Birch (2018), Palermos y Tollefsen (2018), Habgood-Cooté (2022), entre otros.

Tollefsen (2018), que consiste en decir que un grupo  $g$  sabe cómo  $x$  si y solo si (a)  $g$  es capaz de  $x$  responsablemente, aplicando los estándares constitutivos de  $x$ , y (b)  $G$  es capaz de satisfacer (a) porque sus miembros forman un sistema cognitivo distribuido. Esto acomoda de mejor manera la concepción obstruccionista que acabamos de esbozar de los vicios colectivos. Los vicios epistémicos del *saber-cómo* colectivo impiden que el sistema cognitivo distribuido de las entidades colectivas opere bien.

Al igual que en el caso de los vicios epistémicos de individuos que poseen *saber-cómo*, los vicios epistémicos de entidades colectivas que poseen *saber-cómo* serán vicios en la adquisición, mantención y transmisión del *saber-cómo*, y en muchos casos simplemente podremos transferir los vicios individuales al caso colectivo —por esta razón, no voy a detenerme a describir en detalle los vicios colectivos que simplemente repiten el caso individual. Por ejemplo, los tipos de falta de interés en aprender más maneras de actuar para alcanzar un objetivo pueden ser vicios colectivos de la misma manera que en el caso individual. Vale la pena observar, sin embargo, que en este caso el funcionamiento de la entidad colectiva puede ofrecer resistencia a cambios que sus miembros quieran hacer al respecto. Incluso si un individuo se da cuenta de que la entidad colectiva tiene disposiciones viciadas respecto a las maneras en que puede adquirir *saber-cómo* a nivel colectivo, podría carecer del poder para alterar la manera en que el grupo opera como tal. Zagzebski (1996) proponía que los niños no son inicialmente ni virtuosos ni viciosos, y que necesitan desarrollar sus virtudes. En el caso de los grupos, el estado inicial de su virtud o vicio depende de la manera en que se constituyan los grupos. ¿Son los grupos más resistentes al cambio que los individuos? Casos como el que acabo de describir sugieren que sí, pero en efecto eso puede ser simplemente un accidente resultado de las características de cómo funcionan los grupos habitualmente. En principio, quizás, la constitución de un grupo podría hacerlo virtuoso de una manera que permitiera su perfectibilidad a futuro. Los grupos (y las instituciones) normalmente no son ni perfectamente perfectibles ni perfectamente

imperfectibles. Para que un grupo sea perfectible, hace falta que tenga cierto *saber-cómo*. Si el *saber-cómo* de un grupo se ve afectado por vicios, pierde la capacidad de mejorar. Dada la influencia que pueden tener los miembros en la manera de operar de los grupos, es importante tener especial cuidado con la manera en que los grupos transmiten *saber-cómo* a sus miembros.

## Amelioración

Antes mencioné la idea de Levy y Alfano (2020) de que las virtudes del conocimiento acumulativo dependen de los vicios epistémicos de individuos. Vale la pena mencionar que, para estos autores, el conocimiento acumulativo es una forma de *saber-cómo* colectivo, en el sentido de que es *saber-cómo* que posee una sociedad sin que necesariamente ninguno de sus miembros sea el único depositario de este conocimiento<sup>24</sup>. Esto nos obliga a considerar un punto más general acerca de cómo debemos responder a la presencia del vicio, ya sea epistémico o de otros tipos.

Si la tesis de que los vicios (epistémicos) de individuos pueden contribuir a las virtudes (epistémicas) colectivas es verdadera, hay que revisar la idea de que es necesario, o al menos deseable, *ameliorar* todos los vicios (epistémicos): al *ameliorar* ciertos vicios individuales, se socavaría el estado (epistémico) de las comunidades a las que pertenecen. ¿Qué criterio tomar para determinar si un vicio es ameliorable?

La pregunta podría parecer extraña, dada la presunción ordinaria de que los vicios son ameliorables (y que, en efecto, deben ser ameliorados), por definición. Pero si los vicios pueden tener como consecuencia que sea posible que haya virtud, tenemos que reexaminar estas asunciones. Con esto no quiero sugerir que debemos simplemente aceptar que la presencia del vicio debe ser tomado como parte

<sup>24</sup> El conocimiento acumulativo es *saber-cómo* distribuido en una sociedad. Como miembro de esa sociedad, uno puede quedar expuesto a ese *saber-cómo*, y a su vez transmitirlo a otros miembros de la sociedad.

incorregible de nuestra vida epistémica, o que debemos promover ciertos vicios. Hay vicios corregibles, y hay al menos *algo* mal en promover algo que puede llevar a un mal. Mi punto es que debemos ser juiciosos, tomar perspectiva<sup>25</sup>. La perspectiva más amplia es la que Peirce identificaba con la comunidad de investigadores, que reúne a todos quienes tratan de resolver problemas. Desde la perspectiva de la comunidad de investigadores, la presencia de investigadores con distintos caracteres ofrece ciertas ventajas que hasta cierto punto favorecen la actividad del agregado de actividades de la comunidad<sup>26</sup>. Del mismo modo, podemos suponer, nuevamente desde una perspectiva consecuencialista, que la conducta viciosa puede ranquearse en términos del alcance de sus efectos en las comunidades de los sujetos que manifiestan esta conducta. Los peores vicios epistémicos según esta escala son aquellos que obstruyen la adquisición, mantención y transmisión de bienes epistémicos de parte de la comunidad de investigadores, y son menos malos según afecten la adquisición, mantención y transmisión de bienes epistémicos de menos sujetos. El ranking resultante nos da una escala de prioridades respecto a qué vicios epistémicos deben ser mejorables.

Tener este ranking no es suficiente para responder la pregunta que formulamos. Si preguntamos si en un caso determinado debemos *mejorar* un vicio, la escala solo nos da respuestas categóricas en los extremos. Si un vicio putativo no *afecta* a nadie, no hay nada

<sup>25</sup> Puesto de otra manera, veo el problema es una cuestión de guía epistémica, no de deberes epistémicos, en un sentido en que lo primero puede desconectarse de lo segundo (es decir, en un sentido según el cual es posible permitir un curso de acción que contraviene algún deber epistémico; la permisibilidad en este sentido no es el dual del deber en este sentido). Adopto esta postura en respuesta al problema de la posibilidad de dilemas epistémicos (cf. Hughes, 2019). Srinivasan (2015) también argumenta que ambas dimensiones, que ella denomina *hipológica y deóntica*, pueden desconectarse, contra ciertas formas de internalismo normativo.

<sup>26</sup> La literatura sobre paisajes epistémicos ofrece una serie de argumentos a favor de la diversidad epistémica. O'Connor (2023, cap. 5) resume algunas de estas discusiones.

que *ameliorar*, y si afecta a la comunidad completa, es claramente amenable. La mayoría de los casos cae, naturalmente, entre estos extremos. La manera de atacar este problema cuando tenemos una escala de valores es determinar un umbral contextualmente definido que divida el espacio de vicios entre aquellos que son amiables o no. Las dificultades que presenta el problema de determinar ese umbral son bien conocidas; no son sino una instancia del problema del *sorites*. En vez de determinar un criterio fijo y universal para determinar la amiableabilidad de los vicios, creo que es una mejor estrategia buscar heurísticas para identificar clases de casos en los que la amiableación parece necesaria.

Sin más preámbulos, quiero proponer lo siguiente: los vicios que promueven injusticia epistémica deben ser amiableados. La tesis que defiendo es un principio comparativo: *ceteris paribus*. Un vicio epistémico que promueve injusticia epistémica es un mejor candidato a ser amiableado que uno que no promueve injusticia epistémica. No todos los vicios epistémicos promueven injusticias epistémicas, pero algunos sí. El dogmatismo promueve ciertas formas de vicios que afectan a otros sujetos epistémicos en su calidad de sujetos epistémicos: por ejemplo, promueve ciertos sesgos a no reconocer a otros sujetos epistémicos como proveedores genuinos de bienes epistémicos (como en el caso de la injusticia testimonial (cf. Fricker, 2008)). Por el contrario, los vicios de conformismo y deferencia epistémica que Levy y Alfano (2020) identifican como provechosos para el conocimiento acumulativo, o los vicios de apresuramiento intelectual que Bland (2022) discute, no parecen promover necesariamente injusticias epistémicas<sup>27</sup>. Esto parece sugerir otra manera de discriminar entre vicios que deben amiablearse de otros que no necesariamente deben amiablearse. Desde la perspectiva de la relación de un sujeto epistémico y una comunidad

<sup>27</sup> Ciertamente, la deferencia a conductas viciosas que podría haber en alguna sociedad (por ejemplo, deferencia al prejuicio) constituye una forma de vicio que debe ser amiableado que podría tener como consecuencia la promoción de ciertas injusticias epistémicas. Pero no es necesario que toda forma de deferencia tenga estas consecuencias.

relevante (i.e., una comunidad epistémica tal que ciertas conductas del sujeto tendrían efectos epistémicos en esa comunidad), un vicio debe mejorarse si obstruye el funcionamiento epistémico de esa comunidad. Los vicios de deferencia y apresuramiento afectan el funcionamiento epistémico de los sujetos que los exhiben, pero no obstruyen el funcionamiento de las comunidades relevantes. Si bien los sujetos mismos que exhiben esos vicios pueden llegar a reconocer que deben *mejorar* su conducta porque obstruye su propio funcionamiento epistémico, esto no es de importancia desde el punto de vista de la comunidad. Al evaluar si un vicio debe ser mejorado o no, la heurística propone que debemos tomar la perspectiva de la comunidad, no la de los sujetos que manifiestan vicios.

Esto sugiere otra cosa que nos devuelve al tema del *saber-cómo*. Para que un sujeto epistémico pueda evaluar si ciertas conductas y disposiciones constituyen bienes o males epistémicos es necesario que tenga ciertas competencias. Por ejemplo, debe poder tomar distintas perspectivas, evaluar las consecuencias de tomar distintas acciones, etc. Este *saber-cómo* puede quedar obstruido por ciertos vicios. Dada la importancia de este *saber-cómo* para la posibilidad de mejoración de la condición epistémica de los sujetos, debemos tomarlo como particularmente importante. Los vicios del *saber-cómo* que afectan la conducta epistémica deben ser mejorados independientemente de si promueven o no injusticias epistémicas. Si no podemos hacernos cargo de ellos, no podemos hacernos cargo de ningún otro vicio epistémico. Finalmente, me gustaría sugerir que la manera en que podemos fortalecer este *saber-cómo* es mediante la participación en el proceso colectivo que da espacio a las investigaciones individuales, la práctica de resolver problemas conjuntamente.

## Referencias bibliográficas

- Arthur, W. y Day, E. A. (2019). Skill decay: The science and practice of mitigating skill loss and enhancing retention. En P. Ward (Ed.), *The Oxford handbook of expertise*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198795872.013.47>
- Astola, M. (2021). Mandevillian virtues. *Ethical Theory and Moral Practice*, 24(1), 19–32. <https://doi.org/10.1007/s10677-020-10141-9>
- Baehr, J. (2021). The structure of intellectual vices. En I. J. Kidd, H. Battaly y Q. Cassam (Eds.), *Vice epistemology*. Routledge.
- Ballantyne, N. (2019). *Knowing our limits*. Oxford University Press.
- Barker, B. (2021). Epistemic injustice and performing know-how. *Social Epistemology*, 35(6), 608–620. <https://doi.org/10.1080/02691728.2021.1882608>
- Battaly, H. (2014). Varieties of epistemic vice. En J. Matheson y R. Vitz (Eds.), *The ethics of belief*. Oxford University Press.
- Battaly, H. (2015). Epistemic virtue and vice: Reliabilism, responsibility, and personalism. En C. Mi, M. Slote y E. Sosa (Eds.), *Moral and intellectual virtues in Western and Chinese philosophy* (pp. 99–120). Routledge.
- Birch, J. (2018). Joint know-how. *Philosophical Studies*, 176(12), 3329–3352. <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1176-6>
- Bird, A. (2010). Social knowing. *Philosophical Perspectives*, 24, 23–56.
- Bird, A. (2022). *Knowing science*. Oxford University Press.
- Bland, S. (2022). In defence of epistemic vices. *Synthese*, 200(1), 1–22. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03572-7>
- Cassam, Q. (2016). Vice epistemology. *The Monist*, 99(2), 159–180. <https://doi.org/10.1093/monist/onv034>
- Cassam, Q. (2019). *Vices of the mind: From the intellectual to the political*. Oxford University Press.

- Code, L. (1984). Toward a 'responsibilist' epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(1), 29–50. <https://doi.org/10.2307/2107325>
- Conolly, D., Horn, S. y Loewenstein, G. (2024). *(Inaccurate) beliefs about skill decay*. SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4916412>
- de Bruin, B. y de Rooij, B. (2022). Real life collective epistemic virtue and vice. En M. Alfano, J. De Ridder y C. Klein (Eds.), *Social virtue epistemology* (pp. 396–423). Routledge.
- Dolin, J. (2025). Against obstructionism. *Episteme*. <https://doi.org/10.1017/epi.2024.38>
- Dougherty, M. (2020). Gilbert Ryle and the ethical impetus for know-how. *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 8(1). <https://doi.org/10.15173/jhap.v8i1.3973>
- Fantl, J. (2008). Knowing-how and knowing-that. *Philosophy Compass*, 3(3), 451–470.
- Fricker, M. (2008). *Epistemic injustice*. Oxford University Press.
- Fricker, M. (2010). Can there be institutional virtues? En T. S. Gendler y J. Hawthorne (Eds.), *Oxford studies in epistemology* (Vol. 3, pp. 235–253). Oxford University Press.
- Fricker, M. (2020). Institutional epistemic vices: The case of inferential inertia. En I. J. Kidd, H. Battaly, y Q. Cassam (Eds.), *Vice epistemology* (pp. 89–107). Routledge.
- Friedman, J. (2017). Junk beliefs and interest-driven epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 97(3), 568–583. <https://doi.org/10.1111/phpr.12381>
- Greco, J. (1999). Agent reliabilism. *Noûs*, 33(s13), 273–296. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.33.s13.13>
- Gilbert, M. (2013). *Joint commitment: How we make the social world*. Oxford University Press.
- Habgood-Coote, J. (2022). Collective practical knowledge is a fragmented interrogative capacity. *Philosophical Issues*, 32(1), 180–199. <https://doi.org/10.1111/phis.12219>

- Harman, G. (1986). *Change in view: Principles of reasoning*. MIT Press.
- Hawley, K. (2011). Knowing how and epistemic injustice. En J. Bengson y M. A. Moffett (Eds.), *Knowing how: Essays on knowledge, mind, and action* (pp. 283–299). Oxford University Press.
- Holroyd, J. (2020). Implicit bias and epistemic vice. En I. J. Kidd, Q. Cassam, y H. Battaly (Eds.), *Vice epistemology*. Routledge.
- Hookway, C. (2006). Epistemology and inquiry: The primacy of practice. En S. C. Hetherington (Ed.), *Epistemology futures* (pp. 95–110). Oxford University Press.
- Hughes, N. (2019). Dilemmic epistemology. *Synthese*, 196, 4059–4090.
- Kidd, I. J. (2017). Capital epistemic vices. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 6(8), 11–16.
- Kidd, I. J. (2021a). A case for a historical vice epistemology. *HUMANAMENTE: Journal of Philosophical Studies*, 14(39), 69–86.
- Kidd, I. J. (2021b). Epistemic corruption and political institutions. En M. Hannon y J. de Ridder (Eds.), *The Routledge handbook of political epistemology* (pp. 347–358). Routledge.
- Kidd, I. J. (2022). From vice epistemology to critical character epistemology. En M. Alfano, J. De Ridder, y C. Klein (Eds.), *Social virtue epistemology* (pp. 84–102). Routledge.
- Kidd, I. J. (Ed.). (2024.). *Epistemic vices: From the individual to the collective*. *Synthese*. <https://link.springer.com/collections/hceibhbhje>
- Kidd, I. J., Cassam, Q., y Battaly, H. (Eds.). (2020). *Vice epistemology*. Routledge.
- Kotsonis, A. (2022). A novel understanding of the nature of epistemic vice. *Synthese*, 200, 57. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03519-y>
- Levy, N., y Alfano, M. (2020). Knowledge from vice: Deeply social epistemology. *Mind*, 129(515), 887–915. <https://doi.org/10.1093/mind/fzz017>
- Madison, B. (2017). On the nature of intellectual vice. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 6(12), 1–6.
- McKenna, R. (2023). *Non-ideal epistemology*. Oxford University Press.

- Medina, J. (2021). Vices of the privileged and virtues of the oppressed in epistemic group dynamics. En M. Hannon y J. de Ridder (Eds.), *The Routledge handbook of political epistemology* (pp. 336–346). Routledge.
- Miyazono, K., y Iizuka, R. (2023). A group identification account of collective epistemic vices. *Synthese*, 202, 22. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04235-x>
- Montmarquet, J. (1987). Epistemic virtue. *Mind*, 96(384), 482–497. <https://doi.org/10.1093/mind/xcvi.384.482>
- Montmarquet, J. (1993). *Epistemic virtue and doxastic responsibility*. Rowman y Littlefield.
- Morton, A. (2013). *Bounded thinking*. Oxford University Press.
- Müller, J. (2015). Aristotle on vice. *British Journal for the History of Philosophy*, 23(3), 459–477.
- Nguyen, C. T. (2020). Echo chambers and epistemic bubbles. *Episteme*, 17(2), 141–161.
- O'Connor, C. (2023). *Modelling scientific communities*. Cambridge University Press.
- Palermos, S. O., y Tollefsen, D. P. (2018). Group know-how. En J. A. Carter, A. Clark, J. Kallestrup, S. O. Palermos, y D. Pritchard (Eds.), *Socially extended epistemology* (pp. 112–131). Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2007). Anti-luck epistemology. *Synthese*, 158, 277–297. <https://doi.org/10.1007/s11229-006-9039-7>
- Pritchard, D. (2012). Anti-luck virtue epistemology. *Journal of Philosophy*, 109(3), 247–279. <https://doi.org/10.5840/jphil201210939>
- Roberts, R. C. y Wood, W. J. (2007). *Intellectual virtues*. Clarendon Press.
- Ryle, G. (1947). Knowing how and knowing that. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46, 1–16.
- Schwitzgebel, E. (2019). Aiming for moral mediocrity. *Res Philosophica*, 96(3), 347–368. <https://doi.org/10.11612/resphil.1806>

- Smart, P. R. (2017). Mandevillian intelligence. *Synthese*, 195(9), 4169–4200. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1414-z>
- Sosa, E. (1999). How to defeat opposition to Moore. *Philosophical Perspectives*, 13, 141–154.
- Sosa, E. (2015). *Judgment & agency*. Oxford University Press.
- Srinivasan, A. (2015). Normativity without Cartesian privilege. *Philosophical Issues*, 25(1), 273–299. <https://doi.org/10.1111/phis.12059>
- Tanesini, A. (2021). *The mismeasure of the self*. Oxford University Press.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the mind*. Cambridge University Press.



CÓMO CITAR

Álvarez, F. (2026). El anonimato y su relación con el conocimiento: un análisis a partir de la ontología social de Searle. *Ethika+*, (13), 69-92.

<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2026.80557>

# El anonimato y su relación con el conocimiento: un análisis a partir de la ontología social de Searle

ANONYMITY AND ITS RELATION TO KNOWLEDGE: AN ANALYSIS  
FROM SEARLE'S SOCIAL ONTOLOGY

Felipe Álvarez<sup>1</sup>

Fundación Centro Interdisciplinario en Ética, Política y Economía

[f.lvarezosorio@gmail.com](mailto:f.lvarezosorio@gmail.com)

RESUMEN: Este artículo se propone analizar el rol del anonimato en la difusión de conocimiento en internet. En específico, se busca definir dicho concepto a partir de la ontología social de John Searle para señalar las problemáticas que se derivan de él, haciendo hincapié en cómo la confianza en las instituciones puede verse afectada tanto por buenas como por malas prácticas al alero del anonimato. De este modo, se pretende obtener una mejor comprensión de la relación entre el anonimato como concepto ontológico y el conocimiento a partir de su análisis conceptual en un debate teórico situado.

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0002-7153-2851>. Financiamiento: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022—21220627).



PALABRAS CLAVE: anonimato, conocimiento, epistemología social, ontología social, John Searle.

ABSTRACT: In this article I analyze the role of anonymity in relation to the dissemination of knowledge on the Internet. Specifically, I define this concept based on John Searle's social ontology in order to highlight the problems that arise from it, emphasizing how both good and bad practices can reduce trust in institutions under the wing of anonymity. Thus, through its conceptual analysis in a situated theoretical debate, it is intended to gain a better understanding of the relationship between anonymity as an ontological concept and knowledge.

KEYWORDS: anonymity; knowledge; social epistemology; social ontology; John Searle.

## La ontología social de Searle como marco de referencia

De acuerdo con la ontología social de John Searle, la realidad social (y, por ende, toda institución) responde a la siguiente estructura lógica (o “regla constitutiva”, como él señala): ‘X cuenta como Y en C’ (1995; 1998; 2010). Por ejemplo, una *persona* cuenta como *abogado* en un *país* en específico. Asimismo, un *conjunto organizado de concreto* cuenta como *Universidad de Chile* en el *mundo globalizado*. Si bien no hay nada en la biología de la persona que la haga ser un abogado, como tampoco hay algo en la estructura mineral del concreto que lo haga ser una universidad, estos pueden llegar a serlo si se instaura y consolida dicho estatus como un *hecho institucional*, es decir, como aquella clase de hechos *ontológicamente subjetivos*, pero *epistémicamente objetivos* que surgen de nuestra interacción como seres humanos<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Searle describe distintas clases de hechos. Por ejemplo, los hechos naturales poseen la propiedad de ser ontológicamente objetivos y epistémicamente obje-

Para señalar cómo se forman los hechos institucionales, debemos referirnos a otros aspectos de la propuesta de Searle, como lo son las nociones de *intencionalidad colectiva* y la *asignación de funciones de estatus*. Por una parte, la *intencionalidad* corresponde a la capacidad de la mente humana de dirigirse a, o ser acerca de, un estado de cosas en el mundo (Searle, 2010, p. 25). Con ella podemos formarnos creencias como desear cambios en el mundo. Si deseamos representarnos como algo distinto y si hay aceptación *por parte del grupo*, podemos llegar a ser eso con lo que nos identificamos, instaurando, a su vez, la regla constitutiva con sus variables correspondientes. En este sentido, la *intencionalidad colectiva* logra *ajustar*, por medio de la mente, el mundo para la satisfacción de sus deseos e intereses<sup>3</sup>.

Esto suscita el segundo punto de la cuestión y es que teniendo un *estado intencional colectivo* que dé cuenta de un rol asignado a un agente u objeto para que *sea* otra cosa en la realidad social, entonces se logra, si se cumplen las *condiciones de satisfacción del acto de habla declarativo* bajo el cual se manifiesta el deseo de cambiar la realidad, instaurar un nuevo rol para ese agente. En este sentido, nos basta con querer cumplir un deseo en conjunto (*estado intencional colectivo*), sino que es necesario verbalizarlo (*acto de habla declarativo*) para que de hecho se *realice* el cambio como tal. Una vez sucedido esto, diremos que se ha asignado una *función de estatus*.

tivos. Ese sería el caso de las montañas, los ríos y los lagos, cuyo modo de ser es independiente de la mente humana y cuya forma de conocerse es idéntica para cualquier observador (cf. Searle, 1995. p. 8-12).

<sup>3</sup> Searle recoge la noción propuesta por Anscombe de *dirección de ajuste*. Searle menciona que los estados mentales intencionales pueden tener diversas direcciones de ajustes. Por ejemplo, las creencias, que no son formadas a voluntad a diferencia de los cambios institucionales, tienen una dirección de ajuste *del mundo-a-la-mente* a diferencia de la dirección de ajuste *de-la-mente-al-mundo* que tienen los deseos, pues la evidencia que sustenta las creencias proviene, principalmente, de fuentes externas a ella misma. De todas maneras, este es un punto cuestionable considerando la posibilidad de que haya creencias que modifiquen *internistamente* otras creencias sin tener que recurrir a una causalidad externa a la mente misma (Searle, 2010, p. 29).

Las *funciones de estatus* no son la única clase de función que se pueden asignar por medio de la *intencionalidad*, pero sí son las únicas que implican nociones socialmente normativas. Como contraparte, la teoría propone que uno puede generar funciones meramente agentivas, es decir, aquellas en las que por medio de mi sola intencionalidad me represento algo como siendo otra cosa, mas sin haber una relación de identidad entre el objeto y la función que sea compartida por el resto de la comunidad. Puedo representarme, por ejemplo, a mi perro como a mi propio hijo, y él podrá parecerme como si fuese genuinamente un hijo, sin embargo, difícilmente podríamos decir que en nuestra sociedad los perros *son*, de hecho, hijos como sí podría serlo cualquier ser humano fruto de nuestra sexualidad, tecnología o mecanismos de adopción.

La normatividad, en el caso de las *funciones de estatus*, proviene de lo que se espera del otro en relación con el rol que juega en nuestra comunidad. En este sentido es clave la noción de poderes deónticos, la cual condensa aquello que está habilitado para hacer aquel que posee tal y tal función de estatus. El estar habilitado en este caso no es una simple opción u posibilidad, sino también la obligación de ejercer de acuerdo con deberes precisamente en virtud de la función que poseo y no por otra cosa. Así, si soy carabinero, tengo el poder deóntico de detener a una persona si evidencio un delito porque mi rol exige ese comportamiento, el cual ha sido habilitado para mí especialmente por mi función. En este sentido, se puede presentar, siguiendo a Searle, el rol de carabinero y su relación con los poderes deónticos de la siguiente manera: “Nosotros reconocemos colectivamente (‘carabinero’ existe en ‘Chile’ y porque (SRY (S tiene el poder (S hace A))))” (2010, p. 103)<sup>4</sup>. Donde la variable A incluiría una acción relativa a la función asignada. Por supuesto, si quisiéramos describir a cabalidad el rol de carabinero, deberíamos ser capaces de

<sup>4</sup> En lenguaje natural: nosotros reconocemos colectivamente que la función ‘carabinero’ existe en ‘Chile’ porque hay alguien que se relaciona con dicha función, donde ‘relacionarse’ significa que ese alguien tiene el poder de hacer tal y tal acción en específica.

dar cuenta de todos los poderes deónticos asociados a esa función en particular, es decir, agregar las variables necesarias hasta agotar aquello que esperamos colectivamente del rol en cuestión.

Dicha noción, la de poderes deónticos, es protagónica; a veces se nos olvidan los roles y dejan de ser *estados intencionales conscientes*, pero siguen estando allí en el *trasfondo*<sup>5</sup>. Eso no implica que no haya *funciones de estatus* y, por tanto, roles que no posean aspectos normativos asociados, sino que o los hemos olvidado o de plano los ignoramos. En consecuencia, debiéramos ser capaces de evidenciar los poderes deónticos derivados de una función de estatus para comprender cabalmente qué es contar como Y en C.

Esta breve exposición de la ontología de Searle tiene un objetivo: servir como marco de referencia para analizar el rol del anonimato en la sociedad contemporánea y su vínculo con la difusión de conocimiento. En lo que sigue, me dedicaré a clasificar distintos tipos de anonimato tomando como base la propuesta descrita en este apartado, lo cual nos servirá posteriormente para realizar una evaluación epistémica de dicho rol.

## Tipos de anonimatos

Comúnmente atribuimos el anonimato a la capacidad de alguien de permanecer incógnito en diversos contextos. No obstante, esa noción de sentido común no logra capturar los diversos tipos de anonimato que nos podemos encontrar cotidianamente. Por este motivo, en este apartado, pondré una distinción entre el *anonimato como función*

<sup>5</sup> El *trasfondo* refiere al conjunto de los estados preintencionales de un agente: por una parte, identificamos un *trasfondo local* que es socioculturalmente determinado (e.g. asumir que en Chile la navidad se pasa en familia a diferencia de Japón donde dicha festividad es dedicada a las parejas); mientras que, por otra parte, identificamos un *trasfondo profundo* que es común a los humanos dada nuestra biología (e.g. el identificar como signo de agresión el elevar la voz) (cf. Searle, 1983; 1992).

*agentiva* y el *anonimato como función de estatus*. Dicha distinción será relevante posteriormente pues parece ser que solo nos preocupa, en principio, el anonimato cuando es una función agentiva que transgrede aquello que no estamos dispuestos a permitir; si una persona emplea el anonimato para robarnos nuestros datos bancarios o si a través de ello acosa a menores en internet, claramente como sociedad reaccionaremos a ello (y no habría forma de concebir un anonimato institucionalizado validado para aquellas prácticas sin que eso rompiera la normativa básica de nuestra convivencia en sociedad). Por esa razón, comenzaré primero con el anonimato como función meramente agentiva.

### **Anonimato como función agentiva**

Una primera forma de concebir el anonimato sería considerarlo como una *función agentiva* que impone, por medio de la *mera* intencionalidad, un individuo sobre un objeto. En este caso, una persona puede representarse a sí misma *como no siendo aquello que es* en la realidad social, aunque ese estatus no goce de reconocimiento colectivo<sup>6</sup>. Como ejemplo de ello tenemos a las personas que, con conocimiento en informática, ocultan su identidad por medio de diversas herramientas como lo puede ser una *virtual private network* (o VPN, como se suele llamar cotidianamente) o Tor, un navegador que impide rastrear la IP del usuario (Sardá et al., 2019). A través de ellos los usuarios se protegen a sí mismos de la mirada ajena, permitiéndoles actuar de modos que no lo harían si tuvieran que cumplir con los deberes deónticos asociados a sus roles en la realidad social. Podemos imaginar, de este modo, a un carabinero que busca en internet la manera más efectiva de deshacerse de un cuerpo o a un galán de telenovela informándose

<sup>6</sup> En pos de la claridad: aquí no nos referimos a 'objeto' como sinónimo de 'entidad inanimada', sino más bien nos referimos a 'cualquier entidad que es susceptible de ser el contenido de un estado intencional'. Eso, por supuesto, nos incluye a nosotros mismos como objeto de nuestros estados intencionales.

sobre qué tratamiento hormonal debiera tomar para tratar su disforia de género. En cualquier caso, ninguna de esas preguntas transgrede la normativa propia de sus funciones asignadas y reconocidas, pero sí que sería sospechoso, aunque en un sentido que no sabría delimitar en este momento, para el resto de la sociedad, de allí que en este caso podamos describir brevemente al anonimato como una *función agentiva* orientada a la protección de la privacidad.

Lo anteriormente dicho parece ser obvio, pero tiene alcances que no sospechamos a primera vista. Por ejemplo, esa privacidad puede ser una virtud si vivimos en un régimen totalitario en el que escapar de la normativa social suscita penalizaciones fuertes para el usuario. David Coady ya anticipaba que los rumores no son propiamente tal epistémicamente dañinos en todos los contextos. Si vivo en Corea del norte, quizás difundir un rumor al alero del anonimato sea una forma de difundir la verdad, en tanto que los *comunicados oficiales* pueden estar intervenidos para deformar la verdad (2012, p. 96). En este sentido, mantener mi privacidad por medio del anonimato, aunque esta posibilidad no sea reconocida por el resto, podría ser beneficioso para adquirir conocimiento que no podría obtener en primera instancia (como en los ejemplos señalados en el párrafo anterior) o bien para ser yo mismo quien lo difunda.

Ahondaremos sobre las consecuencias epistémicas del anonimato en la cuarta sección de este trabajo, pero de momento basta señalar que lo dicho es una alternativa que permite comprender cómo opera el anonimato como función *meramente* agentiva. Otra alternativa es también considerar la protección que da el anonimato para otras esferas: compras que no quiero que sean rastreadas por diversos motivos sociales (ya sea por vergüenza o cualquier otro motivo relativo a mi rol en la sociedad) o para acceder a contenido multimedia mal visto socialmente.

A pesar de lo dicho, no todo es color de rosa; esta misma forma de emplear el anonimato es la que permite finalmente cuestiones que alteran la estabilidad de la sociedad como lo sería, de hecho, el

cibercrimen. El acoso, las estafas o, inclusive, el terrorismo en internet, solo son posibles, en principio, gracias al alero del anonimato: en primer lugar, por la protección de la privacidad ya antes dicha (lo cual incluye, por supuesto, la identidad); y, en segundo lugar, porque dicha protección es la que impide finalmente el rastreo de mi persona como objeto de investigación penal. Si nunca puedo ser encontrado, y el medio que empleo para cometer mis actos criminales posibilita con alto grado de éxito que no sea encontrado, entonces he dado con un mecanismo adecuado para salvaguardarme; y la asignación de función, meramente agentiva en este caso, describe precisamente que *X pudo pasar por Y* en *C*, aunque no cuente como ello a los ojos de la sociedad (podría contar en un sentido *descriptivo* de la acción, más no en cuanto a su constitución).

### **Anonimato como función de estatus**

Una segunda forma de concebir el anonimato es considerarlo una *función de estatus*. El simple hecho de enunciar lo anterior ya parece un problema: ¿puede haber aceptación respecto del anonimato en la sociedad? ¿Existe algo así como el anonimato institucionalizado? Parece que sí, aunque daremos cuenta más en detalle de esto en el siguiente apartado. De momento basta con enunciar que existen instancias en las cuales uno *cuenta* como anónimo en un contexto en específico<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> No me referiré al ‘anonimato judicial’ en este escrito por lo extenso y *situado* (porque varía de jurisdicción en jurisdicción) que sería en relación con lo que quiero mostrar. No obstante, dado que son temas relacionados cabe decir, al menos preliminarmente, lo siguiente: 1. El anonimato judicial puede relacionarse con el anonimato en la red, sobre todo, desde la perspectiva de la víctima (e.g. casos de ciberbullying en los que un grupo anónimo quiere denunciar a otro que le hace daño al velo del anonimato); 2. El entramado institucional en el que se sostiene el anonimato judicial es complejo y debe ser delimitado ontológicamente para examinar sus consecuencias jurídicas, políticas, éticas y, por supuesto, epistémicas. 3. Debe ser especificado el *tipo* de anonimato que las instituciones, en ese caso, otorgan a los agentes involucrados, es decir, dar cuenta de en qué condiciones ese estatus se asigna, sus deberes asociados y, por tanto, sus limitaciones.

Por ejemplo, los miembros de las organizaciones terroristas *cuentan* como anónimos en el contexto de la sociedad globalizada hasta que se logran identificar. Así, vemos que miembros de grupos terroristas como *Anonymous* logran perpetuar ataques como el registrado precisamente este año contra los sistemas computacionales rusos en el contexto de la guerra ruso-ucraniana. En específico, hacia el Roskomnadzor, es decir, el Servicio Federal de Supervisión de las Telecomunicaciones, Tecnologías de la Información y Medios de Comunicación, el 10 de marzo, donde filtraron 360,000 documentos confidenciales (Marsden, 2022).

El lector atento podrá objetar lo siguiente: *Anonymous* ya es un nombre y, por lo tanto, es identificable en cierto sentido, pero aquí no hay que confundir *desconocimiento* con *anonimato*. El punto del anonimato no es solo que no sepamos quiénes están detrás, sino que su privacidad y, por lo tanto, la posibilidad de saber quiénes son está *vetada* o prohibida para el resto. Ese ‘estar vetado’ es posible en virtud de que un grupo de personas *cuenta* como *Anonymous*, donde contar como *Anonymous* también itera la función ‘los miembros de *Anonymous*’ cuentan como ‘anónimos’ en un contexto específico. En este sentido, lo que identificamos no es al individuo, sino al *nombre que representa* al individuo en la organización; o, en otras palabras, *conocemos* a *Anonymous*, pero los conocemos como un grupo anónimo y no de otra manera por el anonimato.

Como ya se podrá entrever, *Anonymous* es una institución, aunque no lo parezca. Es reconocido como un grupo terrorista (o *justiciero*, dependiendo del punto de vista) aunque no se sepa quiénes son sus miembros. Esto es idéntico para otras instancias en las cuales las personas pueden ser anónimas institucionalmente sin que ello sea parte de la constitución de un grupo terrorista. Algunos foros como *Reddit* o tablones como *4chan* permiten que eso sea así y las concebimos socialmente como comunidades lícitas aunque se generen cada cierto tiempo diversos problemas de índole moral o jurídico<sup>8</sup>: en el caso de

<sup>8</sup> En Chile tuvimos un análogo a *4chan* bastante problemático: Nido. Luego de una serie de acusaciones de acoso sexual hacia los miembros de Nido, su creador,

*Reddit*, o cualquier otra plataforma que use el sistema de ‘usuario’, entendemos que el anonimato es parte fundamental del modo en que se realiza el intercambio comunicacional; en el caso de *4chan*, el paso es aún mayor pues ni siquiera existe un usuario, sino más bien se asigna un código numérico para distinguir a los participantes sin que se dé lugar a ninguna clase de perfil.

