

# FILOSOFÍA Y CIENCIA

REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS

Efraín Bámaca-López  
Pablo De la Vega  
Coordinadores

 Pedro & João  
editores

**Efraín Bámaca-López**  
**Pablo De la Vega**  
Coordinadores

# **Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas**

 **Pedro & João**  
editores

ISBN 978-65-265-0638-7

## Copyright © do autor

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que seja citada a fonte. Os artigos são responsabilidade do autor, não do organizador ou do editor.

Todos los derechos reservados. Cualquier parte de esta obra puede ser reproducida, transmitida o archivada siempre y cuando se cite la fuente. Los artículos y ensayos son responsabilidad de su autor (es), y no de los organizadores y editorial.

---

**Efraín Bámaca-López**  
**Pablo De la Vega**

**Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas.** São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. 174 páginas.  
ISBN: 978-65-265-0638-7

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Ciencia. 4. Reflexión ética. 5. Autor I. Título

CDD – 107

---

**Fotografía de portada:** Efraín Bámaca-López

**Diseño de portada:** Alejandra Domínguez

### **Conselho Científico da Pedro & João Editores:**

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Melo (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil)



**Pedro & João Editores**  
www.pedroejoaoeditores.com.br  
13568-878 - São Carlos – SP  
2023

ISBN 978-65-265-0638-7

ISBN 978-65-265-0638-7

**A Joao**

ISBN 978-65-265-0638-7

ISBN 978-65-265-0638-7

## Sumario

- 1. Sometimiento de la naturaleza como extravío ético del hombre: crítica a la racionalidad-relación de la noción de Φύσις en la Ciencia Moderna de Bacon** 12  
Efraín Estrada Herrera
- 2. El autoritarismo y el malestar psico-espiritual de las sociedades contemporáneas** 47  
Jorge Mario Rodríguez
- 3. Pandemia, bulos y conciencia ecológica** 73  
Victor Giovanni Virula Pineda  
Mario Roberto Villagrán Ruano
- 4. Hacia prácticas pedagógicas responsables: indagaciones posthumanistas a partir del *Dasein*** 96  
Luisa González-Reiche
- 5. La ética en la ciencia ambiental y sus desafíos** 126  
Daniel Soto Pincheira  
Efraín Bámaca-López
- 6. Itinerario kantiano hacia el reino de los fines: preparación para un desagravio metafísico “είαί γάρ και έντάυΘά θεους”** 142  
Walter Hernández
- 7. Mente irresoluta: apuntes sobre humanos e inteligencia artificial** 155  
Pablo De la Vega

## Presentación

La tercera década del siglo XXI inició como un reto, dejando traslucir una gran serie de problemáticas que vendrían a ser foco de reflexión. El Covid-19, en el 2020, implicó un cuestionamiento, ¿cómo era posible una *pandemia* con los grandes avances de la ciencia médica? Al mismo tiempo, en los siguientes años, esto fue un empuje para el afinamiento tecnológico y un afianzamiento de la virtualidad en nuestras vidas, creándose programas que permitían conferencias virtuales, actividades pedagógicas interactivas, la *viralización* de información social y política a nivel global y la digitalización de lo que antes no se había considerado. Se estaba dando un cambio que no tenía precedente.

En tan solo la primera mitad del 2023 ya se han dado nuevas transformaciones, en especial, con el creciente auge de la inteligencia artificial, con los *chatbots*, los asistentes virtuales y la automatización robótica de elementos cotidianos como los automóviles, artículos de limpieza y el hogar. La *Ciencia* es el auriga que recorre nuestra realidad y nos lleva a pasos agigantados hacia confines que anteriormente eran meras fantasías de visionarios. Pero una ciencia irreflexiva es peligrosa. El medioambiente ha sido uno de los mayores perjudicados con este ciego afán científicista, donde el aparente avance y desarrollo se imponen en detrimento de los bienes comunes naturales.

Por ello realizar un posicionamiento crítico, analítico y dialogante se vuelve imperativo ante tales problemáticas: esto es hacer *Filosofía*. Ella es una herramienta de salvación que permite bosquejar soluciones viables, factibles y de impacto, teniendo siempre como fin último la verdad. Pero vincular estos dos ámbitos del conocimiento, Filosofía y Ciencia, se logra a través de un idioma común: la búsqueda conjunta del bienestar de todos los seres vivientes. Una ética de esta índole será el posicionamiento de mejor envergadura para encontrar soluciones asequibles y lograr los fines comunes.

El presente volumen, *Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas*, es un aporte para continuar esta tarea. A continuación, se presentan siete textos escritos por intelectuales que buscan ser críticos ante los retos actuales y proponer planteamientos reflexivos a nuestra cotidianidad, desde perspectivas históricas y contemporáneas, revisando aportes hechos antaño y creando planteamientos dadas las novedades tecnológicas.

El primer texto, *Sometimiento de la naturaleza como extravío ético del hombre*, es una reflexión de Efraín Estrada sobre la aproximación al entorno humano a través de la perspectiva helénica (*physis*) y moderna (*natura*), examinando los efectos éticos que esta relación empírica implica.

En el segundo texto, *El autoritarismo y el malestar psico-espiritual de las sociedades contemporáneas*, Jorge Mario Rodríguez indaga sobre los problemas del neoliberalismo digital, cómo esto se ve en la impotencia reflexiva de la sociedad y cómo este conjunto afecta la subjetividad humana a nivel social y cultural.

El tercer texto, *Pandemia, bulos y conciencia ecológica*, realizado por Víctor Virula y Mario Villagrán, ahonda en los impactos de nuestro quehacer con el medioambiente, enfatizando la conciencia ecológica y como la pandemia Covid-19 tuvo un influjo en el actuar social, creando un gran número de noticias falsas y desinformación.

El cuarto texto, de Luisa González-Reiche: *Hacia prácticas pedagógicas responsables*, profundiza nuevas estrategias pedagógicas que descentralicen al humano y las maneras cómo produce conocimiento. Para ello parte de una lectura del *Dasein* heideggeriano desde los huevos materialismos, la perspectiva animal y los posthumanismos.

En el quinto texto, *La ética en la ciencia ambiental y sus desafíos* de Daniel Soto Pincheira y Efraín Bámaca-López, se aborda la vinculación entre la ciencia ambiental y la ética, las conexiones que ambas presentan y los puntos de discusión. Para ello se profundiza en conceptos de razón pública, coerción mutua y el principio de precaución.

El sexto texto se titula *Itinerario kantiano hacia el reino de los fines*, de Walter Hernández, quien presenta las bases filosóficas de la ética kantiana. Esta teoría representa un cambio en el paradigma histórico filosófico al proponer una nueva mirada de los fines morales y la autonomía de la voluntad, logrando así una *metafísica de la libertad*.

Por último, el séptimo texto, *Mente irresoluta: Apuntes sobre humanos e inteligencia artificial* de Pablo De la Vega, expone la problemática mente-cuerpo y posiciona éticamente la relación de lo mental frente a la inteligencia artificial, dando cuenta de cómo se debe ampliar el campo de significación de la mente sin dejar de un lado el carácter humano.

En conjunto, todos estos textos presentan distintas aristas de la vinculación entre ciencia y filosofía, transversalizando el carácter ético de una profunda reflexión. Con ello, estos diálogos se vuelven semillas que buscan acrecentarse en el diálogo y lograr que los efectos reflexivos crezcan como ramas de vida para un mejor mundo.

## **Coordinadores**

### **Efraín Bámaca-López**

Académico del Instituto de Comunicación Social  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Austral de Chile, Campus Isla Teja  
Valdivia, Chile

### **Pablo De la Vega**

Facultad de Humanidades,  
Universidad Rafael Landívar,  
Guatemala, Guatemala

# **Sometimiento de la naturaleza como extravío ético del hombre: crítica a la racionalidad-relación de la noción de Φύσις en la Ciencia Moderna de Bacon**

Efraín Estrada Herrera<sup>1</sup>  
<https://orcid.org/0000-0002-9865-1957>

## **1. La idea de naturaleza en el mundo griego**

Los albores del pensamiento filosófico están marcados por el resquebrajamiento de un temor cuya génesis residía en el pensamiento mítico. Con faz severa los dioses avasallaban al ser humano reclamándole culto, de lo contrario sería inminente el peso de su sable divino sobre el destino o ventura, sobre las cosechas, la cacería y hasta el amor. El mérito de las epopeyas homéricas o la teogonía de Hesíodo reside en brindar una idea totalizante y unificadora de la cohabitación de lo humano con lo divino, una convivencia de lo terrenal con el mundo celeste. Esto es asequible cuando se lee el siguiente fragmento de Hesíodo:

Antes que nada, nació el Caos, y luego la Tierra de amplios senos, eterno fundamento de todas las cosas, y el Amor (Eros), el más hermoso entre los dioses inmortales, el que afloja los miembros y subyuga el sentido y la voluntad de los dioses y los hombres por igual. Del Caos nacieron la Oscuridad y la negra Noche, y de ésta surgieron el Cielo y el Día, al cual concibió y dio a luz después de yacer con la Oscuridad. Y la Tierra generó primero al Cielo estrellado,

---

<sup>1</sup> Profesor titular y director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Licenciado en Filosofía y Educación, Maestría en Desarrollo Humano Integral.  
E-mail: eestrada@fahusac.edu.gt

idéntico a ella misma, para que pudiera cubrirla toda alrededor y ser una eterna morada para los dioses bienaventurados, y entonces aparecieron las elevadas montañas, el delicioso refugio de las ninfas, que habitan los valles montañosos, y la embravecida profundidad del Mar; y todo esto surgió sin intervención sexual. Y luego la Tierra yació con el Cielo y dio a Luz<sup>2</sup> (Thomson, 1975, p. 174).

Tal narración ficticia, a pesar de indagar sobre una explicación causal de lo real, deja al hombre en una especie de fantasía, por no decir apariencia. Es decir, lo abandona en el umbral de una imposibilidad que se podría verter, como ineptitud de conocimiento ante el fenómeno y sus causas. Hay en esto una racionalidad mítica y supersticiosa que no tiene fundamento racional-contemplativo. Esto abre la posibilidad para interpretar que la ética del hombre griego antiguo era heterónoma, ya que se justificaba y afianzaba en la superstición o temor a algo externo. La fortuna o fatalidad era premio o castigo según la honra que se daba a los dioses. Es así como el *desconocimiento racional de la naturaleza* conducía necesariamente a un espanto por la misma. Estas, racionalidad mítica y relación con la naturaleza determinan un ἦθος (*ethos*) en el que un hombre bueno es aquel que recibe el favor de los dioses; los fenómenos naturales –manifestaciones divinas– han sido magnánimos con su destino.

Esta etapa de creencias tendría un giro a partir de los primeros filósofos milesios. En efecto, ellos replantearían la perspectiva de la comprensión del Universo, o sea lo observarían con una curiosidad que apela a la razón y no a la ficción. Esto que se describe es la naturaleza, no en el sentido que hoy la entendemos sino como Φύσις (*physis*), una realidad que está en constante cambio y devenir. Mas en la Φύσις (*physis*), allende de su dinamismo, subyace una condición que

---

<sup>2</sup> Nótese que este *cosmos* es una morada donde habita todo, es decir lo divino, lo humano y toda la multiplicidad de los seres. El cielo es idéntico a la tierra, en unidad y armonía.

puede comprenderse como orden, medida, justicia y armonía. Significa entonces que la Φύσις (*physis*) no es un azar de fuerzas.

El equilibrio subyacente en el dinamismo de la naturaleza fue concebido por los filósofos milesios como un *status communis* o *arché*, un arquetipo inteligible del que participan todos los seres (Estrada Herrera, 2022). Ya no es entonces la genealogía de dioses la que gobierna el Cosmos. La naturaleza como Φύσις (*physis*) establece un orden, dinamismo y permanencia que serán pensados y contemplados en la totalidad y la multiplicidad.

Heidegger en su obra *Introducción a la metafísica*, escribe que la Φύσις (*physis*) es *lo que sale o brota desde sí mismo*, es una fuerza imperante a manera de un desplegarse que se manifiesta. La Φύσις se hace manifiesta en tal evolución o desarrollo, no como algo que simplemente cambia, ya que la Φύσις no es sino el orden que subyace en ese fluir<sup>3</sup>. Más adelante continúa mencionando Heidegger que esta idea nos permite comprender mejor la interpretación griega (filosófica) del *Ser*, ya que requiere de:

Una *forma mentis* metafísica. Φύσις (*physis*) significa el erguirse que brota, aquello que al desplegarse permanece en sí mismo. En esta fuerza imperante, a partir de una unidad originaria, están contenidos y se manifiestan el reposo y el movimiento. En el pensamiento, esta fuerza imperante es la presencia sometidora y aún no sometida en la que lo presente es en tanto ente. Mas esta fuerza imperante sólo comienza a surgir de su cobertura, es decir, la *aleteia* (como desocultamiento) ocurre cuando la fuerza imperante lucha por apoderarse de sí misma en tanto que está en el mundo (2001, p. 63).

---

<sup>3</sup> Aquí la *physis* (naturaleza) no debe ser equiparada y mucho menos confundida con las interpretaciones o conceptos actuales que tenemos de ella.

La naturaleza –Φύσις– puede leerse con mejor aproximación desde el término *phyein*, es decir Φύειν, un hacer crecer. De aquí que la naturaleza sea un *desplegarse que se manifiesta*, es un salir a luz que se muestra en su despliegue. La naturaleza en su aparición y despliegue tiene una permanencia; su crecer, salir o brotar se experimenta por doquier: “en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres desde el vientre materno” (Heidegger, 2001, p. 23). Sin embargo, el pensador alemán nos recuerda que la Φύσις (*physis*), como fuerza imperante que brota, es remota respecto de los procesos que hoy consideramos como propios a la naturaleza.

Este salir y sostenerse fuera de sí mismo <*In-sich-aus-sich-Hin-aussteheren*> no se debe considerar como un proceso entre otros que observamos en el ente: la Φύσις –*physis*– es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable (2001, p. 23).

Y es que, para los antiguos griegos, la *experiencia* de la Φύσις no radicaba en un asunto a secas empírico, sino en una *experiencia radical del ser*, por medio de la cual penetraron –poética e intelectualmente– en lo que llamaron Φύσις (*physis*). Ella se desoculta y se despliega en la unidad y totalidad del *Cosmos* (cielo y tierra), en los seres irracionales, en los hombres y su historia, en los dioses y el destino.

Si se persiguen los inicios de la filosofía podría homologarse la Φύσις con lo divino. En tal sentido los primeros filósofos identificaban la Φύσις como un principio divino, entendiendo un poder o fuerza que son generativos de las cosas. Es decir, la naturaleza no son las cosas, sino el Φύειν (*phyein*), esto es, la fuerza imperante que da nacimiento a algo. Ellos, los filósofos presocráticos, fueron extrayendo el término Φύσις de la épica homérica y dieron un giro a su concepto. Ahora la Φύσις declara lo que está presente y origina la multiplicidad y, dado que lo que subyace o

permanece bajo esta multiplicidad del mundo es la unidad o principio, la auténtica realidad (verdad en sí) es esta unidad o principio. Por ende, y como lo menciona Francis Macdonald Cornford en su obra *Principium Sapientiae*, la Φύσις (*physis*) no son las cosas o lo brotado, sino una energía generativa en la esencia de las cosas. Para entender el asunto debemos fijarnos en Φύειν (*phyein*), es decir, *dar nacimiento a* (hacer crecer, hacer brotar). Hoy por el contrario confundimos o equiparamos naturaleza con un árbol o una mariposa, olvidando que debemos enfocarnos en el “dar nacimiento a” (Cornford, 1987, p. 217). Por ello, cuando los desmanes humanos talan un árbol no están aniquilando a la naturaleza, ni tampoco venciendo su fuerza para *hacer crecer o brotar*.

Si la Φύσις no es idéntica o no es llanamente *las cosas del mundo*, hay que decir, en favor de los filósofos presocráticos, que su arribo a la idea de Φύσις no es un simplismo generado a partir de la observación empírica. Opuestamente podría asentirse que el ἀρχή (*arché*) que ocupaba a estos pensadores, constituía en sí y por sí una entidad metafísica. Sin la Φύσις no es viable ni pensable el estar fuera y el nacer. Ella desoculta el ser y sostiene la totalidad de las cosas del *Cosmos* y nos hace asequible y pensable la realidad. Es así como la naturaleza (Φύσις-*physis*) es *el todo en su presencia actuante* (Segura, 2001).

No obstante, la *forma mentis* del hombre moderno está condicionada por un paradigma mecanicista, en el que la *Naturaleza* es *res extensa* concebida desde aristas geométricas y aritméticas. Este reduccionismo de la Φύσις en la *naturaleza medible-verificable* fue advertido por Heidegger, quien veía en ello una especie de olvido de la filosofía. O sea, si la Φύσις queda mermada a procesos de movimiento (fenómenos naturales) y a cosas observables-experimentables, como elementos materiales y partículas atómicas<sup>4</sup>, *se convertiría la aurora de la filosofía griega* “en filosofía de la naturaleza, esto equivaldría a una reflexión

---

<sup>4</sup> Es decir, lo que la actual Física estudia como *Physis*.

sobre la representación de todas las cosas, según la cual ellas son las de índole propiamente material” (2001, p. 24).

## 2. Desconceptualización de la Φύσις o desencuentro con la *Natura*

Cuando se habla de la primicia de la filosofía con certeza se hace referencia entonces a los antiguos griegos. Pero más allá de lo histórico, el *quid* del problema está en el propósito y cometido de esa primicia, y con seguridad la mejor manera para manifestar ese cometido será una pregunta, en este caso, aquella que se hace por el ente *como tal en su totalidad*. A ese ente o a su totalidad se le llamó Φύσις. Este término o vocablo griego fue traducido en concepto y definición (*transconceptualizado*) y hoy se usa el de *naturaleza*, que deriva del vocablo latino *natura*, cuya traducción bastante fiel sería *nacer*, o bien *nacimiento*. Sin embargo, la traducción pauperiza la riqueza del vocablo griego Φύσις, cosa que podría conducir, como menciona Heidegger, a la anulación de la fuerza nominativa –de Φύσις– que es necesariamente filosófica.

El pensador alemán hace un juicio sobre el daño que la traducción del griego al latín hizo a la filosofía: “Esto vale no sólo para la traducción latina de esta palabra –Φύσις–, sino para todas las otras traducciones romanas del lenguaje filosófico griego. El proceso de esta traducción del griego al latín no es nada casual ni inocuo, sino que se trata de la primera etapa del proceso del aislamiento y enajenación de la esencia originaria de la filosofía griega” (2001, p. 22). Ahora bien, el problema es que el contenido semántico, producto de la traducción de Φύσις por *Natura*, marcó la Edad Media y la Edad Moderna. La consecuencia fue la desfiguración del original significado de Φύσις el cual, según Heidegger, es “lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo (...) significa crecer,

hacer crecer” (2001, p. 23). Esto no será lo mismo que *natura*, es decir, *nacer* o *nacimiento*.

La Φύσις no es algo que observamos en el ente, como el que quiere sensible y empíricamente observar. Desde su sentido originario la Φύσις es el ser mismo, es ella la que da razón del *llegar a ser* del ser, y por ello sigue siendo *observable*. Medir es una acción viable cuando hay un *algo que medir*, y antes de medir es necesario que ese algo se haga manifiesto en su aparición.

Como conclusión, la traducción provoca un cambio de concepto y por ende de definición; luego, el *pensar* queda sustituido en la modernidad por *observar-experimentar inductivamente* (racionalidad empírico-cuantitativa). De tal manera surge de esta *racionalidad* una inédita *relación* con la Φύσις en la que el *contemplar* griego será desplazado por el *observar* y *someter* modernos. Esto hace surgir un nuevo ἦθος (*ethos*), cuyo contenido moral tiene como criterios la utilidad, el pacto y el lucro. Contrariamente, el acercamiento y comprensión de la Φύσις es una *experiencia radical de ser* que ha sido poética e intelectual; la Φύσις alcanza incluso a la historia humana.

Vemos aquí dos senderos por los cuales se entiende el problema planteado. En el primero, con la Φύσις los griegos quedarían circunscritos en lo *primitivo*, ya que en ello conciben radicalmente lo que en su despliegue permanece en sí mismo (el ser). En el segundo sendero –modernidad–, *Natura* se entiende como lo observable, material y experimentable, es decir la materia prima de la *ciencia baconiana*. Este cambio sentenció como absurdo el sentido originario griego de Φύσις, olvidando así la puridad del origen de la filosofía, “algo que pertenece a las pocas cosas grandiosas del hombre” (Heidegger, 2001, p. 24). El simplismo con que el hombre moderno conoce la naturaleza es reduccionista y decadente en el sentido de un *ethos aniquilador*. Cuando el hombre moderno aniquila (sometiendo), no solo aniquila lo que ve como objeto; ese *ethos* le lleva a devorar y devorarse

salvajemente en una barbarie pragmático-utilitarista (hobessiana y maquiavélica).

### 3. ἦθος -*Ethos*- como despliegue del hombre histórico y su relación con la Φύσις

La Φύσις (*physis*) es también la historia humana que se erige con la acción libre de los hombres. En otras palabras, tiene una relación con el ἦθος como libre conducta, actitud y carácter. Estas líneas tienen el cometido de destacar que lo ético no es algo ajeno a la Φύσις, como se concibe comúnmente, ya que el ejercicio de la libertad humana bajo el espectro formal de la moralidad occidental pareciera una función superior del *anthropos* sobre la Φύσις, especialmente si esta es comprendida como seres o fenómenos observables a nuestro alrededor (*Natura*).

En el sentido originario, la Φύσις comprendía el despliegue del ejercicio de la libertad, por ello la configuración comunitaria e histórica del hombre no podría ser ajena a la Φύσις. Así entonces, la libertad debe entenderse en la realización de una *cohabitación-relación* con todos los seres, ya que en ellos y en su devenir se manifiesta la Φύσις, no como algo observable y medible, sino como una razón de ser y una permanencia armónica, que es referencia ejemplar del ἦθος. Estos argumentos nos inducen poco a poco a entender el ejercicio de la libertad como un proyecto de configuración armónica en el que damos de sí –en el brotar de nuestro *actuar libre*– ladrillos con los que se despliega un *construir ético* y lo que construimos es nuestro *habitar –éticamente– en el ser*.

Cuando el hombre griego se enfrentaba a la naturaleza, le venía una pregunta implícita: ¿Qué es la Naturaleza?, una cuestión que excedía el conjunto de la infinitud de cosas que hay en el universo. Este cuestionamiento le llevaba a una ineludible respuesta: él es también parte de ese todo, incluyendo su *propio, personal e individual destino*. Zubiri en esta línea ético-antropológica dirá: “a esta Φύσις (*physis*),

como totalidad del universo, es donde el hombre griego se dirige al formular concretamente la pregunta: ¿Qué es 'lo que es'?" (1974, p. 226).

También Heidegger nos ofrece, en su *Carta sobre el humanismo*, una noción de ética bastante inmediata a la concepción que tenían los griegos. Yendo al sentido originario de Φύσις podemos rastrear una racionalidad y una relación, en las que hay un ἦθος que es *el pensar que afirma su morada en el ser, la verdad del ser como elemento originario del hombre*. Este ἦθος será entonces un suelo firme, *el fundamento de la praxis, la raíz de la que brotan todos los actos humanos*, actos que brotan de la Φύσις (Heidegger, 2006).

Al *logos* filosófico corresponde en este momento profundizar la relación o el sentido que el *ethos* humano tiene con la Φύσις. Esto no es banal si se considera nuevamente que la modernidad, partiendo del término latino *-Natura-*, provoca una escisión y oposición entre el hombre y la naturaleza. Tal asunto no es una quimera, especialmente cuando se constata en un siglo como el XIX, la Revolución Industrial, cuya fuente referencial será un paradigma donde el progreso y la verdad se comprenden desde la utilidad. Dicha encrucijada podría tener su causa en la imprecisa traducción latina previamente mencionada y, más allá de la errónea resignificación, esto supone un *perderse en el camino* que busca el *ser*, si ese *ser* es la Φύσις. He aquí donde considero que el hombre se extravía en el *camino del ser*, pervierte su ἦθος, ya no puede *contemplar*, ha dejado la habilidad poética para *observar filosóficamente* porque quiere poseer y medir lo que observa; y este *poseer* es existencialmente miserable, puesto que deja al *anthropos* sin la posibilidad de *pensar, habitar y construir*, o sea, el hombre olvida ser lo que es: queda deshumanizado.

Con la ciencia fáctica-moderna absolutizada, desprecia su *estadio mítico* y su *estadio metafísico*; su *niñez* y *juventud* le estorban. La observación y cuantificación encumbradas, le adormecen en espejismos y naufragios que le alejan del ser.

El κόσμος (*cosmos*) desde antiguo, planteó a los presocráticos el problema de reflexionar desde dónde se daba el crecer o desplegar. Su método no era hipotético en el sentido positivista, no era un empirismo sino un ejercicio teórico-contemplativo que, como intuición intelectual, permitía una especie de fundición entre el yo y la totalidad. Eso derivaba en una conciencia, no como propiedad del sujeto, sino como un camino para teorizar y admirar aquello que tiene la posibilidad de ser pensado, es decir, la Φύσις como fundamento metafísico de la *conciencia*, donde ésta última es también despliegue de la Φύσις. Pero esto requiere de un acto libre, una voluntad ética; la fuerza y despliegue de la Φύσις no determina el pensamiento, sino que le otorga fundamento metafísico como posibilidad de identidad.

Desde esta argumentación el ἀρχή (*arché*)<sup>5</sup> no es simplemente *agua* o *aire*, sino el principio de razón suficiente, que desde el pensamiento humano es despliegue de la misma Φύσις, y luego permite andar en pos de un origen o comienzo omnipresente en todo lo existente. Los griegos entendían la Φύσις como sustancia anímica, suprasensible y desplegada también en lo material. El ἀρχή (*arché*) según este discurso, no es llanamente un elemento material, sino una especie de personificación que supera la materialidad; pero lograr su comprensión requiere de una sabiduría que es θεωρία (*theorein*), una actividad humana que por arriba de la especulación es sinónimo de contemplación y meditación de lo abstracto.

Por ello, el ἦθος (*ethos humano*) debe *contemplar* la Φύσις, no como una *acción libre más*, sino como la mejor de todas las tareas humanas. Pervertir la comprensión de la Φύσις como *Natura* objetiva y material es la senda del que somete o destruye. Pensar la Φύσις como actividad del hombre es una acción libre que tenía que hacer brotar un término como el ἀρχή (*arché*) que, incluso habiendo sido

---

<sup>5</sup> Debemos el término ἀρχή (*arché*) a Anaximandro, fue el quien le significó en el plano filosófico.

reflexionado por Aristóteles en su *Filosofía Primera*, se emplea en el sentido de punto de partida, causa originaria y primer principio. Con esta aproximación está tácita, en dos vertientes, una reflexión. La primera se ubica en el reconocimiento del *estado originario a partir del cual* se desarrolla el mundo múltiple; la segunda toca a la base permanente y subyacente de su ser, lo que el filósofo estagirita llamó *substrato*.

#### **4. El ἀρχή (arché) y su relación ética con la Φύσις**

El razonamiento con el que se reflexiona el ἀρχή (arché) no puede ser el de la ciencia positiva sino el de la filosofía, ya que queda problematizado en una doble definición que simultáneamente le pertenece. De tal manera, el ἀρχή (arché) es aquello de donde todos los seres toman su origen o inicio; y al mismo tiempo es aquello que siendo origen e inicio *sobresale por encima de eso otro que parte de él* y, siguiendo ese pensar filosófico-metafísico, *lo sigue guardando en su seno y dominándolo*. Conclusivamente se unen las dos definiciones como coprincipios con heteronomía en el ἀρχή, que es entonces *comienzo-dominio*.

En esta idea no queda limitado entonces el ἀρχή al principio del κόσμος (cosmos), *sino que sería, como comienzo-dominio, omnipresente y sempiterno, es decir, origen, orden y teleología que redundan en todo, y por ello es la misma Φύσις* (naturaleza). Así entonces, está en la Φύσις el fundamento metafísico de todo conocimiento humano y si este conocimiento es *pensar y contemplar*, el ser del hombre queda apocado, ya que debe realizar un ejercicio libre y sin límite que se enfrenta al carácter infinito del ser.

El hombre no puede ser ajeno a la Φύσις, ella es la *fuerza* que hace posible su brotar. El hombre no existe en el κόσμος (cosmos) *por que nace, sino porque brota*. Pero este brotar no es por sí mismo, o sea, el hombre como parte de la multiplicidad de los seres cósmicos se encuentra bajo un dinamismo que le hace crecer, empero, bajo este aparente

cambio está siempre presente una permanencia armónica eternamente presente en la totalidad cósmica. Esto es mencionado por Heráclito en uno de sus fragmentos<sup>6</sup> con las siguientes expresiones: “este cosmos, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que siempre existió, existe y existirá como fuego siempre vivo, que conforme a medida se enciende y se apaga conforme a medida” (citado de Mondolfo, 2007, p. 34). Con esta construcción, Heráclito, sin ser quizás tan oscuro, nos acerca a una posible hermenéutica del ἦθος (*ethos humano*) comprendido dentro la Φύσις, *que ama esconderse*<sup>7</sup>. Dirá el filósofo de Éfeso que existe un saber, una racionalidad que todo lo rige. Esto deja entrever que la Φύσις no equivale a los objetos y seres materiales que se perciben.

Eso que gobierna todo es una *racionalidad* o bien una *sabiduría* que, aunque hace brotar y crecer la totalidad de los seres, permanece allende de lo perceptible y material. Es esta una afirmación implícita en el siguiente fragmento: “De cuantos he oído razones, nadie llega a tanto como a descubrir que lo sabio está apartado de todo” (Gaos, 1968, p. 24). De aquí, *descubrir lo sabio* es como tal una acción libre del *anthropos*, que podría identificarse como *pensar el ser*. Esto sería un ἦθος (*ethos*) primigenio o fundante; *descubrir lo sabio* como sinónimo de *pensar el ser* es la más importante y fundamental virtud del hombre justo. Pero nótese que es una *actividad libre* del conocimiento puro, puesto que debe ser *teorética y contemplativa*, con lo cual se podría inferir en esta acción humana (pensar-contemplar) la convergencia de un *trinomio noético-estético-ético*.

El fragmento de Heráclito pareciera referirse a una *entidad cósmica* que solo es asequible a través de la

---

<sup>6</sup> El lector puede consultar también la *Stromata V* de Clemente de Alejandría.

<sup>7</sup> Hay que aclarar que Heráclito ha sido reducido a *filósofo del cambio o del devenir*. Mas, por el contrario, hay en él una permanencia y un orden lógico y armónico que hay que saber entender.

sabiduría, algo que se posibilita únicamente por un ejercicio o acción libre –*pensar*– hacia el conocimiento de lo *real*. Una acción que conduce al error –como la simple observación empírica de lo múltiple– sería, siguiendo este criterio, un contrasentido para el ἦθος (*ethos*). Lo verdadero de todas las cosas está allende de ellas, no obstante, las explica y gobierna. Se puede así admitir que el *ser* y el *pensar* encuentran unidad y no contradicción en Heráclito<sup>8</sup>, es decir, el vínculo ὄντος-λόγος (*ontos-logos*) viene a ser una unidad indisoluble en la Φύσις.

## 5. Reinterpretación del *terror* y *estremecimiento* provocados por la Φύσις

Heráclito menciona que los hombres bárbaros no entienden cómo la experiencia les puede conducir al *desocultamiento de la naturaleza*. En esta barbarie son “incapaces de comprender y se asemejan a los sordos” (Albarran Vásquez, 1994, p. 88). El hombre como ser libre debe ejercer su ἦθος (*ethos*) inquiriendo la verdad y bondad más allá de las cosas inmediatas y materiales. El *filósofo oscuro* no es contrario a la ciencia (λόγος), sino a un mal entendimiento de la misma: *la mucha ciencia no instruye a la mente pues hubiera instruido a Hesíodo y a Pitágoras como a Jenófanes y a Hecateo*, es decir, reprueba esa *falsa ciencia* elevada a conocimiento ya que no conduce a la verdad. El hombre con talante *barbárico* enfrenta el κόσμος (cosmos) sometiendo la naturaleza, iguala equívocamente la nobleza de desocultar con la barbarie de someter; *su ἦθος (ethos) es un mal arte*. Ahora bien, la comprensión de este ἦθος (*ethos*) se podría aclarar con las preguntas: ¿a quién se debe saber-oír?,

---

<sup>8</sup> Ya que el pensar del sabio se encamina a descubrir el *ontos* (ser) de la naturaleza. Los ojos y oídos del sabio descubren en el *devenir* una ley que, además de ser eterna y permanente, es inmutable. *En el cambio hay algo que no cambia*.

¿a quién se debe ser-ver?, ¿ante quién se debe estar-presente? Estas preguntas no las puede responder el bárbaro en su necedad, porque equipara *estar en el mundo con competir salvajemente en el mundo*. Se apropia salvajemente *del otro y lo otro*, es decir, desvirtúa su ἦθος (*ethos*). En cambio, el hombre sabio contemplará su otredad y a él mismo, anhelará el *deber-saber-oír*, el *deber-saber-ver*, el *deber-estar-presente*.

De tal manera, la ley humana debe ser alimentada por la Φύσις como *ley divina, única que impera tanto cuanto quiere y hasta todo, y de todo redundante*. Por esto último, la vida del que contraviene esta ley es bárbara, ya que rechaza su armonía con una decisión libre. Su salvoconducto en la Edad Moderna será el *consenso como conveniencia pactada*, una excusa que le da *autoridad ética* para afirmar que su naturaleza es *barbárica* y salvaje, que su diario vivir está marcado por el rasgo indeleble de ser *homo hominis lupus*.

Sin embargo, el ἦθος (*ethos*) no puede estar en el fuero o perspectiva de los hombres. La historia humana es un despliegue de la Φύσις (*physis*) y en ella se entiende el brotar y crecer de cada hombre, no solamente desde el plano material, sino también desde el racional. En el κόσμος (*cosmos*) inclusive *la muerte es justa porque está regida por la Φύσις (physis)*, que como ὄντος-λόγος (*ontos-logos*) justifica la vida, o sea, es ella νόμος (*nomos*) imperante que gobierna y armoniza. El ἦθος (*ethos*) no puede homologarse con las convenciones como lo explica Mondolfo: “la comunidad del logos no es sólo expresión de su universalidad lógica, sino el más alto bien social, la superación de todo arbitrio individual. Es comprensión de la ley universal” (1960, p. 163).

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel hace una reflexión, sobre la relación entre ética y verdad, que nos ayudaría a entender la consistencia de este pensar y contemplar universales:

No cabe expresarse en términos más verdaderos y espontáneos hablando de verdad. Sólo la conciencia en cuanto conciencia de lo general es la conciencia de la verdad; en cambio, la conciencia de lo individual y la conducta individual, la originalidad como peculiaridad del contenido o de la forma, es lo falso y lo malo. Por tanto, la maldad y el error consisten, exclusivamente, en el aislamiento del pensar: en el hecho de que éste se aisle de lo general (1955, p. 174-175).

## **6. La modernidad y la naturaleza: ciencia empírica que somete y lleva por el camino del error**

La traducción *natura* según Heidegger margina el significado originario de la palabra griega Φύσις, un problema que enajena de la esencia *originaria de la filosofía griega*. La consecuencia de esta *resignificación* tuvo un impacto en el Medioevo y fue transformando dos actividades libres del hombre antes citadas: el pensar y el contemplar la Φύσις, es decir, el ente en su totalidad y su fuerza reguladora.

La experiencia de la Φύσις no se da en *procesos naturales sino inversamente*, es decir pensando y contemplando con una radicalidad que es intelectual (pensar puro) y contemplativa (poética). El pensar que tenemos de algo –λόγος (*logos*)– condiciona cómo lo concebimos, y esto a su vez la relación que establecemos con ese algo. Para ejemplificarlo mejor –después de la traducción y cambio de significado de Φύσις a *Natura*– recurriré a cómo concebía el hombre medieval su relación con los entes que habitaban fuera de las murallas de su ciudad.