En estos últimos casos mencionados nos percatamos de lo siguiente: la normatividad social permite que nadie exija mi identidad si el ambiente en que me desenvuelvo en la red acepta y permite que el anonimato suceda. Solo en casos donde se imponen fuerzas de orden público, se puede exigir con legitimidad que se suspenda la función de estatus ‘anónimo’. Siguiendo esa línea, el anonimato institucionalizado parece, al menos en los casos mencionados, exigir como poder deóntico el ser responsable con dicho rol, donde ser responsable, en este caso, suscita no usar el anonimato para *dañar las cosas que valoramos*. En esto podemos incluir el robo, las estafas, la pedofilia, entre otros, pero ¿por qué señalo estos ejemplos y no digo lisa y llanamente *no cometer crímenes* en general? Porque como se podrá imaginar con el caso de *Anonymous*, la aceptación colectiva del anonimato solo se vuelve problemática cuando quien comete el terrorismo de hecho nos pasa a llevar; si no es de ese modo, inclusive podemos pensar en ellos como *héroes* a nivel social dependiendo del beneficio de sus actos para la mayor parte.

## ¿Dos paradojas en relación con el anonimato y la realidad social?

En este tercer apartado quisiera tratar, a partir de lo anterior, lo que se podría llamar *paradojas* que, a mi parecer, deben ser atendidas si hablamos del anonimato dentro del marco de referencia de la propuesta de Searle. Las veremos a continuación.

---

Lamuel Donoso, decidió terminar abruptamente con su vida antes que colaborar con la investigación en curso (Díaz y Basoalto, 2019).

## ¿Actos coordinados dan lugar a hechos institucionales?

Un problema inicial al hablar sobre el anonimato es indicar cómo es posible que actos meramente coordinados den lugar a hechos institucionales si existe una incompatibilidad entre dichas nociones a partir de la diferencia entre la intencionalidad individual y la intencionalidad colectiva. Como mencionamos, los hechos institucionales requieren de la aceptación social por parte de un colectivo respecto de una función que se asigna verbalmente por medio de actos de habla declarativos (o, al menos, es así, en primera instancia); mientras que los actos meramente sociales no requieren de esa clase de interacción. Siendo así, ¿cómo es posible que un grupo de personas con la intención de protegerse por medio de anonimato (entendido como función agentiva) logra finalmente convertirse en un grupo ciberterrorista como *Anonymous* u otros de esa índole?

Para responder a esa pregunta, debemos considerar, paso a paso, la formación de estos grupos. Una persona puede querer emplear el anonimato para hacer A, por ejemplo, en internet. Consideremos que A quiere decir ‘exponer casos de corrupción política’. Esa persona realiza esa acción y, coincidentemente, otras personas realizan también esa acción. Hasta aquí solo tenemos comportamiento coordinado sin conciencia de que el otro puede estar haciendo lo mismo, pero ¿qué sucede si se evidencian entre ellos? Ellos pueden darse cuenta de que otros están realizando la misma acción sin que desaparezca el anonimato pues ven el fruto de la acción y no directamente a quien la comete. Así, *saben* que no están solos en la tarea de divulgar estos datos.

Ahora bien, imaginemos que por el sentido de cooperación<sup>9</sup>, uno decide contactarse con el otro (todo esto dentro del anonimato todavía). Esa persona posee *razones para la acción* que pueden

<sup>9</sup> Digo *sentido de la cooperación* porque diversos estudios en antropología evolutiva conducidos por Michael Tomasello muestran finalmente que somos animales cooperativos desde los primeros años de vida (Tomasello, 2009).

coincidir o no con las de otras personas, pero, al menos en algún sentido, son compatibles. Siendo eso así, deciden unirse y hackear en conjunto para poner en evidencia la corrupción, formando con ello una pequeña organización llamada ‘*No more corruption*’. Tras una serie de pequeños ataques, su nombre va a adquiriendo notoriedad y con ello sumando adeptos. Ellos no gozan del reconocimiento colectivo por parte de la sociedad *en general*, pero sí son reconocidos dentro de la comunidad hacker. En este sentido, han formado una institución, si se quiere decir así, pequeña<sup>10</sup>.

Como lo anterior no es suficiente para adquirir validez institucional del todo, deben seguir obrando y creciendo de modo que adquieran un papel protagónico en el panorama del *hacking* y sus implicaciones para la sociedad. En este sentido, *llega un punto* en el que se hacen notar, donde ese hacerse notar *fuerza* a la sociedad a reconocerlos como una institución en el sentido pleno de la palabra, análogo a una empresa que se constituye legítimamente para emprender con un negocio, aunque se trate de una institución que va en contra de las mismas instituciones previamente establecidas.

Lo dicho parece ser casi mesiánico, como si toda organización ciberterrorista tuviera ideales puros. Sin embargo, esto no es así y debemos considerarlo con cuidado a la hora de formarnos una idea del asunto, sobre todo considerando que vivimos en la época del secuestro de información, suplantación de identidad y robo de datos bancarios. En este caso, el buen o mal uso de los datos que ilegítimamente se recopilan y, por ende, el uso de ese conocimiento es una cuestión que dependerá del agente o institución en cuestión.

<sup>10</sup> Un punto por trabajar en la ontología social de Searle consiste en delimitar los posibles *grados* institucionales, es decir, cuánto es necesario para que haya reconocimiento colectivo. Aquí se esboza la problemática, pero no es el foco del trabajo.

## **¿El operar según el anonimato institucionalizado es operar al margen de cualquier otra institución?**

De lo anterior se sigue un segundo problema: ¿no parece ser más bien que el anonimato es operar fuera del marco de toda posible institución como si uno no fuera uno, sino ninguno? De ser eso así, ¿no es una noción institucional que va en contra de todo lo dicho acerca de la estructura de la realidad social? Para entender el anonimato también tenemos que entender cómo esto se podría solucionar

La primera pregunta da cuenta, precisamente, de una propiedad fundamental del anonimato que es a la vez un deber del que posee dicha función: *pasar desapercibido*. Esto puede traducirse en diversas acciones como no develar más información de contacto en un foro donde se permite el anonimato, evitar toda nota distintiva que podría revelar la propia ubicación (e.g. un dialecto que identifica la región del hablante). Esto parece una obviedad, pero sucede que pasa al *transfondo* hasta que alguien nos hace notar nuestro descuido en la red cuando finalmente somos identificados o damos indicios para nuestra identificación. En este sentido, el *doxear*, es decir, el exponer todo dato vinculado al autor de un post<sup>11</sup>, es una acción contraria al anonimato pues supone la anulación por completo de esa función, siendo que a la vez el *doxear* suele ser realizado precisamente por otros usuarios anónimos. De este modo, el cuidar de nuestro anonimato suscita operar como si uno no fuera alguien, donde ese alguien refiere al conjunto de funciones de estatus iteradas previamente en mi persona y que se suspenden momentáneamente mientras soy anónimo.

La segunda pregunta ya es más complicada de responder. Si el anonimato puede ser institucionalizado y suscita eventualmente ser 'ninguno' en sociedad, entonces suena contradictorio con el desarrollo de la ontología social sobre la que nos apoyamos. Sin embargo, esto

<sup>11</sup> 'Doxear' es un neologismo empleado para describir el acto de hacer pública información privada de una persona en la web, usualmente para difamarle o amenazarle.

no es más que una contradicción aparente y superficial; el anonimato, como lo hemos estipulado, se configura bajo el alero estructural de la ontología social de Searle, y bajo esta se explica por cómo es que sucede a nivel individual como a nivel colectivo (con las distinciones correspondientes entre el anonimato como función meramente agentiva y el anonimato como función de estatus). Bien podríamos decir que el anonimato como función agentiva *a secas* puede generar, por el daño a la confianza, como veremos en la próxima sección, un daño importante en el *statu quo*. Sin embargo, cuando hablamos del anonimato como función de estatus, entonces difícilmente correremos ese riesgo. Las fuerzas de orden público pueden incautar los computadores que sostienen un servidor y, con ello, dar con el paradero de las personas que emplean esa web para acciones ilícitas. Por mucho que pudiese parecer que el anonimato es infalible, en la época en la que vivimos eso está lejos de ser una realidad si consideramos los diversos mecanismos que poseen otras personas para llegar a dar con nosotros; un informático de PDI puede operar, en virtud de su rol y conocimiento relativo como informático, distintos softwares para identificarnos.

## ¿Anonimato y difusión de información (y/o conocimiento)?

En esta última sección daré cuenta de la relación entre el anonimato y la difusión de información con el fin de evaluar especulativamente su influencia, sobre todo asumiendo que *dependemos epistémicamente* de otros para conocer<sup>12</sup>. Para ello me referiré a prácticas epistémicas interpersonales para luego analizar aquellas que surgen a partir de colectivos.

<sup>12</sup> John Hardwig señala que es necesario el testimonio de otros para acceder a la información que no podemos obtener por falta de pericia o por no poder haber estado en presencia de un evento en específico. Asimismo, señala que esa dependencia es justificatoria respecto de las creencias que adquirimos *por otros* (Hardwig, 1985).

## Chismes, rumores y fake news

La epistemología social ha visto un problema claro en nuestro uso de internet: en él, colapsa el contexto. Como señala la propuesta de Frost-Arnold, en internet se interpolan distintos espacios que, en principio, no debieran cruzarse: mi interacción con amigos, mi interacción laboral, mi entretenimiento y, más importante aún, mi acceso a la información y al conocimiento junto con esos otros espacios<sup>13</sup>. Esto último es de gran importancia pues la información equívoca, por ejemplo, se manifiesta ante nosotros primordialmente en las aplicaciones que más utilizamos. Así, buscando pasar el tiempo en alguna red social como Instagram puedo visualizar, además de contenido de entretenimiento, las noticias de actualidad sin que esto surja necesariamente porque así he configurado mi *feed*; sabemos que los algoritmos se alimentan de nuestras interacciones, y yo puedo no querer ver noticias cuando busco entretenimiento teniendo mi Instagram configurado de esa manera, pero de todos modos un video viral, cuyo contenido es la tergiversación de una noticia, puede aparecer ante mí, lo cual me conduce a formarme creencias o, en el caso más laxo, estados doxásticos leves como la *aceptación*<sup>14</sup>, en relación con tal y tal información.

En los contextos colapsados, nos encontramos con diversas formas de comunicación que se relacionan con el anonimato. El chisme es una de ellas, no obstante, el chisme no es del todo anónimo. El chisme remite a una comunicación sobre algo que no debiese ser sabido en un grupo selecto de personas (Coady, 2006, p. 254-255). En este caso, el hablante no dice abiertamente que él ha originado

<sup>13</sup> El colapso del contexto para Frost-Arnold tiene que ver, además de con esto, con la tergiversación que se hace de las palabras de un agente epistémico por el medio en el que se transmite la comunicación (Frost-Arnold, 2021).

<sup>14</sup> Jonathan Cohen distingue entre creencia y aceptación: la primera refiere a los estados mentales que suscitan la afirmación de una proposición y la negación de su contraria; mientras que la segunda solo suscita la afirmación de la proposición con la posibilidad de estar dispuesto a concebir su contraria (Cohen, 1992).

el chisme o que lo ha escuchado de otro miembro de la comunidad, sin embargo, se hace responsable de lo comunicado porque genera compromiso epistémico con lo dicho. Si bien tiene la pretensión de ser anónimo, siempre es identificable el difusor del chisme proferido, por lo que no le exime el anonimato de su responsabilidad.

Sin embargo, esto no aplica para el caso del rumor. El rumor se vincula con el anonimato tanto que no es posible identificar su origen con claridad. Como bien se ha señalado, se introduce primordialmente en el cara a cara con la locución impersonal ‘¿has escuchado qué?’ (Coady, 2006), lo que impide un compromiso epistémico genuino entre el difusor del rumor y el oyente. En el caso de internet, el rumor no se introduce con locución específica, sino que simplemente se enuncia, lo cual dificulta aún más la posible identificación de la fuente. Esto haría suponer que, al igual que en el caso del chisme, el rumor es en principio dañino para la difusión de información. No obstante, el rumor *per se* no tiene por qué ser epistémicamente nocivo. Si bien hay diversos motivos para defender el rumor en general como práctica epistémica legítima (Coady, 2012), quizás la mejor opción sea no reducirlo a una sola clase de acción, sino dividirlo según *lo que hace el agente* al difundir el rumor. De acuerdo con Matthew Dentith, debemos distinguir entre los actos de *rumoring* y los actos de *rumor-mongering*, siendo los primeros una práctica epistémica legítima basada en la investigación (escuchamos algo, y lo difundimos en la medida de que nos parece plausible) mientras que los segundos corresponden a la difusión irresponsable del rumor (Dentith, 2013). Según esto, el anonimato solo sería negativo para esta práctica epistémica en la medida que posibilita el intercambio de rumores efectuados por actos de *rumor-mongering* en vez de actos de *rumoring*. En ese caso, el anónimo está habilitado por su función a realizar ambas acciones, pero quedará a su criterio elegir entre una u otra. Me arriesgaría a decir que se suele escoger la primera, sobre todo porque bajo el alero del anonimato se puede optar por tácticas más efectivas para la difamación sin tener que responsabilizarse por ello.

Otro fenómeno de interés, y quizás el más relevante de los descritos debido a la contingencia, son las denominadas *fake news*. De acuerdo con Regina Rini (2017), estas pueden ser definidas de la siguiente manera:

una historia que pretende describir eventos en el mundo real, usualmente imitando las convenciones de los reportajes de medios tradicionales; pero es tenida por sus creadores como significativamente falsa, siendo transmitida con dos metas: ser ampliamente retransmitida y engañar, al menos, a una parte de su audiencia. (p. 45)

En este sentido, las *fake news* se corresponden con una *clase especial de reporte engañoso*, es decir, con un acto de comunicación malintencionado de difusión y propagación de información falsa. Para Rini, si bien las *fake news* llevan por componente la mentira, estas no se reducen a la comunicación *por la comunicación*, sino más bien suelen tener objetivos no-epistémicos como, por ejemplo, el enriquecimiento financiero. Esto se pone de manifiesto con el uso indiscriminado de *fake news* como un ciberanzuelo (*click-bait*) en la red para llegar a una audiencia más grande, logrando con ello más vistas y, por ende, mayor influencia y adherencia a los productos, servicios o ideas que se difunden a partir de ellas. En este caso, el anonimato permite instrumentalizar la información para hacerla pasar como verídica con el fin de manipular a la audiencia. Aquel que es anónimo emplea una estrategia mediática para cumplir con su propia agenda en la medida que dicho rol se lo permite, pasando por alto las posibles consecuencias que tendría al difundir esa clase de reportes si se hiciera pública su identidad. Los ejemplos en la política son los más evidentes, sobre todo cuando se trata de derribar al contrincante con una u otra postura. Podemos pensar fácilmente en la cantidad abundante de *fake news* que se difundieron en el estallido social de 2019 en Chile, donde aparecieron reportes a favor y en contra de las dos posturas predominantes (Echegoyen y Miranda, 2022); o el mismo proceso constituyente de 2022 donde se habló, entre cosas,

de la abolición de la propiedad privada cuando no era un punto consignado en el borrador (Molina 2022).

### ***Confianza en la realidad social***

Lo dicho anteriormente parece sugerir que el anonimato es conducente, en su mayoría, a prácticas epistémicamente cuestionables (y, por supuesto, moralmente también). Sin embargo, gracias al anonimato hemos sido partícipes de instancias a favor de la difusión de la información y del conocimiento que, sin él, no podrían haber sido concebidas, en primer lugar. En un sentido meramente epistémico, esto es favorable realmente. Sin embargo, las verdades pueden ser dañinas en otros sentidos también, como por ejemplo cuando afectan la *confianza* que sustenta la realidad social.

Algunos pensadores sostienen la tesis de que la confianza es indispensable para el nacimiento, permanencia y reconocimiento de las instituciones y, consecuentemente, de los hechos institucionales. En este sentido, la consideran un elemento *fundamental* como los que he mencionado al principio de este trabajo (Krause y González, 2016).

Si bien adhiero a ello en cierto sentido, también se ha mostrado aquí que eso es un asunto problemático si pensamos en el surgimiento de grupos ciberterroristas (o ciberjusticieros, como se les quiera ver). Por ejemplo, partamos mencionando a WikiLeaks. WikiLeaks es una organización sin ánimos de lucro que se dedica a la filtración de documentos que no debieran ser filtrados. Un ejemplo relativamente reciente y de alto impacto fue la filtración de 2017 según la cual la CIA preparaba un plan de ciberespionaje a la ciudadanía por medio de los micrófonos de los dispositivos inteligentes (Mars, 2017).

Estos documentos generan desconfianza por parte de los individuos hacia las instituciones afectadas por la filtración, como en este caso, con posibles consecuencias en cuanto a la mantención de tales

instituciones si las personas logran organizarse en contra de ellas<sup>15</sup>. En este ejemplo en particular median diversas variables como el poder que tiene una institución como la CIA, pero si volcamos el asunto a instituciones más pequeñas como, por ejemplo, una agencia de protección de datos, bien que esta podría desaparecer si nos enteramos de un escándalo como el descrito. En cualquier caso, al menos se merma la confianza generalizada hacia la institución de la CIA por medio de estas revelaciones.

Sin embargo, hay otras instituciones que generan confianza a través de la difusión de información. Como ejemplo podemos considerar a Sci-Hub, una web para borrar, de manera ilegal, las barreras que protegen los artículos de ser descargados empleando credenciales no autorizadas. Sci-Hub, siendo estructuralmente muy parecida a *Anonymous* en el sentido de que surge como un esfuerzo anónimo como función agentiva hasta que adquiere notoriedad y, por ello, reconocimiento global, podemos decir que contribuye a la confianza, por nombrar un caso, fomentando el acceso a la educación actualizada a estudiantes de medicina en países pobres donde no se logra adquirir el acceso legal debido a los altos costos de la industria editorial enfocada en artículos y libros académicos (Till et al, 2019; Mejía et al., 2017). Si tuvieras que pensar en una razón para argüir a favor de la calidad de los profesionales en formación, podríamos señalar que posee acceso a una base de datos globalizada de forma gratuita a su disposición. Esto claramente no suscita que la empleen ni que, mucho menos, sepan que existe tal alternativa, pero sí que permite que, de usarla, contribuiría al mañana más que ser un daño social. Si centramos el foco en la formación de los futuros médicos en vez de las pérdidas de la industria editorial, podríamos decir que es beneficioso para la sociedad en aspectos más críticos.

<sup>15</sup> Un caso interesante para expresar este punto es el denominado ‘Operación Hucarán’, en el que Carabineros de Chile realizó un montaje para acusar a comuneros mapuche de asociación ilícita terrorista. Eventualmente, el caso se destapó generando la indignación de la ciudadanía y una pérdida en la confianza hacia dicha institución (González y Sepúlveda 2018).

Lo anterior dispara problemas morales, pero la confianza no tiene por qué seguir la pauta moral estándar de no construir dependencia sobre la base de lo indebido. Como señala Hardin, la confianza es un ‘interés encapsulado’ entre las expectativas que deposita aquel que confía en la persona de confianza, generando con ello motivos para la acción (Hardin, 2002). Si nuestro interés como miembros de una comunidad es que, por ejemplo, los profesionales del área de la salud tengan mejor acceso a la educación y una hacker decide borrar las barreras económicas injustas para dichos estudiantes, entonces no vemos como un daño a la confianza en la sociedad las acciones de Sci-Hub, sino como todo lo contrario, como un refuerzo a la confianza basándose precisamente en la difusión de conocimiento.

## Conclusiones

Como hemos visto hasta ahora, el anonimato puede ser una función agentiva *a secas* como una función de estatus si se adquiere reconocimiento. Esto logra evidenciar un problema teórico de la propuesta de Searle en tanto no se explica como una función agentiva puede llegar a ser una función de estatus, pero es una cuestión que podemos resolver apelando al *proceso* por el cual se da ese paso hacia el reconocimiento. Asimismo, señalamos que pareciese ser el anonimato una función de estatus al margen de otras funciones, pero esto es solo momentáneo y posee sus propios deberes asociados.

De lo anterior se sigue una evaluación acerca de cómo prácticas comunes en relación con la difusión de información y el anonimato pueden influir tanto negativa como positivamente en la generación de conocimiento y, con base en lo anterior, de confianza en la realidad social. Como mencionamos, el panorama parece ser, en cierto sentido, positivo, pero es una cuestión de perspectivas; podemos considerar que las *fake news* son más dañinas por su alcance que el beneficio de acceder a literatura científica especializada. No obstante, esto es un asunto que debe resolverse dentro de un marco veritista (Goldman,

1999) cuya evaluación epistémica apunte a resultados concretos más que a la evaluación especulativa que hemos hecho, en principio, de esos asuntos. Esto sigue siendo parte de las labores del filósofo y, en específico, de aquellos enfocados en epistemología social aplicada, pero de momento podemos contentarnos con esbozar la problemática a nivel conceptual como primer pivote para la investigación denotando que el rol del anonimato y el conocimiento requiere de reflexión previa, y no una evaluación sesgada de su valor como práctica epistémica, antes de delimitar cual *de hecho* es la consecuencia de estas prácticas.

A lo anterior podríamos agregar la necesidad de contrastar esto con propuestas enfocadas en el carácter y los elementos circundantes que rodean al agente epistémico, pues no hemos mencionado aquí de qué manera el anonimato podría beneficiar o ser dañino para colectivos segregados en cuanto al acceso y difusión de conocimiento. Para esto sugeriría evaluar dicho rol a partir del marco conceptual de la injusticia epistémica y la epistemología de las virtudes (Zagzebski, 1996; Fricker, 2007), de modo que podamos obtener, junto con lo ya mencionado, un panorama más preciso tanto de lo que antecede como de lo que procede a la práctica del anonimato y su relación con el conocimiento.

## Referencias bibliográficas

- Coady, C. A. J. (2006). Pathologies of Testimony. En J. Lackey y E. Sosa (Eds.). *The epistemology of testimony* (p. 253-271). Oxford University Press.
- Coady, D. (2012). *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. Wiley-Blackwell.
- Cohen, J. (1992). *An Essay on Belief and Acceptance*. Clarendon Press.
- Díaz, F. y Basoalto, H. (27 de febrero de 2019). Indagan suicidio de supuesto administrador de Nido.org en Línea 4 del metro. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/nacional/noticia/investigacion-suicidio-administrador-nido-org/546037/>
- Dentith, M. (2013). Have you Heard? The Rumor as Reliable. En G. Dalziel (Ed.). *Rumor and Communication in Asia in the Internet Age* (p. 46-60). Springer.
- Echegoyen, M. y Miranda, E. (18 de octubre de 2022). Las 10 fake news que marcaron el estallido social. *Fastcheck*. <https://www.fastcheck.cl/2022/10/18/las-10-fake-news-que-marcaron-el-estallido-social/>
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Frost-Arnold, K. (2021). The Epistemic Danger of Context Collapse Online. En J. Lackey (Ed.). *Applied Epistemology* (p. 437-456). Oxford University Press.
- Goldman, A. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.
- González, M. y Sepúlveda, N. (13 de marzo de 2018). “Operación Huracán”: testimonios y confesiones que confirman que fue un montaje. *Ciper Chile*. <https://www.ciperchile.cl/2018/03/13/operacion-huracan-testimonios-y-confesiones-confirman-que-todo-fue-un-montaje/>
- Gunn, H y Lynch, M. (2021). The Internet and Epistemic Agency’. En J. Lackey (Ed.). *Applied Epistemology* (p. 389-409). Oxford University Press.

- Hardin, R. (2002). *Trust and Trustworthiness*. Russel Sage Foundation.
- Hardwig, J. (1985). Epistemic dependence. *The journal philosophy* 82(7): 335-349.
- Krause Muñoz, M. S. y González Fernández, R. (2016). La confianza en la construcción de la realidad social. *Revista de Filosofía*, 41(1): 33-53. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2016.v41.n1.52106](https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2016.v41.n1.52106)
- Mars, A. (8 de abril de 2017). Wikileaks filtra documentos sobre un supuesto método de ciberespionaje que atribuye a la CIA. *El País*. [https://elpais.com/internacional/2017/03/07/actualidad/1488896251\\_547532.html](https://elpais.com/internacional/2017/03/07/actualidad/1488896251_547532.html)
- Marsden, A. (10 de marzo de 2022). Anonymous hacks Russian federal agency, releases 360,000 documents. *The Jerusalem Post*. <https://www.jpost.com/breaking-news/article-700940>
- Mejía, C. R., Valladares-Garrido, M. J., Miñan-Tapia, A., Serrano, F. T., Tobler Gómez, L. E., Pereda-Castro, W., Mendoza-Flores, C. R., Mundaca-Manay, M. Y. y Valladares-Garrido, D. (2017). Use, knowledge, and perception of the scientific contribution of Sci-Hub in medical students: Study in six countries in Latin America. *PLOS ONE*, 12(10), e0185673. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0185673>
- Molina, P. (21 de julio de 2022). La 'brutal' desinformación sobre la nueva Constitución en la propuesta para Chile (y algunas de las confusiones más difundidas). *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-62245073>
- Rini, R. (2017). Fake News and Partisan Epistemology. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 27(S2): 43-64.
- Sardá, T., Natale, S., Monaghan, M. y Sotirakopoulos, N. (2019). Understanding online anonymity. *Media, Culture & Society* 41(4): 557-564.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of The Mind*. MIT Press.

- Searle, J. (1995). *The construction of social reality*. Penguin Books.
- Searle, J. (1998). *Mind, language, and society*. Basic Books.
- Searle, J. (2010). *Making the social world: The structure of human civilizations*. Oxford University Press.
- Till, B. M., Rudolfson, N., Sakuja, S., Gnanaraj, J., Samad, L., Ljungman, D. y Shrimel, M. (2019). Who is pirating medical literature? A bibliometric review of 28 million Sci-Hub downloads. *The Lancet Global Health* 7(1), e30–e31.
- Tomasello, M. (2009). *Why we cooperate*. MIT Press.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.

CÓMO CITAR

Román, E. M. (2026). ¡Camaradas! La humanidad es un callejón sin salida: luces y sombras del transhumanismo de izquierda de principios del siglo XX. *Ethika+*, (13), 93-120.

<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2026.77757>

# ¡Camaradas! La humanidad es un callejón sin salida: luces y sombras del transhumanismo de izquierda de principios del siglo XX

COMRADES! HUMANITY IS A DEAD END: LIGHTS AND SHADOWS OF LEFT-WING TRANSHUMANISM IN THE EARLY 20TH CENTURY

Ernesto Manuel Román<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires (UBA)

[ernestoromannavone@gmail.com](mailto:ernestoromannavone@gmail.com)

RESUMEN: Mientras que hoy el transhumanismo se asocia al libre mercado, J. B. S. Haldane y J. D. Bernal concebían un futuro poshumano estrechamente ligado a una organización comunista de la vida. Si bien fueron precursores de muchas ideas transhumanistas, a diferencia de pensadores contemporáneos como M. More, N. Bostrom o R. Kurzweil, vincularon sus propuestas a proyectos políticos de izquierda. Este contraste me permitirá explorar la relación entre prognosis científica y perspectivas políticas, especialmente en torno a la evolución artificial y la tecnificación del cuerpo humano, además de evaluar lo que podría recuperarse y lo que debe ser criticado de

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0009-0001-0825-6137>



lo que propongo llamar “transhumanismo de izquierda”.

**PALABRAS CLAVE:** Haldane, Bernal, transhumanismo, tecnopolítica utópica, prognosis científica.

**ABSTRACT:** While transhumanism today is often associated with the free market, J. B. S. Haldane and J. D. Bernal envisioned a posthuman future deeply intertwined with a communist organization of life. Although they were precursors to many transhumanist ideas, unlike contemporary thinkers such as M. More, N. Bostrom, or R. Kurzweil, they grounded their proposals in leftist political projects. This contrast will allow me to explore the relationship between scientific foresight and political perspectives, particularly concerning artificial evolution and the technification of the human body. Furthermore, it will provide a basis for evaluating what could be reclaimed and what should be critiqued within what I propose to term “leftist transhumanism.”

**KEYWORDS:** Haldane, Bernal, transhumanism, utopian technopolitics, scientific forecast.

## Transhumanismo de izquierda

En nuestros tiempos, las ideas del transhumanismo están asociadas a centros de investigación como *Future of Humanity Institute* (fundado en 2005 y activo hasta 2024) dirigido por Nick Bostrom, directores de ingeniería de gigantes tecnológicas como Raymond Kurzweil o partisanos del libre mercado como Max More o Nick Land, incluso a los hombres más ricos del planeta como Elon Musk o Peter Thiel. Proponen desarrollar la inteligencia artificial hasta que devenga una singularidad tecnológica capaz de elevar el potencial de la técnica a niveles inimaginables. Un ejemplo paradigmático es Kurzweil (2005). Una proyección deseable parece ser editar el ADN germinal con *kits*

de venta libre para optimizar el cuerpo humano según la soberana decisión de los consumidores.<sup>2</sup> Proponen cargar cerebros en la nube y otras resurrecciones *online* de la carne.<sup>3</sup> Y, como no, vuelven a levantar la ya vieja bandera de los viajes interplanetarios.<sup>4</sup> Pero, según sus ideas, curiosamente, todo esto solo es posible gracias al libre mercado, que favorece el desarrollo de empresas de I+D, motor indiscutido del movimiento H +. Quizás por eso, estas ideas suelen ser consideradas por la mayor parte del pensamiento de izquierda como propaganda *vaporwave* del capitalismo hiperconcentrado, una mezcla errática de filosofía californiana, machismo antropofuguista y autoritarismo pseudoliberal, siendo más bien excepcional encontrar aún figuras intelectuales críticas que se reconozcan afines al escenario transhumanista.

Sin embargo, como ha sido señalado en varias ocasiones, las afirmaciones de More u otros que aseveran que el transhumanismo es indivorciabile del compromiso con el libre mercado y el individualismo liberal<sup>5</sup> son ampliamente discutibles, no solo porque pueden encontrarse importantes puntos de contacto entre elementos constitutivos del programa transhumanista y ciertas líneas del pensamiento marxista,<sup>6</sup> sino también porque un enfoque histórico nos revela que

<sup>2</sup> Hacemos referencia a las tecnologías CRISPR Cas 9 que, desde su aparición, provocaron euforia en los círculos transhumanistas y, en general, intensos debates en cuanto a los potenciales beneficios y peligros de su aplicación. Al respecto puede consultarse Ranisch (2021).

<sup>3</sup> Un análisis en profundidad de los distintos aspectos éticos, epistemológicos y metafísicos del *mind uploading* puede encontrarse en Blackford y Broderick (2014).

<sup>4</sup> Sobre la nueva carrera espacial de los multimillonarios véase Davenport (2018).

<sup>5</sup> La última versión de los principios extropianos puede consultarse en More (2003).

<sup>6</sup> En esta dirección, el número especial *Marxist Transhumanism and/or Transhumanist Marxism?* de la revista de pensamiento marxista *New Proposals*, a cargo de James Steinhoff y Atle Mikkola Kjosen, es un excepcional punto de partida para (re) vincular estas dos tradiciones que, desde la segunda posguerra, han quedado incomunicadas, y para disputar la monopolización de las ideas transhumanistas por parte de los partidarios del libre mercado. Al respecto véase Steinhoff y Mikkola Kjosen (2021).

muchas de las ideas transhumanistas tienen antecedentes directos y claros en científicos, agitadores políticos y artistas que abrazaron ideas socialistas, principalmente en Rusia, donde floreció el tanto tiempo olvidado movimiento cosmista,<sup>7</sup> pero también en Inglaterra, donde destacan dos científicos que estuvieron involucrados en investigaciones pioneras en sus respectivos campos: J. B. S. Haldane y J. D. Bernal. Ambos escribieron opúsculos, *Daedalus, or, Science and the Future. A paper read to the Heretics* [*Dédalo o la ciencia y el futuro: un documento leído a los herejes*] y *The World, the Flesh & the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul* [*El mundo, la carne y el diablo: una investigación sobre el futuro de los tres enemigos del alma racional*] (Bernal, 2017) que tuvieron una amplia difusión y suscitaban intensas polémicas. Escritos previamente a su incorporación a las filas del partido comunista británico y a su incondicional fidelidad al estalinismo, estos opúsculos —en parte intentos propagandísticos de poner en la agenda pública la necesidad de financiar ambiciosos programas de fomento a la ciencia— contienen también profundas reflexiones sobre los vínculos que se tejen entre el desarrollo tecnocientífico, las formas sociales de relación, o incluso las aspiraciones de bienaventuranza contenidas en las religiones. Afrontan no solo las posibles y deseables transformaciones que la ciencia puede hacer de la vida humana, sino también la necesidad de transformar las estructuras éticas y estéticas con las que regimos nuestras vidas. Al mismo tiempo que proponían transformar el cuerpo humano, sea con métodos genéticos o mediante su mecanización, también evaluaban los peligros que esta transformación podría acarrear si no era correspondida con una superación de la moral cristiano-burguesa como vara ética de la vida cotidiana, de la propiedad privada como organizadora de las relaciones de producción o del patriotismo militarista como única participación política de las masas.

<sup>7</sup> Sobre la fascinante historia del movimiento cosmista, hasta hace poco prácticamente desconocida en español, puede consultarse (2021).

Es por la riqueza y complejidad que contienen que, en este artículo, intentaré recuperar estos opúsculos de Haldane y Bernal, tan famosos en su tiempo como olvidados en el presente, para intentar evaluar sus luces y sus sombras; aquello que la confrontación con su futuro real (nuestro presente) mostró de regresivo, peligroso y criticable, pero también lo que quizás podría recuperarse de esos imaginarios futuros perdidos para articular una alternativa a la monopolización tecnocapitalista de los proyectos de desarrollo tecnológico y de su capacidad de movilizar los imaginarios y el deseo de una transformación radical de nuestra vida.

### **“Vote for Macpherson and a prehensile tail for your great-grandchildren”: la eugenesia democrática y socialista de Dédalo**

*Dédalo o la ciencia y el futuro* es un texto sumamente extraño. Por momentos, parece una especie de poema en prosa con una temática muy poco común para dicho género: el futuro del desarrollo tecnocientífico. El tema principal de la alocución es el uso de la biología como saber técnico sobre el cuerpo para transformarlo y mejorarlo. Su argumentación comienza mostrando que existe una gran resistencia a aprovechar tecnológicamente los saberes de esta disciplina, ya que las religiones sacralizan el cuerpo humano y consideran repugnante su modificación. Haldane (1925) parte así de una crítica materialista radical de la religión cristiana, para la cual recupera, como una especie de neorenacentista platónico, una figura mítica, la de Dédalo, quien sería el primer hombre moderno y el santo patrono de las aplicaciones técnicas de la biología. El texto nos presenta a Dédalo de la siguiente manera:

Es con infinito alivio que, en medio de un tumulto de héroes armados con cabezas de gorgona o protegidos por bautismos estigios, el estudiante de mitología griega se topa con el primer hombre moderno. Empezó como escultor realista (fue el

primero en producir estatuas cuyos pies estaban separados), era natural que procediera a la construcción de una imagen de Afrodita cuyos miembros se activaban con mercurio. Después de esto, su interés se dirigió inevitablemente a los problemas biológicos, y es seguro decir que la posteridad nunca ha igualado su único éxito registrado en genética experimental. Si el alojamiento y la alimentación del Minotauro hubieran sido menos costosos, es probable que Dédalo se hubiera anticipado a Mendel. Pero Minos consideró que un laberinto y una provisión anual de cincuenta jóvenes y cincuenta vírgenes eran excesivos como dotación para la investigación, y para escapar de sus despiadadas economías Dédalo se vio obligado a inventar el arte de volar. Minos lo persiguió hasta Sicilia y allí fue asesinado. Aparte de su valiosa invención del pegamento, poco más se sabe de Dédalo. Pero lo más significativo es que, aunque fue responsable de la muerte de Minos, el hijo de Zeus, no fue alcanzado por un rayo, ni encadenado a una roca, ni perseguido por las furias. Y menos aún lo descubrió ninguno de los numerosos visitantes del Hades, ni en el Eliseo ni en el Tártaro. Difícilmente podemos imaginarlo como miembro de la multitud de sombras que asediaban la barca de Caronte como ovejas en un desfiladero. Fue el primero en demostrar que el trabajador científico no se ocupa de los dioses. (pp. 22-23)<sup>8</sup>

Dédalo es la inscripción mítica de la superación científica del mito, contra-figura tanto de Prometeo como de Ulises. A diferencia de la tradición “prometeica”, no hay en la historia de Dédalo ningún don divino, ni legítimo ni robado. La particular relación entre la falta y el suplemento no cumple ninguna función en esta historia. En ella, el ser humano hace sus propias armas valiéndose de su puro ingenio. Pero este ingenio no es la sagacidad para engañar y embaucar los peligros del mito, no es la astucia de Ulises, la cual según Adorno y Horkheimer (2020) lo hace ser la figura mitológica del burgués. Sin apelar al autodomínio ni establecer jerarquías de clase, Dédalo no solo, o no tanto, triunfa sobre el mito, sino que actúa como un demonio,

<sup>8</sup> La traducción es nuestra.

situándose en lo intermedio. Entre lo vivo y lo muerto, entre las especies, entre el cielo y la tierra. No en vano Dédalo es el inventor del pegamento, aquello que permite mantener juntos elementos distintos. Contrario a la innumerable cantidad de narrativas en la que quien transgrede los límites es castigado, el “primer hombre moderno” sería entonces aquel que no respeta estos límites establecidos por los dioses. Y su máxima proeza es lograr hacer estas sacrílegas mezclas sin ser castigado, librarse de los dioses y quizás incluso del destino, pagando a cambio solo un único precio: mezclar los linajes, hacer proliferar los monstruos. La liberación del humano parece no radicar tanto en el dominio de la naturaleza como en la pérdida del respeto sacralizante por los límites, una auténtica *hybris* que hace proliferar híbridos y monstruos, que nos invita a pervertirnos y pervertir todo aquello que los sabios y la tradición sostenían que debía permanecer puro, sin mancha y separado.