Ciertamente, en el medioevo el lugar que correspondía a hombres y mujeres era el pueblo o las cercanías a éste, el *punto de fuga* de la convivencia y la vida lo establecían el monasterio, la iglesia o el castillo. La expresión *punto de fuga* es propicia para entender que la lejanía de estos lugares tenía la carga de recibir menos bendición. De tal verbigracia puede entenderse cómo aquellos que no encajaban con las buenas

costumbres y creencias fueran expulsados de este *ambiente sagrado* y catalogados como brujas, hechiceros o bandidos, personas fuera de la ley (*outlaws*), es decir, proscritos por ser desnaturalizados. Hay que recordar que el paradigma teocéntrico medieval señala que, quien ha creado el mundo *ex nihilo* es Dios, por ende, su ser es principio y fin de todos los entes. Es él quien participa bondad ontológica a todos los entes y por la doctrina *imago Dei* participa además bondad moral al *anthropos*, es decir, le dota de un criterio moral para decidir con libre albedrío sobre su propio proyecto. Por lo tanto, es el ser divino quien rige-gobierna toda la creación; todos los seres participan de él y se realizan según una naturaleza que se fundamenta en su bondad ontológica. Solamente el hombre, como ser libre y racional, gozará de bondad moral.

El alma daba un carácter único y ejemplar a la naturaleza de la persona humana, quien por ella sería elevada al grado de imagen y semejanza de Dios. No obstante, esta naturaleza recuperaba su carácter sagrado a través de una práctica doctrinal que legitimaba la providencia y paternidad de Dios en la persona, quien dejaba atrás su *naturaleza caída* (pecado original). Esto se lograba a través del sacramento del bautismo, mediante el cual se legitimaba que la persona ya no era *otra naturaleza más*, sino alguien con una diferencia esencial quien por su alma –*imago Dei*– sería ahora miembro de la Iglesia. Esto creó una dicotomía en la unidad y armonía presentes en la idea de Φύσις (griega); el hombre cristiano no es como el resto de los seres, se concibe superior, y por ende cambia su relación con lo otro u otros que no son *naturaleza sagrada*.

Por ello, dentro del paradigma teocéntrico, el concepto *Natura* tendrá secuelas propias y particulares en cuanto al *pensar-contemplar* el *Cosmos*. Esto será comunicado a través de una verdad doctrinal que, aunque buscaba una síntesis con la razón daría preminencia a la *revelación* y la teología. La naturaleza del *anthropos* no se confunde con la totalidad de la *Natura*, donde cada ente es una ουσία (sustancia), como

unidad de materia y forma. La naturaleza del creyente cristiano, por ser *imago Dei*, es esencialmente distinta a la naturaleza del resto de seres y no será *otra* ουσία (sustancia) ya que, de ser así, quedaría reducida a *homo*. De esta guisa, el ser humano adquiere el *status* de persona, donde su naturaleza se definirá, siguiendo a Boecio, como *sustancia individual de naturaleza racional*. Posteriormente, Tomás de Aquino describirá a la persona como *subsistente distinto en una naturaleza intelectual*, además, el hombre será el único ser que está llamado a un *diálogo amoroso y salvífico*; la persona se salva y no sucumbe ante la muerte y tampoco ante el mundo de naturaleza material (Echeverría, 2013). Además de esta primacía de la persona, el comienzo y dominio de los seres carentes de razón también encontrará fundamento, según el Aquinate, en Dios, causa necesaria de ese mundo natural-sensible que es inferior:

Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios (2002, p. 19).

El ἦθος (*ethos*) medieval en esta senda tiene su fundamento en Dios como ser superior-trascendente al mundo y creador del orden natural<sup>9</sup>. Allende de la hermenéutica, algunos textos sagrados parecieran evidenciar cómo debe ser el carácter ético del hombre cuando se relaciona con *el resto de los seres*:

---

<sup>9</sup> Con este orden natural se hace referencia a la Ley Natural, creada también por Dios.

No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada. Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo (*Gén. 2:18-20*).

En este pasaje del libro del *Génesis*, es claro que Dios otorga soberanía y autoridad al hombre sobre todos los seres creados, cuyo sentido final está en ser compañía y ayuda para el hombre. Luego, el siguiente fragmento del *Salmo 8*, también puede ser ejemplar para entender este ἦθος (*ethos*) cimentado en una *racionalidad dogmática-revelada* que permite el dominio y sometimiento del hombre sobre el resto de los seres:

Al ver tu cielo, hechura de tus dedos, la luna y las estrellas que pusiste, ¿qué es hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios lo hiciste, coronándolo de gloria y esplendor; señor lo hiciste de las obras de tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies: ovejas y bueyes, juntos, y hasta las bestias del campo, las aves del cielo, los peces del mar que circulan por las sendas de los mares (*Sal. 8:4-9*).

Llama la atención en este fragmento: a) Dios como creador de la totalidad, b) la predilección por el hombre, c) la autorización otorgada al hombre, poniendo a los seres de la naturaleza a sus pies. En definitiva, la síntesis *fides et ratio* permitió ir reflexionando sobre estos términos con la no débil influencia de Platón, Aristóteles, Plotino, el Estoicismo, los Neoplatónicos y los Padres de la Iglesia. Este valladar de influencias filosóficas sería base para que las creencias cristianas fueran elevadas al grado de doctrina, donde uno de los logros principales fue teorizar sobre la naturaleza del hombre, la más digna y superior de todas las criaturas.

Por otro derrotero, el *argumento ontológico* (a simultáneo) también introduce otra posible lectura del ἦθος

(*ethos*), ya que la perfección será buscada-encontrada por vía racional (*a-priori* e innata), llegando a la conclusión de que el fundamento de la belleza (*pulchrum*), bondad (*bonum*), verdad (*verum*) y unidad (*unum*) no se encuentra en la inmanencia cósmica sino en un ser único, perfecto, necesario y trascendente que es Dios. De ello se deriva que el ἦθος (*ethos*) se fundamente en un itinerario de interiorismo e iluminación<sup>10</sup>, donde el libre albedrío se abre a la gracia divina, la cual, en el alma del hombre (*imago Dei*) reflejará las ideas ejemplares que se encuentran en el *verbum* o sabiduría de Dios. En este argumento, partiendo de su influencia platónica y neoplatónica, afloran dualismos cosmológicos y gnoseológicos que conducen a un dualismo antropológico. La dialéctica celestial-material, inteligible-sensible, cuerpo-alma, tiene implícito un ἦθος (*ethos*) que exige la constante purificación del alma. De aquí que la realidad arquetípica del hombre sea su alma mas no su cuerpo, un principio que señala que el cultivo de la sabiduría no se debe buscar en el pensar-contemplar la naturaleza cósmica sensible que rodea, ya que el *anthropos* no pertenece al cosmos sensible, sino a la realidad donde contemplará en plenitud al ser divino (*Deo optimo maximo*), llamada cielo o salvación.

## 7. ἦθος (*ethos*) y racionalidad científico-instrumental a partir de la modernidad

La traducción de Φύσις (*physis*) al vocablo *Natura* dejó también tras de sí las interpretaciones medievales y tocaría la modernidad a partir de los siglos XV y XVI. Paradójicamente, algo que *no renacería* desde el paradigma grecolatino sería la concepción o sentido originario de Φύσις (*physis*), por ello su

---

<sup>10</sup> *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas.* Frase que hace referencia al *interiorismo agustiniano*: la verdad mora en el alma, es decir se la debe buscar en el interior del hombre.

vínculo y relación con el κόσμος (*cosmos*) no se asienta sobre los núcleos del pensar y contemplar de los griegos presocráticos. A su vez, el hombre moderno rechazaría los cánones metafísicos medievales de comprensión del ya traducido término –Φύσις por *Natura*–. Vemos que, en el discurrir de la *natura* medieval, hay un ejercicio de creer, entender, purificarse y temer, es decir acciones en las que se vislumbra un ἦθος (*ethos*) basado en una racionalidad *dogmático-metafísica*. Este ἦθος (*ethos*) tendrá un revés en la Edad Moderna, cuya racionalidad es *científico-práctica-instrumental*. A decir verdad, para Francis Bacon –padre del empirismo– las ideas preconcebidas del mundo, así como el método deductivo, debían ser sustituidos por observaciones que apuntaran hacia cosas y fenómenos *particulares* a través de los sentidos, no hacia pensamientos o contemplaciones sobre *universales*.

Estos nuevos aires intelectuales se harán explícitos en diversas obras de Bacon, quien restringirá el concepto Φύσις a *Natura*, aviniéndose esta última a la relación que el *anthropos* instaura con objetos y fenómenos que tienen la característica de ser observables y medibles; la Φύσις (el *ser*) deja de ser misterio. Con esta aproximación hace referencia a una ciencia metódica, aliviada y eximida de predisposiciones innatas, apriorísticas, deductivas y metafísicas, ya que están repletas de prejuicios a los que denominó εἰδωλα (ídolos-imágenes)<sup>11</sup>. Para este filósofo inglés, si el hombre no establece una relación metódica y científica con la Φύσις no podrá conocerla, luego acabará idolatrando de distintas maneras lo que no entiende. Estas idolatrías pueden corroborarse en cuatro ídoles: a) *idola tribus* (de la tribu), b) *idola specus* (de la caverna), c) *idola fori* (ídolos del mercado

---

<sup>11</sup> Una definición derivada del griego εἰδωλα (*eidolón*) o del latín *idolum* (ídolo-imagen), podría ser: adorar/idolatrar una imagen o reflejo que no tiene realidad.

o foro), e d) *idola theatri* (ídolos del teatro)<sup>12</sup> (Larroyo, 2009, p. XXI).

El ἦθος (*ethos*) baconiano se basará en acciones libres como observar y medir, aludiendo a un paradigma cuya racionalidad científico-instrumental será en esencia una racionalidad técnica, o sea, la teleología de este ἦθος (*ethos*) derivará en considerar que la utilidad es el criterio de moralidad para juzgar si una acción es buena. Ni los griegos antiguos, ni los medievales cristianos se enfocan en la observación de lo particular, opuestamente están buscando un principio universal que de razón del *Cosmos*. Ambos usan una razón metafísica, a sabiendas de que los primeros usarán una racionalidad metafísica-contemplativa (teórica); los segundos una racionalidad metafísico-dogmática.

Para Bacon estas dos racionalidades no son concretas ni útiles, no se pueden traducir en progreso científico-técnico, razón por la cual, en su paradigma ético rige el pacto o la convención, es decir, una interpretación propia del criterio de utilidad, ya que lo *útil* tiene una carga relativa y hasta subjetiva. Estará ausente en la *Instauratio Magna* baconiana la posibilidad de un ἦθος (*ethos*) universal. Esta cuestión no es somera o simplista si se tiene en cuenta que las pautas pragmáticas y utilitaristas estuvieron en escena durante la Revolución Industrial, llegando no sólo al sometimiento y explotación de la naturaleza de los seres que no tienen uso de razón, sino también de la naturaleza de seres humanos. De ahí que las burguesías posteriores a la Revolución Francesa

---

<sup>12</sup> *Idola tribus* (engañosas representaciones de la especie), cuando siempre suponemos en las cosas orden y finalidad considerándonos la medida del mundo externo. *Idola specus* (representaciones de la caverna), a causa de las cuales el hombre se encuentra encerrado, con sus posiciones y disposición de la vida, en una caverna. *Idola fori* (representaciones engañosas del mercado), generados por el lenguaje, merced al cual atribuimos a las palabras cuanto queremos imputar a los conceptos. Y, por último, *Idola theatri* (representaciones del teatro), cuando la mente se desvía al aceptar crédulamente cuanto dice la historia, cuando repetimos lo que otro dice sin ninguna crítica.

hayan caído, después de su bonanza económica y la apropiación de los medios de producción, en un *capitalismo salvaje* sustentado en la ética del lucro.

Esta evolución fue factible gracias a la *forma mentis* baconiana, expresada en la frase *nam te ipsa scientia potestas est*, de su obra *Meditationes Sacrae* (Bacon, 1859, p. 241)<sup>13</sup>. También es asequible la frase a través de Hobbes, quien la escribirá en latín –*scientia potentia est*– en su escrito *Leviatán (De Homine)*, escrita en 1859. Ambos filósofos ingleses hacen estos aportes, dándoles un sentido no idéntico, pero sí parecido. Podría lograrse un mejor acercamiento a este ἦθος (*ethos*) con el siguiente fragmento de Hobbes:

El fin o alcance de la filosofía es que podamos hacer uso en nuestro beneficio de los efectos vistos anteriormente; o que, mediante la aplicación de los cuerpos de un objeto a otro, podemos producir efectos similares a los que concebimos en nuestra mente, en la medida en que lo permitan la materia, la fuerza y la industria, para el bien de la vida humana. El fin del conocimiento es el poder; y el uso de los teoremas (que, entre los geómetras, sirven para averiguar propiedades) es para la construcción de problemas; y, por último, el alcance de toda especulación es la realización de alguna acción o cosa por hacer [...] Pero cuál es la utilidad de la filosofía, especialmente de la filosofía natural y de la geometría, se comprenderá haciendo un recuento de las principales mercancías de las que es capaz la humanidad, y comparando la forma de vida de aquellos que los disfrutan, con la de otros que quieren lo mismo. Ahora bien, las mayores mercancías de la humanidad son las artes; a saber, de medir la materia y el movimiento; de cuerpos pesados en movimiento; de arquitectura; de navegación; de fabricar instrumentos para todos los usos; calcular los movimientos celestes, los aspectos de las estrellas y las partes del tiempo; de geografía, etc. Por tales ciencias, los grandes beneficios que reciben los hombres se

---

<sup>13</sup> Puesto que la ciencia en sí misma es poder, o bien la ciencia es poder.

entienden más fácilmente que como se expresan<sup>14</sup> (Hobbes, 1839, p. 7).

Se ha optado por dejar en el *corpus* de este escrito la traducción española, puesto que Hobbes escribió en latín la obra original: *Elementorum Philosophiae*. Esto puede acercarnos a los argumentos e ideas que proyectan la racionalidad científica-práctica-utilitarista característica de la modernidad. El conocimiento (ciencia) como poder tiene una meta: *la realización de alguna acción...* Se hace explícita, asimismo, la pregunta por la física y la geometría, cuya justificación deben ser *las mayores mercancías de la humanidad; entre ellas, medir la materia y el movimiento, y luego fabricar instrumentos para algún uso*. Con esta lógica, el reino humano utilitario estará por encima del *reino de la Tierra*.

Llegados a este punto es sustancial, para concebir este ἦθος (*ethos*) de la racionalidad empirista, notar que el protestantismo religioso fue clave para que estas ideas de progreso y relación con la naturaleza se afincaran. Aunque Max Weber escribió *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* entre 1904 y 1905, llegó a una conclusión que debe leerse desde el surgimiento de algunas reformas religiosas cristianas, como el calvinismo, el luteranismo y el anglicanismo. En su texto Weber afirma que en Europa del Norte hubo una evolución del capitalismo gracias a una *ética protestante* que tuvo efecto en el mundo secular y en la concepción del trabajo humano. Luego esto haría funcional y factible el mercado y el ahorro para el desarrollo empresarial y las inversiones. Esta alusión es vital ya que existe una concepción religiosa, cuya teología de la prosperidad se complementa con la racionalidad científico-pragmática de la modernidad inglesa.

---

<sup>14</sup> El texto fue traducido de la obra Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy, English Works, vol. I*.

Hay que aclarar que no todos los científicos y filósofos modernos pensaban igual que Bacon. En el terreno de la ciencia se menciona, por ejemplo, a Galileo (1564-1642), para quien la ciencia no era un conocimiento reducido a lo empírico-instrumental. Bacon y Galileo van a la observación de fenómenos, aunque el segundo avanza afirmando que la matemática lleva al mismo resultado que el ofrecido por experiencia: *el libro de la naturaleza está escrito en lengua matemática*. La finalidad del trabajo científico de Galileo destaca un ἦθος distinto al de Bacon, esto es, no se afana por resultados *útiles*, sino por la curiosidad sobre los fenómenos y seres de la naturaleza, su racionalidad es científico-matemática-teorética. En cambio, el ἦθος de Bacon se propaga hacia los planos de la economía y la política, también con un carácter utilitarista y técnico, ya que lo que hay que encauzar es no solo el saber científico, sino también la acción de los hombres. Mientras el mundo griego armonizaba la naturaleza humana con el cosmos, incluso afirmando una naturaleza social –sociabilidad– como lo concebía Aristóteles con su noción *zoon politikón*, el cristianismo medieval asentía la sociabilidad humana desde su bondad moral y su alma (*imago Dei*). Ambos sistemas, el griego y el cristiano medieval, tienen un ἦθος abierto a un orden universal o superior que les da una referencia para el ejercicio de la libertad, es decir una moralidad<sup>15</sup>. En cambio, la imagen del *anthropos* cambia en Bacon y luce parecida a la de Maquiavelo. Dicho con otras palabras, se piensa al hombre como un ser de naturaleza competitiva y egoísta, afanado por aumentar su poder sobre los demás: “los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio” (Maquiavelo, 1978, p. 29).

Este ἦθος tendría un ímpetu transformador en la conciencia del hombre moderno, que ya no será supersticiosa, temerosa, teórica, dogmática, contemplativa u obediente en su vínculo con la Φύσις (*physis*), la cual, no solo traducida sino

---

<sup>15</sup> Esos órdenes serían la Ley Natural y la Ley Divina.

concebida como *Natura*, será sometida por una praxis humana que no conoce límites, que quiere marchar hasta donde sea posible. Según Bacon, el mecanicismo antiguo guiará el entendimiento del mundo natural al que hay que seguir bajo sus reglas. Estas enseñanzas serían comunicadas a Thomas Hobbes, quien fuera su secretario y que además afirmarí­a al hombre como naturalmente *lobo para el hombre*. Esto exhibe a todas luces que el ἦθος baconiano repercutiría como referencia de un actuar humano que buscará, como lo pensaba Bentham, *identificar lo útil con lo bueno*. La naturaleza y la tecnificación del Estado deberán permitir un campo de acciones libres proyectadas a impulsar el disfrute, la comodidad y librarnos del sacrificio. Obrar correctamente, según el *eudemonismo social*<sup>16</sup> de Bentham será coincidir con un ἦθος que procura una *felicidad* que se erige sobre lo útil y placentero.

## **8. ¿Repensar la Φύσις o continuar con la *Natura moderna baconiana*?**

No se puede generalizar una visión baconiana con alcances *eudemonistas* en todos los pensadores modernos. La Francia y la Alemania ilustradas de Rousseau y Kant nos otorgan la perspectiva de un ἦθος, cuya racionalidad no es necesariamente científico-pragmática. Veamos con un sencillo fragmento de *Emilio* una visión roussoniana del tema:

Todo está bien al salir de manos del autor de la naturaleza; todo degenera en manos del hombre. Fuerza éste a una tierra para que dé las producciones de otra; a un árbol para que sustente frutos de tronco ajeno; mezcla y confunde los climas, los elementos y las estaciones; estropea a su perro, su caballo, su esclavo; todo lo trastorna, todo lo desfigura; la

---

<sup>16</sup> El término se deriva del griego εὐδαιμονία (*eudaimonia*) y significa felicidad o dicha. La felicidad de cada individuo será fundamento de moralidad. Y la felicidad de la mayoría de los individuos será el bien común.

deformidad, los monstruos le agradan; nada le place como fue formado por la naturaleza; nada, ni aun el hombre, que necesita adiestrarle a su antojo como a los árboles de su jardín (Rousseau, 2006, p. 11).

El fragmento del filósofo ginebrino parece sospechoso y profético. Por un lado, aboga por la perfección y bondad del autor de la naturaleza, pero por otro menciona a un *anthropos* cuya intervención degenera, confunde, trastorna y desfigura los seres y su teleología natural. Con ello se asume que cualquier perversión no radica en el bando de la naturaleza, sino en el bando de la irrupción humana que se ha pervertido o desviado libremente de su senda. Además, y de manera sucinta, podríamos mencionar a Kant, cuyo sistema moral, contenido en la *Crítica de la razón práctica* y ceñido a la pregunta *¿Qué debo hacer?*, también recibió influencia de Rousseau. En efecto, el retorno rousseauiano a la naturaleza, o sea al *anthropos salvaje* y su vida interior, no eran un simplismo sensualista y mucho menos una victoria del sentimiento y los afectos propios de la subjetividad. Contrariamente, Rousseau representó para Kant la conquista de la objetividad en el campo ético. Esto es, la relación con la naturaleza no se basa en un paradigma de interpretación subjetiva, sino exigirá la búsqueda de un ἦθος autónomo y universal. El pensamiento de Rousseau fue para Kant un camino seguro para descubrir “la norma moral objetiva de las inclinaciones y los actos humanos” (Cassirer, 1978, p. 111). Hay en esto una *racionalidad ética de la libertad* en que, la relación primigenia del hombre con la naturaleza revela un principio y argumento lógico: *todo lo que brota de la naturaleza es bueno y el hombre ha brotado de ella, por lo tanto, el hombre es bueno*.

Siguiendo a Kant, la aspiración de un ἦθος que nos permita alcanzar la absoluta magnitud que reclama la naturaleza y su contemplación, debe superar las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y la estructura de una razón apriorística. Debe ser un ἦθος universal y posible incluso

para la razón más sencilla. Esto es crucial, ya que la humanidad no puede concebir la naturaleza como un amasijo de fenómenos. Tampoco puede ser la naturaleza restringida a contenido de conciencia, como un producto de su ser noumenal (*naturaleza en sí*). Hay en la naturaleza una esencia sublime *cuya representación determina al espíritu a concebir como una exhibición de ideas, la imposibilidad de atender a la naturaleza*. La razón debe intervenir en el esfuerzo espiritual (pensar-contemplar), cuyo anhelo es esfuerzo inútil y nunca acabado de contemplar la sublimidad de la naturaleza. Sin embargo, esta impotencia de la imaginación deja al descubierto la teleología de nuestro espíritu, el cual anhela emplear la imaginación para lograr de esta manera su destino *suprasensible*.

Esto nos compele a concebir la *naturaleza* como un todo, como algo que nos muestra un *algo suprasensible*. Esta *suprasensibilidad* de la *naturaleza* nos queda como incognoscible, por ende, lo que concebimos de la *naturaleza* es una exhibición de ella, o sea, nuestra relación con la *naturaleza* no sólo es estética sino también ética, ya que eleva nuestra imaginación a sus más altos niveles, esto es, destinando el espíritu por encima del dominio de la imaginación.

La representación del objeto (la exhibición de la naturaleza) no quedará como una representación más de la *cosa en sí*, sino tendrá una finalidad subjetiva a través del destino del espíritu. La *naturaleza* no se reduce a una cosa en sí para ser archivada como fenómeno o contenido de conciencia, por el contrario, se elevará a un sentimiento sublime sobre ella gracias a una disposición de espíritu que, según Kant, convergería con el sentimiento moral –ético– (Kant, 1876). Esta construcción teórica sobre la relación del sujeto con la naturaleza tiene matices que trascienden la racionalidad pura, ya que entraña *pensar-actuar-contemplar*; conclusivamente convergen en este discurrir, la representación del objeto, la finalidad subjetiva y el destino del espíritu –lo bello, lo bueno y lo sublime–.

En la relación con la naturaleza el sujeto puede tener una satisfacción sublime (negativa) o bien una satisfacción bella (positiva). Cuando se da lo primero, la imaginación se priva de su libertad y obra según una ley distinta de la de su ejercicio empírico. Ciertamente la imaginación hace un sacrificio, pero recibirá *una extensión y un poder mayores*. Como menciona el filósofo prusiano:

El asombro, próximo al terror, el estremecimiento, el santo horror que se experimenta al ver las montañas que se elevan a una gran altura, profundos abismos donde las aguas se precipitan murmurando, una profunda soledad que dispone a las meditaciones melancólicas etc., este sentimiento, no es, si nos reconocemos en estado de seguridad, un temor real, sino solamente un ensayo que intentamos sobre nuestra imaginación para sentir el poder de esta facultad, para apreciar con la calma del espíritu el movimiento producido por este espectáculo, y para mostrarnos por ello superiores a la naturaleza interior, y por consiguiente, a la naturaleza exterior, en tanto que esta pueda tener influencia sobre nuestro bien estar (1876, pp. 98-99).

El ἦθος humano tiene una relación con la naturaleza que alcanza no sólo lo bello sino lo sublime; y será esto último cuando en la contemplación aparezca la humanidad misma, como fin y no como medio<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> En ese cuidado de *lo otro* (seres de la naturaleza) se debe poner como bien y fin a la humanidad, de manera que la contemplación no produzca únicamente un fenómeno, sino la posibilidad de que esto sea superado por una contemplación mayor, en la que la disposición del espíritu culmina en un ἦθος. Cuando contemplamos y cuidamos *lo otro*, cuidamos imperativamente a la humanidad. Por ello esta contemplación no quedará reducida a un juicio de gusto estético, sino se expandirá espiritualmente hacia una voluntad que, cuando cuida de *lo otro*, cuida a la humanidad misma como fin; contempla su dignidad.

## 9. Algunas reflexiones y propuestas conclusivas

Las reflexiones hasta aquí tratadas han problematizado filosóficamente la relación y la racionalidad con que el *anthropos* entiende a la naturaleza, una tarea que, en el seno de la actividad filosófica, jamás exigiría apearse dogmáticamente a este o aquel paradigma ético. Podría ambicionarse, para entender esta problemática, un andar ético-antropológico en tres momentos: *fenomenológico*, *hermenéutico* y *trascendental*. El primer momento es obvio y flagrante, ya que el sometimiento de la *naturaleza* para fines hedónicos, utilitaristas y consumistas es insostenible. De ahí que no corresponda a un escrito filosófico diagnosticar o evaluar, según criterios cuantitativos, el estado actual del mundo que habitamos. Adicionalmente sobreabunda información de organizaciones y Estados que ejecutan políticas e intervenciones para normar y poner freno a una relación *desvirtuada* con la naturaleza, cuyo fundamento es la *racionalidad* del individualismo consumista que somete y explota<sup>18</sup>; un capitalismo líquido según Bauman.

El momento *hermenéutico* es el que sin lugar a duda nos ha ocupado más, ya que necesitamos comprender e interpretar la idea de *naturaleza* que el hombre ha tenido desde la antigüedad griega. Ello nos abre brecha para entender la relación del *anthropos* con la naturaleza y, por supuesto, descubrir la racionalidad sobre la que se han erigido los paradigmas éticos, es decir los marcos de referencia que resguardan los criterios de moralidad (bondad-maldad) con los que la humanidad ha concebido la naturaleza, considerando que, toda actividad libre que el ser humano ejecute contra la

---

<sup>18</sup> Se mencionan algunas cumbres que la ONU ha celebrado para la protección del medio ambiente: Conferencia de Estocolmo (1972), Conferencia Mundial sobre el Clima en Ginebra (1979), Cumbre de la tierra en Rio de Janeiro (1992), Conferencia de Berlín (1995), Protocolo de Kioto (1997), Johannesburgo (2002), Bali (2007), Copenhague (2009), Cancún (2010), Durban XVII Conferencia sobre el Cambio Climático (2011), entre otras.

naturaleza ésta es en sí misma una falta grave contra él mismo, los seres naturales y la humanidad entera. Lo más perturbador de este *modus vivendi* y *operandi* es la persistencia, metafóricamente quística, de un modelo ético-moderno (un ἦθος) cuya racionalidad y relación (con la Φύσις) evidencian un fracaso de la especie humana. En este sentido, la Posmodernidad es juzgada como fracaso de la Modernidad y se la puede leer desde algunos tópicos ético-sociales cimentados en una racionalidad pragmático-utilitarista y una relación de sometimiento-explotación:

- **Ámbito industrial:** la tecnología migró hacia la microtecnología y sus aplicaciones. La robotización elimina obreros y los sustituye con máquinas.
- **Ámbito de la comunicación y la web:** un mundo de fantasía que atiza el deseo e induce al placer y el consumismo.
- **Reclamos a la modernidad:** se ponen en tela de juicio los logros y triunfos de la modernidad. Ya que han provocado desencanto e irracionalidad.
- **Crisis de la fe en el progreso:** la praxis política está desencantada frente a sus ideales no realizados. La ortodoxia de los grupos de izquierda ha fracasado, así como el desarrollismo economicista neoliberal.
- **Destrucción del mundo natural:** se entiende como exterminio y un ideal del hombre *prometeico* que desea *realizar todas las cosas posibles*. “En la sociedad industrial clásica pasaban hambre los más pobres. En la nueva sociedad tosen por la contaminación hasta los más ricos” (Gastaldi, 1994, p. 18).
- **Estancamiento instrumental de la razón:** queda minado el campo de los metarrelatos. Nietzsche y Heidegger han cuestionado el poder de la razón y su capacidad para acceder al fundamento de la realidad. Filósofos como Bauman y Byung-Chul Han caracterizan estos rasgos como *modernidad líquida* o *sociedad del cansancio*. Pensar y contemplar serán desplazados por experimentar,

medir y poseer. El hombre es cosificado en algoritmos que predicen sus tendencias de consumo.

- Un ἥθος acomodaticio y sin fundamento: Se descalifican los paradigmas éticos que sean universales. El individualismo y la utilidad priman sobre la práctica de la *Regla de Oro*.

Se podría añadir más rasgos de este tiempo en que vivimos, no obstante, con ejemplos sencillos quisiera remarcar razones por las cuales es importante retomar aquel ἥθος griego que pensaba y contemplaba la naturaleza, que la observaba sin reducirla a objeto, o sea, con curiosidad metafísica, ya que lo sublime de la naturaleza se representa como un poder que hay en el espíritu de elevarse por principios humanos; esto último sería el momento trascendental. Kant espléndidamente lo describe en el siguiente fragmento:

Cuando, pues, llamamos sublime la vista del cielo estrellado, tenemos necesidad, para juzgar de este modo, de concebir mundos habitados por seres racionales, y considerar los puntos luminosos de que vemos lleno el espacio sobre nosotros, como los soles de estos mundos, moviéndose en círculos apropiados a estos últimos; basta verlo tal y como aparece, como una inmensa bóveda que lo abraza todo; y solo a condición de esto podemos atribuirle la sublimidad, que es el objeto de un juicio puro estético. Del mismo modo para hallar sublime la vista del Océano, no nos lo representamos tal como lo concibe un espíritu enriquecido con toda especie de conocimientos (que no da la intuición inmediata), por ejemplo, como un vasto reino poblado de seres acuáticos, o como un gran depósito destinado a suministrar los vapores que cargan el aire de las nubes en provecho de la tierra, o si se quiere, como un elemento que separa las diversas partes de la tierra, pero permitiéndoles comunicar entre sí; porque estos son aquí verdaderos juicios teleológicos; es necesario representárselo como hacen los poetas, conforme a lo que nos muestra la vista; por ejemplo,

cuando está en calma, como un espejo líquido, que no es limitado más que por el cielo, o cuando está alborotado, como un abismo que amenaza tragarlo todo (1876, p. 99).

Realizar una reflexión acerca de la *relación* y la *racionalidad* que el hombre tiene con la naturaleza nos permite concluir que ambos tópicos se despliegan gracias al carácter racional y libre del hombre. En la racionalidad se vislumbró el concepto y noción que tenemos de la naturaleza, como Φύσις para los griegos, como *Natura* para los romanos, medievales y modernos. Es gracias a esta noción que podemos entender el valor ético-moral que damos a la naturaleza. Además, la crítica de este escrito es en el fondo una preocupación, ya que en la modernidad el valor dado a la naturaleza evidencia un fracaso de la humanidad; a través de una actividad libre (observación empírica) sostenida con una racionalidad científico-pragmática, el hombre se concibe a sí mismo con poder (*scientia potentia est*) para someter-explotar al otro y lo otro. La racionalidad científico-empírica se ajusta a un ἦθος materialista-utilitarista.

Con esta crítica no se intenta descalificar o soslayar esa actividad libre y ética del *anthropos* a la que llamamos ciencia. Esto debido a que el *quid* del debate no es la ciencia en sí, sino la relación y racionalidad modernas, que se extravían y no saben desocultar lo ontológico, estético, ético y teleológico en naturaleza. El problema de esta relación y racionalidad es que el hombre moderno, o se siente ajeno, o se siente dueño y señor de la naturaleza. Por ello solo la observa como objeto, la cosifica como si fuera su propietario absoluto, sin entender que son sus *modos* y *despliegues* los que hacen posible el pensamiento, la contemplación, la convivencia, la historia y la misma ciencia.

Si la relación y la racionalidad se plantean desde la noción primigenia de Φύσις, el hombre descubriría filosóficamente una unidad categorial de la naturaleza, y el citar esta unidad significa que ni la racionalidad será simplemente experimentar-medir y la relación no se reducirá a

utilizar-egoístamente. Con la postura griega es viable pensar-contemplar-habitar-compartir, es decir, es asequible una ciencia que, como actividad libre, permita una relación ética universal con la naturaleza, no reduciéndola a positividad-cuantitativa (observable y verificable), sino que, heterónomamente (como coprincipio) logre una *observación cualitativa* (estética y ética). Ello permitiría un *pensar* y un *contemplar* que en el fondo son la misma cosa, es decir, son camino de verdad-belleza-bondad para entender la unidad y armonía del ser (Φύσις). El ὄντος (*óntos*) de la naturaleza tiene una unidad categorial que no sucumbe a lo positivo-cuantitativo, sino será indisolublemente cualidad-cantidad (Custodio, 2012).

Es necesario que asumamos y comprendamos que la identidad del hombre se realiza en un proceso de hacer consciente lo inconsciente. Esta identidad no es una propiedad aislada del hombre, ya que la construcción de su identidad se da gracias a la unión con la naturaleza. La Φύσις es la *madriguera* o *pastura* donde el *anthropos* despliega su historia en libertad, ya que reside metafísicamente en su existencia. En la Φύσις el hombre no encuentra resistencia ni egoísmo y su ocultamiento no es lejanía, sino el ingrediente que estimula el libre ejercicio de pensar y contemplar. Finalicemos como amantes de la sabiduría estas reflexiones; que Hegel nos alumbre con su tino inconfundible:

La esencia oculta del Universo no posee fuerza capaz de oponer resistencia a la intrepidez del conocimiento y ha de descubrirse ante él y desplegar ante su vista las riquezas y profundidades de su naturaleza y consentir que se deleite con ellas (Progreso, 1978, p. 344).

## **10. Referencias bibliográficas**

Albarran Vásquez, M. (1994). *Introducción a la Filosofía I*. México: Mcgrawhill.

- Aquino, S. T. (30 de Agosto de 2022). *Documenta Catholica Omnia*. Obtenido de Suma Teológica I.: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>
- Bacon, F. (1859). *Meditaciones sacrae*. En T. C. Cambrige. Londres: Trinity Collage Cambridge.
- Cassirer, E. (1978). *Kant, vida y obra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Conferencia Episcopal Española (2009), *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Cornford, F. (1987). *Principium Sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: La balsa de Medusa.
- Custodio, S. (2012). *Fenomenología de la cantidad y la cualidad y de la unidad categorial del ente*. Guatemala: Editorial Universitaria (Universidad de San Carlos de Guatemala).
- Echeverría, R. (2013). *Apuntes de Antropología Filosófica*. Guatemala : Universidad Mesoamericana.
- Estrada Herrera, E. (2022). *Ideas filosóficas en Guatemala: influencia en nuestra historia y desarrollo*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Gaos, J. (1968). *Antología de la filosofía griega*. México: Colegio de México.
- Gastaldi, I. (1994). *El hombre un misterio*. Quito: Instituto Superior Salesiano.
- Hegel, G. W. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía, Tomo II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Hobbes, T. (1839). *Elements of Philosophy, English Works, vol. I*. Londres: John Bohn.
- Kant, I. (1876). *Crítica del juicio*. Madrid: Liberías de Francisco Iruveda.