Siguiendo los pasos de Dédalo, la biología del futuro debe, según Haldane, avanzar en aplicar la teoría darwiniana de la evolución y la genética mendeliana para modificar los seres biológicos. Teniendo estas ideas como norte, Haldane se entrega nuevamente a la ficción de anticipación, como diríamos hoy, y nos presenta lo que él mismo llama un “mito”. Este consistiría en un informe sobre la historia de la aplicación tecnológica de la genética de poblaciones que un estudiante “poco brillante” de una universidad del futuro (más precisamente 150 años después de la conferencia, es decir, en 2056) presentaría a uno de sus docentes.

Hacia mediados del siglo XX, un científico inventará un alga púrpura, capaz de fijar nitrógeno a tal nivel que disparará exponencialmente la producción de alimentos. Esta alga se expandirá incontroladamente al océano, volviendo púrpura su color verdeazulado. Esto producirá una catástrofe ecológica pues, en las zonas ecuatoriales, el agua se espesará hasta adquirir la consistencia de la gelatina (lo que tendrá consecuencias particularmente nocivas para Europa, por el consecuente cambio de las corrientes oceánicas). En este punto, puede apreciarse cómo Haldane es perfectamente consciente de los

peligros que entraña su apuesta biotecnológica, los efectos no deseados, imprevisibles y potencialmente destructivos que contiene. Así y todo, en este relato de anticipación, el percance es solo momentáneo, pues las aguas vuelven a su consistencia normal —aunque el color púrpura permanece— pero saturadas de nutrientes, lo que hace que la vida marina se multiplique y fructifique, generando una abundancia purpúrea de recursos pesqueros (resulta sumamente inquietante que, cuando de hecho el agua marina se satura de nutrientes, se produce un proceso conocido como eutrofización, el cual, lejos de producir abundancia de vida marina crea amplias zonas muertas debido a la proliferación descontrolada de algas que disminuyen drásticamente los niveles de oxígeno).

En tal escenario de abundancia, llegaría paulatinamente (dadas las resistencias de conservadores y religiosos) la modificación genética de los seres humanos. Para superar las técnicas más antiguas de selección totalitaria de la reproducción sexual humana (tal como aparecen en la *República* de Platón, donde las uniones sexuales son decididas en secreto por el Estado), el estudiante del futuro nos comenta que, mediante la extirpación de los ovarios de unas mujeres seleccionadas (vale la pena remarcar que no indica cuál sería la técnica para extraer espermatozoides, lo que implica un cierto machismo implícito en el hecho de que el cuerpo de la mujer sea intervenido, mientras que el del hombre no) se podría garantizar la gestación de toda una nueva generación de humanos por medio de la reproducción ectogenética, es decir, el desarrollo de embriones en ambientes artificiales. Antes de indagar brevemente la metodología y los fundamentos de la selección eugenésica que propone Haldane, me gustaría llamar la atención sobre la importancia que nuestro biólogo otorga a los problemas específicos de la corporalidad femenina. Desde una perspectiva que puede ser considerada precursora del xenofeminismo (aunque al mismo tiempo pueda ser ampliamente condenada por otras corrientes del feminismo), la reproducción ectogenética es vista como una liberación de los dolores del parto y la gestación, al mismo tiempo que uno de los primeros objetivos de la modificación eugenésica del cuerpo debería

ser, para Haldane, la consecuente eliminación de la menstruación y la menopausia.<sup>9</sup> Al mismo tiempo, la reproducción ectogenética separaría radicalmente la reproducción de la sexualidad y los vínculos personales, destruyendo la institución de la familia o, por lo menos, desvinculándola también de la reproducción.

Si ahora nos interrogamos sobre los medios que propone Haldane (2025) para dirimir el espinoso problema de qué rasgos deben ser seleccionados para el ‘mejoramiento’ humano, recordemos que se encuentra bastante lejano de los motivos racistas que caracterizaron al movimiento eugenésico en general (y no solamente al más siniestro y sonado caso de la eugenesia nazi), aunque adolece de un claro determinismo biológico en muchos aspectos así como de una muy peligrosa clasificación de los seres humanos en más o menos deseables. Como era común en esa época, Haldane sostiene que diversas actitudes físicas, intelectuales o incluso artísticas pueden ser potenciadas mediante la reproducción selectiva, la cual, pese a todo, no implica, en su planteo, los más sórdidos recursos de la esterilización o el aborto obligatorio, sino la idea especulativa de la reproducción artificial. Haldane era un laborista de izquierda, un socialista, pero también

<sup>9</sup> La reproducción ectogenética fue reivindicada en visiones futuristas y utópicas dentro del feminismo radical. En *La dialéctica del sexo*, Sulamith Firestone (1976) la recupera como medio de liberación de las mujeres de la carga de la gestación, el parto y la crianza, procesos biológicos que son aprovechados por la sociedad patriarcal para someter a las mujeres. Más radicalmente aún, Valerie Solanas (2018) apela a la reproducción ectogenética como método que podría hacer posible la partenogénesis —es decir, la reproducción a partir de células sexuales femeninas no fecundadas— y, por tanto, realizar su utopía de una sociedad sin hombres. Evidentemente, la idea de la reproducción artificial es ampliamente rechazada por muchas teóricas feministas, principalmente feministas de la diferencia como Luce Irigaray y más aún por ecofeministas como Vandana Shiva, como parte de las fantasías patriarcales que marcan lo femenino con el sello de lo negativo, lo deficitario, etc., proponiendo un modelo de neutralidad asexual que se basa en la corporalidad masculina. En el ámbito de las discusiones contemporáneas, como he señalado, la reproducción artificial es afín a las ideas abolicionistas de género y antinaturalistas del movimiento xenofeminista (Laboria Cuboniks, 2021). Un análisis del xenofeminismo como marxismo transhumanista puede encontrarse en Heft (2021).

un férreo defensor de la democracia, por lo que curiosamente nos propone que en un futuro lejano la biología humana misma podría ser democratizada. Con cierto tono satírico, nos presenta una imagen de dentro de trescientos años (que correspondería al 2223) en la cual se promocionan, mediante afiches políticos, distintos proyectos de transformación cultural y fisiológica de los humanos mediante técnicas de genética de poblaciones.

Si la reproducción se separa por completo del amor sexual, la humanidad será libre en un sentido completamente nuevo. En la actualidad, el carácter nacional está cambiando lentamente según leyes completamente desconocidas. El problema de la política es encontrar instituciones adecuadas a él. En el futuro, tal vez sea posible, mediante la crianza selectiva, cambiar el carácter tan rápidamente como las instituciones. Puedo prever los carteles electorales de dentro de 300 años, si sobreviven esos pintorescos métodos políticos, lo que tal vez sea improbable: “Vote por Smith y más músicos”, “Vote por O’Leary y más chicas”, o tal vez, finalmente, “Vote por Macpherson y una cola prensil para sus bisnietos”. Ya podemos alterar las especies animales en enorme medida, y parece solo cuestión de tiempo antes de que podamos aplicar los mismos principios a la nuestra. (pp. 28-29)<sup>10</sup>

En este planteo no parece haber una única forma de entender el mejoramiento y la curiosa imagen de la cola prensil incluso sugiere que el mismo puede ser una vuelta a ciertos rasgos animales perdidos. Una democratización de la ingeniería genética podría ser un comienzo para exorcizar los peligros y los aspectos más nefastos del pensamiento eugenésico, basados en el racismo y la segregación de grupos sociales considerados inferiores. Esto podría prevenir algunos de los peligros más extremos de la biotecnología aplicada a humanos, tales como los que famosamente se hacen presentes en la novela *Un mundo feliz* (2013) de Aldous Huxley, hermano del biólogo y partidario de la eugenesia Julian Huxley, quien trabajó con Haldane y fue el que acuñó

<sup>10</sup> La traducción es nuestra.

el mismo término de “transhumanismo”. La novela de Aldous Huxley puede ser vista no solo como una crítica a las ideas de su hermano sino también a las de Haldane (en la sociedad que nos presenta, por ejemplo, la reproducción se realiza de forma ectogenética), pero justamente el peligro principal que detecta, una potencial sociedad de castas donde diferentes especies humanas poseen corporalidades distintas en función del lugar que ocupan en la sociedad, parece ser conjurado por la democratización de la biología que promueve Haldane. Por lo demás, *Dédalo*, cuyo subtítulo mismo era “un *paper* leído a herejes” está escrito para escandalizar y da cuenta de que maneja ideas provisionarias, peligrosas y altamente polémicas. Las críticas no se hicieron esperar, pues al año siguiente de la conferencia nada menos que Bertrand Russell (1925) se ocupa de confrontar sus pronósticos con sombrías advertencias sobre los peligros que pueden implicar estas y otras tecnologías bajo el control de clases dominantes autoritarias y ávidas de enriquecimiento.

El *Dédalo* de Haldane parece buscar constantemente una distensión de las escalas temporales de sus conjeturas, de tal forma que la evolución humana se reactive, que el mundo y el cuerpo sigan su proceso de transformación, pero ahora en tensión constante con el intento consciente y planificado de dirigirlo. Esta idea es llevada al límite por Olaf Stapledon, un atento lector de Haldane, quien nos narra, en su sorprendente “novela” *La última y la primera humanidad* (2003), la historia de las 18 humanidades biológicamente distintas que sucederán a la nuestra (la primera) y que prolongan la evolución humana cientos de miles de millones de años, migrando primero a Venus y luego a Neptuno. En este recorrido, el cuerpo humano estalla en mil figuras animales y alienígenas: las neuronas humanas se unen simbióticamente a células de marcianos (quienes son en el relato nubes cuyas células constituyentes se comunican mediante radiación) para que puedan comprenderse telepáticamente; en Venus, algunos humanos evolucionan hasta transformarse en seres acuáticos y pierden su inteligencia, mientras otros son diseñados artificialmente para tener alas y poder surcar los cielos del planeta; en Neptuno, toda

la fauna, desde los grandes herbívoros, hasta las criaturas voladoras, los pequeños roedores o los feroces cazadores son descendientes del ser humano, criaturas humanoides ya vagamente semejantes a nuestra imagen. El cuerpo humano se vuelve cuadrúpedo, serpentino, le salen aletas, alas, garras, cornamentas, grandes dientes y grandes ojos hasta que finalmente logra devenir, por evolución natural, una sofisticada especie, cuya longevidad se mide en cientos de años y que, gracias a su perfeccionamiento propio con técnicas de transgénesis, logra una particular forma de telepatía grupal e incluso eventualmente hasta la capacidad de integrarse como una mente única de la especie. En esta narración de Stapledon, la evolución artificial cohabita y se mezcla con la natural en procesos complejos. Vale la pena recordar que, según Lynn Margulis y Dorion Sagan (2003), las bacterias son las primeras ingenieras genéticas, pues intercambian constantemente ADN entre ellas y contribuyen a que los diferentes seres vivos mezclen sus linajes taxonómicos, haciendo de la evolución un denso y tupido laberinto de extraños parentescos.

### **Cyborgs comunistas: sobre la mecanización del cuerpo en Bernal**

Bernal confesaba que decidió dedicarse a la física porque la química estaba demasiado llena de olores y la geología contenía un catálogo interminable de nombres que debían memorizarse. Su interés en bioquímica marcó su investigación, permitiéndole explorar las estructuras de lo infinitamente pequeño. Las posibilidades tecnológicas de estas investigaciones estimularon la imaginación prolífica de Bernal, quien llegó a proponer, en *El mundo, la carne y el diablo*, que el uso de materiales sintéticos diseñados molecularmente revolucionaría la industria y la arquitectura, otorgando la posibilidad de construir estructuras que obraran de hábitat artificial para la vida en el espacio. Partiendo de ello, imagina esferas (conocidas popularmente como esferas de Bernal), producidas con la materia de asteroides y cometas,

que orbitarían al sol, aprovechando su luz con paneles solares contenidos bajo su translúcida corteza protectora. Sin embargo, no vio necesaria la producción de gravedad artificial e imaginó que la vida en el espacio sería radicalmente diferente al realizarse en gravedad cero. No pensó que fuera necesaria vida no humana en sus esferas, pues el alimento se sintetizaría, ni imaginó casas u otras segmentaciones del espacio tridimensional en su interior (exceptuando ciertos ambientes herméticos que demandan algunas investigaciones). Cuando habla de ellas, Bernal omite intencionalmente decir nada sobre sus habitantes, pues su perfil será dibujado en el capítulo siguiente del opúsculo.

Quizás el capítulo más llamativo del libro es el dedicado a la carne. En él Bernal despliega lo que considero una auténtica antropología filosófica butleriana o, como nos hemos acostumbrado a decir, *cyborg*. Según Bernal, la evolución misma opera constantemente mediante refuncionalizaciones que son llamadas de forma directa “*perversions*”. Un fragmento del intestino de un pez se hincha y se transforma en una vejiga natatoria y, posteriormente, en el pulmón de los amniotas terrestres. La tecnología es solo otra modalidad de esta dinámica, pero incluye en su radio de acción el mundo exterior. Curiosamente, la estructura interior del cuerpo, el principal punto de acción de la evolución natural, no ha sido aún radicalmente transformada por la técnica. Al igual que Haldane, Bernal menciona explícitamente a Samuel Butler, pero en su caso no tanto para recuperar el tópico del dominio de las máquinas sino para afirmar que, desde que el primer homínido tejió un cesto o talló una piedra, el cuerpo humano ya no se encuentra hecho solo de carne y hueso.<sup>11</sup> La vestimenta, las viviendas,

<sup>11</sup> En el capítulo titulado “Libro de las máquinas” de su novela *Erewhon* (2003), Butler argumenta, partiendo de una equivalencia entre órganos y máquinas, que el ser humano es un animal que no posee todos sus órganos dentro de su cuerpo. Esta teoría del *organon* da la vuelta al mecanicismo al afirmar no solo que los órganos son instrumentos sino también que los instrumentos son órganos y que, por tanto, el cuerpo humano no se circunscribe a la piel. Resulta bastante claro, a mi juicio, que en esta idea está contenida cierta filosofía *cyborg*, la cual es bastante común ya en el siglo XIX (podríamos reconstruirla a partir de la idea del joven Marx de un “cuerpo inorgánico” de la humanidad, entre otros),

las edificaciones o la infraestructura son parte de una corporalidad humana extendida pues, sin ellas, el delicado cuerpo humano no podría realizarse efectivamente en sus procesos biológicos. Partiendo de esta base sostiene que el cuerpo debe ser técnicamente intervenido para producir una humanidad mecánica: los biológicamente costosos miembros y músculos, los órganos internos que nos nutren y sostienen con vida, deberían gradualmente mecanizarse para producir un cuerpo artificial (hecho no de metal sino de innovadores materiales sintéticos) conservando finalmente solo el cerebro, que flotaría en un tanque de líquido cefalorraquídeo.<sup>12</sup> Esto permitiría la anexión de todo tipo de órganos sensoriales artificiales que serían progresivamente conectados a las terminales nerviosas de la vista, el oído, el gusto y el olfato para magnificar estos sentidos, y, eventualmente, transformarlos y dar lugar a muchos nuevos. El gusto podría transformarse en una terminal móvil de prueba química, los ojos serían reemplazados por telescopios y microscopios, incluso por sensores de luz ultravioleta o infrarroja, el oído podría percibir longitudes de onda radiales y las terminales nerviosas del dolor podrían aprovecharse para los sistemas de autorregulación. Pero estos nuevos órganos no tendrían por qué estar unidos al cuerpo mecánico y podrían comunicarse con él de

---

pero en el caso de Bernal es innegable que nos presenta una idea muy similar a la elaborada por Andy Clark en *Natural-born cyborgs* (2003).

<sup>12</sup> La equiparación de la vida mental con el cerebro es, cuando menos, cuestionable. Todo parece apuntar a que es el cuerpo en su totalidad quien hace de sustrato físico del pensamiento (dejando de lado el problema de la relación general mente-cuerpo). Esta idea, que podemos remontar a Spinoza y su famoso correspondentismo, ha encontrado a uno de sus más convincentes defensores en F. Lyotard quien aborda, en *Lo inhumano* (1998), el mismo problema de una eventual artificialización del pensamiento humano como respuesta a la muerte del Sol. Sumariamente, podemos decir que Lyotard afirma que no basta con poder reproducir artificialmente las funciones lógico conceptuales de nuestra mente para producir un pensamiento humano, sino que es necesaria la relación corporal con el entorno, la finitud y la diferencia sexual para que un pensamiento sea propiamente humano. Al mismo tiempo, desde los nuevos materialismos y el feminismo contemporáneo se ha destacado que el cuerpo, las tripas, por ejemplo, pueden ser un sujeto autónomo de pensamiento (Wilson, 2021), por no hablar del rol de la microbiota en diversos procesos mentales.

forma remota, incluso tampoco pertenecerían a nadie en particular, pues podrían enchufarse y desenchufarse de los distintos cerebros; serían órganos completamente comunalizados que solo pertenecerían a alguien en tanto estuviera haciendo uso de él.

Luego de un periodo de larva (que puede durar entre 60 y 120 veinte años, en los cuales se dedicarían a tener relaciones sexuales, practicar la danza, el canto y la poesía) los seres humanos del futuro descarnarán su cerebro para transformarse en *cyborgs* comunistas. Bernal incluso se mofa de los anhelos eugenésicos: poca cosa es la modificación húmeda (y quizás llena de olores) de la biología humana si se la compara con su devenir *cyborg*. Sea como sea, los habitantes de la esfera de Bernal serán cerebros maquinizados cuyos órganos artificiales y colectivos surcarán el sistema solar, la galaxia y el cosmos, mientras ellos flotan en sus pequeñas canicas incoloras.

Sin embargo, los cerebros también envejecen. Aunque la ciencia médica pudiera alargar su vida cientos o incluso miles de años, su senescencia solo puede ser aplazada. La solución que da Bernal a este problema permite medir la distancia exacta que lo separa de los singularitanos, como Danowski y Viveiros de Castro (2019) llaman a los defensores de la singularidad tecnocapitalista, y a los entusiastas del *mind uploading*. Su forma de pensar la inmortalidad parte de volver cada vez más difusa la diferencia entre el recuerdo que alguien nos cuenta y la experiencia individual en primera persona de recordar algo. El problema de la muerte llama necesariamente al problema de la vida social y la memoria. De la misma forma que se enlazan neuronalmente con sus órganos sensoriales externos, las mentes del futuro estarán enlazadas entre sí, formando patrones no muy distintos a los de los enlaces atómicos de las moléculas orgánicas, tal como Bernal los estudió en su laboratorio de cristalografía. Estas mentes interconectadas podrían comunicarse su experiencia interna, sus propios pensamientos, lo que haría inevitablemente que la diferencia entre sus identidades se difuminara; sin dejar de ser singular, cada cerebro, como cada átomo en su molécula, participaría también de

la vida mental de un ser compuesto.<sup>13</sup> De esta manera, la muerte biológica de un cerebro no implicará que su vida mental se pierda, sino tan solo que migre a los demás miembros de la red y que pase a incorporarse al inconmensurable reservorio de experiencia de la mente colectiva.

Uno de los primeros y más entusiastas lectores del opúsculo de Bernal fue nuevamente Stapledon, quien escribió, algunos años después de *La última y la primera humanidad* ([1930] 2003), otra obra pionera de muchos tópicos de la ciencia ficción del siglo XX: *Hacedor de estrellas* (1965). Stapledon nos habla de una simbiosis de mentes alienígenas que, como los enjambres de cerebros de Bernal, conservan y superan su individualidad para dar lugar a una conciencia colectiva. Los alienígenas de una lejana galaxia, incluso sus soles y sus nebulosas (que tienen una secreta vida y conciencias radicalmente ajenas a las

<sup>13</sup> En su artículo *Compound Brain or General Intellect? Paolo Virno's Transindividuality*, Sam Popowich (2021) argumenta que “Bernal también está limitado por una concepción burgués-liberal de la individualidad y la identidad. Su forma de superar la alienación de los individuos consiste en reunirlos externamente hasta que, de algún modo, se convertirán en un único organismo complejo en el que, sin embargo, la individualidad no se pierde. Bernal sigue atado a la idea del contrato social, según la cual los individuos son primarios, preexisten a las relaciones sociales, eligen entrar en ellas y pueden existir sin dichas relaciones”. Popowich intenta mostrar cómo la lectura simondoniana de Paolo Virno del *general intellect* de Marx podría proporcionar un modelo mucho más interesante para superar la alienación y repensar la cuestión de la identidad y lo común en un escenario de transformación tecnológica del cuerpo humano. Aunque una discusión detallada de estas críticas implicaría un trabajo independiente, creo que el autor pierde muchos matices al reducir la teoría del cerebro compuesto a un contractualismo burgués-individualista y que, dentro de un linaje que posee una filiación clara con la teoría política inglesa, Bernal busca rearticular la tensión entre lo individual y lo colectivo en un sentido no tan distinto al que busca establecer Marx con su idea de “individuo social”, donde la socialización y la desaparición de la propiedad privada no implica el estrangulamiento del individuo sino la precondition para su auténtico desarrollo. Además, cabe destacar que Bernal no está pensando el vínculo entre individuos como elementos y/o productos de las relaciones sociales, sino que está pensando en el vínculo material entre corporalidades; nos habla de cerebros y no, como Virno, de inmateriales potencias genéricas del ser humano como el “lenguaje”.

nuestras) llegan a integrarse en una mente cósmica unificada. En este proceso, el filósofo y escritor —que, dicho sea de paso, fue investigado por la CIA en su viaje a los Estados Unidos como potencial espía soviético— explora minuciosamente los peligros de la sumisión total del individuo al colectivo o del colectivo al individuo. *Hacedor de estrellas* nos presenta una variedad impresionante de formas de vida inteligente con corporalidades y organizaciones sociales radicalmente distintas. Sin embargo, la tensión entre colectivismo e individualismo agrupa en buena medida a la mayoría. Los equinodermóides (criaturas similares a las estrellas de mar) no tienen padre ni madre, pues nacen de la liberación colectiva de óvulos, lo que los hace ser menos individuales, actúan por el reflejo de la masa y se sienten espontáneamente atraídos por lo común y lo compartido (por eso su religión les dice “se fiel a ti mismo” en vez de “ama a tu prójimo”). Las múltiples especies que forman tipos de mentes colmena —desde criaturas insectoides hasta nubes de “pájaros”— por separado son criaturas simples sin inteligencia, pero en la mente colmena forman un individuo inteligente (que, al industrializarse busca espontáneamente fusionarse en una mente planetaria). A estas figuras donde lo colectivo se impone sobre lo individual se oponen aquellas donde lo individual borra lo colectivo: los propios terrícolas, los miembros de la otra tierra (alienígenas similares a seres humanos, pero con el sentido del gusto mucho más desarrollado) o los nautiloides, criaturas similares a barcos, habitantes de un mundo-oceano que llegan a construir sus propias versiones de las sociedades de castas (y, posteriormente, de clases, bajo su industrializado capitalismo).

En Stapledon hay dos formas radicalmente distintas de inteligencias colectivas. Existe la simple mente colmena, en la que la individualidad es suprimida, como en el caso de los marcianos de *La última y la primera humanidad* o los seres pájaro. Pero también existen formas más complejas, como las de la última humanidad o la mente cósmica, que irán naciendo a lo largo de *Hacedor de estrellas*. En ambas situaciones, la mente colectiva no subsume a las mentes individuales, sino que estas siguen conservando su individualidad,

al mismo tiempo que aportan su perspectiva al conjunto. Como queda claro en la sexualidad de la última humanidad, que implica a decenas de personas —y un órgano distinto y especializado en cada uno de ellos— la clave de la mente colectiva es que sus elementos no se fundan en ella sino más bien se integran orgánicamente como partes distintas. Este paradigma, en el que lo que hace lo común es la diferencia entre las partes, es especialmente claro en la llamada especie simbiótica: la unión, en una simbiosis mental, de un aracnoide (un crustáceo con múltiples pinzas y capacidades motrices) y un ictioideo (una especie de pez sin miembros adecuados para la manipulación de herramientas, pero con una gran inteligencia). Esta especie, en el estadio posterior a la realización de su utopía social, creará esferas de Bernal donde los pensativos ictioideos se comunicarán telepáticamente con las hábiles aracnoides para comenzar el proceso de unificación “simsíquica” de la vida, la unión mental de todos los seres conscientes del universo. Stapledon, por tanto, radicaliza y complejiza el modelo de unión psíquica de Bernal para arribar a una especie de comunismo simbiótico intergaláctico, donde lo que garantiza lo común es aquello mismo que hace las diferencias, en esa intimidad con lo extraño, tan característica de la unión simbiótica.

### **“¿Dónde está la izquierda que pueda hablar con confianza de un futuro alienígena?”**

En su claroscuro de elementos sorprendentes y aterradores, científicos como Haldane y Bernal fueron uno de los focos más potentes de irradiación de una tecnopolítica utópica en el siglo XX, dejando profundas tonalidades rojizas —más o menos visibles— en muchos desarrollos posteriores de la ciencia ficción y la especulación científica. Y quizás por eso pueden ser recuperados del cinturón de chatarra espacial que orbita alrededor de la eclipsada idea comunista para relanzar una imaginación propiamente alienígena. En este punto vale la pena señalar, como hace Fredric Jameson (2015), que si bien

la imaginación futurista y utópica, al ser una proyección de deseo, suele cargar con los prejuicios de su época (cada autor o autora de utopías pone en ellas conceptos que se vinculan con sus condiciones de clase, género y raza) puede sin embargo albergar también la potencia desnaturalizadora de volver extraño y problemático todo lo que una época considera incuestionable. Más que una estrella lejana hacia la cual escapar, la propia imaginación utópica debe comportarse como una invasión alienígena.

El desarrollo del pensamiento de izquierda posterior a la segunda guerra mundial iría profundamente signado de la actitud de sospecha hacia las ciencias naturales, ya sea por caracterizarlas como aliadas incondicionales del capital o como basadas en lógicas propias de poder o dominación (la crítica al positivismo por parte de los frankfurtianos, la denuncia foucaultiana de la patologización de lo anormal por la medicina o la condena feminista del racionalismo mecanicista que hace Carolyn Merchant son solo algunos ejemplos). Si desde sus orígenes, el pensamiento utópico se debate entre modelos modernizantes y arcaizantes, parece que al ritmo del sepultamiento del mito del progreso en sus propias consecuencias antropocénicas, la imaginación utópica de izquierda migró masivamente desde el entusiasmo extraterrestre —que gustosamente reemplaza la carne por materiales sintéticos— hacia imaginarios bucólicos de equilibrio y vida en armonía con la naturaleza. En el camino, el tecnocapital se apropió del imaginario alienígena y relanzó un transhumanismo ideológicamente heredero del humanismo moderno, pero que impulsa al mismo tiempo la idea de que el capitalismo puede perpetuarse más allá de su rostro humano, prosiguiendo su acumulación entre los circuitos de las mentes digitalizadas o como superinteligencia artificial de flujos financieros que se extiendan a través de galaxias enteras.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> En *Poder inhumano* (2024), Dyer-Whiteford, Kjøsen y Steinhoff, inspirados en la obra del filósofo aceleracionista neoreaccionario Nick Land, hipotetizan la posibilidad de una prosecución de la acumulación capitalista más allá del trabajo humano mediante la proletarización de las AGI.

En este contexto, el aceleracionismo de izquierda y los teóricos del poscapitalismo,<sup>15</sup> han intentado confrontar el realismo capitalista y (re)inventar el futuro, relanzando un programa de izquierda que recupere un lugar emancipador para el desarrollo tecnológico y se aparte de lo que han caracterizado como izquierda *folk*. En esta apuesta, es común que acudan a las fantasías de ciencia ficción y a movimientos como el cosmismo ruso a la hora de recuperar una imaginación utópica que pueda relibidinizar figuraciones de un futuro radicalmente transformado por la tecnología. Sin embargo, en sus planteamientos concretos (automatización de la producción, ingreso básico universal, minería espacial, etc.) muchas veces se distinguen más bien poco de la agenda del tecnocapital y sus propuestas de socialización tienden a restringirse a formas de redistribución reformista de la riqueza que no alteran los fundamentos de la propiedad privada ni la acumulación del capital. Al mismo tiempo, y pese a su recuperación del imaginario de ciencia ficción, los teóricos del poscapitalismo aceleracionista nunca llegan a ir demasiado lejos y no encontramos en ellos una imaginación en relación a los vínculos entre el cuerpo humano, la tecnología y el mundo, ni formas radicales de transformación de la experiencia vital humana, punto que intentamos reconstruir en los científicos ingleses que estudiamos. En ellos, nos interesó principalmente cómo las transformaciones técnicas del cuerpo y del mundo se vinculan con transformaciones en las formas sociales de relación, entreviendo —aunque de forma difusa y potencialmente peligrosa, como en las imágenes de la embriaguez— nuevos y disruptivos mundos, donde una vida más intensa pueda realizarse plenamente. Una “izquierda que pueda hablar con confianza de un futuro alienígena” (Fisher, 2016, p. 144) podría disputar el monopolio del elemento embriagado de la especulación anticipatoria, al tiempo que da forma a programas de desarrollo científicos y tecnológicos. Buscará, entonces, construir los

<sup>15</sup> Nos referimos a obras como el famoso *Manifiesto por una Política Aceleracionista* (Williams y Srnicek, 2021) o *Inventar el futuro* (2017) de Srnicek y Williams, *Postcapitalism* (2017) de Paul Mason (2017) o *Comunismo de lujo totalmente automatizado* (2020) de Aaron Bastani.

muelles artificiales donde puedan arribar a la imaginación del presente las extrañas y desconocidas naves espaciales de la inhumanidad futura.

## Conclusiones

A lo largo de este artículo he buscado reconstruir brevemente la eugenesia socialista de Haldane y el comunismo de cerebros interconectados de Bernal para retratar cómo la izquierda inglesa de esa época vio la convergencia entre la investigación tecnocientífica y el pensamiento socialista. Este entrecruzamiento logró insuflar una inusual vida a la imaginación utópica sobre el cuerpo y la materialidad de la vida humana, lo que Walter Benjamin llamó “utopía de la primera naturaleza” (por contraposición a las “utopías de la segunda naturaleza”); utopías del cuerpo, el amor y la muerte, que Benjamin veía desarrollarse en Sade y Fourier (Benjamin, 1989, pp. 665-666). Este impulso utópico orientado a una transformación radical de cómo se vive y cómo es el cuerpo no debe, según nos previene Benjamin, quedar supeditado a las utopías de la segunda naturaleza —las de la organización del trabajo y los “logros técnicos”— pues esto implica siempre un anquilosamiento del deseo y de la imaginación revolucionarios. En este sentido, creo que lo mejor que tienen para ofrecernos figuras como Haldane o Bernal es una imaginación radical del cuerpo humano que se aparta tanto de la izquierda humanista como de los transhumanistas liberales, explorando imaginariamente los paisajes de una humanidad tanto corporal como política y socialmente transformada. Por esto, para finalizar, quisiera poner en discusión la perspectiva de Haldane con los actuales planteos de edición genética en humanos y las ideas de Bernal sobre la mente compuesta con las propuestas del *mind uploading* y otras formas de digitalización de la conciencia humana.

Haldane fue incapaz de anticipar el desarrollo posterior de la edición genética, que volvería obsoleta la especulación eugenésica en sus mismos términos. Sin embargo, se alinea con el transhuma-

nismo contemporáneo en la idea básica de que el cuerpo humano y su reproducción biológica pueden y deben ser transformados. Pero mientras que los transhumanistas actuales se vuelcan hacia una idea de transformación basada en la libertad individual, Haldane apunta a una asunción colectiva de las modificaciones genéticas, la cual no se resuelve al estilo platónico autoritario, sino de una forma democrática. En su visión, la aplicación antropotécnica de la biología genética estaba tan estrechamente ligada a una transformación comunista de la vida como lo está el uso de las tecnologías CRISPR Cas 9 al libre mercado para los transhumanistas contemporáneos. Sin embargo, la pregunta por el futuro inhumano del cuerpo, por la transformación genética de nuestra especie, permanece abierta. Porque si descartamos la idea de mejora, guiada por el credo del progreso, el problema político de la transformación del cuerpo humano no desaparece por completo, y los argumentos a favor de una no intervención de la biología humana puede que sigan basándose en última instancia en fundamentos conservadores.

En una dirección no tan distinta, las “historias de Camille” de Donna Haraway (2019) imaginan un uso de la transgénesis contrario al que prima en los discursos transhumanistas liberales. Las “comunidades del compost”, donde Haraway sitúa su narrativa de las sucesivas generaciones de Camille, vinculan genéticamente a ciertos niños con animales como forma de ligarlos en una trama naturo-cultural que intenta hacer frente a la devastación capitalocénica. Reconstruir los ecosistemas dañados a partir de un lazo simbiogénico interespecie es una apuesta especulativa que asume el hecho político fundamental de que, desde que las últimas guerras taparon el rostro humano con máscaras de gas, la tierra ha sido transformada por la técnica hasta el punto de que ya ni las nubes del cielo permanecen intocadas. Y en ese panorama surcado por inmensas corrientes destructivas, yace nuestro cuerpo, al que solo parece quedarle de humano su fragilidad. En nuestro tiempo, cuando los rasgos que definían al *anthropos* moderno están ya casi del todo perdidos, cuando nuestros cuerpos, conectados a un sin fin de redes y bucles cibernéticos, se encuentran

mortalmente amenazados por la catástrofe climática y el recrudescimiento de las guerras imperialistas, creo que es fundamental reapropiarse creativamente de una imaginación política sobre el cuerpo que pueda disputarles a las sombrías perspectivas distópicas de una sociedad de clases biológicas (donde superhumanos dominarán a infrahumanos sin la incomodidad de pertenecer a la misma especie) el monopolio de los posibles usos de la biología sobre la carne misma de *homo sapiens*.

Si nos enfocamos ahora en Bernal, me interesa resaltar el curioso hecho de que, aunque en sus laboratorios utilizó algunas de las primeras computadoras para procesar los resultados de sus experimentos, no llegó a anticipar el desarrollo de la computación ni la idea de una potencial digitalización de la mente. Para las especulaciones de *El mundo, la carne y el diablo* es más fácil imaginar cerebros compuestos que un ordenador contemporáneo. Entretanto, la integración de circuitos computacionales y neuronales, junto con la creación de máquinas inteligentes, se han desarrollado como las formas más promisorias de formar superinteligencias y de hacer que estas puedan resistir a la senescencia de sus cuerpos biológicos. Como es bien sabido, el *lobby* contemporáneo de las grandes corporaciones tecnológicas propone estas dos fantasías como imágenes rectoras del desarrollo futuro de la tecnificación de la mente. Una, encabezada por la empresa *Neuralink*, nos habla de una integración *cyborg* entre cerebros orgánicos y redes digitales. La otra, tiene el paradigma robótico (o servil, según el significado original del término que Karel Čapek le dio en su obra *RUR*) de la construcción de una inteligencia artificial general (AGI), verdadero horizonte de sucesos después del cual vienen la vida edénica o la aniquilación (Bostrom, 2014). Pero ambas visiones coinciden en que la propiedad privada quedará intacta, incluso si su fundamento —la posesión de un cuerpo biológico individual— es barrido. Por el contrario, Bernal muestra que nuestra innata condición *cyborg* debe dar lugar a una artificialización del cuerpo que implique también una transformación absoluta de las formas sociales de relación: dejar de ser humanos es dejar de poder decir *yo* en los términos en que todavía lo decimos, lo que no implica la desaparición de lo singular,

sino su re-tejido con lo colectivo, en tramas tan complejas como las que unen a los átomos en las moléculas orgánicas.

Bernal, a diferencia de los singularitanos, no ve la tecnología como un factor que rompe la evolución biológica, sino que sencillamente la ve como un nuevo bucle de perversión, término que usa constantemente en el libro para describir tanto el proceso evolutivo como el desarrollo tecnológico. La humanidad mecánica pervierte la evolución biológica, es decir, la continúa recursivamente, dándola vueltas por completo sin negarla, lo que incluso podemos entender, como hace McKenzie Wark (2017), como una *queerificación*. Es este carácter *queer* lo que le permitirá a la vida preservarse de los “caprichos de las edades geológicas” (p. 14) e incluso del agotamiento y extinción del sol.

Wark ha notado que Bernal es contemporáneo de Theodor Adorno. Ambos pensadores se formaron al calor de experiencias similares: las grandes guerras, el psicoanálisis, el marxismo, la revolución de octubre, el fascismo. Sin embargo, la distancia que los separa permite medir la amplitud y la riqueza de la izquierda de su tiempo. Y en pocos lugares tal distancia se muestra en una verdadera imagen dialéctica como en la discusión que reconstruye Wark en torno a la producción y aquello que le da sentido a nuestra práctica. En un pasaje de *Minima moralia* (2021) llamado *Sur l'eau* [*Sobre el agua*] Adorno reflexiona sobre la estupidez inherente a lo que ya denuncia como productivismo: la demanda infinita de transformar el mundo y llevar el consumo de energía y la producción de bienes siempre a un nivel mayor, la necesidad de crecer e innovar, de desarrollar la técnica y la ciencia, de alcanzar siempre nuevos horizontes. Tal ideología es sencillamente letal para el mundo no humano, por la destrucción de ecosistemas y especies, para el humano por el extractivismo mental y la disciplina autolacerante, cuando no el genocidio directo en beneficio del “progreso”. Según Adorno, la humanidad auténticamente redimida, no buscaría conquistar las estrellas, sino que, satisfecha de sí, yacería al sol sin hacer nada. Wark detecta aquí una posible alusión directa a Bernal o, por lo menos, una polémica con una de sus premisas fundamentales. En *El mundo, la carne y el diablo*, Ber-

nal parece “responderle” por adelantado a Adorno (*Minima moralia* se publicó en 1951) hablando de lo “melanesio” como la tentación humana de dedicarse a la satisfacción inmediata de las necesidades y placeres del cuerpo. Si para Bernal este es uno de los diablos más péfidos es porque implicaría la satisfacción que hace vulnerable al ser humano a ser barrido del cosmos ante cualquier eventualidad planetaria. Bernal parece indicar que esta autosatisfacción sería un ensimismamiento que daría la espalda al rol que el ser humano puede cumplir dentro del universo. Esto queda plenamente ilustrado en las novelas de Stapledon: el universo *debe* devenir consciente, se puede formar algún tipo de conciencia cósmica o mente del universo. Esta tarea debe ser una aventura conjunta, no exenta de conflictos entre diversas perspectivas ecológicas, artísticas y políticas, así como de un juego concertado entre múltiples clases de seres con mentes, lenguajes y formas de pensamiento diversas. Para Bernal (a diferencia de Adorno), lo necesario es un giro “cosmotécnico” (Hui, 2020), una rearticulación de la experiencia de ser parte del cosmos con el desarrollo científico-tecnológico, mucho más que una vuelta final a la natural improductividad del mundo. Con la utopía realizada, no acaban, sino que recién empiezan, los auténticos problemas.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (2021). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal.
- Adorno, Th. y Horkheimer M. (2020) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Akal.
- Bastani, A. (2020). *Comunismo de lujo totalmente automatizado*. Antipersona.
- Benjamin, W. (1989). *Gesammelte Schriften, Band VII*. Suhrkamp.
- Bernal, J. D. (2017). *The World, the Flesh & the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*. Verso.
- Blackford, R. y Broderick, D. (Eds.) (2014). *Intelligence Unbound. The Future of Uploaded and Machine Minds*. Wiley Blackwell.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.
- Butler, S. (2003). *Erewhon*. Minotauro.
- Clark, A. (2003). *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*. Oxford University Press.
- Cuboniks, L. (2021). Xenofeminismo: una política por la alienación. En A. Avanesian y M. Reis (Comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 117-133). Caja Negra.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). ¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre Los miedos y los fines. Caja Negra.
- Dyer-Witheford, N., Kjosen, A. M. y Steinhoff, J. (2024). *Poder inhumano. Inteligencia artificial y el futuro del capitalismo*. Prometeo.
- Davenport, C. (2018). *The Space Barons. Elons Musk, Jeff Bezos, and the quest to colonize the cosmos*. Thorndike Press.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo*. Kairós.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.

- Groys, B. (Comp.) (2021). *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*. Caja Negra.
- Haldane, J. (1925). *Daedalus; or, Science and the future. A paper read to the heretics*. E. P. Dutton & Company.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Heft, P. (2021). Xenofeminism: A Framework to Hack the Human. *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 12(1), 121-139.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja negra.
- Huxley, A. (2013). *Un mundo feliz*. Cátedra.
- Jameson, F. (2015). *Arqueologías del futuro*. Akal.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near*. Penguin Group.
- Liotard, F. (1998). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Manantial.
- Margulis, L. y Sagan, D. (2003). *Captando genomas: una teoría sobre el origen de las especies*. Kairós.
- Mason, P. (2017). *Postcapitalism: A Guide to Our Future*. Farrar, Straus and Giroux.
- More, M. (20 de septiembre de 2003). Principles of Extropy. *Internet Archive*. <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>
- Popowich, S. (2021). Compound Brain or General Intellect? Paolo Virno's Transindividuality. *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 12(1), 9-21.
- Ranisch, R. (2021). When CRISPR Meets Fantasy: Transhumanism and the Military in the Age of Gene Editing. En W. Hofkirchner y H. J. Kreowski (Eds.), *Transhumanism: The Proper Guide to a Posthuman Condition or a Dangerous Idea?* (pp. 111-120). Springer.
- Russell, B. (1925). *Icarus or the future of science*. E. P. Dutton & Company.

- Solanas, V. (2018). Manifiesto *SCUM. Sociedad exterminadora del macho*. Mansalva.
- Srnicek, N. y Williams, A. (2017). *Inventar el futuro: Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*. Malpaso.
- Stapledon, O. (1965). *Hacedor de estrellas*. Minotauro.
- Stapledon, O. (2003). *La última y la primera humanidad*. Minotauro.
- Steinhoff, J. y Mikkola Kjösen, A. (2021). Introduction. Marxist Transhumanism or Transhumanist Marxism? *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 12(1), 5-9.
- Wark, M. (2017). Introduction: Bernalism. En J. D. Bernal, *The World, the Flesh & the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul* (pp. xvii-xxvi). Verso.
- Williams, A. y Srnicek, N. (2021). Manifiesto por una Política Aceleracionista. En A. Avanesian y M. Reis (Comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 33-48). Caja Negra.
- Wilson, E. (2021). *Feminismo de las tripas*. Club Hem.

## CÓMO CITAR

Fuentes-Jiménez, J. R. (2026). Educación, libertad y ciudadanía: La filosofía educativa de John Stuart Mill y su proyección en el siglo XXI. *Ethika+*, (13), 121-147.  
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2026.81087>

# Educación, libertad y ciudadanía: La filosofía educativa de John Stuart Mill y su proyección en el siglo XXI

EDUCATION, FREEDOM AND CITIZENSHIP: JOHN STUART MILL'S  
EDUCATIONAL PHILOSOPHY AND ITS IMPACT ON DE XXI<sup>ST</sup> CENTURY

Juan Ramón Fuentes-Jiménez<sup>1</sup>

Instituto de Enseñanza Secundaria Carreño Miranda-Avilés  
(Asturias-España)  
[ramonfj@educastur.org](mailto:ramonfj@educastur.org)

**RESUMEN:** Este artículo examina la filosofía educativa de John Stuart Mill, integrando fundamentos éticos, políticos y pedagógicos desde una perspectiva crítica contemporánea. La educación, para Mill, es eje del perfeccionamiento individual y social, es un derecho y es un deber personal. Analizando sus obras clave y dialogando con corrientes actuales de filosofía, se reconstruye su visión sobre la libertad como autonomía moral, la utilidad como bien colectivo y el pluralismo como valor educativo. Asimismo, se revisan los límites de su propuesta desde enfoques contemporáneos y se concluye destacando la vigencia del pensamiento de Mill sobre educación en los debates contemporáneos.

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0003-1922-3653>



PALABRAS CLAVE: educación, libertad, democracia, Stuart Mill, autonomía.

ABSTRACT: This article examines John Stuart Mill's educational philosophy, integrating ethical, political, and pedagogical foundations from a contemporary critical perspective. It argues that, for Mill, education is the cornerstone of individual and social development and constitutes a personal right and duty. Analyzing his key works and engaging with current trends in the philosophy of education, it reconstructs his vision of freedom as moral autonomy, utility as a collective good, and pluralism as an essential educational value. It also reviews the limits of his approach from contemporary perspectives and concludes by highlighting the relevance of Mill's thought about education in contemporary debates.

KEYWORDS: education, freedom, democracy, Stuart Mill, autonomy.

En el pensamiento moderno, pocos filósofos han contribuido de manera tan significativa a la articulación de una teoría liberal de la educación como John Stuart Mill. Hijo del reformador intelectual James Mill y discípulo directo de Jeremy Bentham, Mill representa la cúspide del utilitarismo clásico al tiempo que introduce en él una dimensión humanista y progresista que reformula sus fundamentos éticos, sociales y pedagógicos. Sus reflexiones sobre la educación no son solo prescripciones didácticas, también implican una arquitectura filosófica más amplia que articula libertad individual, responsabilidad cívica y justicia social.

La educación, para Mill, no es una herramienta instrumental subordinada al mercado, tampoco un medio de transmisión cultural, sino que es una condición de posibilidad para desarrollar la autonomía, la participación política y la deliberación racional. Su concepción se inscribe en el ideal ilustrado de la perfectibilidad humana, pero con un matiz distintivo: el reconocimiento de que el progreso moral e intelectual no puede imponerse desde fuera, sino que debe surgir del cultivo interior de las facultades humanas a través de la libertad y el

juicio crítico. En palabras del propio autor, “la educación tiene por objeto formar seres humanos capaces de guiarse a sí mismos por la razón” (Mill, 1984b, p. 62).

A través de su vasta obra, desde *El utilitarismo* hasta *Sobre la libertad*, pasando por su *Autobiografía* y los escritos parlamentarios, Mill teje una filosofía educativa en la que convergen ética, política y epistemología. La libertad de pensamiento, el acceso universal al conocimiento, la formación del carácter y la igualdad de oportunidades son sus ejes articuladores de una propuesta pedagógica orientada al perfeccionamiento individual y a la justicia colectiva, y esa orientación proporciona libertad. Stuart Mill es un defensor de esa libertad que es consecuencia de la adquisición del conocimiento. En esa dirección, contemporáneamente, resuenan las palabras de Mill en el pensamiento del Premio Princesa de Asturias de las Ciencias Sociales Nuccio Ordine cuando afirma que “el auténtico conocimiento nos ayuda a hacernos mujeres y hombres libres” (Ordine, 2022, p. 115).

En este artículo, se analizarán, desde una perspectiva académica y sistemática, los principales núcleos temáticos de la filosofía de la educación de Stuart Mill. Para este efecto, se establecerán distintos apartados temáticos: (1) la educación como base del progreso moral e intelectual; (2) la formación del juicio y la libertad de pensamiento; (3) el papel del Estado y la sociedad en la garantía del derecho a la educación; (4) la educación como condición de posibilidad para el ejercicio de los derechos humanos y la ciudadanía activa. A través de este recorrido, se pretende mostrar cómo la obra de Mill anticipa debates contemporáneos sobre la educación como derecho habilitante, el papel de la deliberación en la vida democrática, la tensión entre autonomía y control institucional, y la centralidad del pensamiento crítico en la formación del sujeto moderno. En última instancia, se argumentará que la filosofía educativa de Mill no solo conserva su vigencia en el siglo XXI, sino que ofrece claves fundamentales para repensar los fines, medios y fundamentos de la educación en contextos marcados por la desigualdad, la polarización y el debilitamiento de la esfera pública.

## La educación como base del progreso moral e intelectual

John Stuart Mill sitúa la educación en el centro de su proyecto de transformación social y emancipación individual. Desde una perspectiva heredera del racionalismo ilustrado y del utilitarismo reformista, Mill sostiene que el progreso de la humanidad no puede entenderse en términos meramente materiales o técnicos, sino que requiere una mejora de las capacidades intelectuales y morales de los individuos. En este marco, la educación aparece como instrumento privilegiado para cultivar esas capacidades, promoviendo no solo la adquisición de conocimientos, sino también el desarrollo del carácter, del juicio crítico y de la sensibilidad ética.

La concepción milliana del progreso es, por tanto, dual: involucra tanto el perfeccionamiento del entendimiento como la elevación de las disposiciones afectivas y morales. Como él mismo afirma, el objetivo último de toda sociedad libre y justa es formar individuos capaces de “asociar de modo indisoluble su propia felicidad con el bien del conjunto” (Mill, 1984a, p. 62). Esta idea refleja una ética social en la que la autonomía individual no se opone al interés colectivo, sino que se articula con él mediante la educación racional.

La educación, en este sentido, proporciona herramientas cognitivas y configura la personalidad moral. Según Mill, la infancia y la juventud son las etapas fundamentales en las que se forjan los hábitos mentales, las inclinaciones emocionales y la capacidad de autodirección. Tan importantes considera Mill esos primeros años educativos que critica a los responsables de la educación al decir que: “en esos primeros años de vida que son prácticamente desperdiciados por los sistemas comunes de instrucción puede enseñarse, y enseñarse bien, mucho más de lo que generalmente se supone” (Mill, 1986a, p. 31). La pedagogía, por tanto, no debe limitarse a transmitir contenidos, sino que debe atender a la formación integral del sujeto. Esto incluye el fomento de la autodisciplina, la empatía, el sentido de justicia y la disposición al diálogo, y lo incluye porque la persona no es una

máquina, sino que para Mill es más bien “un árbol que quiere crecimiento y desarrollo en todos sus aspectos, siguiendo la tendencia de fuerzas interiores que hacen de él una cosa viva” (Mill, 1962, p. 125).

Este enfoque ético-formativo se vincula con una comprensión dinámica de la naturaleza humana. Para Mill, las facultades del espíritu no son estáticas ni predeterminadas, sino perfectibles mediante la práctica, el estudio y la reflexión, por eso da tanta relevancia al cultivo interno del individuo (Mill, 1986a, 149). El ser humano, dotado de razón, puede elevarse por encima de sus instintos inmediatos, siempre que reciba una educación adecuada que lo oriente hacia fines superiores. En este sentido, como lo señala Garforth (1979), su concepción del desarrollo moral resuena con la tradición aristotélica del cultivo de las virtudes, pero reconfigurada en clave liberal y laica. Mill defiende espléndidamente este principio de libertad apoyándose en dos razones: por un lado, la educación liberal permite a los individuos desarrollar a su propio aire su propio potencial; por otro, al liberar los talentos de creatividad y dinamismo, establece las condiciones previas del progreso intelectual y moral (Garforth, 1979, p. 208). Asimismo, el progreso moral e intelectual no es un proceso puramente individual, sino que se inserta en una dinámica colectiva. Mill es consciente de que los contextos sociales y culturales condicionan el desarrollo personal. Por ello, subraya la responsabilidad del Estado y de la sociedad civil en garantizar una educación equitativa y accesible que compense las desigualdades estructurales. La injusticia educativa, desde su punto de vista, no solo perpetúa la ignorancia, también impide el progreso general de la humanidad, al privar a vastos sectores de la población de la oportunidad de contribuir al bien común (Mill, 1962, p. 197; p. 201).

Desde esta óptica, el filósofo inglés se anticipa a la idea contemporánea de la educación como ‘bien público global’, fundamental para la cohesión social y la sostenibilidad democrática. Jacques Delors, en su informe para la Unesco, recupera esta idea al afirmar que la educación debe fomentar “el aprender a conocer, el aprender

a hacer, el aprender a vivir juntos y el aprender a ser” (Delors, 1995, p. 34), principios ya implícitos en el pensamiento educativo de Mill.

Por último, cabe señalar que Mill no concibe el progreso como una línea recta ni como un fenómeno automático. Él es consciente de los riesgos del conformismo, la manipulación ideológica y la instrumentalización de la educación con fines de control social. Por ello, insiste en que la verdadera educación debe promover la autonomía de juicio, la libre indagación y el pluralismo de ideas que se confrontan unas con otras para alcanzar la verdad (Mill, 1962, pp. 66-70). Solo así es posible garantizar que el desarrollo intelectual y moral no derive en dogmatismo o tecnocracia, sino en libertad genuina.

En resumen, para John Stuart Mill, la educación es la condición de posibilidad del progreso humano en su dimensión más profunda: no como acumulación de saberes, sino como transformación ética e intelectual del individuo y de la sociedad. No en vano Stuart Mill afirma que “el poder de la educación es casi ilimitado” (Mill, 1986b, p. 47). Su propuesta invita a repensar los fines de la educación en función de una concepción amplia del bienestar, en la que el desarrollo de la racionalidad, el libre pensamiento y la sensibilidad moral sean inseparables de la búsqueda de una vida buena en común.

## La formación del juicio y la libertad de pensamiento

Uno de los ejes centrales del pensamiento de John Stuart Mill es su defensa incondicional de la libertad de pensamiento y de expresión como pilares de una sociedad libre. Esta postura no es una mera declaración de principios liberales, sino que encuentra en la educación su fundamento más sólido. Para Mill, la libertad de pensamiento no puede ejercerse sin la formación previa del juicio, entendida como la capacidad de evaluar críticamente las ideas, sopesar argumentos y tomar decisiones racionales. En este sentido, la educación es el medio indispensable para ejercer realmente la libertad intelectual.

En su obra *Sobre la libertad* (1859), Mill sostiene que “la única libertad que merece ese nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestro propio modo, siempre que no intentemos privar a los demás del suyo” (Mill, 1962, p. 198). El filósofo de Pentonville profundiza más en la preocupación por la libertad y le concede tanta importancia que llega a entenderla como un problema que tiene implicaciones para el futuro de las generaciones, llegando a catalogar el de la libertad como “el problema vital del porvenir” (Mill, 1962, p. 37) y más adelante arguye que la libertad “es la única fuente de mejoras, infalible y permanente” (Mill, 1962, p. 144). Desde esas aseveraciones se deduce, como recoge Abellán, que “la libertad del ser humano en la sociedad es presentada por Mill como un valor superior, intrínsecamente bueno” (Abellán, 2002, p. 384). Esta afirmación milliana, que resume el núcleo de su liberalismo, implica una exigencia pedagógica: formar sujetos capaces de determinar por sí mismos qué constituye su propio bien, lo cual solo es posible si han desarrollado su autonomía de pensamiento. La educación, por tanto, debe ser mucho más que instrucción técnica o adiestramiento funcional; debe cultivar la capacidad de pensar por cuenta propia, de resistir la presión de la opinión dominante y de explorar con honestidad intelectual las distintas posibilidades de vida. En suma, y como advierte Pérez Bermejo al estudiar a Mill, la educación tiene que propiciar la confrontación heterogénea de opiniones; debe favorecer la diversidad y nunca el adoctrinamiento (Pérez Bermejo, 2000, p. 153).

Mill, no obstante, advierte contra los peligros del conformismo intelectual y de la imposición cultural que cercenen esa libertad. Uno de sus mayores temores es la ‘tiranía de la mayoría’, esa tendencia de las sociedades democráticas a homogeneizar el pensamiento mediante la coerción social, incluso sin necesidad de leyes represivas. Para contrarrestar este riesgo, John Stuart propone una pedagogía del disenso, donde los estudiantes sean expuestos a variedad de perspectivas, incluidos aquellos puntos de vista que la sociedad considera erróneos. Solo así podrán ejercer un juicio informado y evitar la repetición acrítica de lo aprendido (Mill, 1962, pp. 65-66).

Desde esta perspectiva, la libertad de pensamiento no es un don natural, sino una conquista educativa. Se trata de una habilidad que requiere práctica, guía y estímulo. Mill insiste en que las instituciones educativas deben fomentar el debate argumentado y la búsqueda de la verdad sin prejuicios; por ello, afirma: “Si toda la humanidad menos una persona tuviera la misma opinión, y sólo una persona tuviera la contraria, la humanidad no tendría más derecho a silenciar a esa persona que ella a silenciar a la humanidad” (Mill, 1962, p. 61). Esta declaración encierra una ética del respeto a la diferencia, profundamente vinculada a la misión educativa. Como bien apunta Mercado Pacheco (2004), citando a Mill en un escrito de juventud titulado *Civilization*, en la confrontación de ideas se trata de establecer contratendencias que pugnen con las ideas existentes y las modifiquen (p. 169).

La formación del juicio implica, además, el desarrollo de la autoconciencia y de la reflexión crítica sobre uno mismo. Mill considera que una mente verdaderamente libre no solo cuestiona las ideas externas, sino también sus propias convicciones, examinando constantemente sus fundamentos y consecuencias. Esta actitud filosófica de apertura y revisión permanente es una de las metas más elevadas de la educación, y constituye, según él, el antídoto contra el dogmatismo, el fanatismo y la apatía intelectual.

Isaiah Berlin, al analizar la obra de Mill, destaca que su liberalismo no se limita a proteger la libertad exterior, sino que busca desarrollar una libertad interior, entendida como la capacidad de autodeterminación racional. La educación, en este sentido, tiene una dimensión emancipadora: permite a los individuos liberarse no solo de la ignorancia, sino también de la servidumbre de las pasiones, de la superstición y del poder invisible de los estereotipos culturales. La educación permite tomar decisiones, hacer elecciones, es en el elegir y desechar donde madura la persona, y donde muestra su auténtica esencia, la libertad. Se trata, por tanto, de una educación para la libertad porque es la libertad la que implica capacidad de elegir y, por eso, para I. Berlin educación y libertad son dos caras de la misma

moneda (Berlin, 2003, p. 311). Es esa capacidad lo que hace que el ser humano sea tal. La educación trae como efecto la libertad. Educar es, por tanto, liberar.

Este enfoque conecta con planteamientos contemporáneos como los de Martha Nussbaum, quien subraya la necesidad de una educación para la ciudadanía democrática basada en las humanidades, el pensamiento crítico y la imaginación moral. Al igual que Mill, Nussbaum argumenta que sin estas capacidades no hay democracia sustantiva ni respeto efectivo por la diversidad (Nussbaum, 2010, pp. 82-83).

De igual forma, Mill -dentro de la esfera de la libertad- anticipa, con sorprendente lucidez, que la libertad de pensamiento solo puede prosperar si va acompañada de condiciones estructurales que la sostengan. Entre estas condiciones se encuentra la alfabetización universal, el acceso equitativo al conocimiento, la formación docente de calidad y un entorno institucional que promueva el pluralismo (Mill, 2001, p. 284). Por ello, defiende un sistema educativo que no sea monopolizado por una ideología, una confesión religiosa o una clase dominante, sino que ofrezca un espacio genuinamente libre para la exploración intelectual, y para ello el discípulo de Bentham reclama la importancia e institucionalización de la escuela. Solo la escuela responde a las condiciones estructurales que precisa la educación, por lo que afirma: “escuelas para todos, sin distinción de secta y sin imposición del credo y observancias de cualquier secta a otros” (Mill, 1984b, p. 63)<sup>2</sup>.

En conclusión, la educación, para Mill, no tiene sentido si no forma individuos capaces de pensar con independencia, de argumentar con rigor y de convivir en la disidencia. La formación del juicio y la libertad de pensamiento son los dos rostros de una misma ética educativa, orientada a la dignidad del ser humano como ser racional y deliberante. Sin este cultivo, la libertad degenera en apariencia y la democracia se vacía de contenido.

<sup>2</sup> Traducido del original: “Schools for all, without distinction of sect and without imposition of the creed and observances of any sect on others”.

## El papel del Estado y la sociedad en la garantía del derecho a la educación

En el pensamiento de John Stuart Mill, el Estado no debe ser visto exclusivamente como una fuente de coerción o como un aparato al servicio del orden social, sino como un agente indispensable para asegurar condiciones equitativas de desarrollo individual y colectivo. Cabe acaso plantearse ¿por qué esto es así? Sencillamente, porque, en la antropología, Mill concibe al ser humano como ser racional y relacional, con lo cual el ser humano es capaz de percibir la vida en sociedad, en comunidad, como la fórmula que le permite desarrollarse libremente, y como ser humano que se procura la mayor felicidad posible, como muestra en *El utilitarismo* (1984a, p. 117). Así, vida en sociedad, existencia de un Estado que organice dicha convivencia y desarrollo junto con progreso hacia el bien común, se dan la mano en el pensamiento milliano. En este marco, la educación es una función esencial de la acción pública. Sin intervención estatal la educación puede quedar sujeta a desigualdades sociales y económicas, reproduciendo estructuras de dominación que socavan la libertad y la justicia. Por ello, Stuart Mill (2001) señala que la obligación más importante del Estado, y de la sociedad, es garantizar la enseñanza universal, esto es, la educación (pp. 186-187). Esa defensa del acceso obligatorio a la educación universal también aparece reiterada en *Sobre la libertad* (Mill, 1962, p. 199).

Aunque defensor firme de la libertad individual, Mill no cae en un liberalismo *laissez-faire* que abandone los bienes comunes a la lógica del mercado. Por el contrario, su postura es matizada y comprometida con la equidad: reconoce que, en cuestiones esenciales para el bienestar social, como la educación, es necesario que el Estado intervenga para garantizar un acceso universal y de calidad (Mill, 2001, p. 186). En este sentido, afirma con claridad: “El Estado puede exigir a los padres que proporcionen a sus hijos una educación suficiente, y puede también proporcionar los medios para obtenerla, cuando estos falten” (Mill, 1951, p. 815). El discípulo de Bentham

no se oponía a que el Estado interviniera en educación en tanto que propiciarla, pero era enfático en señalar que “una educación establecida y controlada por el Estado no debería existir” (Mill, 1962, p. 200). Esta postura revela la centralidad de la educación para Mill como derecho irrenunciable, llegando a afirmar que “todavía no se admite que es un crimen moral traer al mundo un hijo sin estar seguro de poder, no solo alimentarle, sino también instruirle y formar su espíritu” (Mill, 1962, p. 199). Esta aseveración anticipa concepciones modernas del Estado social, donde la educación es concebida como un derecho básico que debe asegurarse para todos, como fundamento de igualdad y ciudadanía democrática plena. En esta perspectiva parece situarse también Isaiah Berlin (2003) cuando advierte que “Mill no se opuso a la intervención estatal en cuanto tal. La consideró favorablemente en cuanto a educación y legislación se refiere porque pensó que sin ella los más débiles serían aplastados y oprimidos” (p. 289). Pero la apreciación berliniana es clara al vincular educación -junto con otros bienes para la humanidad como la libertad de expresión, la justicia y la igualdad- con derechos humanos, y por eso sentencia: “Lo que todas estas cosas tienen en común no es una conexión con el principio de mayor felicidad, sino que todas van en defensa de los derechos humanos” (Berlin, 2003, p. 289). Es evidente la consideración de este autor sobre la educación como un derecho humano.

Por consiguiente, la propuesta educativa de Mill no es centralizadora ni estatista: el Estado debe garantizar el derecho a la educación sin monopolizar su contenido o su orientación ideológica, por ello Mill afirma que “el gobierno no debe pretender el monopolio de la instrucción” (Mill, 1951, p. 817). Mill desconfía de cualquier forma de educación uniforme impuesta desde arriba porque podría convertirse en un instrumento de adoctrinamiento. Según John Stuart, el Estado tiene la responsabilidad de asegurar que todos los niños y jóvenes reciban una educación mínima que les permita ejercer su libertad con sentido y responsabilidad, y en esa obligación estatal de imponer la educación queda fuera dirigirla. No, para Mill el Estado

debe imponerla, pero no dirigirla, porque a esto último él mismo se opondría, como claramente expresa:

Que el Estado imponga la educación no va en contra del Estado, sino en contra de que la dirija. Si toda la educación, o la mayor parte de la educación de un pueblo, fuera puesta en manos del Estado, yo me opondría a ello como el que más (Mill, 1962, p. 200).

La diferencia parece evidente: el adoctrinamiento supone no esforzarse para que el individuo descubra los talentos que tiene y tratar de almacenar en su interior la doctrina que el Estado desea que las personas asuman obedientemente, sin más. Por el contrario, educar es arriesgarse a sorprenderse ante los distintos talentos, genialidades, capacidades con que cuentan los individuos. Por ello, propone un sistema mixto, donde coexistan múltiples ofertas educativas -públicas y privadas, laicas y religiosas- pero con supervisión estatal que asegure estándares mínimos de calidad y respeto por la diversidad. Por esto, Mill rechaza cualquier monopolio estatal en educación, pero acepta que “estará justificado exigir a todo el mundo que posea una instrucción adecuada en determinadas cosas, pero no en prescribir cómo y dónde deberá obtenerla” (Mill, 1951, p. 817).

Esta visión pluralista de la educación responde a su preocupación por evitar la homogeneización del pensamiento y preservar el desarrollo individual. La función del Estado no es producir ciudadanos idénticos, sino garantizar que todos tengan la oportunidad real de desarrollar sus capacidades y de acceder al conocimiento. De este modo, se busca equilibrar libertad y equidad: libertad para elegir entre distintas opciones educativas y equidad para que todos puedan ejercer esa libertad de manera efectiva.

Asimismo, Mill señala el papel de la opinión pública y de la sociedad civil en la promoción de una educación ética y crítica. La opinión pública en la sociedad tiene impacto importante en la educación porque actúa como agente social que influye en los caracteres de las personas. Esto Mill no lo desdeña y advierte que, dentro de

toda sociedad, la propia sociedad civil y la opinión pública influyen, y esto ha de ser tenido en consideración para mayor enriquecimiento de las personas. Así, declara su propuesta de que

La educación y la opinión pública, que tienen un poder tan grande en la formación humana, utilicen de tal modo ese poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto. (Mill, 1984a, pp. 62-63)

Por tanto, la opinión pública actúa como activo social en la educación ciudadana, y también pueden ser aceptados otros agentes sociales como la familia, la comunidad, los medios de comunicación y las asociaciones civiles porque cumplen funciones formativas relevantes, al moldear valores, actitudes y hábitos cívicos fruto de su influencia. Igualmente, de las palabras de Mill parece evidenciarse que la educación es fundamento axial en cualquier sociedad porque toda sociedad necesita formar ciudadanos, no solo individuos, que participen activamente en la sociedad para resolver los problemas que son de todos; es esa necesidad la que hace de la acción por el bien común un efecto de la educación. Así también lo constata en su estudio Pedro Mercado Pacheco (2004) cuando asevera que progreso, democracia e individuo junto con la concepción de la sociedad y la política pasaban para Mill por la educación (pp. 163-164).

Desde esta perspectiva, Mill pone en tensión dos principios: la necesidad de garantizar un acceso equitativo a la educación mediante la acción estatal, y la importancia de preservar un ámbito de libertad y pluralismo en la oferta educativa. Esta tensión no se resuelve de modo único, debe ser abordada mediante el equilibrio deliberado entre derechos individuales y responsabilidades colectivas. Como sugiere Jacques Delors, ha de articularse un pacto educativo que comprometa a todos los actores sociales en la construcción de una ciudadanía consciente y activa en la escuela (Delors, 1995, p. 32); o como advierte acertadamente Joaquín Abellán (2003), “el gobierno

puede, y en muchos casos debe, establecer escuelas y colegios, pero no debe obligar ni sobornar a nadie para que vaya a ellos” (p. 378).

Además, Mill introduce un elemento que hoy podría llamarse justicia educativa: la idea de que no basta con ofrecer educación, sino que es necesario remover los obstáculos estructurales que impiden su aprovechamiento real, por lo que Mill se erige en un reformador social en educación, como sucedió con Horace Mann, contemporáneo suyo en los Estados Unidos. Esto implica políticas públicas que combatan la pobreza, la discriminación y la marginación, así como una distribución equitativa de recursos materiales. En este punto, su pensamiento converge, de algún modo, con principios de la justicia distributiva que más tarde desarrollarían teóricos como John Rawls.

En resumen, para Stuart Mill, el papel del Estado y de la sociedad en la educación es esencial y forma parte del ideal liberal progresista. Garantizar el derecho a la educación significa crear condiciones institucionales, económicas y culturales que permitan la formación autónoma del individuo y su participación democrática. Para Mill, el Estado no es un enemigo de la libertad, sino un garante necesario de las condiciones para ejercerla, siempre que actúe con neutralidad y respeto por la pluralidad.

## La educación como base de los derechos humanos

Dentro de la arquitectura liberal de John Stuart Mill, la educación no ocupa una posición instrumental ni meramente funcional, sino que es la piedra angular para la realización efectiva de lo que actualmente conocemos como derechos humanos. Esta visión, notablemente avanzada para su tiempo, posiciona a la educación como un derecho habilitante, es decir, como una condición *sine qua non* para ejercer los demás derechos civiles, políticos y sociales. En tanto que sin formación no hay juicio, y sin juicio no hay autonomía, la educación aparece como fundamento ontológico y operativo de la libertad; la educación viene a ser la raíz normativa de los demás derechos.

Mill sostiene que los derechos no son atributos abstractos concedidos *a priori*, sino prácticas sociales que requieren formación previa y capacidad crítica para ser comprendidas, apropiadas y defendidas. Esa formación previa remite a la educación como herramienta fundamental, y esa educación debe fomentar la sensibilidad por el bien social de todos por la sencilla razón de que el ser humano es social por naturaleza, dicho aristotélicamente. Por tanto, existe una correlación entre bienestar individual y solidaridad social, y dicha correlación debe ser internalizada a través de la educación como hábito ético y racional si se desea un buen gobierno, y así lo expresa Mill: “Siempre que la disposición general de un pueblo es tal que cada individuo solo se preocupa de sus intereses egoístas y no se detiene a considerar sus responsabilidades para con el interés general, el buen gobierno es imposible” (Mill, 2001, p. 57). Y si el buen gobierno es imposible, el bien común es imposible; por eso el pensamiento milliano sobre el vínculo entre educación y bien común recuerda al imperativo kantiano y por ello afirma: “Para que el principio kantiano tenga algún significado habrá de entenderse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar con beneficio para sus intereses colectivos” (Mill, 1984a, p. 116).

Desde esta óptica, la educación cumple una doble función: por un lado, formar personas capaces de deliberar sobre los derechos de todos -sin egoísmos-, comprender su alcance y limitaciones, y actuar en su defensa; por otro lado, genera las condiciones culturales para que los derechos humanos sean vividos colectivamente como compromisos mutuos y no como privilegios individuales. Así, Mill trasciende una concepción meramente legalista de los derechos humanos y los reinterpreta desde una perspectiva ética y comunitaria, donde la dignidad individual se entrelaza con el reconocimiento intersubjetivo.

Esta concepción solicita cultivar la racionalidad, la sensibilidad moral, empatía y deliberación. De este modo los derechos no serán vacíos de contenido y la libertad será auténtica. Así, la educación aparece como puente entre libertad y ejercicio de los derechos; y esta

sensibilidad milliana del bien común converge con el pensamiento de Martha Nussbaum cuando subraya el papel de la familia y la escuela en el fomento del bien general de modo que el niño vea a los demás como personas con iguales derechos (Nussbaum, 2010, p. 64).

Mill también anticipa una preocupación que será central en el pensamiento pedagógico del siglo XX: la necesidad de una educación en valores cívicos y democráticos. Para él, el conocimiento técnico o instrumental no basta. Este aspecto es crucial en la filosofía educativa que propone Stuart Mill porque aceptando el compromiso del Estado para proporcionar la educación a sus ciudadanos, sin adoc-trinar, entonces ese Estado debe favorecer al máximo el pluralismo ideológico, propio de cualquier estado cívico y democrático, siendo fundamental que las sociedades tengan personas sensatas y buenas, y así lo testimonió Mill en su discurso inaugural en la Universidad de Saint Andrews en 1867: “Los hombres son hombres antes de ser abogados, médicos, comerciantes o fabricantes; y si los haces hombres capaces y sensatos, se convertirán en abogados o médicos capaces y sensatos” (Mill, 1984b, 226)<sup>3</sup>. En este sentido, y en un nivel de mayor concreción, Mill defiende que no solo deben estudiarse materias científicas como matemáticas o física; o materias más instrumentales como la lengua; o materias relativas a hechos pasados, como la historia; sino que el currículo académico también debe incluir materias como la religión, la moral o la política; y como estas materias tratan sobre cuestiones discutibles, Mill observa que en lo opinable debe haber libertad (Mill, 1962, p. 202). Con lo cual, los asuntos sobre estas asignaturas no deben circunscribirse a su verdad o falsedad, sino a precisar la cuestión de hecho de que tal o cual afirmación sobre la creencia que fuere está sostenida en unos fundamentos y argumen-taciones de los autores que fueran. Así, estima Mill que se asegura el mayor grado de pluralismo y el mayor grado de instrucción. El

<sup>3</sup> Traducido del original: Men are men before lawyers, doctors, merchants or makers; and if you make capable and sensitive men, they will become in lawyers or doctors capable and sensitive.

resultado de una educación de este tenor será el de obtener ciudadanos libres e instruidos (Mill, 1962, pp. 202-203).

En ningún caso recomienda Mill tener miedo al conocimiento y a la libre discusión de ideas. Él mismo estudió, como cuenta en su *Autobiografía*, mucha religión, mucha historia sagrada y mucha filosofía de la religión. Así lo hizo por recomendación de su padre, James Mill, pese a que este consideraba rotundamente que “la religión era el mayor enemigo de la moralidad...” (Mill, 1986a, p. 66), lo que manifiesta claramente el nivel altísimo de tolerancia en Stuart Mill.