- Larroyo, F. (2009). *Estudio Introductivo y análisis de las obras de Francisco Bacon (Instauratio Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida)*. México: Porrúa.
- Maquiavelo, N. (1978). *El príncipe*. México: Porrúa.
- Mondolfo, R. (1966). *Heráclito*. México: Siglo veintiuno editores.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito Textos y problemas de su interpretación*, Siglo veintiuno editores.
- Progreso. (1978). *Historia de la Filosofía, Tomo I*. Moscú: Progreso.
- Rousseau, J. J. (2006). *El Emilio*. Buenos Aires: Grafico.
- Segura, C. (2001). Una interpretación de la concepción de la physis entre los presocráticos. Antes y después de Parménides, en *Contrastes. Vol. VI*.
- Thomson, G. (1975). *Los primeros filósofos*. Argentina: Siglo Veinte.
- Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza editorial.

El artículo debe citarse de la siguiente manera:

### **APA**

- Estrada Herrera, E. (2023). Sometimiento de la naturaleza como extravío ético del hombre: Crítica a la racionalidad-relación de la noción de Φύσις en la Ciencia Moderna de Bacon. En Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega (Eds.), *Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas* (pp.12 - 46). Pedro & João Editores.

### **ABNT**

- ESTRADA HERRERA, E. Sometimiento de la naturaleza como extravío ético del hombre: crítica a la racionalidad-relación de la noción de Φύσις en la Ciencia Moderna de Bacon. Em: **Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas**. Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 12 – 46.

# **El autoritarismo y el malestar psico-espiritual de las sociedades contemporáneas**

Jorge Mario Rodríguez<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-8255-8133>

## **1. Introducción**

Este trabajo se propone mostrar algunas de las formas en que se construye la profunda opresión y dominación que caracteriza al neoliberalismo digital. El argumento principal del ensayo es que este ha colonizado la propia interioridad del ser humano erigiendo barreras formidables (y poco comprendidas) para el ejercicio de la acción política democrática. El artículo trata de entender la manera en que se desactivan las potencialidades políticas necesarias para cambiar el rumbo de un mundo que parece dirigirse al colapso final.

Se subrayan las estrategias neoliberales que, potenciadas por la tecnología, transforman nuestra interioridad reflexiva y anímica al punto de destruir nuestra capacidad de actuar colectivamente. Este proceso inminente solo puede transformarse a partir de una praxis política que recupere el sentido de comunidad, el cual se amplifica ante la progresiva comprensión de nuestros vínculos con un planeta en el que habita una naturaleza sentiente que se ve amenazada por el poder capitalista, potenciado por una disrupción tecnológica que se consolida solo creando innumerables rasgos

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la York University (Toronto, Canadá). Profesor de posgrado en Filosofía del Derecho en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Director para América Central de la Red internacional América Latina, África, Europa y el Caribe (ALEC) y de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.

E-mail: [jorgerodriguez.guat@gmail.com](mailto:jorgerodriguez.guat@gmail.com)

ISBN 978-65-265-0638-7

Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas

distópicos. Por esta razón, hacia el final del ensayo, se hace una digresión sobre el ímpetu nihilista del neoliberalismo digital, el cual posibilita una implosión del ser humano, quien necesita vivir según referentes axiológicos que le den sentido a su vida y a su praxis comunitaria y societaria.

El trabajo se divide en cuatro partes. En la primera parte se expone, de manera breve, la realidad de la precariedad y el concomitante autoritarismo que se ha difundido en esta etapa en la vida histórica de la humanidad, lo cual insufla desaliento y confusión en la comunidad humana. En el segundo apartado, siguiendo al desaparecido Mark Fisher, se describe la noción de *impotencia reflexiva*, situación provocada por la inmersión en los medios digitales, lo cual induce a actitudes depresivas. En la tercera parte se explican las particulares patologías políticas de la sociedad afectada por su inmersión en la barbarie tecnológica, en particular, la paralización política que se expresa en el auge del autoritarismo. En el apartado final, y a modo de conclusión, se argumenta en favor de la manera de resistir el mundo engullido por una tecnología sin sentido. En esta sección se argumenta que la solución radica en desmantelar el nihilismo digital a partir de estrategias de ejercicio de la resistencia que promueve la praxis comunitaria.

## **2. La precariedad y autoritarismo en el neoliberalismo digital**

La reciente declaración de Donald Trump respecto a que la Constitución norteamericana tenía que ser abandonada para reinstalarlo en el poder expresa por sí misma los extremos a los que ha llegado la crisis política de la sociedad norteamericana (Murphy, 2022). Esta colectividad siempre se había vanagloriado por la relativa estabilidad de su texto constitucional –una tesis que, sin embargo, es menos

optimista de lo que parece a primera vista<sup>2</sup>-. El profundo daño que este personaje ha infligido a la sociedad norteamericana se ha visto salpicado por la multiplicación de incidentes armados que denotan malestares sociales que desembocan en una proliferación de decisiones *individuales* que cristalizan en una epidemia de acciones violentas (facilitadas por un acceso casi irrestricto a poderosas armas). El ejemplo de Trump y sus radicales seguidores parece multiplicarse en el mundo, como lo ilustra la insurrección de los fanáticos partidarios de Jair Bolsonaro en Brasil, los cuales tomaron por asalto la Plaza de los Tres Poderes en Brasilia porque se niegan a aceptar su derrota en las urnas a favor de Lula da Silva (BBC, 2023).

Este fenómeno alcanza mayor realce cuando, hace poco más de tres décadas, Fukuyama (1992) afirmaba, usando una particular interpretación de la filosofía hegeliana de la historia, que la amalgama del capitalismo y el liberalismo demostraba, a partir de la caída del bloque soviético, el fin de la historia<sup>3</sup>. El arrollador devenir de los hechos ha puesto de relieve, sin embargo, la final incompatibilidad entre capitalismo y liberalismo, el cual, por otro lado, ya no se ajusta a las demandas que impone la vida en el Antropoceno –esta etapa geológica marcada por la acción humana sobre el mundo–. Este hecho se evidencia con el crecimiento del autoritarismo, especialmente de ultraderecha, en países con un sistema liberal que, en apariencia, estaba bien establecido. Así, una cantidad considerable de analistas y pensadores ven el

---

<sup>2</sup> En general, cuando una constitución es muy rígida se da el fenómeno de las mutaciones constitucionales, las cuales pueden operar sobre un fondo de conflictividad social. Recuérdese, por ejemplo, la lucha por los derechos civiles, algunos de cuyos logros han sido revertidos por la actual Corte Suprema, configurada por los caprichos del mismo Donald Trump.

<sup>3</sup> Las primeras formulaciones de las ideas respectivas de Fukuyama se dieron a conocer en un artículo publicado por la revista norteamericana *The National Interest* en el verano de 1989. Fukuyama desarrolló estas ideas en libros posteriores, especialmente en *El fin de la historia y el último hombre* (1992) aunque terminó abandonándolas desde hace un tiempo.

desafío que representa el *populismo* –un término que debe usarse con mayor precisión, como lo recomienda Rosanvallon (2021)–, particularmente de derechas, para la consolidación de la democracia constitucional, la cual se ve desarmada por la debilidad del Estado.

Si se asume el tema constitucional como referencia, la situación se vuelve cada vez más anómala: muchas constituciones han dejado de ser eficaces, en parte, porque falta el *humus* ético que hace posible la consolidación de los valores y actitudes sin las cuales una democracia respetuosa de los derechos humanos debe consolidarse. Para comprender la crisis de la institucionalidad política, debe prestarse atención a la creciente precarización que envuelve al mundo entero; la creciente dificultad para satisfacer las necesidades básicas desemboca en un corrosivo escepticismo respecto a las potencialidades de una democracia basada en los derechos humanos tomados en su sentido más progresivo. Comprender este problema constitucional exige, por lo tanto, ir más allá de consideraciones que se concentren en las falencias institucionales. En efecto, es necesario analizar las carencias evidentes del contexto ético, mostrando la distorsión de la subjetividad y la consecuente capacidad colectiva de cambiar las condiciones de vida en la actual etapa del hipercapitalismo digital.

Ante el escenario de un mundo que puede caer en una larga época de autoritarismo, se debe enfatizar la posibilidad de alcanzar una narrativa que brinde sentido y coherencia a los intentos sociales por corregir la deriva autocrática actual. Para hilvanar dicha narrativa quizás sea necesario recordar que el ser humano es un ente que necesita articular su vida de manera que su existencia tenga sentido. Cualquier articulación de las estructuras vitales precisa de la integración de la naturaleza biológica y cultural de la vida humana. No se puede existir con algún género de plenitud –al menos la que es asequible a los seres humanos– si no se posee una intuición de por qué estamos en el mundo, por qué tenemos que morir,

por qué se sufre o cuál es nuestra misión dentro de la colectividad. La injusticia social constituye un hecho difícil de comprender, especialmente cuando se profundiza de manera acelerada. Sin embargo, los sentidos y convicciones que generan una vida social democrática han sido desmantelados por la desigualdad y creciente precariedad, material y espiritual, creando un escepticismo y una polarización que corroe las bases normativas de una sociedad humana.

Muchas de las intuiciones que articulan la vida se corroen debido a una vida desconectada de los semejantes y de la naturaleza –una anomalía que, como se verá, se articula en la condición tecnológica del mundo actual–. Nos vemos sometidos por un sistema que nos envuelve en un ambiente lleno de incertidumbres y disrupciones que nos hacen vivir en perpetua inestabilidad. Como lo dice Rosa, habitamos en un mundo en que “ya nada nos habla” (2020, p. 48), estado que se intensifica en situaciones como el *burnout* y la depresión y ese tipo de desesperación que arroja a miles de personas a migrar a pie para buscar una esperanza que se antoja fallida desde el comienzo del itinerario.

Se vive una realidad que tritura al ser humano. Las condiciones que hacen posible la vida sobre el planeta peligran en tanto campea la locura humana impulsada por una disrupción sin sentido. Los males sociales, como apunta Dubet (2020), se individualizan llevando a una situación que afecta la vivencia más íntima de la experiencia de la desigualdad. El discurso de la empresarialidad del sí mismo no hace más que hacer caer el peso del fracaso del mundo sobre los hombros de seres humanos sin aliento.

La precariedad eclipsa la praxis humana contemporánea; se presta atención al ser humano disminuido por la vulnerabilidad inducida por la hegemonía neoliberal, así como por la creciente dependencia de la tecnología digital, la cual ha empeorado, en general, la vivencia del capitalismo, el cual se encuentra en una fase de decadencia cuya muerte final no se hace posible por la colonización del mundo interior de los seres humanos. Lorey (2015) notaba que era necesario

entender la ubicuidad de este rasgo para comprender la política y la economía del presente; recuerda incluso que Bourdieu y Castel pensaban que la resistencia colectiva se hacía imposible en la época de la precariedad. Gentili (2021) considera esa misma precariedad como la *forma de vida* que hace posible la crisis como un arte de gobierno. Paralizados por el miedo y el desaliento no encontramos las fuerzas para cambiar el sistema que nos hace implosionar.

El arte de gobierno descrito por Gentili solo puede depender de la progresiva erosión del ser humano, quien parece haberse perdido en el desarrollo de su capacidad de aprendizaje, de reflexión y de crítica que acompaña estos procesos. Por el contrario, se han disparado hasta niveles insospechados problemas como la pérdida de capacidades cognitivas, la incapacidad de comprensión mutua, la depresión, la drogadicción y otras situaciones que afectan la psique del individuo. Las raíces de estas se han tratado de localizar en diferentes problemas intrínsecos a la psique humana. Sin embargo, Smail (1993) recomendaba que para comprender las afecciones *psicopatológicas* no deberíamos ver dentro del ser humano para detectar sus raíces, sino más bien volver nuestra vista hacia el mundo, en donde podría encontrarse la clave de nuestros problemas: “Quizás podría darse el caso de que, si fuésemos capaces nuestra vida en próxima relación con los otros, sin las perturbaciones de la inseguridad y la competitividad impuestas por distantes influencias, nuestra solidaridad encarnada proveería una base para una genuina solidaridad” (Smail, 1993, p. 217).

Aunque lentamente, cada vez se ha tomado mayor conciencia de este problema, persiste el peligroso declive. En realidad, este enfoque cuestionador todavía va en contra del sentido común de una época que no cuestiona de manera racional el daño infligido por un mundo irracional al que enfrentamos de manera inadecuada. Sin embargo, cada vez se toma mayor conciencia de los peligros de perder las capacidades cognitiva y reflexiva que ayudan a desentrañar el

mundo y a encontrar el camino en medio de las crisis que afectan este mundo globalizado.

Carr (2020) recuerda a McLuhan, el teórico canadiense de los medios de comunicación, para mencionar que el medio que usamos para los mensajes termina siendo más importante que los mensajes. Carr nota que un medio popular “moldea lo que vemos y cómo lo vemos [...] cambiando quienes somos como individuos y sociedad” (2020, p. 3). El medio tecnológico no solo transmite información, sino que construye un mundo en el que se torna cada vez más difícil subsistir con dignidad.

Como es de esperar, estas situaciones han desembocado en la creciente identificación de síndromes psicológicos. Ante la evidente epidemia de malestares mentales –depresión, ansiedad y suicidios– las sociedades contemporáneas se han medicalizado más allá de lo necesario, desplazando la conciencia de que el problema está en el mundo en que vivimos. Es significativo que Deaton y Casse (2019) hayan acuñado la expresión *muertes por desesperación* para explicar el incremento de la muerte entre los sectores pobres de Estados Unidos –muchos de los cuales, es conveniente recordarlo, forman parte del electorado trumpista–. Estos problemas surgen de la trágica confluencia entre la creciente precariedad y las tendencias económicas que aumentan la pobreza –como la externalización a países como México y China– y la tecnologización que ha dejado a muchas personas sin empleo. China, por otro lado, ahora cuestiona la hegemonía mundial norteamericana.

Sin duda, grandes problemas surgen de la confluencia de factores económicos sociales en esta etapa del capitalismo tardío. Por ejemplo, todos los males que aquejan a las sociedades contemporáneas pueden ser vinculados con aspectos negativos como la alimentación de las personas o la falta de perspectivas que ya no pueden ser ignoradas. En ese sentido, la asepsia medicalizante constituye una actitud generalizada que ya no puede aceptarse por sus efectos catastróficos para la salud de las personas que se ven afectadas por un creciente número de *síndromes*. Por

ejemplo, la prescripción de medicamentos adictivos ha llevado a la *crisis de los opioides* que han afectado a los sectores menos favorecidos de la economía norteamericana. Sin duda, estos resultados pueden ser extrapolados, con rasgos más dramáticos, a la realidad de los países con mayores niveles de miseria.

Para calibrar los tristes resultados de estos estudios, debe tomarse en cuenta el problema tecnológico que se ha agravado después de la crisis del Covid-19. Este acontecimiento fue aprovechado para reforzar la cultura del control y la vigilancia, como lo muestra en un grado paradigmático el caso chino, el cual recientemente enfrenta una crisis después de haber levantado las medidas de control. Otros problemas subyacentes como el cambio climático han sido sistemáticamente ignorados: el reloj sigue corriendo hacia una catástrofe de incalculables consecuencias. En este sentido, juega un papel esencial la *locura tecnológica* –para usar la expresión del psicólogo Kardaras (2022)–. En realidad, se ha creado una forma de interactuar con el mundo que crea diferentes tipos de malestares para los usuarios de la tecnología<sup>4</sup> que se reflejan en actos de violencia sin sentido, como lo muestran las masacres que sacuden a los Estados Unidos. Se instala una desconfianza y una paranoia ubicua. Han, apunta que la violencia actual “deja lugar a una violencia anónima, desubjetivada y sistemática que se oculta como tal porque coincide con la misma sociedad” (2016, p. 9).

De ahí que, ante las condiciones adversas del mundo, las personas se encuentran encerradas en una lógica de frustración permanente. Pero la lógica muestra que no se resuelve un problema cuando soplamos el humo y no atacamos el origen del fuego. El sistema crea la ilusión de una

---

<sup>4</sup> Kardaras (2022) nota la recurrente lucha en contra de los excesos de las corporaciones. Viene a la mente la lucha de las empresas tabacaleras, las corporaciones farmacéuticas que se benefician de la creación de síndromes de todo tipo, llegando hasta *Facebook*, cuyos efectos nocivos de sus algoritmos han sido ignorados como “pérdidas colaterales” por el gigante de las redes sociales (Kardaras, 2022, pp. 5-6).

posibilidad de felicidad que se abre con actitudes estúpidas. Es el ideal del bienestarismo, de la creencia de que, como proyectos, debemos aprender a hacernos atractivos para el mercado del capital humano. Paralelamente, el ser humano echa sobre sus hombros el costo de su fracaso y frustración. Esto crea multitudes enojadas cuyos sentimientos son manipulados por medios digitales para favorecer el retorno del autoritarismo.

### **3. La impotencia reflexiva de la sociedad**

Los efectos de la precariedad no deben desvincularse de la progresiva penetración de la digitalización en las estructuras de la sociedad. El modelo digital envuelve a través de los tenues pero resistentes hilos de la seducción. La adicción y sus operaciones son silenciosas, pero no por ello tiene efectos menos profundos. El poder digital coloniza la interioridad de los seres humanos; hasta la voluntad se subordina a dicho poder. En efecto, como lo nota Stiegler, la disrupción “*se mueve más rápido que cualquier voluntad, ya sea individual o colectiva*” (2019, p. 8). Los usuarios de las redes configuran una personalidad problemática al depender cada vez más de una tecnología vigente antes de que sea objeto de comprensión y previsibilidad. Nos constituimos, así, en mónadas humanas que apenas pueden tomar conciencia de uno de los problemas comunes más graves que enfrenta la supervivencia colectiva de la humanidad (la distopía digital).

Existen muchas consecuencias negativas de este fenómeno, como es el caso de la pérdida de conexión entre los seres humanos, lo cual crea un ambiente en el que es sumamente difícil poder construir un sentido de comunidad inclusivo que permita encontrar las salidas que el mundo necesita. La acción colectiva se resiente de esta realidad; el ser humano es un animal político. Las nuevas tecnologías, como lo dice repetidamente Stiegler (2019), generan un nuevo barbarismo en el marco del capitalismo tardío.