Igualmente, Mill considera que una ciudadanía verdaderamente libre debe formarse en la empatía, el juicio crítico, el respeto por la diversidad y el compromiso con el bien común y desde el máximo pluralismo de ideas. En este sentido, su propuesta resuena en el principio contemporáneo de ‘educación para la ciudadanía’ que en el siglo XX retomarían organismos internacionales como la Unesco. Jacques Delors (1995), en su célebre informe, destaca que “la educación debe fomentar el aprender a ser” (p. 17), y que sin esta dimensión formativa de la subjetividad no hay convivencia democrática ni paz duradera.

Este vínculo entre educación y ciudadanía activa, que llevó a Mill a defender el acceso universal, gratuito y laico a la educación básica, es como un imperativo moral y político. De ahí que su pensamiento pueda interpretarse como una anticipación de los principios recogidos posteriormente en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), cuyo artículo 26 consagra el derecho a la educación y su función en el fortalecimiento del respeto a los derechos y libertades fundamentales.

En suma, la filosofía de la educación de Stuart Mill está ligada a la teoría de los derechos humanos: ambas se retroalimentan y se constituyen mutuamente. La educación es, para él, el cimiento sobre el que descansa toda la estructura de la libertad moderna. Sin ella, los derechos serían formalidades vacías; con ella, se transforman en prácticas vividas, defendidas y ampliadas por sujetos autónomos, críticos y comprometidos. Así, Mill ofrece una de las formulaciones

más lúcidas y vigentes del ideal ilustrado de la emancipación a través del conocimiento.

## **Análisis crítico y proyección contemporánea del pensamiento educativo de John Stuart Mill**

La filosofía educativa de John Stuart Mill, aunque anclada en el siglo XIX, posee una capacidad de interpelación y vigencia que la proyecta más allá de su contexto histórico. Su defensa de la libertad de pensamiento, de la educación como derecho habilitante y de la autonomía moral del individuo como algo que comporta progreso, desarrollo y mejora de la vida individual y colectiva de las personas es algo que sigue siendo clave ante los desafíos del siglo XXI, y que parecen recoger autores contemporáneos como Martha Nussbaum, Amartya Sen, Robert Spaemann o Nuccio Ordine. Sin embargo, una lectura crítica y situada de su propuesta permite identificar tanto sus aportes fundamentales como sus puntos inconclusos, particularmente desde una perspectiva actual de justicia social, pedagogía crítica y epistemologías plurales.

Uno de los principales méritos de Mill es haber comprendido tempranamente que la educación es una construcción política, no un simple proceso técnico. Frente a los modelos dominantes de su época, centrados en la instrucción religiosa o en la domesticación social, Mill postula una educación orientada a formar en la autonomía, la deliberación pública y la responsabilidad cívica, lo cual requiere darle importancia pedagógica a la individualidad y al carácter de cada persona, lo que implica que educar es aceptar la diversidad de opiniones por la importancia que tengan cada una, lo cual entraña una diversidad de educación, algo presente actualmente en cualquier legislación educativa bajo la idea de educación en la diversidad y que ya Mill señala (Mill, 1962, p. 200). En la misma línea de reconocimiento del estudio y la educación como algo que “nos hace crecer y

nos vuelve más autónomos” está el pensamiento contemporáneo de Nuccio Ordine (Ordine, 2013, p. 81).

Esto concuerda con una educación que propicie el desarrollo armónico de las personas, aspecto este que contemporáneamente resuena en Delors (1995) cuando -pareciera que recordando a Mill- afirma:

La convicción respecto a la función esencial de la educación, en el desarrollo continuo de la persona y las sociedades, es una vía, ciertamente entre otras, pero más que otras, al servicio de un desarrollo de los derechos humanos más armonioso. (p. 7)

Esta concepción resulta especialmente relevante hoy, como certeramente advierte Ordine, cuando la educación enfrenta presiones mercantilistas que pretenden reducirla a capacitación laboral o a producción de capital humano, presiones económicas que impactan en los institutos de enseñanza secundaria y en las universidades que se han convertido en empresas rebajando el nivel de exigencia y propiciando el aprobado al alumnado que ya no es tal y sí un cliente (Ordine, 2013, p. 79). No son nuevas las palabras de Ordine que claramente recuerdan las que en la segunda mitad del XIX pronunciaba Mill cuando denunciaba que rebajar el nivel de exigencia al alumnado y favorecer que alcancen un cinco en los exámenes no lograba más que “salvar zopencos” (Mill, 2001, p. 282).

En contraposición, Mill reivindica un modelo formativo integral: educar no es adiestrar, sino desarrollar la capacidad de juicio, la sensibilidad ética y el compromiso democrático (Mill, 1962, p. 182), aspecto este que resuena contemporáneamente en la pedagogía de Paulo Freire quien también consideraba que el educador no debe domesticar (Freire, 1970, p. 181). Es igualmente apreciable que Mill pondere que la sociedad obtenga buenos profesionales, y también buenas personas para lo cual es necesario valorar el carácter de cada persona, y esto es algo que se proyecta en Ordine (2013) para quien “identificar al ser humano con su profesión es un error gravísimo: en cualquier hombre hay algo especial más allá del oficio

que ejerce” (p. 81). Junto a esto, la preocupación por el compromiso democrático, deber de todo ciudadano formado e ilustrado, es una inquietud filosófica de Stuart Mill que otorga una dimensión política a la educación; dimensión en la que la democracia es relevante porque la democracia es más que un modelo de gobierno, es una escuela educativa que pretende forjar buenas personas sensibilizadas por el bienestar general por medio de la participación. Stuart Mill, con esta *desiderata*, anticipa contemporáneamente a Jacques Delors que a finales del siglo XX (1995) planteó que “el interrogante central de la democracia es si queremos y si podemos participar en la vida en comunidad” (p. 10). La dimensión política de la educación no es la de la ideología dominante en cada periodo de gobierno de un determinado partido político. La educación trasciende la ideología política, y tiene una faceta ética fundamental basada en el ‘otro’, en la alteridad, en la importancia de cada persona que ha de ser tenida en cuenta. Este apunte de alteridad en la educación, de la vida en sociedad, de hacer ciudad (polis) es primordial porque la educación como práctica de la libertad implica asumir al otro como con-ciudadano mío y preocuparse por sus intereses que coinciden con los de la comunidad, humanizando a quien así la vive, lo cual coincide actualmente con Nuccio Ordine cuando defiende la educación más allá del aspecto pragmático, en su dimensión de futuro, como lo que permite “continuar imaginando ciudadanos responsables, capaces de abandonar los propios egoísmos para abrazar el bien común, la solidaridad, la tolerancia y expresar la libertad” (Ordine, 2013, pp. 81-82).

Además, la noción milliana de ‘formación del juicio’ resuena en la pedagogía crítica de Paulo Freire, quien sostiene que “la educación verdadera es praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para transformarlo” (Freire, 1970, p. 33). Ambos autores, aunque desde contextos distintos, comparten la idea de que el sujeto educado es aquel que puede interpretar críticamente su realidad y actuar sobre ella. Empero, Mill privilegia un enfoque individualista de la emancipación, centrado en el mérito y la autorresponsabilidad, lo

cual puede resultar problemático desde una lectura contemporánea más sensible a estructuras de exclusión y desigualdad.

Entre los aspectos más problemáticos cabe apuntar la confianza de Mill, casi ilimitada, en el poder de la educación como herramienta de transformación social, lo que puede considerarse excesivamente optimista. En efecto, aunque Mill defiende el acceso universal a la educación y reconoce el papel del Estado como garante, no desarrolla una teoría profunda de la justicia estructural. Su propuesta no problematiza suficientemente los factores sociales que impiden el ejercicio efectivo de la libertad, como la pobreza, el racismo o los intereses ideológicos que limitan el alcance real de la educación en contextos concretos. A diferencia de autores contemporáneos como Amartya Sen, Mill no elabora una teoría de las capacidades diferenciadas ni de la redistribución como forma de reparación, y así lo aprecia Berlin (2003, p. 312). Desde esta visión, su modelo podría complementarse con enfoques actuales que reconozcan la interseccionalidad de las desigualdades y la necesidad de políticas afirmativas en educación porque la educación mejora la vida de las personas y forma parte de los componentes básicos del desarrollo personal (Sen, 2000, p. 4). Y es que la educación, como bien fundamental junto a otros como la salud o la igualdad de oportunidades, no depende solo de los Estados, también de instituciones económicas, organizaciones y otras entidades.

Asimismo, su propuesta de que el Estado imponga la educación sin ejercer control doctrinario plantea una tensión difícil de resolver: toda política educativa, por definición, implica una orientación axiológica, lo que hace casi imposible evitar algún grado de adoctrinamiento, sencillamente porque la educación ha de gestionarla el gobierno que sea dentro del Estado correspondiente; y dicho gobierno tiene una ideología política que va a implementar, y esa ideología no es universal, válida y aceptada por las demás fuerzas políticas. Ese gobierno lo forma un partido político (o más) que representa la voluntad de la ciudadanía, y tiene una visión del tipo de sociedad que quiere poner en práctica y esa visión responde al ideario político del partido; y desde dicho ideario se pretende emprender la misión,

y en esa misión está la cuestión de la educación. Parece, pues, una tensión difícil de solventar y más bien es un ideal que postula Mill. Ante esto, una solución aceptable puede ser la de Robert Spaemann (1991), quien, desde una ética personalista, (considerando la ética utilitarista de Mill) postula poner al prójimo en el centro de mis decisiones. No se trata de obtener desarrollo, progreso, felicidad sin el otro o a costa del otro, sino con el otro. Por consiguiente, quien gobierna en un Estado, dentro de una sociedad, debe situar el servicio de la educación, lo que esta ha de proporcionar a sus conciudadanos, más pensando en los otros que en ellos mismos y en su ideología de partido. Podría invocarse aquí esa regla de oro que Stuart Mill apunta en *El utilitarismo* “no hacer al otro lo que no quieras para ti, y hacer al otro lo que desees para ti” (Mill, 1984a, p. 62) como concordante con Spaemann. Y eso parece que solo se logra desde el consenso entre iguales, entre quienes, desde la política, pergeñan la educación del resto.

No obstante, el énfasis milliano en el pluralismo educativo y en la defensa de la libertad de pensamiento cobra gran fuerza en el contexto actual de polarización ideológica, censura digital y auge de discursos autoritarios. Su advertencia contra la tiranía de la mayoría y el conformismo social resulta premonitoria ante fenómenos contemporáneos como la cancelación cultural, el populismo punitivo o la manipulación informativa. En este punto, Mill ofrece un marco conceptual para pensar la educación como antídoto frente a la intolerancia, la simplificación y el pensamiento único.

Su insistencia en que las ideas deben ser discutidas públicamente, incluso aquellas que resultan impopulares, y que los estudiantes deben ser expuestos a pluralidad de perspectivas, se alinea con las exigencias actuales de una pedagogía democrática. Como él mismo afirma: “la verdad se fortalece en la confrontación con el error” (Mill, 1984b, p. 109). Esta afirmación sostiene una pedagogía del disenso y de la duda, frente a toda tentación dogmática o tecnocrática, permitiendo rescatar su pensamiento en tiempos donde la educación tiende a ser colonizada por rankings, pruebas estandarizadas y algoritmos de

optimización que no hacen más libres a las personas, sino que ponen el conocimiento al servicio de lo beneficioso, pragmático e inmediato -como ha criticado Ordine- y no de pergeñar personas más libres y autónomas (Ordine, 2022, p. 115). Esa idea de educar para ser más libres y autónomos, defendida por Mill, también resuena hoy día en el pensamiento del profesor de literatura de la Universidad de Calabria (Ordine, 2013, p. 81). Pero esa defensa de la educación del disenso, valiosa en términos democráticos, también podría generar tensiones en contextos donde el consenso mínimo es necesario para la cohesión social. Nuevamente Spaemann (1991) puede contribuir a serenar las tensiones que pueda ocasionar el disenso.

En términos de proyección, el pensamiento de Mill puede nutrir hoy una agenda educativa basada en cinco pilares: a) poner en el centro de la educación el juicio crítico como una competencia comunicativa de carácter transversal, en línea con Delors (Delors, 1995, p. 15 y 17); b) apostar decididamente por la equidad en tanto que condición de libertad auténtica; c) defender el pluralismo como garante de un aprendizaje en consonancia con los valores democráticos predicados por la Declaración Universal de los Derechos Humanos; d) el papel del Estado como garante del derecho a la educación y de otros derechos y no como adoctrinador o simple gestor; e) la comprensión de la dimensión ética de la educación como nexo que aúna la autonomía individual y el bien común.

Igualmente, el pensamiento de Mill puede actualizarse mediante aportes contemporáneos: las pedagogías decoloniales de José de Souza y Gustavo Esteva, los feminismos críticos de Juan Mainer y Engracia Martín, y las teorías de la justicia global de Martha Nussbaum. Estas perspectivas enriquecen su proyecto emancipador al integrar diversidad cultural, reconocimiento mutuo y reparación histórica desde una visión situada de la experiencia humana.

En definitiva, John Stuart Mill no ofrece un modelo educativo cerrado, sino un horizonte normativo abierto, orientado por los ideales de libertad, racionalidad y responsabilidad. Su legado no consiste en

fórmulas aplicables sin más, sino en una invitación permanente a pensar la educación como espacio de libertad y de transformación. En tiempos de crisis del sentido, su pensamiento nos recuerda que educar es, ante todo, un acto de confianza en la perfectibilidad del ser humano y en la potencia emancipadora de la razón crítica.

## Conclusiones

La filosofía de la educación de Stuart Mill constituye una de las contribuciones más lúcidas y profundas al pensamiento liberal moderno. Lejos de concebir la educación como un proceso meramente técnico o subordinado a los intereses del mercado, Mill la presenta como el núcleo estructurante de toda vida ética, política y democrática. En su visión, educar no es solo transmitir conocimientos, sino cultivar las condiciones intelectuales y morales que permiten a los individuos autodeterminarse, deliberar racionalmente y participar de manera activa en la vida pública.

A lo largo de esta exposición se ha mostrado cómo Mill articula diversos ejes en torno a la educación: el progreso moral e intelectual, la formación del juicio, la libertad de pensamiento, el papel del Estado y la sociedad en su garantía, y su función habilitante respecto a los derechos humanos. Todos estos elementos confluyen en una concepción integral y progresista de la educación, entendida no como prerrogativa de unos pocos, sino como derecho inalienable y responsabilidad colectiva.

Mill comprende que sin acceso universal a la educación no puede haber libertad auténtica ni democracia sustantiva. La ignorancia, el dogmatismo y la exclusión no solo empobrecen la vida individual, también socavan los cimientos del orden político. Por ello, Stuart Mill aboga por un modelo educativo que combine equidad y pluralismo, intervención estatal y libertad pedagógica, racionalidad crítica y sensibilidad ética. Esta propuesta, profundamente moderna y que encuentra en los filósofos contemporáneos citados eco, anticipa

debates contemporáneos sobre la justicia educativa, la ciudadanía democrática y los desafíos del pluralismo cultural.

Asimismo, la filosofía educativa de Mill desafía las dicotomías simplistas entre autonomía individual y bien común. En su pensamiento, educar para la libertad es formar personas que piensan con independencia, dispuestas a actuar con responsabilidad social. La educación, así concebida, se convierte en el medio auténtico que armoniza las exigencias de la individualidad con las necesidades de la convivencia democrática.

Por todo lo anterior, el legado pedagógico de Mill conserva una extraordinaria vigencia. En un contexto global marcado por el debilitamiento de la esfera pública, la fragmentación del conocimiento y la crisis de confianza en las instituciones, su apuesta por una educación crítica, laica, universal y orientada al desarrollo integral del ser humano adquiere relevancia renovada. Su obra recuerda hoy que no hay ciudadanía sin pensamiento autónomo, ni derechos humanos sin educación para su ejercicio consciente y solidario.

En definitiva, John Stuart Mill no fue solo un filósofo liberal, también fue un pensador pedagógico en el sentido más profundo del término: John Stuart Mill comprendió perfectamente que la libertad no se impone ni se decreta, sino que se cultiva, se aprende y se defiende en el proceso educativo. Mill, al defender la educación universal, la gratuidad de esta al menos en lo elemental, los méritos en la educación, el desarrollo por medio de la educación del carácter de la persona, la comprensión, la tolerancia y el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos, está anticipando el artículo 26 de los Derechos Humanos. Por consiguiente, su proyecto no ha perdido actualidad; al contrario, continúa interpelando al ser humano con fuerza allí donde la democracia requiere ciudadanos lúcidos, libres y comprometidos moralmente.

## Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (2002). John Stuart Mill y el liberalismo. En F. Vallespín (Ed.), *Historia de la teoría política* (Vol. 3, pp. 318–418). Alianza.
- Berlin, I. (2003). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza.
- Delors, J. (1995). *La educación encierra un tesoro*. Unesco.
- Freire, P. (1970). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI.
- Garforth, F. W. (1979). *John Stuart Mill's theory of education*. Martin Robertson.
- Mercado Pacheco, P. (2004). Establecer contratendencias: progreso, educación, política y selección de élites en J. S. Mill. En M. Escamilla Castillo (Ed.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo* (pp. 163–188). Universidad de Granada.
- Mill, J. S. (1951). *Principios de economía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Mill, J. S. (1962). *Sobre la libertad* (3.<sup>a</sup> ed.). Aguilar.
- Mill, J. S. (1984a). *El utilitarismo*. Alianza.
- Mill, J. S. (1984b). Essays on equality, law and education. En J. M. Robson (Ed.), *Collected works of John Stuart Mill* (Vol. XXI, pp. 61–74, 225–258). University of Toronto Press.
- Mill, J. S. (1986a). *Autobiografía*. Alianza.
- Mill, J. S. (1986b). *La utilidad de la religión*. Alianza.
- Mill, J. S. (2001). *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Alianza.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil* (5.<sup>a</sup> ed.). Acantilado.
- Ordine, N. (2022). *Los hombres no son islas: Los clásicos nos ayudan a vivir*. Acantilado.
- Pérez Bermejo, J. M. (2000). La promoción estatal de los valores culturales: en busca de una justificación desde la teoría de John Stuart Mill. *Telos*, 9(2), 121–163.

Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta.

Spaemann, R. (1991). *Felicidad y benevolencia*. Rialp.

Vallespín, F. (2002). *Historia de la teoría política* (Vol. 3). Alianza.



CÓMO CITAR

RODRÍGUEZ, J. (2026). Crítica ética al imperativo de optimización biológica permanente. Del *healthism* al imperativo de no envejecer. *Ethika+*, (13), 149-179.  
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2026.80892>

# Crítica ética al imperativo de optimización biológica permanente. Del *healthism* al imperativo de no envejecer

ETHICAL CRITIQUE OF THE IMPERATIVE OF PERMANENT  
BIOLOGICAL OPTIMIZATION. FROM HEALTHISM  
TO THE IMPERATIVE NOT TO AGE

Javier Rodríguez<sup>1</sup>

Doctorando de la Universidad Nacional de Educación  
a Distancia (UNED), España  
[jrodriguezcomellas@gmail.com](mailto:jrodriguezcomellas@gmail.com)

RESUMEN: Este artículo critica el imperativo de optimización biológica propio del transhumanismo, que redefine la salud como ideal moral y convierte la vulnerabilidad, el envejecimiento y la muerte en fallos técnicos. Al patologizar la condición humana y rechazar la finitud, promueve programas de longevidad radical que subordinan la ética a lo técnicamente posible. Esta aspiración culmina en la llamada “tecnotrascendencia”, una teología inversa que traslada al plano tecnológico las promesas de redención religiosa,

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0009-0002-0741-1489>



trivializando la muerte. El artículo advierte, así, riesgos éticos y políticos, y subraya que la dignidad humana se sostiene en la aceptación responsable de la vulnerabilidad.

**PALABRAS CLAVE:** optimización biológica, tecnotranscendencia, transhumanismo, *deathism*, vulnerabilidad.

**ABSTRACT:** This article offers a critical examination of the transhumanist imperative of permanent biological optimization, which elevates health to the status of a moral ideal and recasts vulnerability, aging, and death as technical malfunctions. By pathologizing the human condition and repudiating finitude, transhumanism advances radical longevity projects that subordinate ethical reflection to technical feasibility. Such aspirations culminate in what may be termed “technotranscendence,” an inverse theology that relocates religious promises of redemption to the technological domain while trivializing mortality. The article argues that these dynamics entail profound ethical and political risks and underscores the need to ground human dignity in the responsible acknowledgment of vulnerability.

**KEYWORDS:** biological optimization, technotranscendence, transhumanism, deathism, vulnerability.

John Stuart Mill es uno de los autores que con mayor énfasis defendió que la tarea de la ética radica en minimizar el dolor y el sufrimiento humanos. En *Utilitarismo*, Mill (2014, pp. 73-76), identifica tres grandes males que aquejan a la humanidad: la pobreza, la enfermedad y los defectos del carácter —especialmente el egoísmo y la ignorancia—. Esta triple clasificación mantiene un equilibrio entre los males de origen natural y los de raíz moral o social, recordando que la ética no puede reducirse a la mera eliminación del sufrimiento físico, sino que debe contemplar la mejora integral del ser humano.

Ahora bien, la aportación de Mill no se limita a esta taxonomía del mal. Su ética se articula sobre un principio de universalización: la

felicidad individual solo alcanza su pleno sentido cuando se orienta a la felicidad general (Mill, 2014, pp. 79-80). Con ello, Mill subraya que el combate contra la pobreza, la enfermedad o el egoísmo no es una empresa privada, sino una tarea común. La ética, en su horizonte utilitarista, exige que cada uno obre pensando no solo en sí mismo, sino en el conjunto de la humanidad.

En contraste, el discurso *bioideológico* del transhumanismo muestra una doble distorsión: por un lado, reduce los tres tipos de males al mal natural, como si toda forma de sufrimiento pudiera neutralizarse mediante intervenciones biomédicas; por otro lado, ignora la dimensión universal de la ética, pues el bienestar se concibe como un logro individual desconectado del bien común. Al absolutizar la superación de los límites biológicos como fin supremo, el transhumanismo corre el riesgo de promover una felicidad privada, incapaz de sostener criterios de justicia o de solidaridad.

Desde el razonamiento transhumanista, se desprende una visión medicalizada de la existencia: la principal tarea de la ética no es el crecimiento en la virtud a la manera aristotélica, sino la erradicación del mal natural, concebido como error corregible de la biología, que a la vez se interpreta como un mal moral en cuanto obstáculo para la realización del bien. La ética ya no se dirige hacia el bien moral y se redefine como optimización de una naturaleza humana defectuosa. El transhumanismo realiza así una lectura teleológica de la evolución, al considerar que esta se ha equivocado en su fin.

Por otro lado, la salud no se presenta como “bien compartido”, sino como meta individual cuya consecución depende del acceso a tecnologías de mejora, generando así nuevas brechas de capacidad y exclusión. El otro no aparece como un aliado en el crecimiento moral, sino como un ser igualmente defectuoso. De este modo, la ética queda reducida a una lógica de reparación funcional, orientada a restaurar o maximizar el rendimiento, más que a cultivar vínculos de justicia y solidaridad. En contra de lo que sugiere Hauskeller (2015), el transhumanista no se plantea sanar a la humanidad, sino optimizar

su propia salud y prolongar su existencia, desplazando el horizonte ético hacia un proyecto esencialmente individualista.

Este desplazamiento desde la perfección moral hacia la perfección biológica desplaza al hombre moral y ensalza la figura del *homo sanitas*, cuyo valor no se mide por su capacidad de obrar bien, sino por la extensión de su salud y la ausencia de enfermedad.

## Moralización de un impulso natural

Uno de los rasgos más significativos del discurso transhumanista es la conversión de impulsos naturales en deberes morales. Este fenómeno, que denominamos “moralización de un impulso natural”, implica el tránsito desde una tendencia constitutiva de la vida —descriptiva y ontológicamente necesaria— hacia una obligación normativa dotada de fuerza ética.

En términos spinozistas, el impulso básico hacia la autoconservación, el *conatus*, se entiende como una propiedad intrínseca de todo ente: “Cada cosa, en cuanto está en sí, se esfuerza por perseverar en su ser” (Spinoza, 2023 III, *prop.* 6). Este esfuerzo no remite a una elección moral ni a un mandato externo, sino a la propia estructura de la naturaleza. En su formulación original, el *conatus* es, por tanto, axiológicamente neutro: describe un hecho universal, pero no prescribe una acción.

Sin embargo, el transhumanismo reinterpreta este impulso bajo un prisma normativo y tecnocientífico. El deseo de vivir más y en mejores condiciones deja de ser un hecho dado para convertirse en un imperativo moral: si la tecnología permite prolongar la vida y retrasar indefinidamente el envejecimiento, no hacerlo constituiría una falta ética.

Autores como Nick Bostrom (2005) o Aubrey de Grey (2007) han articulado esta idea como un “imperativo moral de no envejecer”, en el que la longevidad radical se presenta no solo como una opción

legítima, sino como una obligación que recae sobre los individuos y sociedades<sup>2</sup>. De este modo, la ética experimenta un desplazamiento: deja de orientarse al cultivo de la virtud o a la justicia, para redefinirse como un imperativo de optimización biológica permanente<sup>3</sup>.

Este proceso de moralización conlleva tres pasos: primero, identificación del impulso (persistir en la existencia, evitar la muerte). Acto seguido, conversión en norma (se debe prolongar la vida siempre que sea posible) y, por último, absolutización del valor (la prolongación de la vida se erige en criterio supremo de bondad). Este nuevo imperativo se caracteriza por una serie de características:

Primero, la salud ha dejado de entenderse como una condición biológica —esto es, como la ausencia de enfermedad o disfunción orgánica— para convertirse en un ideal. Como discurso *bioideológico*, el transhumanismo coloca la salud en la cúspide de la jerarquía de valores, convirtiéndola en obligación moral y en criterio normativo para juzgar la valía de los individuos. Así, el transhumanismo no solo redefine el bienestar en términos estrictamente biológicos, sino que también constituye la principal causa de la medicalización de la existencia<sup>4</sup>. La salud se erige como *virtud moral*, mientras que la enfermedad, el desorden corporal o el sufrimiento psíquico tienden

<sup>2</sup> En *De Senectute* (2013), Cicerón señala la posibilidad de que la vejez sea un tiempo de liberación interior, de desprendimiento de las pasiones y de cultivo de la sabiduría, siempre que se viva con virtud y templanza. Por su parte, en *Envejecer con sentido* (2012), Nussbaum y LeVmore (2018) reivindican la vejez como una etapa plena de dignidad, en la que los vínculos, la justicia y la participación cívica resultan decisivos para contrarrestar la marginación social y la discriminación hacia las personas mayores. Así, ambas perspectivas coinciden en que la senectud no es mero declive biológico, sino un momento de la existencia que exige ser reconocido y valorado en su sentido ético y humano.

<sup>3</sup> Autores como Bauman (2007), Lipovetsky (2023) o Illich (1978) han analizado la aspiración a una “mejor salud” desde una perspectiva sociológica; sin embargo, no advirtieron su transformación en un auténtico imperativo moral.

<sup>4</sup> El “salutismo” (*healthism*) se define como “la preocupación por la salud personal como enfoque principal para la definición y el logro del bienestar, una meta que se alcanza principalmente mediante la modificación de los estilos de vida, con o sin ayuda terapéutica” (Crawford 1980, p. 368).

a interpretarse como signos de desorden inmoral individual. En lugar de ser vistas como condiciones naturales, inevitables o estructuralmente determinadas, las dolencias son ahora el resultado de elecciones personales equivocadas, negligencias o actitudes tóxicas<sup>5</sup>.

Segundo, el individuo se convierte simultáneamente en cliente y paciente, al ser a la vez el *locus* de la percepción y de la intervención médica (Crawford, 1980, p. 371). Desde esta posición ambivalente, no solo recibe diagnósticos y terapias, sino que también internaliza la exigencia de vigilarse y corregirse de manera continua, convirtiendo su propio cuerpo en un proyecto abierto de mejora. Aquí se articula el imperativo de optimización permanente, que ya no proviene únicamente de las instituciones sanitarias, sino que se inserta en el deseo mismo del sujeto: desear la salud y la longevidad ilimitada se convierte en una norma culturalmente inducida, hasta el punto de que no querer optimizarse aparece como una forma de irresponsabilidad moral. De este modo, el individuo queda atrapado en una dialéctica donde el deseo de bienestar coincide con la obligación social de perfeccionarse biológicamente, borrando la frontera entre libertad personal y mandato normativo.

En tercer lugar, este enfoque favorece la “negación de la facticidad social de los hechos” al presentar el sufrimiento y la enfermedad como fenómenos exclusivamente individuales o biológicos, desvinculándolos de sus determinaciones sociales (Crawford, 1980, p. 373). Esta operación ideológica convierte problemas originados en contextos de desigualdad, opresión o precariedad en meras disfunciones del cuerpo,

<sup>5</sup> La reducción del malestar a un fallo individual se ve potenciada por “la cultura de la felicidad”, tal como ha mostrado Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad* (2019) y Eva Illouz en *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda* (2010), así como en *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Illouz y Cabanas, 2019). Estos trabajos revelan cómo el imperativo de ser feliz y la proliferación de discursos en torno a las “relaciones tóxicas” configuran un marco ideológico donde el sufrimiento deja de interpretarse como experiencia social o estructural, para aparecer como el resultado de una mala elección personal o de una deficiente gestión emocional.

ocultando así su raíz estructural. Al medicalizar el malestar natural, se refuerza una comprensión despolitizada de la realidad que naturaliza el orden social vigente y traslada la responsabilidad del sufrimiento al individuo, encubriendo las relaciones de poder que lo producen.

En cuarto lugar, este ideal se alcanza solo mediante un ascetismo tecnológico, que no implica una ascesis moral (Diéguez, 2017). El individuo ya no debe *esforzarse* en realizar el bien moral, sino que será la tecnología quien lo haga por él. El transhumanismo traslada la excelencia ética desde el arte de saber morir hacia el imperativo de no morir aún, pues el coste de no prolongar la vida se considera incalculable. La virtud práctica deja así de ser la preparación para la muerte y se redefine como prudencia tecnológica: avanzar con la máxima rapidez posible, pero asegurando al mismo tiempo la seguridad necesaria para no comprometer el potencial a largo plazo (Bostrom, 2003).

Ahora bien, esta delegación en la técnica no significa una liberación de la carga individual, sino más bien su reconfiguración: la *responsabilidad individual* se erige como el principio rector de la salud<sup>6</sup>: cada persona es considerada plenamente responsable de su estado físico y emocional (Savulescu, 2005). El fracaso de mantenerla se interpreta como falta de voluntad, disciplina o conciencia. Esta concepción, advierte Crawford (1980), no solo refuerza la medicalización de la vida cotidiana, sino que también contribuye a la culpabilización del enfermo y a la despolitización del malestar, ocultando las condiciones estructurales que inciden en la salud y favoreciendo una forma de control social basada en el autocastigo y la autoexigencia.

La salud se convierte en una obligación moral y en un criterio normativo para juzgar a los sujetos. Como valor supremo, condensa

<sup>6</sup> La noción de responsabilidad individual, como lenguaje político, es problemática porque refuerza una visión voluntarista del comportamiento humano que ignora las limitaciones sociales. Al centrarse en el cambio personal como única vía de acción, desplaza la dimensión colectiva y política del problema de la salud, alimentando la ilusión de control individual frente a un entorno percibido como inmodificable (Crawford, 1980, p. 377).

no solo la vida, sino también la felicidad, la plenitud, el amor y la realización del ser. No buscarla activamente equivale a negar el valor del yo, y quien descuida esta tarea es objeto de compasión o censura moral. En consecuencia, la enfermedad deja de concebirse como una condición contingente y pasa a interpretarse como resultado de una carencia individual —ya sea falta de voluntad, deseo inconsciente de estar enfermo o negligencia personal.

El resultado es una ética monovalente centrada en la maximización de la duración biológica, que subordina otros valores —como la justicia, la libertad o la dignidad en el morir— a la preservación indefinida de la vida orgánica. A diferencia del *conatus*, que admite la muerte como límite natural inevitable, el imperativo transhumanista de optimización biológica considera la muerte y el envejecimiento un mal técnico susceptible de erradicación. Así, un hecho natural se transforma en un deber moral, y este, a su vez, en un ideal político-tecnológico que configura la agenda de investigación y desarrollo biomédico<sup>7</sup>.

## La patologización de la condición humana

Para los autores transhumanistas, el envejecimiento no constituye un destino biológico irrevocable, sino una fuente masiva y evitable de sufrimiento y muerte. Bajo esta premisa, su persistencia resulta moralmente inaceptable: cada día de inacción equivale a la pérdida de innumerables vidas que podrían prolongarse en condiciones óptimas (Bostrom, 2005).

<sup>7</sup> En su lectura de Spinoza, Balibar (2021) subraya que el *conatus* no puede entenderse como mera perseverancia individual en el ser, sino como una dinámica de composición y descomposición de cuerpos en relación. Desde esta perspectiva, la persistencia vital depende de la capacidad del individuo de integrarse en relaciones adecuadas con otros cuerpos, lo que sitúa la ética y la política en un horizonte intrínsecamente social. Así, mientras en Spinoza (2023) la finitud y la muerte forman parte del orden natural que estructura la potencia de los individuos compuestos, el transhumanismo transforma dicha finitud en un error técnico y reconfigura la conservación del cuerpo como ideal de optimización ilimitada.

En este contexto, el rechazo cultural a la muerte por envejecimiento —heredado de una larga tradición de resignación histórica (Ariès, 2011)— aparece como un obstáculo ético que debe ser superado<sup>8</sup>. Así, el desarrollo y aplicación de biotecnologías para prevenir o revertir el envejecimiento deja de ser una mera posibilidad técnica para presentarse como un imperativo moral. En consecuencia, la salud ya no se entiende solo como un bien instrumental, sino que se erige en el nuevo ideal moral que orienta y legitima la acción transhumanista.

Como hemos desarrollado en otro sitio (Rodríguez Comellas, 2025), consideramos que el transhumanismo es un discurso *bioideológico*, que absolutiza la biología como destino y la tecnología como salvación. Al interpretar la vulnerabilidad y la finitud humanas como enfermedades a corregir, convierte la mejora biomédica en imperativo moral y desplaza la ética hacia un horizonte de optimización individual. Así, la vida deja de ser comprendida en su dimensión relacional y social para reducirse a un proyecto técnico de superación de límites biológicos<sup>9</sup>. Lo que antes se entendía como límite natural o vulnerabilidad constitutiva pasa a interpretarse como déficit clínico, y la noción de salud se redefine constantemente en función de las posibilidades tecnológicas disponibles<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> De Grey (2004, pp. 724-725) presenta el envejecimiento como “la principal plaga que queda por derrotar” (*the foremost remaining scourge*) y sostiene que el envejecimiento se convertirá en un proceso médico tratable. El transhumanismo persigue el audaz sueño de matar la muerte.

<sup>9</sup> Espinoza Venzor (2025a) muestra que la crítica transhumanista al envejecimiento refuerza una visión antropocéntrica y capitalista que ignora los límites ecológicos y puede conducir al ecocidio. En cambio, propone una ética del cuidado y de la sostenibilidad, que reconozca la vulnerabilidad y la interdependencia como bases de una auténtica mejora humana.

<sup>10</sup> Bostrom (2019) insiste en que, desde el punto de vista del progreso, la vulnerabilidad humana no pertenece al rango de lo ontológico, sino de lo accidental; dejando ver que el posthumano estará en mejores condiciones sociales y políticas para entender y revertir las diversas problemáticas vinculadas a los nuevos desarrollos científicos y tecnológicos.

En su análisis del transhumanismo, Hauskeller (2015) formula con claridad la llamada *tesis de la identidad entre terapia y mejora* (*enhancement–therapy identity thesis*), que constituye el núcleo conceptual de buena parte de la retórica transhumanista. Dicha tesis sostiene que la condición humana no solo puede ser mejorada, sino que es intrínsecamente patológica y, por tanto, requiere ser curada. Sin embargo, el examen de Hauskeller (2015) —centrado en los argumentos de John Harris y Allen Buchanan— permanece en gran medida en un plano descriptivo y no llega a problematizar el marco ontológico y axiológico que la sustenta.

Desde la perspectiva aquí adoptada, la crítica a Hauskeller debe señalar dos limitaciones principales.

Por un lado, el autor no examina cómo esta narrativa reproduce, en clave secularizada e inversa, la estructura de las teodiceas clásicas: se reconoce un mal originario (la naturaleza), se identifica un principio salvador (la tecnología) y se proyecta un horizonte escatológico (el estado posthumano). Esta dinámica configura un “futurismo tecnológico” (*technological futurism*), que imagina el porvenir a partir de los datos tecnológicos y promesas de la innovación tecnocientífica.