Gran parte del mundo está atado a las redes y a la tecnología digital, factor que desemboca en una distorsión de la subjetividad. El uso exagerado de las tecnologías y las plataformas afecta el desarrollo de la sociedad. Desmurget (2020) registra que los niños menores de edad del mundo occidental pasan más de tres horas diarias frente a un dispositivo digital; el grupo entre 13 y 18 años está frente a una pantalla por 6 horas con 45 minutos. Este autor recuerda el conocido hecho de que los impulsores de estas tecnologías evitan que sus hijos se vean sometidos a estos artículos. Los efectos de esta adicción son devastadores cuando se reflexiona en la observación de Byung-Chul Han (2017) con respecto a que la tecnología cambia el sentido de la realidad, haciéndonos creer que nos realizamos en una libertad que, al convertirnos en proyectos, en realidad nos somete a un proceso más insidioso de sujeción; literalmente *sujeto* se relaciona con sujeción. El amo ya no juega ningún papel, en tanto nuestra *psique* nos esclaviza. Somos nosotros quienes nos pegamos a las pantallas y *decidimos*, en nuestra soledad, la partitura de nuestra vida. La opresión es una cuestión de rutina. Es tan ubicua que se hace invisible.

Por su parte, Hari (2022) ha puesto de relieve otro aspecto: la pérdida de concentración. Según este autor, la simultánea atención a las diversas actividades del mundo actual afecta la misma capacidad de concentración, hasta el punto en que la media de atención que puede tener un estudiante universitario es de apenas 19 segundos. Este mismo grupo tiende a cambiar de actividad cada 65 segundos (Hari, 2022). Como dice Turkle, de manera gradual “nos percatamos de que nuestra vida en línea es nuestra vida misma” (2017, p. 17). La tecnología, observa esta autora, reconfigura nuestra vida emocional, pero la pregunta es sencilla: ¿Nos ofrece la tecnología la vida que queremos llevar? La caja de cristal se resquebraja cuando reflexionamos sobre tópicos como este.

El sistema se consolida a partir de redes que crean adicciones y, al final, un vacío de tipo existencial, porque al

final necesitamos respuestas a las preguntas que plantea la condición humana. Desde hace tiempo se han denunciado las malas prácticas corporativas que han hecho de los gigantes tecnológicos uno de los sectores que llega a explotar las mismas vulnerabilidades de la infancia. En este respecto la extrabajadora de *Facebook*, ahora *Meta*, Frances Haugen denunció los planes cínicos de esta compañía para explotar las vulnerabilidades de los menores de edad. Las denuncias de esta *whistleblower* fueron publicadas por *The Guardian*, el año pasado y sin duda han afectado negativamente al gigante tecnológico que ha cambiado hasta su nombre, pero que, no obstante, sigue adelante con su proyecto del Metaverso, cuyas consecuencias sociales no son muy prometedoras (Ball, 2022).

La situación se vuelve más urgente cuando se considera la estructura comunicativa de la actual sociedad, la cual depende cada vez más de los medios digitales. El desarrollo de estos nos desconecta de la comunidad, en la cual se desarrolla el ser humano. Solo la conexión con el mundo nos hace tomar conciencia de su ritmo, al que pertenecemos como seres con una esencial dimensión natural. Se vive una época en la que la falta de conexión se ha convertido en un gran problema para el bienestar mental de las personas.

Las cadenas de la adicción que nos sujetan a una pantalla no pueden garantizar el cúmulo de valores que le pueden brindar sentido a la existencia humana. El control de nuestra vida va desapareciendo a medida en que vamos haciendo que las decisiones sean tomadas por los algoritmos que gobiernan nuestra vida. ¿Podrá sostenerse con algún género de seguridad que una colectividad de este tipo es capaz de resolver los problemas que plantea la vida humana en una época que posiblemente culmine en una catástrofe difícil de imaginar? Si no estamos conectados a una instancia de sentido que se adecúa a nuestras posibilidades, a nuestra necesidad de significado, estamos en un mundo donde somos extraños en un sentido radical.

Entonces se genera una gran serie de problemas que tratan de arreglarse con el recurso de las medicinas, aun cuando se trata de malestares culturales. El desarrollo de la neurociencia extralimita sus puntos de vista. Quizás, incluso, se ve apoyada en esta mentalidad de obviar los problemas sociales. En esa dirección, Hari (2018) llama la atención entre depresión y la falta de conexión que distingue, entre otros malestares, a la civilización contemporánea. La depresión y la falta de serotonina no es directa, como lo ha dictado la medicina contemporánea. Como argumenta Han, la depresión surge de la imposibilidad de la autorrealización, lo cual lleva a una “humanidad que se hace la guerra a sí misma” (2015, p. 11). La depresión es, entonces, un fenómeno con una irreducible dimensión política cuyos rasgos no puede ser ignorados, en especial cuando el ser humano actúa socialmente en un reconocimiento general de situaciones que afectan a todos.

Es claro, entonces, que la misma insatisfacción que genera el capitalismo es parte del sistema que lo mantiene vigente, aunque de una manera anómala. El desaliento es un factor colectivo que desmoraliza la lucha social. Estamos progresivamente conscientes de catástrofes que, sin embargo, no parecen concretizarse en acciones que salven del abismo largamente anunciado. La salud de las personas se sacrifica en aras de la ganancia de consorcios que mercantilizan todos los ámbitos de la vida humana.

Incluso las universidades, creadoras de ciencia y conocimiento crítico, han sido presas del ímpetu neoliberal que solo reconoce la codicia. La educación se ha visto reducida a una actividad que solo puede justificarse en función de las ganancias que arroja, lo cual muestra el nivel de la crisis que afecta a la formación de las subjetividades contemporáneas. Todos deberíamos recordar la admonición de Ortega y Gasset cuando notaba que el dinero se convierte en valor solo cuando los verdaderos valores han fenecido.

Para comprender las actitudes enfermizas de las grandes multitudes, debe acudir a los mecanismos

profundos sobre los que se basa la supuesta inevitabilidad del capitalismo tardío. El asunto de la depresión es un tema que solo puede entenderse en el contexto de un supuesto *realismo capitalista*, como el que fue denunciado por Fisher –quien firmó con su propio suicidio la desesperación que produce el sistema–. Este autor reparó en que la situación que provoca depresión no se basa ni en la apatía ni en el cinismo, sino en lo que él denominó “impotencia reflexiva” (Fisher, 2014, p. 21)<sup>5</sup>. Este autor cuenta, por ejemplo, cómo los estudiantes se quejaban de aburrimiento cuando se les sugería leer más de dos oraciones (Fisher, 2014)<sup>6</sup>.

Se puede sostener que la impotencia reflexiva se consolida a partir de actitudes ahondadas por las redes sociales, las cuales han cambiado la estructura de las relaciones sociales, hasta el punto en que imposibilitan aspectos integrales de la vida humana. En este sentido, Desmurget (2023) ha desmontado las creencias falsas que hablan de la supuesta aparición de una nueva clase de *nativos digitales* que desarrollan diferentes cualidades afines a un mundo que parece haber cambiado para siempre. Más bien, es de la opinión de que el “consumo de dispositivos digitales es absolutamente brutal entre las nuevas generaciones” (2023, p. 11). Con ello, las consecuencias deben ser dramáticas.

La evidencia parece ir en sentido afín, como lo muestra la experiencia de Fisher y como lo puede saber cualquier persona que haya trabajado de profesor a cualquier nivel. Las

---

<sup>5</sup> Dario Gentili recuerda que Foucault consideraba que el neoliberalismo es un arte de gobierno que “no deja ninguna alternativa (Gentili, 2021, p. XV).

<sup>6</sup> En cierto modo, existe un intento de independizar las afecciones mentales de las experiencias sociales de existencia. En los últimos tiempos se ha desarrollado una tendencia superficial a encontrar las raíces de nuestro sufrimiento en las *negativas* actitudes que enfrenta el mundo. Sin embargo, este modo de pensar solo destaca por su superficialidad, puesto que al final solo trata de culpar a la víctima de sus condiciones de vida. La impotencia reflexiva hace que no se puedan identificar las bases del problema.

nuevas tecnologías se basan en los procesos de adicción, incubadas en el desierto cibernético, que socavan las necesarias capacidades cognitivas y sociales que permiten la reflexión sobre las condiciones de vida, precisamente, el problema de la impotencia reflexiva. Esto sugiere la relevancia de un punto que argumentamos: la creencia en la falta de alternativas se basa en la ubicua presencia de los medios digitales que han sustituido la comunicación humana con sentido.

A este hecho subyace una negativa a considerar, en toda su importancia, la situación de vida de las sociedades contemporáneas. Como lo dice Han, si “el dolor se deja a la medicina, obviamos su carácter de signo” (2021, p. 1). Por su parte, la felicidad “se emplea como un capital emocional para lograr que los individuos posean una permanente capacidad realizativa” (Han, 2021, p. 10). Cambiando la perspectiva de la positividad que tiende a convertirse en un imperativo en una época transhumanista, Han piensa que una vida sin dolor, de permanente felicidad, no es una vida humana.

Las admoniciones del autor coreano han sido demostradas por otros autores, especialmente a través de una crítica a la idea de bienestar y felicidad, la cual se ha convertido en una serie de imperativos que, al final, causan mayores frustraciones, puesto que estos esfuerzos no se detienen ante las consecuencias obvias de una realidad que crea más dolores. Lovink nota que las redes sociales “están reformateando nuestras vidas interiores” (2019, p. 1). Este autor recuerda a Žižek, para quien, aunque sabemos que las redes son perversas, seguimos usándolas (Lovin, 2019). Un angustiante vacío se abre en el espíritu cuando al fin el cansancio nos hace caer intoxicados ante la manipulación de las pantallas. Incluso algo tan *inocente* como el incesante posteo de selfies denota que aún estamos en la lucha.

Desde luego, el sistema no está carente de respuestas para afrontar los problemas, aun cuando no alcancen las raíces de la crisis. Como lo ponen de relieve Cabanas e Illouz (2019), se ha creado una ingente industria de la felicidad,

según la cual esta es accesible a cualquiera que se lo proponga. Sin embargo, como lo notan estos autores, la psicología positiva, supuesta ciencia, es en realidad, “el brazo académico de la ideología neoliberal y del capitalismo de consumo” (Cabanaz e Illouz, 2019, p. 18). Entre otras razones que permiten cuestionar este enfoque se encuentra el carácter ideologizante de estos movimientos, puesto que confirma la supuesta meritocracia del capitalismo. De hecho, los seres humanos son cada vez más infelices, como lo muestran la proliferación de problemas de personalidad, los cuales son atacados de manera reductiva. Sin embargo, no se reconoce el origen social de tales malestares cada vez más extendidos.

Quizás, otro síntoma del problema emerge en relación con la extraordinaria proliferación de la literatura de autoayuda, la cual hace creer a la gente que la forma correcta de vivir la vida depende de cierta positividad, de que el problema se limita a adoptar las actitudes correctas ante los problemas. La misma idea de bienestar se convierte en una ideología que demoniza a quienes no se asimilan en los cánones de ayuda: la enfermedad es resultado de la vida descuidada (Cedeström y Spicer, 2015). Se omiten, en consecuencia, los efectos perversos del sistema digital en el que nos vemos integrados.

Esta positividad supone cambiar de actitud para afrontar de manera efectiva los problemas que supuestamente derivan de la mala actitud del afectado; la realidad es neutra, no hay un problema irresoluble en ella. De este modo, se ha creado una industria del bienestar y la felicidad que, como cada vez se patentiza más, no logra llegar al meollo del problema, como lo muestra el mismo hecho de que los problemas sigan creciendo. El problema que no se suele ver, especialmente en una sociedad que cada vez pierde más sus actitudes reflexivas, es que las condiciones de sentido de la vida humana se tornan imposibles.

Las consideraciones anteriores ayudan a entender la multiplicación de las situaciones psíquicas negativas que enfrentan las sociedades contemporáneas que han vivido bajo

la égida del neoliberalismo y el capitalismo tardío. Una sociedad afectada por tales malestares ha traído a la superficie líderes que se caracterizan, no por su sabiduría, sino por su forma de apelar a las frustraciones sociales afectadas por la impotencia reflexiva. La vulnerabilidad se convierte en un factor de radicalización.

#### **4. La paralización política de la sociedad digital**

Es necesario distinguir el conjunto de condiciones paralizantes de la acción sociopolítica en la época digital. Parte de esta problemática yace en los resortes profundos de la psique humana. En esta dirección, puede pensarse en la expresión colectiva de la desesperanza individual, agravada por las tendencias a la división y la polarización, un hecho constatado por el periodista de investigación Fisher (2022, p. 9)<sup>7</sup>.

Entonces no resulta para nada extraño que uno de los fenómenos de nuestra época sea el crecimiento de las tendencias autoritarias, a veces manifestadas en una sujeción entusiasta a un poder destructivo en las diversas sociedades. Los líderes antidemocráticos explotan la desesperación de aquellos que se ven enredados sin esperanza en las precariedades de la vida cotidiana. Muchos miembros de la sociedad implosionan frente a la pérdida de valores que lleva a una vida que olvida las obligaciones básicas hacia los otros.

Este fenómeno se ve agravado, en gran medida, por las acciones deliberadas de los poderosos agentes que controlan el mundo digital, los cuales mercantilizan las vulnerabilidades del sistema digital. Este fenómeno lo demuestra el escándalo de *Cambridge Analytica*, empresa que manipuló a los electores para que votaran por Trump y por el Brexit. Lo que resalta, en el análisis de este periodista, es que los ejecutivos de *Facebook* ignoraron las advertencias que habían venido de

---

<sup>7</sup> Este autor no debe confundirse con el ya mencionado Max Fisher.

su propio personal. Otro ejemplo del comportamiento irresponsable de *Facebook* es que ha creado una situación terrible en Birmania, hasta el punto de que las Naciones Unidas ha acusado formalmente a esta compañía de contribuir al genocidio en Birmania. Estos hechos exhiben una resistencia cínica a someterse a códigos de conducta, éticos y legales, que puedan revertir esta situación.

El mundo algorítmico refuerza tendencias, confirma sesgos cognitivos y, por lo tanto, refuerza la polarización. La participación política parece resumirse en los *likes* o *dislikes* (Gentili, 2021). El mundo se cierra a la comprensión de sus inmensas problemáticas, las cuales demandan salir de las burbujas algorítmicas diseñadas para maximizar los hábitos que no demandan pensamiento crítico.

Crece el número de estudiosos que toman conciencia de la relación entre el uso de las redes sociales y el fascismo (Foroohar, 2019). El internet y las redes sociales permiten la difusión de eslóganes, especialmente cuando la sociedad exige respuestas rápidas a problemas graves. No se debe olvidar, por ejemplo, que Hitler subió al poder después de que los efectos del *Crash* financiero de 1929 se hicieron sentir en una Alemania descontenta después del Pacto de Versalles. Si en ese momento se usó la radio para inducir la política del odio, se puede comprender el efecto más profundo de los medios digitales. En momentos de crisis, paradójicamente, se desarrollan los rasgos más oscuros de las personas, puesto que una sociedad dividida y polarizada desarrolla la lógica del chivo expiatorio, de cuyas consecuencias existen múltiples lecciones dolorosas. Este se aplica bastante a los migrantes, esa figura de la vida errante que se incuba en la gran injusticia del mundo y que sigue careciendo del *derecho a tener derechos* –para mencionar la famosa expresión de Hannah Arendt en su celebrada obra sobre el totalitarismo–.

No debe dejar de mencionarse el crecimiento de la represión digital hecha posible por el espionaje de los disidentes del sistema. Ya se sabe que los países poderosos tratan de afectarse cibernéticamente y la carrera tecnológica

se ha convertido en parte de la lucha geopolítica. Sin embargo, esta deriva peligrosa de la tecnología aparece como un peligro que contribuye como un factor más de preocupación. De este modo, el modelo de alienación digital se convierte en un medio más de supresión de la generación de pensamiento crítico.

Finalmente, no se pueden ignorar las múltiples vulnerabilidades que afectan a la tecnología moderna y que pueden ser usadas por agentes inescrupulosos, entre ellos políticos autoritarios, para espiar y controlar a sus opositores. Estos constituyen un continuo peligro para la recuperación de sociedades que atraviesan un interminable período de autocracia. En muchos casos, los teléfonos inteligentes son infectados por el programa israelí Pegasus, como lo hace ver Deibert (2023). Los ejemplos podrían multiplicarse para fundamentar la creencia de que estamos en medio de un caos tecnológico que eventualmente puede traer una catástrofe de proporciones mayores, una situación que se proyecta en otros campos como el caso de la biotecnología que quiere incluso liberarnos de la muerte y nuestros cuerpos *defectuosos*. La tecnología se desarrolla según la partitura dictada por una nueva clase de tecno-billonarios que proyectan sus mutiladas visiones del mundo sobre sus proyectos<sup>8</sup>.

## **5. Para desmantelar el nihilismo digital**

Al plantear que el ser humano se encuentra dentro de la dimensión del sentido, se debe reconocer que existe dentro del terreno de los valores. Pero estos suponen la libertad, no solo ese tipo de coacciones que se generan en el aislamiento

---

<sup>8</sup> Toby Walsh (2022), experto en inteligencia artificial, presenta una perspectiva interna del mundo de los especialistas en dicho campo, en donde se expone el racismo y la misoginia, la cual se amalgama con una mentalidad libertaria que debe mucho a Ayn Rand, la pensadora rusa que defendió la libertad individual más extrema durante el siglo XX.

total inducido por el régimen neoliberal (Han, 2014). Cuando los valores y el sentido mismo de la existencia misma se eclipsan, entonces el hombre pierde su capacidad de realización; deviene el desasosiego interno, el cual, si se colectiviza, tiene consecuencias negativas sobre las perspectivas sociales y la praxis política que cabría esperar en la encrucijada en las que nos encontramos.

Cuando esto sucede pueden venir sucedáneos como la nación, la raza y el dogma religioso; las actitudes cambian hacia el rechazo, la intolerancia, el odio y la ira. Entonces sobreviene una crisis de sentido, que como tal puede sumergir a la humanidad misma en caminos equivocados. Así, la pregunta por el sentido de la vida en un contexto de incertidumbre tan profundo tiene una importancia innegable. Aunque el tema no se trata aquí, una coincidencia preocupante es que la época digital sea precisamente la era del Antropoceno, esa época que marca la presencia geológica de la actividad humana

Vivimos un tiempo en el cual los valores, de cuya experiencia depende el sentido, se encuentran en crisis. El pensador alemán Gabriel, en su libro *Ética en tiempos oscuros*, indica que “nos hallamos sumidos en una crisis de valores que ha infectado la misma democracia” (2021, p. 9). Ahora bien, ¿qué produce la vida cuando se debilitan los valores a partir de los cuales se articula el sentido? Nuestra cultura científica parece todavía caer en actitudes reduccionistas: muchos de los problemas humanos –como la criminalidad– se tratan de resolver investigando el funcionamiento del cerebro. La ideología tardocapitalista, impulsada por la digitalización, tiene un tono disolvente, nihilista. Esta posición no es un reduccionismo axiológico: toda actividad humana supone valores, o en su caso, antivalores, como sucede en la época contemporánea.

El mundo parece perder su sentido para muchas personas que no le pueden brindar respuesta a una existencia en la cual la precariedad y la injusticia es difícil de sobrellevar en la medida en que esta se descarga sobre los hombros de

los individuos. Como lo observa Dubet la inmediatez de la expresión digital no se criba por un proceso reflexivo; en sus palabras: “Si la expresión de la ira es tan inmediata es porque cada uno está solo frente a la pantalla y escapa a las coacciones de la interacción” con los otros (Dubet, 2020, p. 79).

No se puede creer que tantos problemas individuales y sociales dependan de la poca habilidad para competir en el mercado totalitario. A este problema hay que sumar que la soledad, magnificada por la inmersión en las redes sociales, torna inestables las vinculaciones con las que se constituye una vida digna. Vivimos en un mundo binario en el cual grandes decisiones se toman con un sí o no, en donde no se cuestiona una lógica algorítmica que nos deja sin esperanza frente al mundo. ¿Puede extrañar entonces las disonancias políticas que afectan de forma tan dramática a nuestras sociedades?

Queda una lección y es que los esfuerzos democráticos en todas las regiones y países deben evitar la muerte de la política a manos de la tecnología. Una sociedad desmantelada por la vulnerabilidad puede salir de la cárcel tecnológica solo a costa de un esfuerzo de colosales proporciones. Pero todo apunta a que un manejo inteligente de la tecnología no puede caer en sus redes de configuración social. Gran parte del esfuerzo de liberación debe ser enraizado en las relaciones que constituyen el mundo que compartimos con otros seres que también enfrentan un futuro incierto.

Lo que se ha dicho en este trabajo es un problema en evolución: lamentablemente, la innovación tecnológica sigue creando disrupción y la implosión de nuestra conciencia; sus consecuencias a veces no logran ni ser anticipadas por los individuos que los fomentan. Somos manipulados por algoritmos y por la lógica del *Big Data* y, previsiblemente, la situación puede empeorar con el arribo de nuevas tecnologías como las del Metaverso o el desarrollo descontrolado de la inteligencia artificial, por no hablar de la computación cuántica, la cual supera el marco binario de la lógica digital. Se especula

que este tipo de computación puede volver primitiva a la actual tecnología digital.

De ahí se sigue una larga serie de problemas que se unen a los que ya supone que el ser humano viva en la época del Antropoceno, con los peligros ambientales que se multiplican con la destrucción de la naturaleza y la sexta extinción de especies. Las ideas de lograr la inmortalidad, de descargar la inteligencia humana en las computadoras, de colonizar otros planetas, de salvarse del colapso en búnkeres y otras fantasías similares son sintomáticas de una cultura individualista que se vuelve una caricatura de sí misma. Se debe decir esto con una pizca de duda, puesto que cada vez la ciencia ficción se convierte en una anticipación de lo que puede suceder en un futuro tal vez no muy lejano.

De manera subrepticia, la avalancha tecnológica opera a través de procesos que cada vez conocemos mejor; cada vez ganamos mayor conciencia de las estrategias que han establecido esa impotencia reflexiva que subyace a nuestra capacidad de resolver los problemas que plantea la vida humana. Esta convicción puede servir para que las sociedades puedan protegerse contra el problema de la manipulación, como puede ser el caso de las finanzas digitales o los problemas que plantea el Metaverso. Cabe también dudar que la tecnología, por sí misma, vaya a resolver los problemas que enfrentamos como especie, parte de una naturaleza cuya sentencia es cada vez más evidente. En consecuencia, es necesario recuperar la acción política que se basa en la interacción entre seres humanos que pueden vivir y desarrollarse al margen de la jaula de cristal de la tecnología.

Ya no deben olvidarse los cambios que trae el involucramiento de la tecnología en nuestra vida. Se deben resistir, por el bien social, los excesos en su implementación. Es decir, se trata de buscar una situación en la cual el ser humano realmente pueda brindar sentido a su existencia, lo cual no puede lograrse en un ambiente que se desdibuja a cada momento, dejándonos con la pregunta de qué podemos hacer para seguir existiendo, para tener una existencia con

sentido en un mundo nihilista. No se puede sacrificar al ser humano en aras de los beneficios cínicos de una tecnología que se basa, en última instancia, en la codicia que sostiene la más cínica irresponsabilidad<sup>9</sup>.

Es necesario repetir una y otra vez que un paso necesario es luchar por comprender las tóxicas formas de subjetivación de las que depende la existencia del capitalismo tardío, la cual ha hecho del ser humano el último terreno del cual puede extraer ganancias. Este parece haber negado los valores para referirse al beneficio económico. Ha desarrollado, en suma, un nihilismo que afecta a los mismos valores que hacen posible la convivencia, la cual busca la praxis política del ser humano. Es necesario dismantelar el sistema de dominio digital que se ha consolidado en los últimos tiempos. Se debe luchar por la regulación efectiva de los gigantes tecnológicos, así como por la determinación de la sociedad a no perder las estructuras comunicativas que hacen posible la acción colectiva. Las regulaciones al desarrollo tecnológico deben ser objeto de lucha por las comunidades políticas organizadas, especialmente en los países en donde estos reinan con apenas oposición.

El mundo debe seguir la lógica de encontrar el sentido en las manifestaciones de la reconexión con los demás y el Universo, con la naturaleza, esa que se no se deja capturar por los algoritmos que plantean una mecanicidad sin término. Existen posibilidades reales de lograr este resultado, si las sociedades encuentran en la reconexión comunitaria las posibilidades para salir de una situación que demanda sacrificios colectivos y solidarios. Esta posición se basa en la premisa de que somos seres naturales que, de algún modo, dependemos de la naturaleza para encontrar sentido a la vida que llevamos en tanto seres de la naturaleza, es decir, que

---

<sup>9</sup> No se pueden olvidar problemas como el que plantea la hegemonía masculina y blanca en el conjunto de profesionales de la Inteligencia Artificial. Esto explica el conocido problema de la forma en que los algoritmos refuerzan la opresión de los sectores marginados.

nunca podemos desvincularnos de ella. Saber que dependemos de un mundo natural que articula una gran comunidad sentiente atenúa los delirios del transhumanismo.

Por esta razón, una de las grandes tareas actuales es la sujeción de la tecnología a los genuinos imperativos vitales. Ahora que el mundo requiere un nivel mayor de atención para resolver los problemas que plantea la supervivencia digna de la humanidad, tenemos que recuperar la capacidad de concentrarnos en los problemas de los que depende nuestra existencia y las de las generaciones futuras. Existe un camino: este consiste en recuperar las dimensiones humanas de la existencia para poder incidir políticamente en los cambios. Si seguimos dependiendo de las tecnologías para la acción política, no haremos más que profundizar la opresión que ahora nos encierra en una distopía antisocial.

## 6. Referencias bibliográficas

- BBC News Mundo. (2023, enero 8). Cómo ocurrió el asalto de miles de seguidores de Bolsonaro a las sedes de los tres poderes en Brasil. *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-64205936>
- Ball, Matthew (2022). *The Metaverse: And How it Will Revolutionize Everything*. Nueva York: W.W. Norton.
- Cabanas, Edgar e Illouz, Eva (2019). *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Carr, Nicholas (2020). *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brain*. Nueva edición. Nueva York: Norton.
- Casse, Anne y Deaton Angus (2019). *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Cederström, Carl y Spicer, André (2015). *The Wellness Syndrome*. Cambridge: Polity.

- Deibert, Ronald (2023). *The Autocrat in Your iPhone: How Mercenary Spyware Threatens Democracy*. Foreign Affairs. Versión electrónica, enero-febrero de 2023.
- Desmurget, Michel (2023). *La fábrica de cretinos digitales. Los peligros de las pantallas para nuestros hijos*. Traducción de Lara Cortes Fernández. Barcelona: Península.
- Dubet, François (2020). *La época de las pasiones tristes: de cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Gabriel, Markus (2021). *Ética para tiempos oscuros: Valores universales para el siglo XXI*. (Traducción de Gonzalo García). Barcelona: Pasado & Presente.
- Feldstein, Steven (2021). *The Rise of Digital Repression: How Technology is Reshaping Power, Politics, and Resistance*. Oxford: Oxford University Press.
- Fisher, Mark (2014). *Capitalism Realism: Is There No Alternative?* Hampshire, Inglaterra: Zero Books.
- Fisher, Max (2022). *The Chaos Machine: The Inside Story of How Social Media Rewired Our Minds and Our World*. Nueva York: Littlebrown
- Fleming, Peter (2018). *The Worst is Yet to Come: A Post-Capitalist Survival Guide*. Londres: Repeater.
- Foroohar, Rana (2019). *Don't Be Evil: How Big Tech Betrayed its Founding Principles and All of Us*. Nueva York: Currency
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gentili, Dario (2021). *The Age of Precarity: Endless Crisis as an Art of Government*. Traducido al inglés por Stefania Porcelli con colaboración de Clara Pope. Londres: Verso.
- Han, Byung-Chul (2015). *The Burnout Society*. Traducción al inglés de Erick Butler. Stanford: Stanford University Press.

- Han, Byung-Chul (2016). *Topología de la violencia*. Traducción de Paula Kuffer. Herder
- Han, Byung-Chul (2017). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Traducción de Alfredo Bergés. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul (2021). *The Palliative Society*. Traducido al inglés por Daniel Steuer. Cambridge: Polity.
- Hari, Johann (2018). *Lost connections: Why you are depressed and How to Find Hope*. Nueva York: Bloomsbury.
- Hari, Johann (2022). *Stolen Focus: Why You Can't Pay Attention —and How to Think Deeply Again*. Nueva York: Crown.
- Haycock, Dean, Ph. D. (2019). *Tyrannical Minds: Psychological Profiling, Narcissism, and Dictatorship*. Nueva York: Pegasus.
- Kardaras, Nicholas (2022). *Digital Media: How Social Media is Driving Our Mental Health Crisis — and How to Restore Our Sanity*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Lorey, Isabell (2015). *State of Insecurity: Government of the Precarious*. Traducido al inglés por Aileen Derieg. Londres: Verso.
- Lovink, Geert (2019). *Sad by Design: On Platform Nihilism*. Londres: Pluto Press.
- Murphy, M. (2022, diciembre 4). *Trump's call for 'termination' of constitution condemned*. BBC. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-63851751>
- Rosa, Harmut (2019). *Lo indisponible*. Traducción de Alexis Gros. Barcelona: Herder.
- Rosanvallon, Pierre (2021). *The Populist Century: History, Theory, Critique*. Traducido al inglés por Catherine Porter. Cambridge: Polity.
- Smail, David (1993). *The Origins of Unhappiness: A New Understanding of Personal Distress*. Londres: Routledge.

Turkle, Sherry (2017). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Edición revisada y aumentada. Nueva York: Basic Books.

Walsh, Toby (2022). *Machines Behaving Badly: The Morality of AI*. Gloucestershire, Inglaterra: Flint.

El artículo debe citarse de la siguiente manera:

### **APA**

Rodríguez, J. M. (2023). El autoritarismo y el malestar psico-espiritual de las sociedades contemporáneas. En Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega (Eds.), *Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas* (pp. 47 - 72). Pedro & João Editores.

### **ABNT**

RODRÍGUEZ, J. M. El autoritarismo y el malestar psico-espiritual de las sociedades contemporáneas. Em: **Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas**. Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 47 – 72.

## **Pandemia, bulos y conciencia ecológica**

Victor Giovanni Virula Pineda<sup>1</sup>  
<https://orcid.org/0000-0002-2426-2414>

Mario Roberto Villagrán Ruano<sup>2</sup>  
<https://orcid.org/0000-0001-9169-4893>

### **1. Introducción**

La crisis es en sí misma un punto de inflexión y reflexión, pues supone una mirada al pasado, el presente y el futuro desde perspectivas que rozan la vida y la muerte. Cada vez que la humanidad se enfrenta a distintos problemas, vuelve la mirada y el discurso hacia los valores y los temas comunes: la responsabilidad individual y social, el *ethos*, la vida digna, el final de la vida, la moral, la trascendencia, la complejidad, la relación con el entorno, etc. En fin, se vuelve la mirada hacia la función que llevamos frente a los impactos de nuestra propia conciencia ecológica.

Creíamos que solo los seres humanos podíamos generar cambios globales, aunque luego aprendimos que también lo hacen los animales, las plantas y los fenómenos naturales. Ahora, hemos reconocido la fuerza que también tienen las bacterias, los virus y los microbios (Virula, 2022).

La *casa común* se nos hace grande cuando debemos volver a refugiarnos en las construcciones más o menos

---

<sup>1</sup> Licenciado en Letras y Filosofía; Máster en Ética para la Construcción Social; Máster en Formación Docente; Doctorando en Educación con énfasis en mediación pedagógica. E-mail: gvirul@gmail.com.

<sup>2</sup> Licenciado en Letras y Filosofía; Diplomado en Seguridad y Defensa Nacional y Gobernanza Local; cursa Máster en Docencia Universitaria con énfasis en tecnologías innovadoras de la educación. E-mail: marovillagran@gmail.com.

domésticas, porque tomamos conciencia de que la sensación cosmopolita del ser humano como centro del universo y “la hiperglobalización de las últimas décadas no volverán” (Gray, 2020, párr. 1). La unificación del mundo por la enfermedad, la interrelación entre civilización moderna y naturaleza generó un mercado común de microorganismos (Le Roy, 1989, pp. 33-70).

Las pandemias desvisten sistemas, gobiernos, políticas, agendas ideológicas, conflictos no concluidos, crisis financieras y debilidades que el ser humano en pocas ocasiones reflexiona. Además, lo exhiben como mortal, vulnerable y animal. Por lo tanto, ¿desde qué perspectivas ha configurado su situación en medio de una pandemia? Desde una mirada ética y una conciencia ecológica, ¿cómo se posiciona globalmente el ser humano vulnerable?, ¿cómo solventa sus circunstancias ante una pandemia?

## **2. Pandemias a través del tiempo**

En las infografías a continuación, se presenta un recorrido histórico de las pandemias más documentadas, desde la Edad Antigua (Siglo II a.C.) hasta las primeras dos décadas de la Edad Contemporánea en el siglo XXI.

**Tabla 1.** *Índice cronológico.*

<b>Edad Antigua</b>	<b>Edad Media</b>	<b>Edad Moderna</b>	<b>Edad Contemporánea</b>
Porción de la etapa clásica y tardía grecorromana.	Alta, plena, baja.	El inicio del antropocentrismo contemporáneo, articulación de Europa y América.	Basada primordialmente en la historiografía de Occidente franco-ibérico.
Siglo II a.C. a IV	Siglo V a XIV	Siglo XV a XVIII	Siglo XIX a Siglo XXI (primeros veinte años)

Se aborda aproximadamente un periodo cronológico de veintidós (22) centurias de trayectoria de la Humanidad respecto a las pandemias.

---

Fuente: elaboración propia.

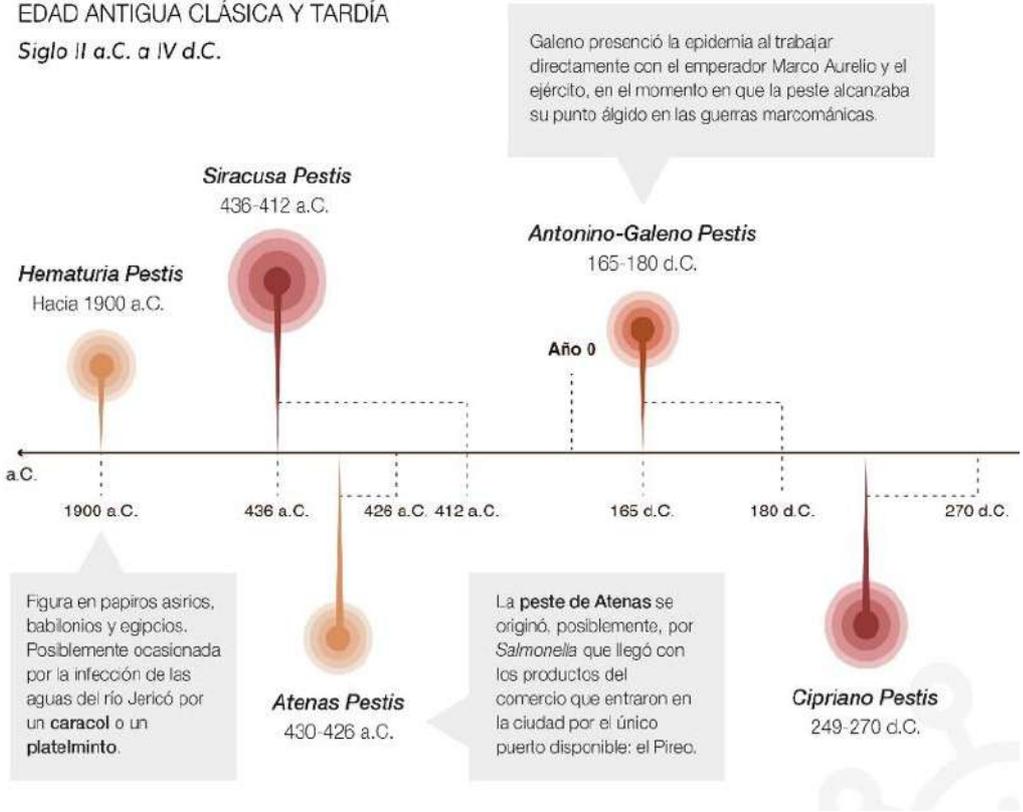
## 2.1. Pandemias en la Edad Antigua

**Figura 1. Edad Antigua. Porción de la etapa clásica y tardía grecorromana.**

### Preámbulo a la Antigüedad

EDAD ANTIGUA CLÁSICA Y TARDÍA

Siglo II a.C. a IV d.C.