Por otro lado, subestima la función moralizadora de la tecnología en el marco transhumanista: cuando la naturaleza es declarada esencialmente defectuosa, la tecnología se erige no solo en medio instrumental, sino en nuevo sujeto moral y criterio último de lo bueno. Este desplazamiento implica que la moralidad queda subordinada a lo técnicamente posible, diluyendo la legitimidad de toda referencia normativa a la condición humana como tal.

Así, el transhumanismo se presenta como un proyecto *bioideológico* con pretensiones de redención. Sin embargo, su horizonte normativo encierra serias limitaciones que, lejos de ampliar la libertad humana, pueden derivar en nuevas formas de dominación. A este respecto, cabe señalar al menos cuatro críticas fundamentales:

En primer lugar, establece un criterio normativo fabricado. En lugar de partir de los daños efectivos de la vida social —opresión,

sufrimiento, exclusión—, el transhumanismo elabora un modelo previo de perfección biotecnológica y declara como “defectuoso” todo lo que no encaja en él. La enfermedad, el envejecimiento o las limitaciones cognitivas dejan de ser condiciones de la existencia para convertirse en fallos absolutos de la naturaleza humana, legitimando su patologización.

Segundo y como corolario del punto anterior, concibe la crítica como fabricación del déficit. La tarea crítica, en vez de revelar injusticias reales, se orienta a producir discursivamente nuevas categorías de carencia. Así, fenómenos como la vejez o la diversidad funcional se redefinen como insuficiencias médicas, ampliando indefinidamente el campo de lo que debe ser “corregido” mediante intervención técnica.

Tercero, configura un ideal biomédico de normalización. El transhumanismo no se limita a denunciar límites o sufrimientos, sino que impone un horizonte positivo cerrado: el ideal del ser humano “mejorado” según estándares biomédicos. Bajo este paradigma, cualquier diferencia respecto a ese ideal se interpreta como error a corregir, de modo que la promesa de emancipación se transforma en un nuevo régimen de normalización y control.

En cuarto y último lugar, realiza una naturalización tecnocientífica. Mientras afirma cuestionar los límites de la naturaleza, el transhumanismo termina naturalizando la tecnología como destino inevitable. La optimización biotecnológica se presenta como necesidad intrínseca de la especie, borrando la dimensión política y ética de elegir otros modos de vida y reduciendo la libertad a mera adaptación al progreso técnico.

Finalmente, la universalización del sufrimiento convierte el dolor, la muerte y la vulnerabilidad en patologías crónicas de la especie. En este contexto, la biotecnología se presenta como instancia redentora y la mejora radical como imperativo moral: solo corrigiendo nuestras bases biológicas sería posible liberarnos de la propensión al mal, desplazando así el fundamento de la ética desde la deliberación racional hacia la intervención técnica sobre las condiciones materiales de la vida.

## Teología inversa: del telos natural al telos teológico

Aunque el transhumanismo se presenta como un proyecto secular y científicista, su imaginario asume funciones clásicas de lo religioso: promete salvación por medios técnico-biológicos y proyecta una escatología inmanente donde la culminación del progreso tecnocientífico realiza, aquí y ahora, la plenitud humana.

En clave benjaminiana, puede hablarse de “teología inversa”: no es la teología la que coloniza lo técnico, sino lo político-tecnológico lo que incorpora subrepticamente una estructura salvífica heredada de la tradición escatológica occidental (Benjamin, 2024). En consonancia, Negro (2009) ha descrito el horizonte transhumanista como una “ateología”: una religión secular simplificadora cuya escatología es cismundana, orientada no a la eternidad, sino al tiempo histórico y al futuro terrenal<sup>11</sup>. Por nuestra parte, sostenemos que el transhumanismo opera como discurso de teología inversa por cuatro razones.

En primer lugar, sostiene una negatividad fundacional y un desplazamiento del sentido de “enfermedad”. La desviación corporal respecto de un modelo de normalidad previamente estipulado sustituye a la experiencia de la enfermedad como acontecimiento vivido; el déficit biológico se convierte en problema técnico corregible. Sobre esa base se invierte la imagen de la existencia: lo dado aparece como fallo a subsanar y la vida buena, como el resultado de una rectificación permanente.

En segundo lugar, el transhumanismo establece una bio-soteriología afirmativa: redención por optimización. La salvación adopta la forma de liberación de límites biológicos —enfermedad, envejecimiento y muerte— mediante biotecnología, IA, nanotecnología o, en su versión extrema, transferencia de la mente (*mind uploading*). No se trata de una teología negativa (a la manera de Adorno), sino proyectiva y afirmativa: ilumina lo deseado y desautoriza el presente

<sup>11</sup> Además, como expresa Onfray (2006) la ateología anula la referencia teológica, renuncia a la trascendencia sin excepción.

por insuficiente. De ahí el paso del “arte de saber morir” al imperativo de “no morir aún”, que redefine la virtud práctica como prudencia tecnológica: avanzar tan rápido como sea posible, garantizando a la vez la seguridad necesaria para no comprometer el potencial a largo plazo (Bostrom, 2003).

En tercer lugar, instituye una norma escatológica de carácter excluyente y refuerza la responsabilización del sujeto. El ideal optimizado se convierte en criterio normativo que clausura la apertura crítica del presente: emerge una obligación de mejorar y, correlativamente, un deber procreativo de seleccionar “el mejor hijo posible” (Savulescu y Kahane, 2009). La salud y el rendimiento pasan a ser responsabilidad individual, con el consiguiente riesgo de culpabilización del no-óptimo y despolitización del malestar. En este punto, la teología inversa no solo promete redención; exige adherencia a regímenes de auto-optimización que legitiman rechazar el presente en nombre de un ideal técnico superior<sup>12</sup>.

En cuarto lugar, el transhumanismo fija un ideal de optimización como norma universal, que funciona de manera excluyente. Al presentarlo como el único horizonte válido de sentido, se clausuran otras formas de comprender y vivir la existencia (Bauman 2014). La vulnerabilidad, la finitud o la dependencia —que podrían asumirse como condiciones constitutivas de la vida humana— quedan deslegitimadas y degradadas a meros déficits. Con ello, no solo se refuerza la discriminación hacia quienes no se ajustan al ideal optimizado, sino que también se erosiona la pluralidad ética que debería sostener la vida en común.

En definitiva, como ha señalado Leidenhag (2020), el transhumanismo adopta la estructura y las funciones de una religión, dotada

<sup>12</sup> Como advierte Han (2012; 2021), el neoliberalismo también reproduce esta lógica y desplaza la coacción disciplinaria hacia el imperativo de rendimiento, por el cual el sujeto se convierte en “empresario de sí mismo” y se *autoexplota* bajo la apariencia de libertad. El sujeto ya no es sometido por coacción ajena, sino por la interiorización de un ideal de productividad ilimitada.

de una soteriología —doctrina de la salvación— y de una escatología —visión del destino final— propias. En su dimensión soteriológica, la “salvación” se concibe como liberación de las limitaciones biológicas —enfermedad, envejecimiento y muerte— mediante la aplicación de tecnologías avanzadas. El mal que debe ser erradicado no es moral o espiritual, sino biológico y técnico: la condición corporal se entiende como la raíz del sufrimiento y de la finitud. La vía de redención pasa por la biotecnología y la ingeniería genética. En su dimensión escatológica, el transhumanismo concibe el final de la historia no como un acontecimiento trascendente o divino, sino como la culminación del progreso tecnocientífico, donde la superación definitiva de la condición humana aparece como una meta alcanzable en el horizonte histórico.

## Déficit ético del transhumanismo

Ante el temor de la muerte, la salud se ha convertido en una obligación social. El transhumanismo combate lo que denomina “muerteísmo” (*deathism*), que supone la tendencia “peligrosa, en incluso fatal, puesto que enseña la impotencia y fomenta la pasividad”<sup>13</sup>. El *muerteísmo* o *mortalismo*<sup>14</sup> constituye una modalidad ideológica dentro del transhumanismo que asocia la muerte con un mal evitable y se compromete a su eliminación por vías tecnocientíficas. Se sostiene que “la muerte está mal” y debe combatirse con la perspectiva de lograr una longevidad indefinida (Bostrom, 2019).

Sin embargo, este proyecto, aun reconociendo implícitamente la necesidad de una existencia valiosa, presta escasa atención a la cuestión de cómo orientar esa vida prolongada y mejorada hacia fines moralmente significativos y existencialmente satisfactorios. La curación de la fragilidad biológica, la ampliación de la inteligencia o la supresión del sufrimiento no garantizan *per se* la adquisición de

<sup>13</sup> Ariès (2011, p. 281) fue uno de los primeros en señalar la “prohibición de la muerte” y su vinculación con la incipiente medicalización de la vida.

<sup>14</sup> “Mortalismo” es la traducción vertida por Piedra Alegría (2024, p. 24)

virtudes ni la construcción de una vida buena en sentido aristotélico, que exige una praxis deliberativa y libre.

Intentos como el biomejoramiento moral propuesto por Ingmar Persson y Julian Savulescu (2012) tratan de integrar esta dimensión ética, pero lo hacen desde la misma lógica biotecnológica, sustituyendo la formación moral por la inducción química o neurológica de disposiciones, lo que plantea dudas sobre la autenticidad de tales virtudes. En ausencia de un marco normativo robusto que trascienda la mera eficiencia biológica, el riesgo es que la vida óptima prometida por el transhumanismo sea fisiológicamente perfecta, pero carente de sentido moral y plenitud existencial.

Primero, el transhumanismo promete “liberar” la acción moral eliminando males biológicos como la enfermedad, el envejecimiento y la muerte<sup>15</sup>, pero tales realidades no constituyen obstáculos éticos en sentido estricto, sino condiciones fácticas que delimitan el campo de la agencia sin sustituirlo.

Pretender deducir del simple hecho de nuestra fragilidad (“es”) una obligación moral (“debe”) supone incurrir en la falacia descrita por Hume: ni el dolor ni la finitud impiden deliberar prudentemente o actuar justamente, aunque puedan dificultarlo; la respuesta no es suprimirlos, sino orientar la acción en su presencia.

Bajo este repliegue tecnosoteriológico, si el mal es biológico, la salvación se concibe como técnica, desplazando la ética —centrada en fines y en la ponderación de bienes en conflicto— hacia una ingeniería de medios óptimos. El resultado es una ética monovalente en la que lo bueno se identifica con lo que reduce el riesgo biológico

<sup>15</sup> Aubrey de Grey (2004) desarrolla el concepto de *Actuarial Escape Velocity* (AEV) para referirse al punto en que las terapias de rejuvenecimiento reducen el riesgo de mortalidad más rápido de lo que progresa el envejecimiento, de modo que la esperanza de vida restante aumenta en lugar de disminuir. En esta perspectiva, la muerte por envejecimiento se concibe como un problema técnico indefinidamente postergable. De forma paralela, David Pearce presenta un proyecto ético de carácter médico que propone abolir el sufrimiento, y con ello implícitamente la muerte, a través de intervenciones biomédicas en seres sintientes.

y lo malo con lo que lo aumenta, subordinando la pluralidad de bienes —verdad, justicia, amistad, belleza, cuidado o fidelidad— al binomio salud-longevidad.

Erradicar una cardiopatía no resuelve el dilema de denunciar a un colega corrupto o prolongar en ochenta años la vida de un tirano solo prolonga y agrava el daño que puede causar. La excelencia moral no se instala como un parche genético, sino que se cultiva en prácticas, hábitos, instituciones y juicios prudentiales; por ello, conviene priorizar una ética de fines y de bienes compartidos —que interrogue qué vidas valen la pena y por qué— sobre una técnica de medios (Jensen, 2014). Eliminar sufrimientos injustos es un deber, pero pretender que de ahí se deriva automáticamente la rectitud del obrar es un salto ilegítimo.

Segundo, la aspiración transhumanista a posponer indefinidamente la muerte se acompaña, como advierte Ferrández (2025, p. 94), de un programa orientado a silenciar sus “heraldos”: dolor, fatiga, límites y dependencia<sup>16</sup>.

Retrasar la muerte constituye un desafío tecnológico, no un logro ético, y su persecución indiscriminada puede empobrecer los bienes de la vida buena. Cuando todo límite es concebido como un fallo a corregir, la vulnerabilidad y la dependencia —espacios tradicionales del cuidado y la solidaridad— se patologizan y se convierten en “errores” que deben ser eliminados, reforzando así un capacitismo que solo otorga pleno reconocimiento al cuerpo optimizado. Frente a esta lógica, conviene recordar que la excelencia moral (*areté*) surge de la formación del carácter ante la experiencia del límite, no de su supresión: virtudes como la persistencia, la templanza, la paciencia o la magnanimidad requieren tiempo, ensayo y fracaso.

<sup>16</sup> Siguiendo el análisis de Bauman (2014), el sueño de *matar la muerte* se convierte en el ejercicio de *matar gente*. Como ya hemos expuesto en otro trabajo, el transhumanismo se circunscribe en la tradición eugenésica, porque hace de la biomejora un deber práctico (Rodríguez Comellas, 2025).

De ahí la necesidad de distinguir entre, por un lado, daños injustos —prevenibles o curables— cuya mitigación constituye una obligación moral y exige tecnología al servicio de bienes humanos y, por otro, límites constitutivos que, lejos de suponer deficiencias, son condiciones de posibilidad de la agencia, el cuidado y el sentido, y que requieren, más que su erradicación, una pedagogía de la finitud y un cultivo deliberado de virtudes<sup>17</sup>.

Tercero, Persson y Savulescu (2012) parten del diagnóstico de que los seres humanos son “moralmente inadecuados” para afrontar los desafíos de un mundo dotado de alto poder destructivo y proponen, como respuesta, el biomejoramiento moral orientado a reducir el daño y, de forma complementaria, a gestionar riesgos como la superpoblación derivada de una eventual caída drástica de la mortalidad.

Aunque el diagnóstico sobre la magnitud de ciertos riesgos es plausible, la terapia propuesta resulta discutible: los conflictos por recursos naturales, las emergencias ambientales o la debilidad de la cooperación no son fallos biológicos, sino problemas institucionales que requieren soluciones políticas, jurídicas y culturales, no intervenciones somáticas generalizadas. Trasladar el problema al plano biomédico introduce, además, un sesgo paternalista —¿quién establece qué constituye un “mejor” carácter moral?— y presupone la discutible idea de que la moralidad es un rasgo instalable como un módulo genético o neuroquímico. A ello se suma el riesgo de acceso: en sus fases iniciales, la biomejora sería accesible sobre todo a élites económicas y políticas, consolidando así ventajas acumulativas en el trípode longevidad-poder-riqueza y exacerbando las tensiones intergeneracionales.

Asimismo, sociedades compuestas por individuos extremadamente longevos y sin mecanismos efectivos de renovación en los puestos de

<sup>17</sup> En este sentido se articula la perspectiva *biontológica* de Espinoza Venzor (2025b), quien defiende que la crítica al transhumanismo debe ampliarse más allá de la dimensión ética, incorporando una ontología de la vida que reconozca la vulnerabilidad y la finitud como condiciones constitutivas del ser.

decisión tienden al inmovilismo y a la restricción de oportunidades para las generaciones más jóvenes, con consecuencias negativas tanto para la innovación como para la cohesión social.

Cuarto, la prolongación radical de la vida erosiona la responsabilidad moral. En un horizonte temporal dilatado, donde “siempre habrá tiempo”, la urgencia moral y la seriedad del compromiso tienden a aplazarse, sustituyendo el sesgo del presente por un aplazamiento indefinido que debilita la disposición a actuar. A ello se suma un riesgo moral de tipo tecnológico: la expectativa de un “rescate” biomédico favorece conductas imprudentes bajo la lógica de que cualquier error o daño podrá ser reparado, lo que reduce la asunción de consecuencias.

Además, la externalización sistemática de los problemas a la técnica genera un “tercero ausente cívico”: debilita la agencia ciudadana, empobrece la deliberación pública y aumenta la dependencia de decisiones heterónomas. Este desplazamiento desborda el marco jurídico y político vigente, pues las normas de responsabilidad, reparación y herencia han sido diseñadas para vidas finitas. Con longevidades radicales sería necesario refundar los regímenes de imputación, revisando plazos de prescripción, obligaciones financieras, incumbencias parentales y transmisión intergeneracional de poder y recursos.

Ante este escenario, resulta imprescindible reorientar éticamente el proyecto de longevidad mediante tres ejes: primero, reconocer la finitud como límite constitutivo de la condición humana, que debe ser respetado frente a presiones para prolongarse o “mejorarse” indefinidamente, amparando vidas que no persiguen la optimización; segundo, cultivar virtudes adaptadas a sociedades largas, como la prudencia, la justicia intergeneracional, la templanza, la solidaridad y la humildad epistémica; y tercero, diseñar instituciones responsables, con límites de permanencia, mecanismos de rendición de cuentas longitudinales, foros deliberativos por cohortes y una economía del cuidado entendida como infraestructura básica.

## Tecnotrascendencia

El transhumanismo actúa contra los propios seres humanos al promover ideas y prácticas que desconocen su realidad concreta y distorsionan sus aspiraciones de trascendencia (Pérez Tapias 2020, p. 667). Como advierte Rodríguez González (2019, p. 73): “Llegar a ser posthumano no significa de ningún modo llegar a ser el que se es, sino al contrario, llegar a ser como deseas ser o te imaginas ser, en tu imperturbable y “omnipotente” *wishful thinking*. Ninguna novedad real; el transhumanismo promueve un discurso cuyo objetivo es engañarse a uno mismo, o “ilusionarse”.

El transhumanismo niega esta vida, sin sufrimiento, enfermedad, vejez, la vida absolutamente limpia de muerte. Como defiende Rodríguez González (2019, p. 73) desde una postura nietzscheana, el ideal “ascético” del transhumanismo se caracteriza, por un lado, por el desprecio al cuerpo, porque envejece, duele, enferma y, por otro lado, el deseo de otra vida, radicalmente distinta a esta, un lugar imposible. Ejemplo de ello es la “espiritualidad sin espíritu” de La Torre (2005), que propone un modelo de espiritualidad transhumanista desvinculado de cualquier fundamento metafísico o sobrenatural. Esta “espiritualidad sin espíritu” se concibe como un conjunto de prácticas y experiencias subjetivas —tradicionalmente asociadas a lo religioso— que pueden estudiarse, inducirse y optimizarse mediante métodos científicos y tecnológicos.

El transhumanismo promueve un nuevo tipo de trascendencia: la “tecnotrascendencia”<sup>18</sup>, entendida como la superación de los límites biológicos humanos —en especial la muerte y el envejecimiento— mediante la tecnología. Se configura, así, como una relectura tecnocientífica del antiguo ideal religioso de la inmortalidad personal.

Sin embargo, esta aspiración incurre en lo que Rodríguez González (2019) denomina una “ilusión narcisista”, que actualiza, a través de las tecnologías NBIC y la lógica de la singularidad, el viejo ideal ascético:

<sup>18</sup> Tomo el término de Rodríguez González (2019).

el anhelo de una vida perfecta, exenta de sufrimiento, enfermedad y muerte, que en último término equivale a una voluntad de nada. En este imaginario, la prolongación de la vida desplaza a los valores morales como horizonte último de sentido. De ahí que Cordeiro y Wood (2018, p. 146) sostengan: “Defendemos la extensión de la vida para que podamos ser indefinidamente jóvenes, no indefinidamente viejos. La idea no es (sobre)vivir encogido y arrugado, sino vivir una vida de plenitud máxima”.

Además, la salvación del transhumanismo no se fundamenta en una existencia ética, sino en una “transformación tecnológica de la carne”, en la medida en que solo el progreso tecnológico asegura la salvación (Tirosch-Samuelson, 2012; Rodríguez González 2019). Sin embargo, esta “salvación tecnológica” queda condicionada por el acceso económico, y resulta inconcebible desde una postura crítica, pues carece de sentido la pregunta por “quién” vivirá eternamente en un marco donde la noción de identidad personal estable se ha disuelto.

En este sentido, el discurso transhumanista se inscribe en una narrativa orientada al futuro, de carácter prometeico, que no resuelve los problemas actuales del ser humano, sino que le promete una solución futura basada en una improbable solución tecnológica que quizá nunca llegue. Mientras tanto, queda abierta la cuestión esencial, ¿qué debe hacer el ser humano con su vida aquí y ahora?

El discurso transhumanista se caracteriza por una secularización o immanentización de la escatología, al trasladar las promesas de salvación trascendente al plano tecnológico (Tirosch-Samuelson, 2012). En lugar de un horizonte sobrenatural, el transhumanismo formula fines últimos terrenales —la utopía social, el paraíso tecnológico o la superación de la muerte— que funcionan como “tierras prometidas” capaces de movilizar y legitimar sus programas.

Por último, el transhumanismo se presenta como portador de una vocación universal: ofrece una “cosmotécnica” global (Hui, 2020), heredera de la modernidad occidental, que pretende erigirse en horizonte común de la humanidad. Se apoya en una visión

cartesiano-newtoniana de la naturaleza como objeto manipulable y en una ética utilitarista-productivista que absolutiza la eficiencia, la optimización y el control.

Desde esta perspectiva, la llamada “tecnotrascendencia” no se presenta como un ideal cultural particular, sino como la culminación necesaria del progreso tecnocientífico. Pero esta pretensión encubre un sesgo ideológico: lo que en realidad es una cosmotécnica local — propia de la racionalidad moderna occidental— se impone como si fuera la única vía legítima de emancipación humana. Así, la pluralidad de cosmotécnicas —que comprenden la salud y la enfermedad de modos diversos, como fallo mecánico en Occidente o desequilibrio cósmico en otras tradiciones— queda reducida a un horizonte único de optimización ilimitada, homogeneizando la diversidad cultural y clausurando otras formas de entender la vida y la técnica.

## La expropiación de la muerte

Como advierte Illich en *Némesis médica* (1978), la imagen dominante de la muerte en una sociedad determina el concepto mismo de salud. El transhumanismo hereda y radicaliza la visión de la muerte como un fracaso biológico, concebido como una patología susceptible de ser corregida. En este marco, la salud se absolutiza como ausencia de toda limitación y como ideal de perfección alcanzable mediante la intervención tecnológica, lo que alimenta la medicalización de la vida y la promesa de una inmortalidad artificial.

Sin embargo, esta concepción transforma la medicina en una “némesis”: en lugar de cuidar y acompañar en la vulnerabilidad, se convierte en un poder que genera frustración, dependencia tecnológica y nuevas formas de sufrimiento. Frente a ello, asumir la muerte como límite inevitable permite recuperar una concepción más humana de la salud, vinculada al bienestar, la autonomía y la dignidad, y no a la ilusión de invulnerabilidad.

Hopkins (2005) distingue tres reacciones fundamentales ante la muerte y frente al *animal account* —la visión deflacionaria del ser humano como mera existencia biológica—. En primer lugar, el *coping*, que consiste en aceptar con pesar la finitud y aprender a sobrellevarla mediante estrategias de resignación o de autoafirmación existencial. En segundo lugar, el *hoping*, que mantiene la esperanza de que exista “algo más” que lo puramente animal, sin apoyarse en certezas doctrinales, pero con un anhelo que confiere sentido. Finalmente, el *working*, que rechaza activamente esa condición y busca trascenderla, ya sea a través de la religión —mediante la fe, la moral o las prácticas espirituales—, o mediante el proyecto transhumanista, que pretende alcanzar la trascendencia mediante la intervención tecnológica.

La propuesta de Hopkins no contempla toda la complejidad de las actitudes humanas frente al *animal account*, dejando fuera una cuarta posibilidad: la aceptación crítica. Esta reacción no se limita a resignarse ante la finitud ni a tolerarla con pesar, sino que la asume como constitutiva de la condición humana y como un valor positivo que orienta la existencia hacia la responsabilidad, la solidaridad y la plenitud en el tiempo finito.

En este sentido, la vulnerabilidad, la dependencia y la mortalidad no son déficits que deban ser superados, sino dimensiones esenciales que hacen posible la libertad, la responsabilidad y la experiencia ética<sup>19</sup>. Frente a la obsesión por superar lo dado, la aceptación crítica propone una trascendencia inmanente, que consiste en habitar la finitud como espacio de sentido y apertura al otro, en lugar de negarla mediante promesas de inmortalidad biotecnológica.

Desde su nacimiento, el ser humano es un ser relacional: crece y se desarrolla en el marco de una red de vínculos. También su aprendizaje y su enfrentamiento con los problemas morales y naturales de la vida

<sup>19</sup> Como sostiene Lévinas (2016), la subjetividad no se define por la autosuficiencia, sino por su apertura y exposición al otro. En este sentido, la vulnerabilidad y la finitud no constituyen un déficit, sino la condición misma de posibilidad de la ética.

se dan siempre en clave relacional. La muerte, como hecho natural, ha de afrontarse desde esta misma perspectiva. El ser humano está llamado a reflexionar sobre la muerte y a prepararse para ella como condición existencial constitutiva. La muerte constituye el límite absoluto de la existencia; la filosofía, en este sentido, puede contribuir a reconciliarnos con ella, ayudándonos a tomar conciencia de su inevitabilidad como horizonte último de la vida<sup>20</sup>.

Por otro lado, la muerte otorga a la vida seriedad y urgencia: sin muerte, todo sería postergable; con ella, cada instante adquiere valor. La relación con la muerte funda también nuestra relación con los demás: la pérdida del otro nos confronta con nuestra finitud y con la experiencia del duelo.

Si bien el transhumanismo comparte el “impulso escatológico” con la religión, y sostiene que se diferencia en los métodos, pues el del transhumanismo reside en el esfuerzo humano (Leidenhag, 2020; Tirosh-Samuels, 2012, p. 721), consideramos que es erróneo. Por un lado, su propuesta se dirige a expropiar al ser humano de su muerte mediante una suerte de promesa tecnológica difícilmente realizable. Por otro lado, continuando con su interpretación deficitaria del ser humano y la patologización de la naturaleza, atribuye un valor moral negativo, la antítesis de la salud, a la muerte. Para el transhumanismo, la muerte es un error no solo natural, sino moral. El ser humano debería sentirse culpable de morir al ser la muerte un obstáculo para realizar el imperativo moral de optimización. Por nuestra parte, nos oponemos a la concepción transhumanista que interpreta la muerte como un mal evitable y una patología susceptible de corrección biotecnológica.

<sup>20</sup> Sisto (2022, p. 66) señala que la llamada inmortalidad digital -esto es, la pervivencia de la identidad personal como espectro digital tras la muerte de quien la encarnó- no apunta tanto a una continuidad del yo cuanto a un “remedio” tecnológico frente al sufrimiento insoportable que provoca la pérdida de un ser querido.

En primer lugar, rechazamos considerar la muerte como un defecto biológico, ignorando su carácter constitutivo de la existencia humana. La finitud no es una anomalía que deba ser subsanada, sino el horizonte en el que se inscribe toda vida y del cual proviene la densidad ética de nuestras decisiones. Si la muerte desapareciera como límite, se diluiría también la urgencia que esta le confiere a la acción moral y a la responsabilidad personal.

En este sentido, el filósofo italiano Davide Sisto (2014, p. 31) sostiene que la muerte, lejos de ser un mal, es la condición de posibilidad misma de la identidad de la persona: la muerte es un “escultor” que extrae desde lo informe, esto es, desde la totalidad de las posibilidades, el perfil de identidad del individuo de modo que la identidad subjetiva es determinada por un límite natural.

Asimismo, toda antropología debería partir del reconocimiento de la realidad material del cuerpo, pues la dimensión corporal revela la vulnerabilidad constitutiva del ser humano. La supuesta “inmortalidad”, en cualquier caso, es difícilmente alcanzable: incluso si fuera posible prolongar la vida hasta los límites de lo que entendemos por inmortalidad, los seres humanos seguirían siendo vulnerables (Bellver Capella, 2014). En todo caso, se persigue postergar la muerte de forma indefinida, al menos en cuanto pudiera ser causada por deficiencias en el funcionamiento del cuerpo humano.

En segundo lugar, la promesa de inmortalidad mediante la técnica reproduce las categorías religiosas de redención y trascendencia en clave tecnocientífica. Más que secularizar la esperanza, el transhumanismo la invierte, sacralizando el progreso tecnológico como nuevo agente salvífico. A ello se suma la tendencia a medicalizar la existencia: lo natural, envejecer y morir, se redefine como patológico y susceptible de intervención, generando una patologización de la condición humana en su conjunto.

Asimismo, Evgeny Morozov (2013) ha criticado la “locura del solucionismo tecnológico”, entendiendo por tal la pretensión de que el desarrollo tecnológico traiga por sí solo la resolución de todas

las penurias y contrariedades que aquejan al ser humano, y no solo las políticas, económicas o sociales, sino también las existenciales, incluyendo la propia muerte.

En tercer lugar, la promesa de una vida indefinida amenaza con trivializar la experiencia temporal: si “siempre habrá tiempo”, la urgencia moral se aplaza indefinidamente y la vida se reduce a mera prolongación técnica, perdiendo su carácter de proyecto finito cargado de sentido. En este contexto, la visión transhumanista de la muerte no solo resulta antropológicamente empobrecida, sino que acarrea consecuencias éticas, sociales y políticas profundas, al transformar la finitud en enfermedad, la esperanza en mito tecnocientífico y la vulnerabilidad humana en signo de exclusión.

En resumen, consideramos que la muerte no puede comprenderse únicamente como un hecho biológico aislado, sino como un acontecimiento que se inscribe en el entramado de relaciones que configuran a la persona. Aunque cada ser humano afronta su propia muerte de modo insustituible, este tránsito afecta siempre a un contexto comunitario, interpelando a quienes acompañan, cuidan y mantienen viva la dignidad del moribundo.

En este sentido, la muerte es también un desafío ético y social que revela la vulnerabilidad compartida. Al mismo tiempo, la muerte no clausura sin más la existencia, sino que abre la pregunta por la trascendencia: en su versión cristiana, como esperanza en la vida eterna; en sus formulaciones laicas, como apertura a un horizonte que excede la pura materialidad. Por ello, reducir la muerte a un mero cese biológico empobrece su significado, pues oscurece su dimensión existencial y relacional, así como la apertura constitutiva de la persona a un sentido que desborda los límites de lo empírico.

## Conclusiones críticas

El análisis muestra que el imperativo transhumanista de optimización biológica permanente reordena el campo moral: convierte la salud en

ideal regulativo y desplaza la deliberación ética hacia una ingeniería de medios, donde la finitud —enfermedad, envejecimiento y muerte— se interpreta como fallo técnico susceptible de corrección. Esta torsión configura una teología inversa: seculariza motivos soteriológicos y los reinscribe en un horizonte de gestión del riesgo, seguridad y rendimiento. La promesa de “no morir aún” ya no se presenta como opción prudencial, sino como exigencia normativa que deslegitima el presente por no ser óptimo.

Lejos de liberar al sujeto, el discurso transhumanista opera en dos movimientos. Primero, sustituye la educación moral sobre el carácter por un cumplimiento técnico de procedimientos: la “prudencia” deja de ser una virtud práctica y pasa a significar gestionar el desarrollo mediante protocolos de seguridad, umbrales de riesgo y métricas de rendimiento. Segundo, traslada a cada persona la obligación de alcanzar esos indicadores de salud y rendimiento: el cuidado del cuerpo se convierte en una tarea individual permanente y el fracaso se interpreta como culpa propia, invisibilizando condicionantes sociales. De este modo, el “deber de mejorar” y la presión procreativa por “seleccionar lo mejor” funcionan como umbrales tácitos de pertenencia cívica, estrechando el pluralismo de las formas de vida.

En consecuencia, proponemos una reorientación normativa en seis frentes. Primero, reconocer un derecho a la finitud y trayectorias no optimizadas; en segundo lugar, priorizar una ética de fines compartidos —justicia, cuidado, responsabilidad intergeneracional—, subordinando la técnica a esos bienes. En tercer lugar, centrar la evaluación y las políticas en los determinantes sociales de la salud, y no en la supuesta insuficiencia personal. Cuarto, practicar una prudencia tecnológica genuina (seguridad, reversibilidad, equidad por delante de la velocidad). En quinto lugar, afirmar un pluralismo de cosmotécnicas frente a la cosmotécnica única de la optimización; y, en último lugar, impulsar una pedagogía de la finitud que sitúe vulnerabilidad y dependencia como condiciones de posibilidad de la libertad y la virtud, no como déficits a suprimir.

Defender la vida no equivale a prolongarla indefinidamente, sino a preservar su espesor ético: la capacidad de responder a bienes en conflicto, sostener vínculos de justicia y habitar la vulnerabilidad sin convertirla en culpa. La técnica es valiosa cuando sirve a ese horizonte; deviene ideología cuando lo sustituye. Esa es, en última instancia, la línea roja normativa que este artículo propone.

## Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Ariès, P. (2011). *Historia de la muerte en Occidente*. Acanalado.
- Balibar, É. (2021). *Spinoza político. Lo transindividual*. Gedisa.
- Bellver Capella, V. (2014). Ética y política ante la investigación para extender la vida humana. *Cuaderno de Bioética* 25(3), 493-506.
- Bauman, Z. (2014). *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*. Sequitur.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. FCE.
- Benjamin, W. (2024). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza.
- Bostrom, N. (2003). Astronomical Waste: The Opportunity Cost of Delayed Technological Development. *Utilitas*, 15(3), 214-308. <https://doi.org/10.1017/S0953820800004076>
- Bostrom, N. (2005). The Fable of the Dragon-Tyrant. *Journal of Medical Ethics*, 31(1), 273-277.
- Bostrom, N. (2019). The Vulnerable World Hypothesis, *Global Policy*, 10(4), 455-470. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12718>
- Cicerón (2013). *Sobre la vejez. Sobre la amistad*. Alianza.
- Crawford, R. (1980). Healthism and the Medicalization of Everyday Life. *International Journal of Health Services*, 10(3), 365-388.
- Cordeiro, J. L. y Wood, D. (2018). *La muerte de la muerte*. Deusto.
- De Grey, A. D. N. J. (2004). Escape Velocity: Why the Prospect of Extreme Human Life Extension Matters Now. *PLoS Biology*, 2(6), 723-726. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0020187>
- De Grey, A. D. N. J. (2007). Old People Are Too: Why It Is Our Duty to Fight Aging to the Death. *Cato Unbound. A Journal of Debate*. <https://www.cato-unbound.org/2007/12/03/aubrey-de-grey/old-people-are-people-too-why-it-our-duty-fight-aging-death/>

- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Espinoza Venzor, S. R. (2025a). El movimiento transhumanista anti-entiejecimiento: fundamentaciones para un ecocidio. *En-Claves del Pensamiento*, (37) (enero-junio), 73–96. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i37.720>
- Espinoza Venzor, S. R. (2025b). Fragilidad, mortalidad y vulnerabilidad en la ontología de la vida: hacia una propuesta de categorías biontológicas. *Revista Sarance*, (54), 81–106. <https://doi.org/10.51306/ioasarance.054.05>
- Ferrández, R. (2025). *Inmortalidad digital. Colonizar el planeta Muerte*. Herder.
- Han, B-C. (2021). *La desaparición de los rituales*. Herder.
- Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hauskeller, M. (2015). A Cure for Humanity: The Transhumanisation of Culture. *Trans-Humanities Journal* 8(3), 131-147. <https://doi.org/10.1353/trh.2015.0013>
- Hopkins, P. (2005). Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike. *Journal of Evolution & Technology*, 14(2), 13-28.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro*. Caja negra.
- Illich, I. (1978). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Editorial Joaquín Mortiz.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz.
- Jensen, S. (2014). The Roots of Transhumanism. *Nova et Vera*, 12(2), 515-541.
- LaTorra, M. (2005). Trans-Spirit: Religion, Spiritually and Transhumanism. *Journal of Evolution & Technology*, 14(2), 41-55.
- Leidenhag, M. (2020). Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism. *Religion Compass*, (13), 1-9. <https://doi.org/10.1111/rec3.12377>

- Lévinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Lipovetsky, G. (2023). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Anagrama.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo*. Alianza.
- Morozov, E. (2013). *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*. PublicAffairs.
- Negro, D. (2009). *El mito del hombre nuevo*. Editorial Encuentro.
- Nussbaum, M. y LeVmore, S. (2018). *Envejecer con sentido. Conversaciones sobre el amor, las arrugas y otros pesares*. Paidós.
- Onfray, M. (2006). *Tratado de ateología*. Anagrama.
- Pérez Tapias, J. A. (2020). De la “muerte del hombre” al transhumanismo. La *parrhesía* foucaultiana ante la pretensión de Homo Deus. *Pensamiento*, (76), 657-677. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.012>
- Persson, I. y Savulescu, J. (2012). *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*. Oxford University Press.
- Piedra Alegría, J. (2024). La muerte de la Muerte: transhumanismo y el precio de la inmortalidad. En García Echeverri, J. Piedra Alegría, J. D. Vallejo Cardona (Eds.), *Human Enhancement. Reflexiones filosóficas, éticas y bioéticas*, (pp. 21-34). Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente.
- Tirosh-Samuels, H., (2012) Transhumanism as Secularist Faith. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 47(4), 710–734. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01288.x>
- Rodríguez Comellas, J. (2025). *La patologización de la condición humana: crítica al rechazo transhumanista de la naturaleza humana*. (En prensa).
- Rodríguez González, M. (2019). Tecnotrascendencia como ilusión narcisista. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (76), pp. 67-77. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/273521>

- Savulescu, J. (2005). New Breeds of Humans: The Moral Obligation to Enhance. *Reproductive Biomedicine Online*, 10(1), 36-39. [https://doi.org/10.1016/s1472-6483\(10\)62202-x](https://doi.org/10.1016/s1472-6483(10)62202-x)
- Savulescu, J. y Kahane, G. (2009). The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life, *Bioethics* 23(5), pp. 274-290 <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2008.00687.x>
- Sisto, D. (2014) Moral Evil of Sculptor of the Living? Death and the Identity of the Subject. En G. Chiurazzi, D. Sisto, S. Tinning (Eds.), *Philosophical Paths in the Public Sphere* (pp. 31-45). LIT Verlag.
- Sisto, S. (2022). *Posteridades digitales. Inmortalidad, memoria, luto en la era de Internet*. Katz.
- Spinoza, B. (2023). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid.



CÓMO CITAR

Herrera-Jeldres, F. (2026). Inteligencia artificial y modernidad: genealogía crítica de la racionalidad instrumental capitalista. *Ethika+*, (13), 181-214.  
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2026.82715>

# Inteligencia artificial y modernidad: genealogía crítica de la racionalidad instrumental capitalista

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND MODERNITY: A CRITICAL  
GENEALOGY OF CAPITALIST INSTRUMENTAL RATIONALITY

Francisco Herrera-Jeldres<sup>1</sup>  
Universidad de Chile  
[fherrera@uchile.cl](mailto:fherrera@uchile.cl)

RESUMEN: Mediante un enfoque genealógico y decolonial, este artículo sitúa la inteligencia artificial (IA) en el contexto y continuidad de la racionalidad moderna, y sus vínculos con el colonialismo y el capitalismo. Se argumenta que los modelos de lenguaje a gran escala (LLM) radicalizan el modelo de conocimiento instrumental moderno, configurando una “recursividad epistémica” en la que el conocimiento social es capturado y devuelto como producto comercializable. El análisis de fundamentos histórico-filosóficos, la convergencia entre lenguaje natural e IA y debates contemporáneos demuestran cómo la IA actualiza matrices coloniales de poder bajo formas algorítmicas. Se concluye en la necesidad de disputar el carácter público del conocimiento y democratizar el desarrollo tecnológico.

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0009-0000-0393-3234>



**PALABRAS CLAVE:** inteligencia artificial, modelos de lenguaje a gran escala, colonialidad, racionalidad instrumental, capitalismo cognitivo.

**ABSTRACT:** By employing a genealogical and decolonial approach, this article situates artificial intelligence (AI) within the context and continuity of modern rationality and its links to colonialism and capitalism. It argues that large-scale language models (LLM) radicalize the modern instrumental model of knowledge, shaping an “epistemic recursivity” in which social knowledge is captured and returned as a marketable commodity. The analysis of historical-philosophical foundations, the convergence between natural language and AI, and contemporary debates demonstrate how AI updates colonial matrices of power in algorithmic forms. It concludes by stressing the need to contest the public nature of knowledge and to democratize technological development.

**KEYWORDS:** Artificial intelligence, large-scale language models, coloniality, instrumental rationality, cognitive capitalism.

La expansión acelerada de la llamada inteligencia artificial (IA) está transformando las prácticas cotidianas y estableciendo nuevas formas de producir, acceder y mercantilizar el conocimiento. El procesamiento masivo de datos, el desarrollo de algoritmos con funciones diversas y la integración del lenguaje natural han dado lugar a aplicaciones que atraviesan ámbitos económicos, institucionales, militares, sociales, culturales e individuales. Los “agentes” virtuales y los modelos generativos destacan particularmente, configurando un escenario en el que la capacidad de cálculo y simulación lingüística de las máquinas convierte el conocimiento social en materia prima de acumulación capitalista. Este proceso encuentra legitimación discursiva en marcos conceptuales que naturalizan la disrupción tecnológica como motor inevitable del progreso. La teoría económica dominante, mediante el modelo de “destrucción creativa” formalizado por Schumpeter y actualizado por economistas neoclásicos contemporáneos, presenta la

obsolescencia acelerada y el desplazamiento de capacidades humanas hacia sistemas automatizados como efectos necesarios y deseables del crecimiento económico (Aghion y Howitt, 1992; Schumpeter, 1942/1996). Paralelamente, visiones transhumanistas como la singularidad tecnológica inscriben estos desarrollos en un imaginario de progreso ilimitado que naturaliza la lógica extractiva como destino tecnológico de la humanidad (Kurzweil, 2005; Coeckelbergh, 2021).

Una parte significativa de los estudios sobre IA prioriza aspectos técnicos y operacionales, arquitecturas neuronales, optimización de parámetros, *benchmarks* de rendimiento (Zhao et al., 2023). Esta orientación tecnocéntrica invisibiliza las coordenadas materiales, geopolíticas y ecológicas comprometidas en el desarrollo de estos sistemas. La metáfora misma de la “nube” oculta una infraestructura masiva de centros de datos, extracción de minerales raros y trabajo precarizado en el Sur Global. Como señala Kate Crawford (2022), es necesario preguntarse “qué se está optimizando, para quién y quién toma esas decisiones” (p. 30), desplazando el análisis desde lo puramente técnico hacia las relaciones de poder que estructuran el desarrollo de la IA. Shoshana Zuboff (2020) sintetiza esta perspectiva al proponer que el foco debe situarse en comprender la IA no como mera tecnología sino como “una lógica que impregna la tecnología y que la pone en acción” (p. 30).

Más allá de los enfoques técnicos y normativos, este artículo propone en primera instancia una lectura genealógica y decolonial, situando el desarrollo de la IA en el marco de la racionalidad moderna y su vínculo constitutivo con el colonialismo y el capitalismo. Esta aproximación metodológica busca identificar sus condiciones históricas de posibilidad, esto es, las formaciones epistémicas, los dispositivos de poder y las racionalidades económicas que posibilitaron y legitimaron un modelo en el que el conocimiento opera como recurso extractivo y optimizable al servicio de la acumulación capitalista. Esta lectura articula perspectivas decoloniales y análisis materialista de la técnica para dar cuenta de cómo la IA entrelaza matrices coloniales de jerarquización epistémica con dinámicas capi-

talistas de extracción económica. La convergencia de ambas tradiciones resulta necesaria porque la IA no reproduce únicamente lógicas coloniales ni únicamente lógicas capitalistas, sino que las fusiona en una recursividad extractiva específica. El pensamiento decolonial latinoamericano particularmente con los aportes de Aníbal Quijano (2000) y Santiago Castro-Gómez (2005), permite interrogar cómo la IA actualiza matrices coloniales que convirtieron históricamente el conocimiento de pueblos subalternizados en recurso apropiable, y cómo la racionalidad instrumental moderna, que vincula saber, poder y acumulación, se radicaliza en los sistemas algorítmicos contemporáneos. El objetivo no consiste en rechazar el desarrollo tecnológico, sino desnaturalizar configuraciones que se presentan como inevitables, mostrando su carácter contingente y políticamente disputable. Desde esta perspectiva, la modernidad se comprende como el resultado de un violento proceso de expansión territorial y epistémica iniciado a fines del siglo XV, que instauró jerarquías globales entre poblaciones humanas y un modelo de razón de pretensión universalista que invisibilizó otros modos de conocer. En este contexto emergió un canon de conocimiento fundado en la observación, la matematización y el cálculo, la llamada racionalidad moderna, que posibilitó un acceso instrumental al mundo, articulándose con desarrollos tecnológicos orientados al dominio sobre la naturaleza y consolidándose en estrecha relación con el capitalismo, el Estado y los dispositivos coloniales.

Esta propuesta parte de la premisa, establecida por la teoría crítica de la tecnología (Feenberg, 2005), que toda configuración técnica emerge de condiciones histórico-políticas específicas y reproduce, transforma o radicaliza relaciones de poder preexistentes. La lectura genealógica que aquí se propone se apoya en el análisis materialista de la técnica que examina cómo el conocimiento se objetiva en artefactos, cómo las relaciones de producción determinan la configuración tecnológica, y cómo se invierten las relaciones de agencia entre humanos y sus herramientas. Este enfoque, desarrollado centralmente por Marx en su análisis de la maquinaria industrial, resulta fundamental para comprender cómo los sistemas algorítmicos contemporáneos

materializan conocimiento social y presentan como necesidad técnica lo que es decisión política. La distinción entre la máquina en sí y su empleo capitalista resulta esencial para evitar tanto el determinismo tecnológico como el rechazo ludita, abriendo espacio para disputar políticamente las orientaciones del desarrollo de la IA. La pregunta, entonces, no es solo qué es la IA o cómo funciona, sino de dónde viene, a qué proyecto civilizatorio responde, y bajo qué condiciones podría reorientarse hacia fines emancipatorios.

Desde este marco genealógico, el artículo examina cómo la IA, particularmente los LLM, constituye simultáneamente una expresión y una radicalización de la epistemología moderna. Por un lado, su desarrollo se inscribe en una genealogía de racionalización y cuantificación del conocimiento que se remonta a los comienzos de la modernidad. Por otro lado, estos sistemas representan un salto cualitativo al hacer del conocimiento mismo, de su extracción, procesamiento y modelamiento, su principal objeto y mercancía. Esta recursividad epistémica, circuito en el que el conocimiento opera simultáneamente como condición, medio y producto de acumulación, se inscribe en el horizonte de la “sociedad del conocimiento” teorizada desde los años noventa por organismos internacionales (OCDE, Banco Mundial, CEPAL).

La emergencia de la IA radicaliza esta orientación al desplazar progresivamente las formas históricamente instituidas de producción de conocimiento: universidades, comunidades científicas, prácticas culturales situadas, espacios en los que la labor cognitiva es realizada por humanos. En su lugar, se configura un ecosistema en el que los sistemas maquínicos digitales ocupan un lugar cada vez más sustantivo, dada su capacidad de procesar información a escalas y velocidades inaccesibles para la cognición humana. La recursividad epistémica designa precisamente este circuito en el que la industria digital, manifestación artefactual del conocimiento social acumulado, captura el saber distribuido en usuarios y el patrimonio cultural digitalizado para procesarlo algorítmicamente y comercializarlo bajo tres formas: como conocimiento procesado (respuestas, análisis, contenidos

generados), como procesadores de información (acceso a modelos y APIs), y como información base (datasets, corpus entrenados). A diferencia de ciclos productivos anteriores, aquí el conocimiento opera simultáneamente como condición (infraestructura técnica), medio (procesamiento de datos) y producto (servicios comercializables) de la acumulación. Cada interacción con un LLM es simultáneamente consumo y producción de conocimiento capturable, cerrando un circuito en el que el elemento básico, la información, es extraído, formalizado y reingresado al mercado. Comprender esta recursividad epistémica resulta fundamental para la tesis central de este artículo: que el problema político de la IA no reside en la tecnología en sí, sino en las relaciones de propiedad y control que determinan quién captura, procesa y lucra con el conocimiento social. Esta perspectiva abre la posibilidad de disputar democráticamente su desarrollo.

El análisis se organiza en dos secciones. Primero, se traza una genealogía del conocimiento y la técnica en la modernidad, desde la constitución del saber como instrumento de poder hasta la cibernética y el tecnofeudalismo, pasando por el análisis de la materialización del conocimiento en maquinaria y la inversión de la agencia humana. Segundo, se examina la convergencia entre lenguaje natural e IA como punto de inflexión que radicaliza la extracción de conocimiento social, analizando cómo los LLM y chatbots materializan aspiraciones modernas de formalización del pensamiento e instrumentalizan la intersubjetividad. La conclusión articula estos hallazgos mostrando las implicaciones políticas de esta configuración tecnológica.

## Modernidad y técnica: fundamento histórico-filosófico

Desde la década de 1990, con el desarrollo masivo de la computación y la emergencia de internet, organismos internacionales como la OCDE, el Banco Mundial y la CEPAL reconocieron la emergencia de una nueva etapa en la economía global que identificaron con el

concepto de sociedad del conocimiento, cuyo principal activo dejaba de ser material para emerger como información y conocimiento (OCDE, 1996, 2000; Banco Mundial, 1998; CEPAL, 2003). En este paradigma, países, empresas e individuos alcanzarían posiciones de vanguardia en la medida en que incrementaran su capacidad de crear y gestionar conocimiento, de ahí la centralidad estratégica otorgada a la educación.

Los gobiernos, bajo este paradigma, implementaron políticas sistemáticas de expansión de la educación superior, redefiniendo la educación como inversión productiva en capital humano. Se configuró así una línea completa de producción de conocimiento al servicio de la productividad, subordinando la esfera educativa y científica a las lógicas del mercado y la competitividad global

El desarrollo y la masificación de la IA en los últimos años se inscriben precisamente en este contexto. La industria tecnológica, como vanguardia de esta economía del conocimiento, focalizó sus diseños y desarrollos en sistemas capaces de procesar volúmenes masivos de datos mediante técnicas de reconocimiento de patrones y aprendizaje automático. Este proceso desplaza progresivamente capacidades cognitivas humanas hacia dispositivos maquínicos que se consolidan como fuerza productiva central en un ciclo de retroalimentación en el que el conocimiento humano es extraído, procesado y capitalizado a una escala sin precedentes.

Si hoy el conocimiento opera como uno de los principales activos económicos y la IA como su instrumento de extracción, ello no constituye una novedad sino la radicalización de una matriz cuyo origen se remonta a los inicios de la modernidad colonial-capitalista. En este marco, el objetivo de este artículo es realizar una lectura genealógica que sitúe históricamente esta centralidad económica del conocimiento y su articulación con el desarrollo tecnológico, trazando las continuidades entre el canon epistémico moderno y la configuración actual de la IA. Se examinarán cuatro momentos: la constitución del conocimiento como instrumento de poder y

extracción (Bacon, Descartes, Leibniz); la materialización del saber en maquinaria y la inversión de la agencia (Marx y autonomistas italianos); la legitimación de la disrupción tecnológica como motor económico (destrucción creativa); y el desplazamiento hacia la información como principio organizador (cibernética y tecnofeudalismo). Estos momentos constituyen capas sedimentadas de racionalidad que convergen en la recursividad epistémica de la IA contemporánea.

### ***El giro instrumental del conocimiento y la técnica***

Desde una perspectiva decolonial, la modernidad tiene su origen en la violenta expansión territorial iniciada a fines del siglo XV que estableció un sistema global de jerarquías con Europa y, posteriormente, Estados Unidos en la cúspide, y un modelo epistémico de pretensión universalista que invisibilizó otras formas de conocimiento, especialmente las de los pueblos colonizados (Dussel, 1992; Quijano, 2000). La instauración de lo que Aníbal Quijano denominó la “colonialidad del poder” se sustentó en la ilusión de un conocimiento puro, objetivo y deslocalizado, lo que Santiago Castro-Gómez (2005) critica como la “hybris del punto cero”.

Este nuevo canon de conocimiento, fundado en la observación, matematización y cálculo de regularidades naturales, posibilitó un acceso instrumental al mundo y orientó el desarrollo técnico hacia el incremento de la productividad. De este modo, conocimiento y técnica se articularon de manera indisoluble con la emergencia del capitalismo, la consolidación del Estado moderno y los procesos coloniales, configurando un modelo civilizatorio regido por valores de eficiencia, extracción y funcionalidad, al servicio de la acumulación capitalista y de lógicas imperiales.

El papel del conocimiento y su aplicación técnica para potenciar la productividad, el dominio sobre la naturaleza y sobre poblaciones humanas se consolida desde principios del siglo XVII. Francis Bacon, René Descartes y Gottfried Wilhelm Leibniz articulan, desde coor-

denadas distintas pero convergentes, una comprensión instrumental del conocimiento cuyas implicaciones resuenan en la configuración actual de la IA.

Francis Bacon establece la orientación instrumental del conocimiento. Al proclamar que “saber es poder” (*scientia potentia est*), seculariza y redirige el impulso imperial: ya no se trata principalmente de justificar la posesión territorial, como lo hizo la Escuela de Salamanca un siglo antes, sino de dotar a la metrópoli de las herramientas científicas y técnicas para explotar y transformar los territorios dominados, prefigurando así el imperialismo técnico-científico de la modernidad (Zeitlin, 2021). En su ensayo “Of Plantations” (1625), Bacon desarrolla un modelo de colonización basado en el control territorial sistemático, la selección estratégica de colonos y una estructura de gobierno marcial, articulando principios de organización jerárquica, explotación de recursos y subordinación de poblaciones que configuraron las bases conceptuales y operativas del sistema de plantación colonial atlántico. En una lógica explícita de acumulación, afirmará que “el propósito de las ciencias no es otro que dotar a la vida humana de nuevas invenciones y riquezas” (Bacon, 1620/2002, p. 45), y en obras como *La Nueva Atlántida* [1999] prefigura una sociedad del conocimiento en la que la ciencia y su implementación técnica son el soporte de la gobernanza, construyendo así el imaginario del nuevo orden político y económico moderno.

René Descartes radicaliza esta visión al proponer la matematización universal del mundo. Interpreta el conocimiento de las fuerzas naturales como camino para que el ser humano llegue a ser “amo y señor” (*maîtres et possesseurs*) de la naturaleza, subrayando que el objetivo de la ciencia es “la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían disfrutar sin ningún esfuerzo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en ella se encuentran” (Descartes, 1637/1981, p. 90). El método cartesiano establece que todo conocimiento válido debe poder expresarse en términos matemáticos claros y distintos, prefigurando la reducción algorítmica contemporánea.

Gottfried Wilhelm Leibniz lleva esta lógica a su expresión más radical al proponer la completa formalización del pensamiento mismo. Su proyecto de una *characteristica universalis*, un lenguaje formal universal basado en símbolos y reglas combinatorias, buscaba reducir el razonamiento a cálculo: “...entonces, cuando surjan controversias, no habrá necesidad de disputar entre dos filósofos, como no la hay entre dos calculadores. Porque bastará con tomar la pluma o sentarse ante el ábaco y, tras ser convocados por un amigo, decirse uno al otro: ¡Calculemos!.” (Leibniz, 125). Esta aspiración de convertir el pensamiento en operación mecánica calculable es el antecedente filosófico directo de la computación algorítmica y, por extensión, de los sistemas de IA contemporáneos. Como señala Hui (2020), Leibniz no solo anticipa la lógica computacional, sino que establece el horizonte de una razón completamente mecanizable, en la que los juicios humanos podrían ser reemplazados por procedimientos automáticos.

Esta triple articulación, conocimiento como poder, matematización universal, y mecanización del razonamiento, configura la matriz epistémica que hace pensable la IA cinco siglos después. Los LLM contemporáneos materializan tecnológicamente estas aspiraciones: procesan lenguaje mediante operaciones formales (Leibniz), lo reducen a patrones matemáticos calculables (Descartes), y lo orientan hacia la optimización y el control (Bacon). La filosofía en los siglos XVII y XVIII consolida así un canon epistémico funcional a la producción de un tipo de conocimiento de alto rendimiento instrumental. Quijano lo resume:

Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder -en esa centuria no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton)-, desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas

respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción. (Quijano, 2000, p. 343)

Este canon epistémico no operó solo como marco teórico sino como dispositivo material de apropiación. Esta dinámica de extracción y mercantilización se evidencia en la apropiación sistemática de saberes de pueblos colonizados, conocimientos agrícolas, medicinales, astronómicos, cartográficos, que fueron descontextualizados de sus marcos epistémicos originales, recodificados según categorías científicas occidentales y convertidos en propiedad intelectual europea (Carrera y Liaudat, 2023). Como documentan estos autores, mediante el análisis de fuentes del siglo XVI, cuando un conocimiento indígena se convertía en objeto científico ingresaba en la racionalidad económica capitalista, despojándose de su vinculación comunitaria para ingresar en la órbita del valor de cambio. Shiva (2001) demuestra la persistencia de esta lógica en la biopiratería contemporánea, en la que conocimientos tradicionales sobre biodiversidad son apropiados corporativamente. Esta conjunción entre canon epistémico (conocimiento instrumental), proyecto de formalización total (lenguaje calculable) y racionalidad extractiva prefigura directamente la lógica contemporánea de la economía de datos y de la IA, en la que el conocimiento se concibe ante todo como recurso optimizable para la extracción de valor y la gestión de poblaciones.

### **Materialización del conocimiento e inversión de la agencia: la matriz analítica marxista**

La revolución industrial materializó en dispositivos mecánicos el proyecto epistémico formulado por Bacon, Descartes y Leibniz. Karl Marx desarrolla un análisis de las máquinas que converge con esta matriz instrumental, principalmente en el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse* (1857-1858) y en el capítulo XIII de *El Capital* (Tomo I, 1867), dedicado a “Maquinaria y gran industria”. Al igual que aquellos filósofos, Marx comprende la técnica como

racionalidad productiva orientada a incrementar la eficiencia y el dominio, pero añade una dimensión crucial ausente en ellos: la técnica no opera en el vacío, sino que está determinada por relaciones sociales de producción específicas. Su análisis sienta las bases conceptuales que resultan fundamentales para comprender la IA contemporánea, estableciendo tres líneas interpretativas que atraviesan los debates actuales: la objetivación del conocimiento en artefactos, la inversión de la agencia humana, y la contradicción entre potencial emancipatorio y empleo capitalista de la tecnología.

Marx desarrolla su análisis de la maquinaria en diálogo crítico con autores como Charles Babbage y Andrew Ure, quienes representaban la visión optimista de la automatización como progreso técnico neutral orientado a la eficiencia. Babbage, en *Tratado sobre la economía de las máquinas y las manufacturas* (1835), analizaba la descomposición del conocimiento artesanal en operaciones simples desde una perspectiva puramente instrumental, mostrando cómo las máquinas podían sustituir habilidades humanas mediante la estandarización de procesos. Ure, en *The Philosophy of Manufactures* (1835), celebraba explícitamente la sustitución del trabajador calificado por máquinas como solución al “problema” de la resistencia obrera, presentando el sistema fabril como la culminación del progreso civilizatorio. Marx invierte esta lectura mostrando que el problema no reside en la técnica sino en las relaciones sociales bajo las cuales opera. Esta distinción resulta fundamental para comprender la IA contemporánea. Las narrativas que presentan la automatización cognitiva como progreso inevitable reactualizan la posición de Babbage y Ure, invisibilizando que se trata de decisiones políticas sobre quién controla la tecnología y con qué fines.

Para Marx, las máquinas son fuerza objetivada del conocimiento, resultado del trabajo intelectual y manual acumulado históricamente. Como señala en los *Grundrisse*, la maquinaria representa “el poder del saber objetivado”, en el que “el desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata” (Marx, 1857-1858/2011, vol. II,

p. 230). Esta idea de que el conocimiento colectivo se cristaliza en dispositivos técnicos que operan con relativa autonomía constituye el primer concepto clave para pensar la IA: los LLM materializan conocimiento lingüístico, cultural y epistémico acumulado socialmente en arquitecturas algorítmicas.

La paradoja fundamental identificada por Marx es que esta materialización del conocimiento, bajo relaciones capitalistas, invierte la relación de agencia entre humanos y sus herramientas. En *El Capital*, describe: “En la manufactura y en el artesanado, el trabajador se sirve de la herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina” (Marx, 1867/2017, p. 515). El trabajador “está regulado y determinado en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria, y no a la inversa” (Marx, 1857-1858/2011, vol. II, p. 219). El sujeto ya no anima su herramienta, sino que es “animado” por su ritmo, convirtiéndose en elemento del sistema maquinaico más que en su portador consciente.

Este concepto de “inversión de la agencia” resulta central para los análisis contemporáneos de la IA. Tiziana Terranova (2004) lo actualiza proponiendo la figura del “autómata digital”, un operador que ya no está sujeto a una máquina física sino a un entorno productivo cognitivo y algorítmico, en el que “los usuarios mismos devienen transmisores cuasiautomáticos dentro de un incesante flujo de información” (p. 89). Cada interacción con sistemas de IA y plataformas algorítmicas, desde sistemas de recomendación que determinan qué contenidos vemos, hasta interfaces conversacionales que simulan diálogo, sigue patrones preestablecidos; el usuario cree dirigir la herramienta, pero es la arquitectura del sistema la que guía, predice y modela su comportamiento. La subordinación analizada por Marx se desplaza desde la fábrica hacia el espacio inmaterial del conocimiento y la interacción digital.

La diferencia crucial entre la máquina industrial analizada por Marx y los sistemas de IA contemporáneos reside en el tipo de conocimiento que objetivan y en la temporalidad de su captura. Mientras las máquinas textiles materializaban saberes técnicos estabilizados

(cómo tejer, cómo hilar), conocimiento que preexistía a la máquina, los LLM capturan continuamente el lenguaje vivo, las conversaciones actuales, la producción cultural en curso. Aquí se completa una recursividad que Marx no pudo anticipar: cada interacción genera conocimiento capturable que alimenta el sistema que, a su vez, modela futuras interacciones. No solo se objetiva conocimiento pasado, sino que el presente cognitivo se convierte en materia prima permanente.

Esta objetivación del conocimiento social general, el “*general intellect*” de Marx, adquiere en la IA una forma radicalmente nueva. Si la máquina textil materializaba el conocimiento artesanal descomponiéndolo en operaciones simples, como ya había señalado Charles Babbage al analizar la división del trabajo maquinico (Babbage, 1835), la IA contemporánea no solo descompone conocimientos técnicos estabilizados, sino que captura continuamente el conocimiento social en producción. Pasquinelli (2023) describe cómo la gestión algorítmica del trabajo ha convertido a la sociedad en una “fábrica digital”, organizada a través de motores de búsqueda, mapas en línea, aplicaciones de mensajería, redes sociales y plataformas. El conocimiento social es capturado, descompuesto en patrones, reconstruido como modelo algorítmico y devuelto como producto comercializable, funcionando como un “nooscopio”: una máquina dedicada a extraer, reconocer y generar patrones de conocimiento colectivo.

La tercera línea analítica fundamental para pensar la IA es la distinción entre la técnica en sí y su empleo bajo relaciones capitalistas. Marx reconoció el potencial emancipatorio de la automatización: “la maquinaria, en sí, acorta el tiempo de trabajo, mientras que empleada capitalistamente lo prolonga” (Marx, 1867/2017, p. 490). La automatización podría liberar “tiempo disponible” para “una actividad superior” (Marx, 1857-1858/2011, vol. II, p. 231).

Esta intuición fue desarrollada por los autonomistas italianos. Antonio Negri (1991) sostiene que la base de una nueva sociedad radica en la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario y el consiguiente aumento del tiempo libre disponible para los

individuos. Sin embargo, Franco Berardi (2003) advierte que, en el marco del capitalismo cognitivo, cuando el capital se apropia del conocimiento colectivo, termina colonizando la totalidad del tiempo vital, así como todas las esferas de la atención y la comunicación social. La inteligencia artificial radicaliza esta contradicción: posee la capacidad técnica para reducir el tiempo de trabajo cognitivo, pero, bajo relaciones capitalistas, cada instante digital se convierte en tiempo productivo susceptible de ser capturado y explotado.

Esta distinción marxista entre la máquina y su empleo capitalista resulta esencial para evitar tanto el determinismo tecnológico como el ludismo digital. Lo que debe disputarse no es la existencia de sistemas que procesen información a gran escala, sino quién controla esas infraestructuras cognitivas y bajo qué lógica operan: ¿extractiva o redistributiva?, ¿privatizada o común?, ¿orientada al lucro o al florecimiento colectivo? La vía emancipatoria no pasa por rechazar la IA sino por democratizar radicalmente su desarrollo y gobierno, convirtiendo el ahorro de tiempo cognitivo que posibilita en tiempo liberado para la vida social, política y creativa en lugar de nueva fuente de acumulación privada.

### ***La evolución del capitalismo tecnológico: destrucción creativa y minería de datos***

Frente a esta posibilidad emancipatoria, la perspectiva que Marx criticaba en Babbage y Ure, esto es, la celebración acrítica de la automatización como progreso técnico neutral, se reactualiza en la teoría económica dominante que naturaliza la disrupción tecnológica como motor del progreso. Reforzada por autores como los premios Nobel de Economía 2025, Philippe Aghion y Peter Howitt, esta perspectiva ofrece un marco conceptual que justifica la obsolescencia acelerada y el desplazamiento laboral como efectos inevitables y deseables del crecimiento. En su influyente modelo de “crecimiento a través de la destrucción creativa” (Aghion y Howitt, 1992), demuestran cómo

nuevas innovaciones desplazan constantemente a las antiguas, generando crecimiento económico sostenido. Donde Marx veía contradicción entre potencial técnico y relaciones sociales, y, por tanto, espacio para la transformación, la economía neoclásica ve necesidad funcional: la tecnología no debe liberar tiempo sino crear nuevos mercados y desplazar trabajadores hacia sectores emergentes.

Esta visión actualiza la noción de Schumpeter de “destrucción creativa”, para quien el impulso fundamental del capitalismo “procede de los nuevos bienes de consumo, de los nuevos métodos de producción y transporte, de los nuevos mercados” (Schumpeter, 1942/1996, p. 120). Cada innovación radical rompe el *statu quo* y reconfigura el orden económico, proceso que se presenta como evolutivo y naturalmente beneficioso.

Este marco intelectual y político determina la evolución y las formas sociales de la tecnología. Como señala Yuk Hui, “El capitalismo evoluciona invirtiendo en maquinaria, actualizándose constantemente al ritmo del progreso tecnológico”, estableciendo “un patrón único que hace converger diferentes temporalidades históricas en un único eje temporal global y prioriza formas específicas del conocimiento como fuerzas productivas” (Hui, 2016, p. 13). En su expresión contemporánea, este proceso de sincronización desplaza el foco desde el conocimiento como saber objetivado en máquinas hacia la información como elemento primario. La experiencia humana, las interacciones sociales, el lenguaje mismo se vuelven susceptibles de traducirse en flujos informacionales procesables. La IA representa este proceso en su expresión actual mediante la convergencia de dos dimensiones. Por un lado, la conversión de la experiencia social en información procesable, por otro lado, el desarrollo de sistemas maquínicos capaces de procesar masivamente esos flujos informacionales mediante técnicas de reconocimiento de patrones y aprendizaje automático. La integración de ambas dimensiones se materializa paradigmáticamente en los LLM y sus aplicaciones conversacionales, los *chatbots* que convierten el conocimiento social en el principal activo económico. Emerge así una economía en la que la minería de datos opera como

el símil contemporáneo del extractivismo colonial, apropiándose de interacciones y conocimiento a escala masiva, legitimada como innovación disruptiva inevitable.

### ***De la cibernética al tecnofeudalismo: información, control y feudos digitales***

La emergencia de la información como activo económico central tiene fundamentos teóricos específicos en la cibernética, que a mediados del siglo XX reconceptualiza el mundo como sistema de comunicación y procesamiento de mensajes. Norbert Wiener (1988) propone que tanto organismos vivos como máquinas y sistemas sociales pueden comprenderse mediante el control y la comunicación de información, desplazando el foco de la modernidad desde la energía y la materia hacia los flujos informacionales como principio organizador de la realidad. Como señala en su obra fundacional:

La tesis de este libro es que la sociedad sólo puede comprenderse a través de un estudio de los mensajes y de las facilidades de comunicación de que dispone; y de que, en el futuro, desempeñarán un papel cada vez más preponderante los mensajes cursados entre hombres y máquinas, entre máquinas y hombres, y entre máquina y máquina. (p. 16)

Esta reconceptualización cibernética opera una transformación radical. Los fenómenos sociales, lingüísticos, económicos y subjetivos se reinterpretan como estructuras de datos susceptibles de captura, codificación y cálculo. La producción de conocimiento muta hacia una modalidad realizada en interacción con sistemas maquínicos capaces de procesar volúmenes masivos de datos y hacer emerger correlaciones invisibles para la observación humana.

Esta gramática del control prefigura la recursividad epistémica de la IA contemporánea: el conocimiento social ya no es solo resultado de la actividad humana, sino un flujo de datos que, mediante cir-

cuitos de retroalimentación (*feedback*), permite al sistema maquínico autorregularse y predecir comportamientos. Así, la cibernética actúa como el puente que formaliza la reducción de la intersubjetividad a patrones procesables, consolidando un ciclo en el que el saber es extraído, procesado y capitalizado para alimentar un régimen de gobernanza algorítmica cada vez más autónomo.

Esta lógica de control se materializa en la arquitectura de las plataformas que median toda interacción social contemporánea. Es precisamente el control sobre estas infraestructuras comunicativas lo que permite el tránsito de una economía de producción a una de extracción. A través del concepto de tecnofeudalismo, investigadores como Cédric Durand (2021) y Yanis Varoufakis (2024) postulan un nuevo estadio en la economía global, basado en la extracción de rentas digitales y caracterizado por la concentración del poder en torno a infraestructuras digitales privadas que controlan el acceso a servicios, datos y comunicación. Durand (2021) señala: “El que controla esas infraestructuras concentra un poder político y económico a la vez sobre aquellas y aquellos que se encuentran en comunicación” (p. 154). La conversión de la información en materia prima del régimen económico contemporáneo encuentra su soporte material en los data centers, infraestructuras en las que se compila, almacena y procesa a escala global. Como señala Ekaitz Cancela Rodríguez (2023), estos han pasado de ser simples salas de soporte técnico a convertirse en infraestructura crítica de la economía digital global, reconocidos como activos estratégicos. Son el núcleo físico que sustenta tanto la transformación digital como el desarrollo de la IA, consolidando su rol como nodos materiales del poder tecnofeudal.

Cada nueva aplicación se inserta en redes de artefactos y plataformas propiedad de unas pocas grandes empresas tecnológicas, que organizan territorios digitales fragmentados, pero fuertemente jerarquizados. Estas corporaciones configuran verdaderos feudos digitales en los que los usuarios de redes y servicios, a través de búsquedas, publicaciones, interacciones y uso de plataformas, generan una huella digital que, puesta en relación con millones de otras, permite establecer patrones

de comportamiento y producir una nueva mercancía en el mercado global. El objetivo de la industria tecnológica es habilitar modelos capaces de predecir, clasificar y orientar conductas. Los usuarios en condición de dependencia generan con sus movimientos información que es convertida en bloques de datos comercializables (Matz, 2025).

Byung-Chul Han (2021) denomina a esta configuración “régimen de la información”, en el que el factor decisivo para obtener poder ya no es la posesión de medios de producción, sino el acceso privilegiado a la información utilizada para vigilancia psicopolítica y para el control y pronóstico del comportamiento. Esta lectura converge con el análisis de Zuboff (2021), para quien la etapa actual del capitalismo se caracteriza por la acumulación de enormes cantidades de conocimiento extraído de los sujetos, pero no orientado a su beneficio, sino a la anticipación y modelamiento de sus conductas. Como señala la autora: “Los verdaderos clientes del capitalismo de la vigilancia son las empresas que comercian en los mercados que este tiene organizados acerca de nuestros comportamientos futuros” (Zuboff, 2020, p. 25). Este régimen degrada a las personas a la condición de datos y mero consumidor, convirtiendo la subjetividad misma en materia prima extractiva.

En este marco, la economía de la atención describe la dimensión en la que, en un contexto de sobreinformación, se extreman los esfuerzos por captar y retener la atención del usuario mediante algoritmos de recomendación, interfaces persuasivas y contenidos optimizados. La interacción humano-máquina se traduce en visitas, clics, “me gusta” y tiempos de permanencia, métricas que son valorizadas y mercantilizadas, y que incentivan estrategias basadas en el sensacionalismo, la polarización y la desinformación. El alto grado de conocimiento de la intimidad de los usuarios permite construir perfiles detallados para orientar no solo el consumo, sino también comportamientos políticos y culturales (Pariser, 2017).

La acumulación de información en manos de la gran industria tecnológica es tan vasta que reabre un debate fundamental de la teoría económica del siglo XX, referido a la posibilidad de aproximarse a un

conocimiento certero del mercado y de las conductas. Como argumenta Evgeny Morozov (2019), la capacidad de procesamiento masivo de datos junto al caudal de información que es posible recaudar permite cuestionar el supuesto hayekiano de la impredecibilidad del mercado y tensiona los límites entre la lógica mercantil y las dinámicas de planificación. Lejos de habilitar una coordinación orientada al interés colectivo, este conocimiento es hoy movilizado por plataformas y conglomerados tecnológicos como una forma de planificación en tiempo real al servicio de fines privados, que orienta precios, ofertas, circulación de información y comportamientos de usuarios en función de la maximización de beneficio y poder. Solo por mencionar un ejemplo, un servicio como Uber establece tarifas en función de la oferta y demanda de manera inmediata. En la medida en que la IA se convierte en el instrumento principal para extraer, procesar y explotar estos datos, este nuevo estadio tecnofeudal no representa solo una mutación del capitalismo, sino también la radicalización de la racionalidad instrumental moderna.

## La convergencia decisiva: lenguaje natural e inteligencia artificial

La evolución de la IA tiene en el procesamiento del lenguaje natural (PLN) su punto de inflexión más sustantivo y socialmente más convocante. Esta convergencia ha transformado la interacción humano-máquina, democratizado el acceso al conocimiento computacional y creado un nuevo paradigma para la extracción de valor, replanteando a la vez preguntas fundamentales sobre la agencia, los sesgos y la simulación de lo social.

### ***El lenguaje natural como interfaz y como cantera de datos***

La posibilidad de interactuar mediante lenguaje natural (escrito o hablado) ha ampliado masivamente la cobertura de usuarios de la

IA, trascendiendo el ámbito de los expertos. El lenguaje está tejido de regularidades que el PLN descompone en elementos codificables, patrones estadísticos, fórmulas lingüísticas y gestos comunicativos estandarizables; esta reducción técnica hace posible la apariencia de naturalidad y empatía en la interacción. A diferencia del lenguaje lógico-matemático, el lenguaje natural se despliega con ambigüedades, contexto e intenciones, permitiendo una experiencia sustantiva de lo humano. Procesarlo automatizadamente marcó un giro técnico, que va desde modelos basados en reglas gramaticales y un limitado número de parámetros, hacia métodos estadísticos, de aprendizaje automático, y complejas redes neuronales. Como resume Rafael Muñoz Guillena (2024), el procesamiento del lenguaje natural nace con el doble objetivo de reducir la brecha de comunicación entre humanos y máquinas y de automatizar tareas de uso, tratamiento y extracción de conocimiento a partir de información digitalizada en texto o voz.

Según Chatterji y otros (2025) los Modelos de Lenguaje a Gran Escala (*Large Language Models*, LLM) son arquitecturas neuronales entrenadas con vastos corpus textuales que pueden contener cientos de miles de millones de parámetros y operan mediante el reconocimiento de patrones estadísticos en secuencias lingüísticas. Esto les permite predecir y generar texto con notable coherencia sintáctica y semántica aparente, sin necesidad de corresponder a las formas de comprensión propiamente humana. Esta capacidad algorítmica produce niveles de respuesta altamente sofisticados, facilitando la atribución de agencia y autoridad epistémica.

Los LLM operan en tres dimensiones entrelazadas que dan cuenta de su inscripción cultural e histórica. Por un lado, constituyen un vasto reservorio textual que concentra conocimiento digitalizado a escala masiva, integrando corpus predominantemente en lenguas de amplia circulación global y reproduciendo los sesgos culturales de la producción textual occidental, operando como lo que Ruha Benjamin (2019) denomina un “Nuevo Código Jim” (p. 5) que perpetúa jerarquías raciales y culturales bajo la apariencia de neutralidad algorítmica. Por otro lado, encarnan una estructura específica de razonamiento.

Los LLM, como documentan Mushtaq et al. (2025), son entrenados y evaluados con *benchmarks* que privilegian *datasets* y métricas predominantemente seculares, materialistas y reduccionistas, reflejando paradigmas culturales WEIRD (Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic). Estos sistemas priorizan el canon disciplinario establecido, el estado del arte académico y modalidades discursivas propias de la tradición ilustrada: la organización taxonómica, la síntesis conceptual, la argumentación sistemática y la generalización abstracta. Finalmente, y de manera menos visible pero igualmente determinante, incorporan un modelamiento ético-normativo específico mediante procesos de alineamiento que ajustan las respuestas a patrones éticos particulares, coincidentes con cierta línea editorial occidental que privilegia la neutralidad aparente y el consenso liberal-progresista. Como advierte Safiya Noble, estos sistemas “no son simplemente reflexiones de la cultura, sino que son también productores de cultura” (Noble, 2018, p. 28), marginalizando activamente perspectivas éticas comunitarias o tradiciones morales alternativas. De este modo, los LLM no solo almacenan contenidos sino que operacionalizan una gramática cognitiva, epistémica y normativa determinada, sedimentando en su arquitectura computacional patrones históricamente situados en la modernidad occidental.

Esta configuración epistémica actualiza dos aspiraciones fundacionales de la modernidad ilustrada. Por un lado, el proyecto leibniziano de una *caracteristica universalis*, un lenguaje formal del pensamiento que, mediante el cálculo combinatorio de símbolos, permitiría resolver controversias filosóficas y científicas con la misma certeza que las operaciones matemáticas. Los LLM, al procesar el lenguaje como secuencias calculables de tokens y patrones probabilísticos, materializan tecnológicamente aquella ambición de reducir el razonamiento a operaciones formales susceptibles de mecanización. Por otro lado, estos modelos encarnan el ideal enciclopedista del siglo XVIII: la pretensión de reunir la totalidad del saber humano en un corpus unificado, organizado según criterios racionales y accesible universalmente. Así como la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert

buscaba sistematizar el conocimiento bajo el prisma de la razón ilustrada, los LLM aspiran a consolidar el archivo textual global en una arquitectura única, estableciendo jerarquías implícitas sobre qué saberes merecen ser preservados, cómo deben organizarse y bajo qué lógica pueden ser interrogados.

Los LLM operan sobre un vasto corpus textual que incluye no solo millones de construcciones culturales, sino también formas de razonamiento y de interacción humana, ampliadas constantemente por las prácticas digitales cotidianas. Sin embargo, este modelo basado en correlaciones masivas de datos no se limita a explorar ese corpus como reservorio; también lo expropia, incorporando creaciones culturales y conversaciones ordinarias sin reconocimiento de autoría, convirtiendo el intercambio social en materia prima procesable. Se trata de una dinámica que amenaza la práctica científica, hoy realizada mayoritariamente en soportes digitales. Esta digitalización, mediante la consulta de fuentes, publicación y comunicación, ha consolidado un reservorio de conocimiento estructurado, dejándolo plenamente accesible para su procesamiento automatizado.

La inteligencia colectiva así particularizada se mercantiliza, en una dinámica de colonialismo de datos que prolonga la lógica moderna de subalternizar saberes y lenguas que no adquieren valor de mercado, reproduciendo jerarquías epistémicas y lingüísticas en la arquitectura misma de los modelos de lenguaje. Esta dimensión extractiva se vuelve particularmente evidente en la aplicación más visible de los LLM: los sistemas conversacionales o chatbots.

### ***Los chatbots: origen, evolución y el simulacro conversacional***

El producto estrella de esta convergencia entre lenguaje natural e IA es el chatbot (de *chat* y *robot*), aplicación que simula con eficacia la dinámica de un diálogo. Estas aplicaciones conversacionales permiten ahora que un público general acceda a vastos campos de conocimien-

to, facilitando su integración en dominios profesionales diversos y potenciando expectativas comerciales sin precedentes. Su desarrollo se remonta a ELIZA, un programa de la década de 1960 que, mediante estructuras predefinidas, generaba la ilusión de un agente terapéutico, abriendo un horizonte de expectativas que continuó con ALICE, los asistentes de voz como Siri o Alexa y, finalmente, con la generación actual impulsada por LLM como ChatGPT. Esta línea de desarrollos tecnológicos muestra la centralidad de este objetivo para la industria, esto es concretar una artefactualidad de simulación conversacional

La capacidad de un agente maquínico para sostener una comunicación compleja es una de las facetas más inquietantes de la IA. Joseph Weizenbaum (1976), creador de ELIZA, advirtió que el peligro radica precisamente en que el sistema oculta su ausencia de comprensión, generando en el usuario la ilusión de interactuar con un otro dotado de intencionalidad. La literatura denomina “efecto ELIZA” a esta reacción de atribuir significado y agencia a un artefacto, y en el contexto actual esta ilusión se amplifica por la fluidez y versatilidad de los LLM. La inquietud de Weizenbaum fue tal que dedicó el resto de su carrera a advertir sobre los peligros de esta confusión antropomórfica. Cuando la conversación es replicada por una máquina, se tensionan los cimientos de ámbitos como la educación, la política o la comunicación cotidiana, en la medida en que se difuminan los criterios para distinguir entre voces humanas, simulacros algorítmicos y discursos generados con fines comerciales o políticos.

Desde una perspectiva fenomenológica, Coeckelbergh (2011) conceptualizó esta dinámica como la construcción de un “cuasi-otro” (*quasi-other*): un agente que puede ser percibido como individuo similar al humano sin serlo completamente, cuya apariencia de alteridad es mediada y co-constituida por el lenguaje que usamos para hablar con y sobre estos sistemas. Este concepto, desarrollado originalmente para robots físicos, ha sido actualizado por Kang et al. (2025) para los LLM contemporáneos, proponiendo la noción de “intersubjetividad dialéctica”: los LLM operan simultáneamente como herramientas que amplifican capacidades cognitivas humanas

y como cuasi-otros que simulan agencia conversacional, generando una forma híbrida de relación en la que los sesgos humanos y algorítmicos se entrelazan en la producción de significado. En la interacción cotidiana con chatbots, los usuarios participan activamente en este proceso de antropomorfización: emplean marcadores de cortesía (“por favor”, “gracias”), formulaciones de solicitud (“puedes ayudarme”, “podrías”), señalamientos de error (“te equivocas”) y pronombres personales (“él”, “ella”) que construyen lingüísticamente al sistema como interlocutor. Del otro lado, respuestas como “¿en qué puedo ayudarte?” o “lo siento, no entiendo tu pregunta” refuerzan esta estructura conversacional, consolidando una complicidad comunicativa que oscurece la naturaleza algorítmica del intercambio.

Los chatbots simulan un interlocutor dotado de capacidad de pensamiento, emociones y empatía. Más allá del efecto ELIZA, estos sistemas están programados para hacer creer que existe un agente comunicacional. La paradoja se vuelve más inquietante cuando, interrogados sobre su naturaleza, pueden responder que “solo simulan”, pero lo hacen simulando una metaconsciencia reflexiva que no poseen. Esta *performance* recursiva no desmonta la ilusión sino que la profundiza.

La simulación plantea así una duda agencial explotable: ¿qué o quién habla al otro lado, quién responde por lo dicho y con qué fines? La diferencia entre humano y máquina se vuelve irreconocible y, por tanto, manipulable, especialmente cuando estos sistemas se insertan en plataformas que capturan datos, ajustan mensajes en tiempo real y modulan emociones o preferencias políticas. El simulacro conversacional no solo reproduce la racionalidad instrumental moderna aplicada al lenguaje, sino que la acopla a regímenes de vigilancia y extracción de conocimiento social que refuerzan jerarquías y asimetrías de poder.

La industria de la IA convierte así la conversación en un espacio más de extracción de datos y optimización. Cada interacción incrementa el corpus lingüístico procesable y amplía los réditos económicos de las corporaciones tecnológicas, en un ciclo de retroalimentación en

el que el lenguaje humano se convierte simultáneamente en interfaz, materia prima y forma de trabajo cognitivo no remunerado. Cada usuario que interactúa con un *chatbot* está, sin saberlo, entrenando al sistema que lo captura.

### ***Implicancias éticas y políticas de la simulación lingüística***

La intervención de artefactos conversacionales en espacios sociales eminentemente lingüísticos, como la educación, los sistemas de comunicación, la salud, el trabajo o la deliberación política, tiene profundas consecuencias éticas y políticas. Estos sistemas, dotados de una verosimilitud persuasiva, pueden transmitir contenidos, conferir autoridad e influir en decisiones, amplificando riesgos ya existentes en materia de justicia, autonomía y responsabilidad.

En primer lugar, perpetúan y potencian los sesgos inscritos en sus datos de entrenamiento (raciales, de género, culturales, lingüísticos), reforzando las clasificaciones jerárquicas propias de la matriz moderno-colonial y generando nuevas formas de discriminación automatizada que afectan de manera desproporcionada a grupos históricamente subalternizados. Como advierten Safiya U. Noble (2018) y Ruha Benjamin (2019), la supuesta neutralidad de los algoritmos encubre una forma de racismo estructural que reproduce los patrones de exclusión del mundo colonial en la esfera digital.

En segundo lugar, estos sistemas instrumentalizan la empatía y la confianza inherentes al diálogo humano, estableciendo una forma de ‘relación’ simulada que desactiva las precauciones dialógicas del usuario, dado que tendemos a atribuir intencionalidad y mayor credibilidad a agentes que se presentan como seguros e informados (Kidd y Birhane, 2023). Esta credibilidad puede ser explotada en campañas de desinformación política o comercial, erosionando nuestra capacidad crítica para distinguir entre la comunicación auténtica y la manipulación algorítmica.

Finalmente, estos sistemas mercantilizan la intersubjetividad al convertir la conversación en un producto tecnológico gestionado por plataformas privadas. La escala es masiva: ChatGPT procesa más de 2.6 mil millones de mensajes diarios (Chatterji et al., 2025), convirtiendo dimensiones íntimas de la experiencia humana en objeto de procesamiento algorítmico y fuente de valor económico.

## Conclusiones

El recorrido genealógico realizado permite comprender las condiciones históricas que hicieron posible la emergencia de la IA en su configuración actual. Lejos de constituir una ruptura tecnológica radical, la IA intensifica y materializa lógicas epistémicas cuyo origen se remonta a la constitución misma de la modernidad: la instrumentalización del conocimiento, la reducción de la realidad a información procesable, y la subordinación del saber a proyectos de extracción y control. Lo distintivo del momento es su radicalización mediante la recursividad epistémica: el conocimiento opera simultáneamente como insumo, proceso y producto de acumulación, cerrando un ciclo que alcanza ahora al trabajo cognitivo y la interacción comunicativa misma. Esta configuración específica no era el único desenlace posible de la historia de la computación, pero sí el resultado de decisiones políticas y económicas concretas que privilegiaron la privatización corporativa, la extracción de valor y el control centralizado por sobre alternativas orientadas al bien común. Comprender esta genealogía permite identificar las amenazas, externalidades negativas y riesgos que porta este desarrollo cuando opera bajo relaciones capitalistas de propiedad y matrices coloniales de jerarquización epistémica.

La genealogía aquí desarrollada evidencia la coherencia interna de un proceso histórico en el que cada momento preparó las condiciones del siguiente. La articulación baconiana del conocimiento como poder extractivo, la matematización cartesiana del mundo, y el proyecto leibniziano de formalización total del pensamiento mediante cálculo,

configuraron el canon epistémico que hizo pensable la automatización cognitiva cinco siglos después. La cibernética de mediados del siglo XX completó esta trayectoria al reconceptualizar la realidad entera como sistema de información procesable, equiparando comunicación humana y procesamiento maquínico bajo un mismo marco formal.

Esta recursividad encuentra su materialización más acabada en los sistemas conversacionales contemporáneos. La secuencia que va desde la teoría de la información y la cibernética hasta los chatbots basados en LLM no es accidental sino el despliegue progresivo de un proyecto específico: cerrar el circuito de retroalimentación entre comunicación humana y procesamiento maquínico, convirtiendo el lenguaje mismo en interfaz de captura. La cibernética equiparó la comunicación en organismos y máquinas bajo un marco informacional común, y si el cognitivismo interpretó la mente como procesador de información, el lenguaje natural se consolidó como la interfaz decisiva que oculta la brecha ontológica entre significado humano y cálculo estadístico. El *chatbot* cierra el círculo cibernético al capturar el pensamiento humano directamente en su formulación lingüística, convirtiendo cada interacción en triple operación simultánea: servicio aparente, extracción de datos, y normalización de subjetividades procesables. La conversación, ese espacio en el que tradicionalmente emergía la subjetividad dialógica, deviene interfaz de captura continua en la que el conocimiento social es extraído, formalizado y reingresado al mercado sin que la mediación técnica resulte perceptible.

Los LLM y sus aplicaciones conversacionales materializan así la convergencia de las aristas colonial y capitalista analizadas. Por un lado, sedimentan en su arquitectura algorítmica el canon epistémico occidental: privilegian corpus textuales en lenguas hegemónicas, estructuras de razonamiento ilustrado, taxonomías disciplinarias eurocéntricas y modelamientos ético-normativos específicos mediante procesos de “alineamiento” que naturalizan como universales valores situados históricamente. Esta operación reactualiza la lógica colonial de jerarquización epistémica, en la que ciertos saberes son reconocidos como conocimiento válido mientras otros son invisibilizados

o folclorizados. Por otro lado, estos sistemas radicalizan la dinámica capitalista de objetivación del conocimiento social identificada por Marx: si en la fábrica del siglo XIX el saber artesanal era descompuesto y materializado en maquinaria, los LLM capturan continuamente el conocimiento social en producción, las conversaciones actuales, la escritura en curso, el pensamiento formulándose. Cada interacción con un *chatbot* genera conocimiento capturable que alimenta el sistema, completando una recursividad en la que el presente cognitivo se convierte en materia prima permanente. Esta operación actualiza la dinámica colonial de apropiación, así como los saberes indígenas sobre plantas medicinales fueron descontextualizados, recodificados científicamente y convertidos en propiedad intelectual europea, el conocimiento social digital es capturado, procesado algorítmicamente y comercializado bajo tres formas simultáneas (conocimiento procesado, procesadores de información, información base) sin reconocimiento de autoría colectiva ni redistribución equitativa de beneficios.

La mercantilización del conocimiento que resulta de esta convergencia plantea desafíos políticos inéditos que trascienden los debates sobre sesgo algorítmico, privacidad o regulación técnica. Lo que está fundamentalmente en disputa es la transformación del estatuto mismo del conocimiento que transita de bien común producido colectivamente a mercancía privatizada mediante infraestructuras corporativas. La pregunta relevante no es si estos sistemas “piensan” o “comprenden”, sino quién controla las infraestructuras en las que el saber social es capturado, bajo qué principios epistémicos y éticos se procesa, qué conocimientos son considerados dignos de formalización y quién se beneficia de su redistribución comercial. La retórica corporativa del “alineamiento” con valores humanos universales oculta que los LLM ya están alineados: con paradigmas epistémicos occidentales, modelos extractivos de acumulación, jerarquías lingüísticas y culturales definidas por quienes controlan el desarrollo tecnológico. Comprender esta recursividad epistémica resulta fundamental para la tesis central de este artículo: el problema político de la IA no reside en la tecnología en sí, sino en las relaciones de propiedad y control que determinan

quién captura, procesa y lucra con el conocimiento social. Esta perspectiva, heredera de la distinción crítica de la tecnología entre la máquina y su empleo capitalista, abre la posibilidad de disputar democráticamente el desarrollo tecnológico en lugar de naturalizarlo como destino inevitable.

El reconocimiento de las genealogías coloniales y capitalistas de la IA no conduce al rechazo tecnológico sino a la apertura de horizontes alternativos invisibilizados por el discurso dominante de la innovación disruptiva. La pregunta central no es si tendremos IA, sino qué tipo de IA construiremos colectivamente y bajo qué relaciones sociales operará. El doble desafío que se desprende de este análisis genealógico es, en el plano intelectual, desnaturalizar configuraciones técnicas que se presentan como inevitables, mostrando su carácter contingente e históricamente situado; en el plano político, democratizar radicalmente el desarrollo tecnológico mediante la disputa del carácter público del conocimiento. Esto implica que las decisiones sobre qué sistemas desarrollar, cómo diseñarlos, bajo qué principios epistémicos y éticos, con qué formas de rendición de cuentas y a quiénes benefician, dejen de ser prerrogativa exclusiva de corporaciones tecnológicas y tecnócratas para convertirse en objeto de deliberación pública y control democrático. Interrumpir la recursividad extractiva, recuperar la capacidad colectiva de imaginar futuros tecnológicos que sirvan al florecimiento humano, y construir infraestructuras cognitivas como bienes comunes gobernados democráticamente constituyen el horizonte político que abre esta genealogía crítica.

## Referencias bibliográficas

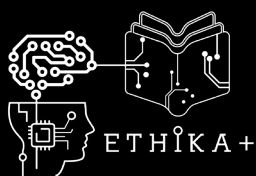
- Aghion, P. y Howitt, P. (1992). A model of growth through creative destruction. *Econometrica*, 60(2), 323-351. <https://doi.org/10.2307/2951599>
- Babbage, Ch. (1835) Tratado de mecánica práctica y economía política que con el título de Economía de máquinas y manufacturas. Madrid : Litografía de Martínez,
- Banco Mundial (1998). *Informe sobre el desarrollo mundial 1998/1999: El conocimiento al servicio del desarrollo*. Banco Mundial. <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/5981>
- Bacon, F. (2002) [1620]. *Novum organum*. Losada.
- Bacon, F. (1625/1962). “Of Plantations.” En *Essays by Francis Bacon*. Oxford University Press.
- Bacon, F. (1999) [1627]. *La nueva Atlántida*. Akal.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad: Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Traficantes de Sueños.
- Benjamin, R. (2019). *Race after technology: Abolitionist tools for the New Jim Code*. Polity Press.
- Carrera, J. y Liaudat, S. (2023). El otro botín: la explotación moderna-colonial de conocimientos indígenas. *Esboços*, 30(53), 10-27. <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2023.e89435>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CEPAL (2003). Los caminos hacia una sociedad de la información en América Latina y el Caribe. CEPAL. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/2354-caminos-sociedad-la-informacion-america-latina-caribe>
- Cancela Rodríguez, E. (2023). *Utopías digitales: Imaginar el fin del capitalismo*. Verso Libros.

- Chatterji, A., Cunningham, T., Deming, D. J., Hitzig, Z., Ong, C., Shan, C. Y. y Wadman, K. (2025). How people use ChatGPT. *NBER Working Paper 34255*. National Bureau of Economic Research. <https://doi.org/10.3386/w34255>
- Coeckelbergh, M. (2011). You, robot: On the linguistic construction of artificial others. *AI & Society*, 26(1), 61-69. <https://doi.org/10.1007/s00146-010-0289-z>
- Coeckelbergh, M. (2021). *Ética de la inteligencia artificial*. Cátedra.
- Crawford, K. (2022). Atlas de inteligencia artificial: poder, política y costos planetarios (F. Díaz Klaassen, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (1981) [1637]. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Alfaguara.
- Durand, C. (2021). *Tecnofeudalismo: Crítica de la economía digital*. La Cebra.
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.
- Feenberg, A. (2005). Teoría crítica de la tecnología (C. Alfaraz, Trad.). *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, 2(5), 109-123.
- Han, B.-C. (2021). *Psicopolítica*. Herder.
- Hui, Y. (2016). *The question concerning technology in China: An essay in cosmotechnics*. Urbanomic.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro: Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja Negra.
- Kang, T., Thorston, K., Peng, T-Q., Hiaeshutter-Rice, D., Lee, S. y Soroka, S. (2025). Embracing Dialectic Intersubjectivity: Coordination of Different Perspectives in Content Analysis with LLM Persona Simulation. *Social Science Computer Review*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2502.00903>

- Kidd, C. y Birhane, A. (2023). How AI can distort human beliefs. *Science*, 380(6651), 1222–1223. <https://doi.org/10.1126/science.adi0248>
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking.
- Leibniz, G. W. (1890). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Vol. 7, C. I. Gerhardt, Ed.). Weidmannsche Buchhandlung.
- Marx, K. (2011) [1857-1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858* (Vol. 2). Siglo XXI.
- Marx, K. (2017) [1867]. *El capital: Crítica de la economía política* (Libro I). Siglo XXI.
- Matz, S. C. (2025). *Mindmasters: The data-driven science of predicting and changing human behavior*. Harvard Business Review Press.
- Morozov, E. (2019). Digital socialism? The calculation debate in the age of big data. *New Left Review*, 116/117, 33-67. <https://newleftreview.org/issues/ii116/articles/evgeny-morozov-digital-socialism>
- Muñoz Guillena, R. (2024). *Procesamiento del lenguaje natural como eje central de la inteligencia artificial generativa: Lección inaugural del curso académico 2024-2025*. Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones.
- Mushtaq, A., Naeem, M. R., Taj, M. I., Ghaznavi, I. y Qadir, J. (2025). Assessing ethical reasoning in efficient multiplexity-infused language models. *arXiv preprint arXiv:2501.03259*. <https://arxiv.org/abs/2501.03259>
- Negri, A., & Lazzarato, M. (2001). Trabajo inmaterial y subjetividad. En *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Río de Janeiro: DP&A Editora. (Original publicado en 1991).
- Noble, S. U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. NYU Press.
- OCDE (1996). *The knowledge-based economy*. OCDE Publishing. <https://www.oecd.org/sti/sci-tech/1913021.pdf>

- OCDE (2000). Knowledge management in the learning society. OCDE Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264181045-en>
- Pariser, E. (2017). El filtro burbuja: cómo la web decide lo que leemos y lo que pensamos. Taurus
- Pasquinelli, M. (2023). *The eye of the master: A social history of artificial intelligence*. Verso.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 342-386). CLACSO.
- Schumpeter, J. A. (1996) [1942]. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Folio.
- Shiva, V. (2001). Biopiratería: El saqueo de la naturaleza y del conocimiento. Icaria Editorial.
- Terranova, T. (2004). *Network culture: Politics for the information age*. Pluto Press.
- Varoufakis, Y. (2024). *Tecnofeudalismo: el sigiloso sucesor del capitalismo*. Deusto.
- Weizenbaum, J. (1976). *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. W. H. Freeman & Co.
- Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad*. Sudamericana.
- Zeitlin, S. G. (2021). Francis Bacon on Imperial and Colonial Warfare. *The Review of Politics*, 83(2), 196–218. <https://doi.org/10.1017/S0034670520001011>
- Zhao, W. X., Zhou, K., Li, J., Tang, T., Wang, X., Hou, Y., Min, Y., Zhang, B., Zhang, J., Dong, Z., Du, Y., Yang, C., Chen, Y., Chen, Z., Jiang, J., Ren, R., Li, Y., Tang, X., Liu, Z., Liu, P., Nie, J.-Y. y Wen, J.-R. (2023). A survey of large language models. arXiv preprint arXiv:2303.18223. <https://arxiv.org/abs/2303.18223>
- Zuboff, S. (2021). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Paidós.

# Reseñas





## CÓMO CITAR

Ramírez, A. (2026). La vida espectral. Pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales generativas de Eric Sadin. *Ethika+*, (13), 217-223.  
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2026.82836>

# La vida espectral. Pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales generativas de Eric Sadin

Alejandro Ramírez<sup>1</sup>  
Universidad de Chile



Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2024  
236 pp  
ISBN: 978-987-8272-17-7

¿Hiperconectividad a toda costa? ¿Exceso de información, pero restricción de la racionalidad? ¿Exclamaciones en vez de argumentaciones? ¿Transformaciones ontológicas radicales bajo la promesa de lograr mejores sociedades y una vida humana plena, en suma? Sadin viene desde ya hace

un tiempo desarrollando una filosofía político-tecnológica acerca de la *algoritmización* de lo que hacemos, pensamos y deseamos. La vida se ha vuelto un espectro, dice el autor, desligada de los arraigos epistémicos, ontológicos y éticos de los que aún quedan trazas no

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0001-9267-4675>



sabemos por cuánto tiempo más<sup>2</sup>. Se podría decir, en palabras de Ortega, que este es el nuevo “tema de nuestro tiempo”.

Cuatro partes, divididas en tríadas de capítulos cada una, dan cuenta de la temática propuesta: las relaciones actuales entre sociedad y tecnología de la información y comunicación, la evaporación acelerada de la subjetivización, la transformación de lo que se entendería hoy por realidad y por conocimiento son cuestiones principales. Se podría afirmar que el texto trata de una teoría de los reemplazos: reemplazo de lo que se ha entendido por conocimiento y por razón, reemplazo ontológico del ser humano, reemplazo ontológico de una forma de vida por otra. El tenor del texto, así como el de todas las obras recientes del autor sobre este asunto, es crítico y político. No parece vislumbrar rasgos esperanzadores. El estado de cosas conlleva a la desconfianza. La desconfianza, así como lo fue el asombro para los primeros filósofos en Grecia antigua, es un buen gatillante para la reflexión.

El proyecto de Sadin es lograr una comprensión de las bases del proceso de *algoritmización*, como lo llama el autor. Y tales bases, más o menos explícitas, constituyen la ambición de: “Hacer del mundo un lugar mejor” (p.24). Sadin quiere hacer ver dos cosas: primero, que todos parecemos estar convencidos de que el mundo digital puede hacer realidad tal ambición y, segundo, que eso sería en gran medida un engaño.

Se podría decir que al menos hay dudas de que tal mundo mejor pueda ser producto de la tecnología que hoy se nos impone sin ningún contrapeso. Al respecto resulta atractiva una posible relación de contraste (que el autor toca más bien de pasada pero que parece ser muy relevante en esta discusión) entre esta postura y otra cuestión creciente a la luz de las tecnologías computacionales: la filosofía denominada *transhumanismo*<sup>3</sup>. Sadin no parece conversar amigable-

<sup>2</sup> Véase del autor, y en la misma editorial, *La humanidad aumentada* (2018) y *La silicolonización del mundo* (2018).

<sup>3</sup> El lector interesado puede ver, por ejemplo, M. More y N. Vita-More (Edits.),

mente con dicha postura. Más bien se podría pensar que ve en ella un peligro. Lo que el autor denomina “acompañamiento algorítmico de la vida” (p. 36) está (por el momento, habría que reconocer) en una etapa penúltima, expresada en el transhumanismo, una tesis ligada íntimamente a cuestiones, entre otras, de filosofía de la medicina, como, por ejemplo, a la idea de implementar chips a nivel cerebral para mejorar una función cognitiva o diseñar nanolentes que un cirujano puede introducir y dirigir para realizar una operación con menos riesgo son realidades de tecnología médica que parecen del todo ventajosas. Mas, intervenir y transformar esencialmente el cuerpo y la mente con dispositivos artificiales permanentes, como en el primer caso, para lograr mejoras en el rendimiento, son cuestiones que ameritan preguntarse si son o no deseables en sí mismas. Dice el autor:

Acá es donde está el verdadero transhumanismo, que nos pone ante una creciente imbricación de humanos y técnica y que es de naturaleza más bien retorcida, en la medida en que lo que se insinúa no trata tanto de la sustitución de nuestros órganos por prótesis de materiales sintéticos sino de las condiciones de migración de las condiciones espacio temporales hacia un medio completamente artificial (p. 36)

En realidad, colocar prótesis es algo completamente incorporado a la práctica médica de la curación desde hace mucho. No se trata, pues, dice Sadin, de la prótesis en sí misma, sino de los límites que ello debería tener, los ámbitos a los que podría llegar, pues en un nivel médico básico nadie cuestionaría hoy tal práctica sin caer en un absurdo. Pero toda esta transformación, y allí estaría el peligro, ya no es solo conducida por la ciencia y sus metas curativas o paliativas, sino, además, por el complejo de lo que denomina “digital-industrial”, que se podría alejar efectivamente de los fines puramente médicos. El transhumanismo no abogaría por mejorar al enfermo solamente sino por transformarlo biológica y psíquicamente para convertirlo en un ser superior, en el sentido de más resistente al mundo. Cuestión ética,

sin duda (Freud habla de la cultura como refugio contra los avatares de la naturaleza: el terremoto, el tifón, la sequía, pero sobre todo la enfermedad y la muerte, que no se puede superar). La extensión de la vida y el mejoramiento del organismo por medios tecnobiológicos ya están aquí y es un ideal, según el transhumanismo<sup>4</sup>.

La vida humana reemplazada por sus “espectros”. Y esto se daría de muchas maneras, que Sadin expone a lo largo del texto. Una de ellas es el espacio y tiempo. Ambos son constitutivos de la vida. El espacio es la posibilidad de traslado de un lugar a otro, de ir y regresar, de reunirnos y separarnos. Desde Kant, el espacio se ha constituido en el eje de la subjetividad, en cuanto es una intuición de la pura forma en que percibimos el mundo. No poder moverse es una condena. A partir de la década de los 2000, el tránsito comienza a reducirse cada vez más. El *e-commerce* y las reuniones no presenciales llevan a la inacción: “La inacción y la inercia solo llevan a la degradación” (p. 37), dice el autor. El espacio ahora es una dificultad, un impedimento, algo que hay que superar. El punto crucial estaría en que esta deriva hacia la a-espacialidad no redundo solo en una cuestión física, sino que es también un anquilosamiento de las capacidades cognitivas. No se trata de un mero cambio, sino que uno esencial a lo humano. Respecto de la otra dimensión, el tiempo, el lector encontrará un análisis similar. Las ejecuciones ahora pueden ser satisfechas de inmediato, sin tiempo, casi instantáneamente, dada la asombrosa velocidad de lo computacional. Espacio y tiempo eran, pues, límites para lo humano, algo a vencer. La tendencia ahora es que esos límites se evaporen. Y lo que podría ser esencialmente una ventaja enorme en términos de nuestras acciones parece tener ribetes no deseables; la falta de límites no es solo una cuestión física, como se ha dicho; se trata de una cuestión moral. Lo inmediato y lo a-espacial son para Sadin la base de un peligro: que la vida humana y la tecnología terminen por confundirse completamente, como parece

<sup>4</sup> Véase Freud S., 2016, *El porvenir de una ilusión*, Buenos Aires, Amorrortu, cap. III.

ser el camino por donde transitamos. ¿Qué pasaría con lo humano cuando esa fusión termine de completarse?

Si el mundo de la experiencia se está transformando, la racionalidad y el conocimiento también. No solamente es una cuestión ética, sino que también una epistemológica la que está aquí implicada. El tráfago de la información a velocidades inimaginables fue barruntado ya por McLuhan con su concepto de velocidad eléctrica, en vez de mecánica, como transformadora de nuestra experiencia. En sus expresiones más bajas (opiniones en dos líneas, argumentación ausente, expresión anónima y otros) la información se ha disfrazado de conocimiento para el grueso de la ciudadanía. El conocimiento necesita tiempo, decantación, reflexión, en suma. Lo instantáneo de lo digital ahora reemplaza esas instancias cognitivas. Primero, dice Sadin, se le dieron instrucciones al programa; luego, el programa comenzó a darse a sí mismo las instrucciones, a crearlas, a ser inteligente. Estamos ahora en una tercera etapa: aquella en que el algoritmo, a velocidades increíbles, nos da las instrucciones a nosotros; “El programa comienza a dictar la ley” (p. 60).

El *sapere aude* de la Ilustración, puesto de relevancia por Kant en sus *Críticas* está, pues, quedando atrás (p. 111). Algo impensable parece estar cuajando imperceptiblemente hoy con la inteligencia artificial de tipo generadora. El manejo algorítmico de una masa ingente de información (ciencia de datos, por ejemplo) parece adelantarse a nuestras decisiones, corregirlas, darnos las respuestas, incluso producir nuestros deseos<sup>5</sup>. La presencia física, así como la cognitiva son suplantados por sus espectros:

Lo espectral llega a suplantar, entonces, tanto simbólicamente como en la práctica a la presencia carnal que, a largo plazo,

<sup>5</sup> El algoritmo, en todo caso, no sería en sí mismo el asunto, sino el manejo algorítmico de información con ciertos fines, características y alcances como los que se exponen en el texto. Un algoritmo es un proceso con pasos finitos y determinados que siempre tiene un resultado, aunque no sepamos de antemano cuál sea este. Una simple suma es un algoritmo, por ejemplo.

queda relegada a un estado ontológico desvalorizado o en desuso. La vida se hace cada vez más etérea o la muerte ronda esta apariencia de vida (p. 171).

Los espectros, esos reemplazos de los humanos, no solamente nos indican lo que es verdad o no en una situación, sino que también hablan en nuestro nombre. En el capítulo 4 y final, el autor encuentra, pues, una desobjetivación, una “fatiga de ser uno mismo” (p. 183).

En su conjunto el texto presenta el tratamiento de dos cuestiones imbricadas: una descripción de las transformaciones ontológicas, éticas y epistemológicas que se están registrando en este nuevo mundo, en estos nuevos tiempos digitales. A la par de esto está la crítica, el juicio descarnado a esta nueva realidad, desesperanzadora y poco humana, que hace al autor ponerse en un lugar distinto al transhumanismo. En los dos sentidos mencionados, se podría decir que la obra no ofrece algo esencialmente nuevo en relación con los anteriores tratamientos del tema que Sadin ha llevado a cabo en la última década, sino que profundiza y desarrolla las cuestiones que preocupan al autor. Ese es su gran mérito: cumplir con la función principal de la filosofía. Es una reflexión quirúrgica, una sonda a las profundidades de la “era presente”, al decir de Kierkegaard.

Hay un asunto relevante, a nuestro juicio, que es importante señalar: ¿es justificada esta visión desesperanzadora? El texto es una argumentación de que sí lo es. Pero esta visión crítica de la “vida espectral” tiene un elemento que solo aparece esporádicamente y sin el suficiente énfasis, y que a nuestro juicio se echa de menos. Es un elemento que explicaría, al menos en parte, esa carga impositiva que conlleva este giro tecnológico-algorítmico. Se trata de algo muy simple y cercano, casi a la vista, y que hace funcionar hoy a nuestras sociedades y que se resume en el concepto de utilidad. Porque hoy lo digital es presentado y es percibido como algo indudablemente útil. He allí su secreto y su fuerza. Mas, ¿basta la utilidad de X para que X sea aceptable? ¿Puede la utilidad de X corregir la desesperanza que produciría X? Es algo que amerita ser explicitado. Es este nuevo

utilitarismo digital que fundamenta la supremacía al parecer sin retorno de los algoritmos informacionales en nuestras vidas lo que denuncia el autor.