Fuente: elaboración propia con base en Agudo (2000), Sáez (2016), Lorente (2021a), Lorente (2021b) y Hernández-Mesa et al. (2020).

Nota: diseño de Dardón Alvarado.

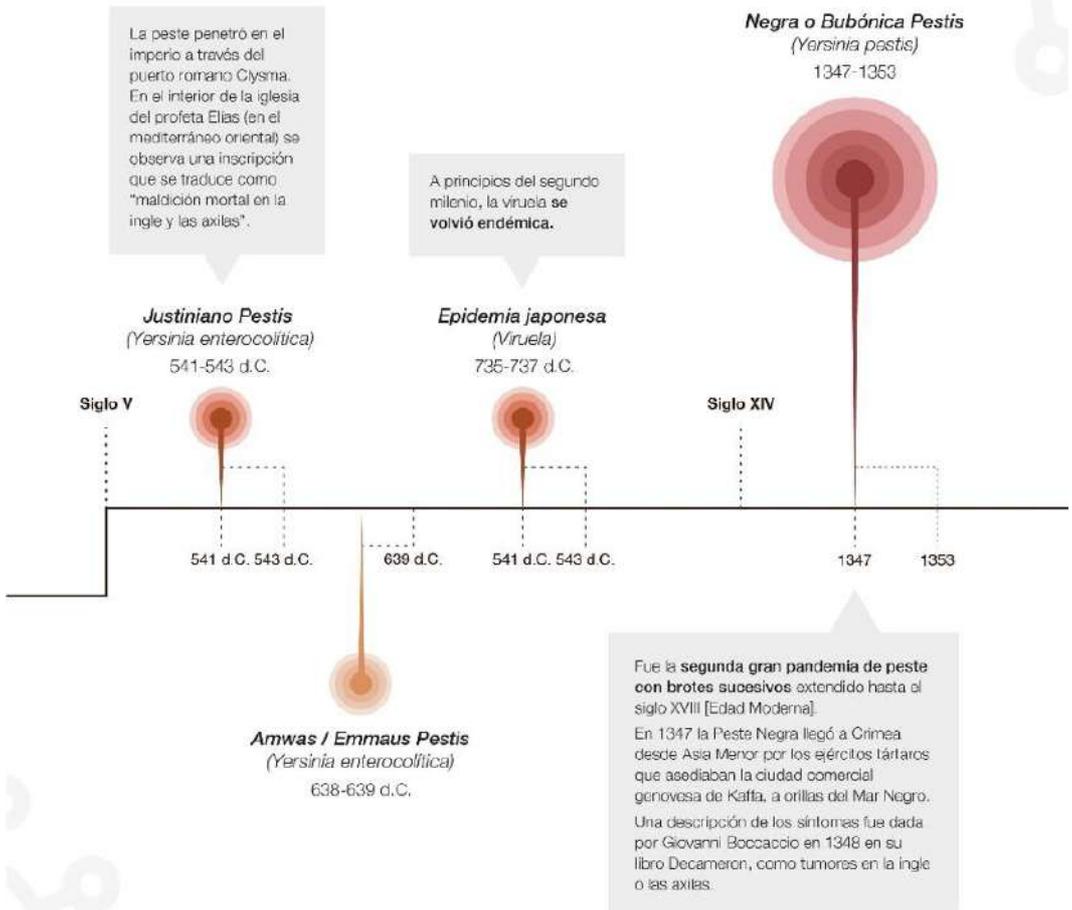
## 2.2. Pandemias en la Edad Media

Figura 2. Edad Media alta, plena y baja.

### Edad Media

EDAD MEDIA ALTA, PLENA Y BAJA

Siglo V a XIV

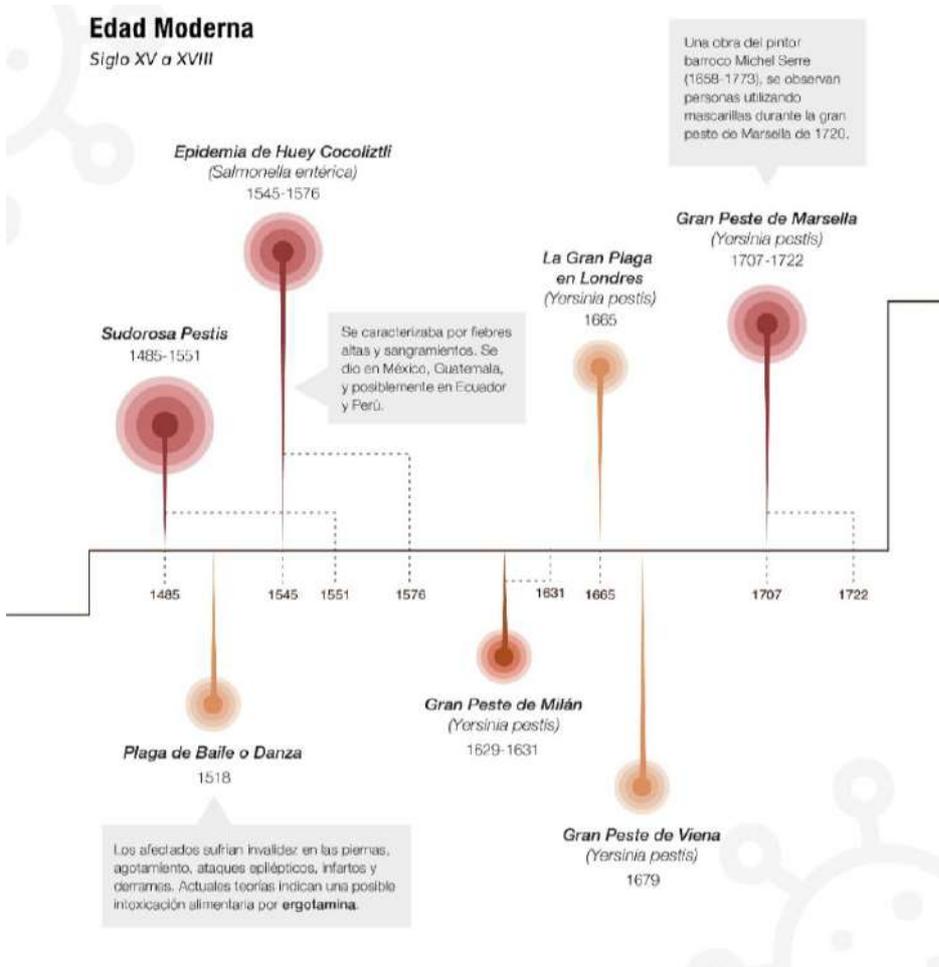


Fuente: elaboración propia con base en Hernández-Mesa et al. (2020) y Ryan (2020).

Nota: diseño de Dardón Alvarado.

## 2.3. Pandemias en la Edad Moderna

Figura 3. Edad Moderna. El inicio del antropocentrismo contemporáneo, articulación de Europa y América.

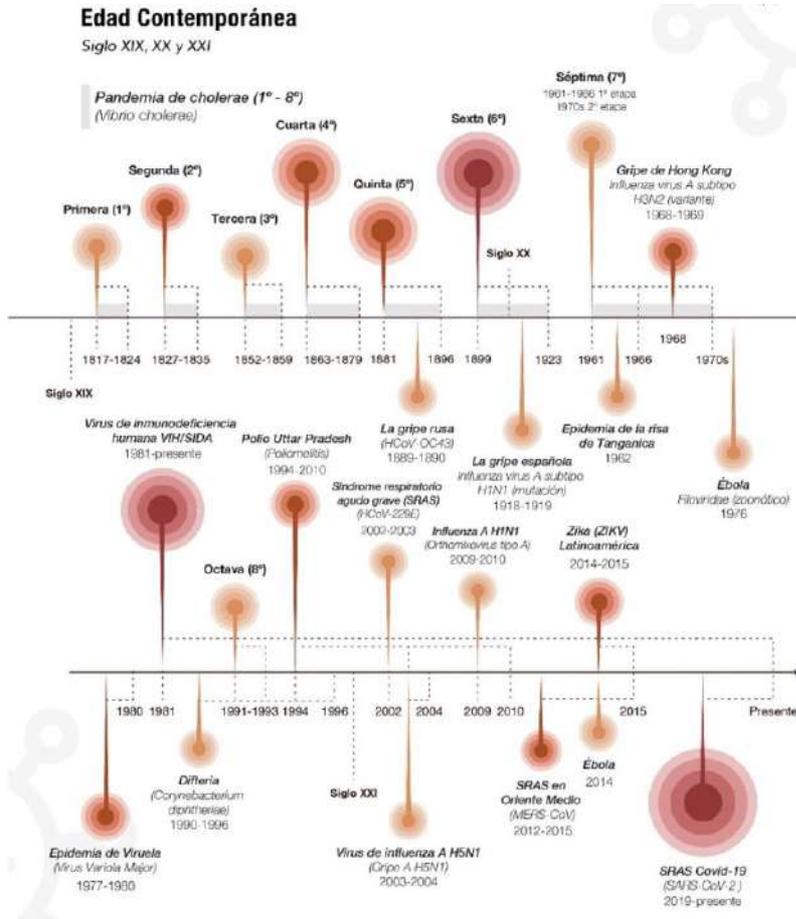


Fuente: elaboración propia con base en Hernández-Mesa et al. (2020), Lozano (2021), López (2012), León et al. (2021), Bell et al. (2021), Pascual (2020) y Volcy (2010).

Nota: diseño de Dardón Alvarado.

## 2.4. Pandemias en la Edad Contemporánea

Figura 4. Edad Contemporánea. Basada en la historiografía de Occidente franco-ibérico.



Fuente: elaboración propia con base en Castañeda y Ramos (2020), Maguiña y Galán-Rodas (2016), Burgueño-Sosa et al. (2020), Ornelas (2020), Gotera y Valero (2009), Echániz-Aviles (2004), Bonilla (2020), Esteve-Jaramillo y López-Collada (2012), Lleras (2016) y González et al. (2011).

Nota: diseño de Dardón Alvarado.

Basado en las preguntas que Bramble (2020) enlista acerca de la COVID-19 *sobre qué hacer, cómo sentirse y quién ser*, a continuación, se desglosan ocho puntos de reflexión basados en una palabra referencial que reflejan las circunstancias individuales y sociales antes y durante la propagación del virus SARS-CoV-2 con preguntas al cierre para el futuro desarrollo de los apartados.

### **3. Profecías**

Las profecías sobre las próximas pandemias, al estilo de los milenarismos del siglo pasado, han llenado los medios de comunicación con diversas teorías sobre el origen de la COVID-19, causado por el virus SARS-CoV-2. López-Goñi (2022) revela que, en España, debido a la elevada utilización de las redes sociales durante el confinamiento, más del 50% de los bulos sobre ciencia y salud eran compartidos por redes sociales; más del 25% se transmitieron vía WhatsApp; 12% por Twitter; 8% en Facebook; aproximadamente 6% en YouTube; y, finalmente, 2% en Instagram.

Las falacias, los bulos, los engaños, las generalizaciones, las exageraciones y las bromas sobre el origen del virus fueron compartidos sobre todo en los primeros dos años de pandemia. Además, otros temas compartidos han sido los tratamientos alternos o confirmaciones científicas, las vacunas, las tasas de mortalidad y las formas de transmisión del virus. En 2022, aún se especuló sobre la relación entre la pandemia, el cambio climático, las vacunas y las posibles guerras.

Algunos de los bulos más curiosos sobre el virus SARS-CoV-2 son los siguientes:

- i. El virus se originó por un cerdo que comió secreciones de murciélago.

- ii. El 5G es el responsable de la propagación del virus.
- iii. El virus solo mata a los ancianos mayores de 65 años.
- iv. Tomar el sol previene la COVID-19.
- v. Consumir café cura la enfermedad.
- vi. Contener la respiración por 30 segundos significa que no se está contagiado.
- vii. Consumir bebidas alcohólicas detiene el contagio porque mata el virus.
- viii. Bañarse en agua caliente previene la infección.
- ix. Se transmite por medio de picadura de mosquitos.
- x. El virus muere cuando se usa una secadora de manos o pelo.
- xi. La COVID-19 prolongada produce rabia.
- xii. Las vacunas causan infertilidad.
- xiii. Todo era un plan del gobierno para obtener líquido de la rodilla de los ciudadanos.
- xiv. Al eliminar a todos los murciélagos del mundo, se erradica el virus.
- xv. Las fiestas de infección eran la solución para incrementar el número de contagiados y aumentar los niveles de inmunidad.
- xvi. Las vacunas contienen microchips magnéticos para control masivo.
- xvii. El virus era una estrategia china de control por medio de la red TikTok.
- xviii. Comer ajo, dos aspirinas y zumo de limón previene el virus.
- xix. Consumir naranja quemada devuelve el olfato y gusto a los infectados.
- xx. La medicina equina elimina el virus, porque a los caballos no les afecta el virus.

Ahora, ¿qué mirada del presente y cuáles hipótesis sobre el futuro aseguran que esta crisis sanitaria motivó una transformación social profunda en cuanto a la desigualdad

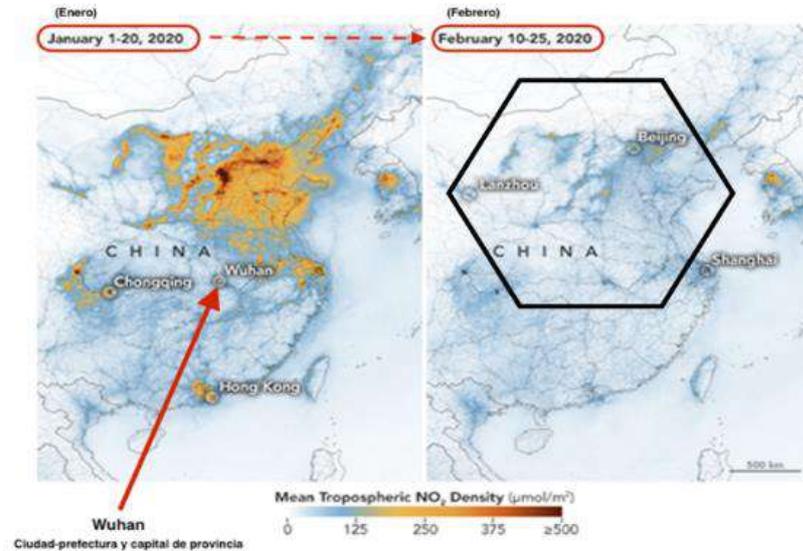
social, la brecha económica, el impacto sobre el ambiente y la información falsa que circula en medios y redes?

#### **4. Cooperación**

En ausencia de políticas y medidas estructurales, es difícil refutar que la propagación del virus SARS-CoV-2 no fue una pausa, un aliciente urgente y necesario para el planeta. Como evidencia se puede constatar en las muestras de las emisiones de dióxido de nitrógeno (NO<sub>2</sub>) alrededor de Wuhan, lugar donde se detectó la primera mención de esta pandemia. Parra-Pedraza lo acredita al decir:

El ambiente fue la disminución significativa de las concentraciones de NO<sub>2</sub>, gas nocivo emitido por motores de vehículos, plantas de energía y complejos industriales. La NASA y ESA revelaron imágenes satelitales donde se observaba un descenso drástico de la polución por NO<sub>2</sub> en los cielos de China. Se evidenció una reducción del 44% en los niveles de contaminación atmosférica durante el primer mes de aislamiento total en Wuhan, la ciudad donde se originó el brote de la COVID-19 (2020, párr. 7).

**Figura 5.** Comparación de las emisiones de NO<sub>2</sub> en el hexágono que comprende entre sus lados Beijing, Shanghai, Wuhan, Chongqing, Lanzhou, antes y durante el confinamiento por la COVID-19.



Fuente: elaboración propia con base en Parra-Pedraza (2020, p. 4).

Desde un modelo centrado en la persona, el bien común natural está para su perjuicio fuertemente empalmado con atavismos tribales. En ese sentido, cuando ocurre un evento extremo que también constituye una tragedia ecológica, la *cultura de masas* se acoge a la teoría de Sigmund Freud de *narcisismo grupal*. De esta forma, el entramado social encubre su falta de conciencia. En otras palabras, sus obligaciones por primacía de derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales. Sin embargo, la parte de compeler y corresponder a las mismas queda relegada a un segundo plano.

Ya sea desde el artículo *Cuatro amenazas contra la Casa Común* de Leonardo Boff o la carta encíclica *Laudato Si*

del Papa Francisco, el planeta es visto como objeto de explotación para enriquecimiento particular. Por lo tanto, la mirada requiere ser orientada a promover y fortificar el cuidado y equilibrio; un gana-gana para los ecosistemas y sus habitantes. Cuando el bien común natural está en riesgo, ¿qué conciencia ecológica surge de la concertación social respecto con el uso de los bienes naturales y el actuar con valores que permitan el sostenimiento de la casa común?

## **5. Responsabilidad**

Al hablar de ciudadanos sujetos a obligaciones para el disfrute de derechos, poco se menciona la lógica de Alteridad u Otridad que hay entre individuos extensivo a sus relaciones interpersonales. El encuentro con el Otro (con grafía O mayúscula), comprendido desde la óptica de Dussel como “todo sujeto expuesto a las fronteras, [...] el encuentro de persona a persona sin una reducción a una dimensión humana unitaria” (Villagrán, 2016, p. 12), es un marco de las personas para acercarlos a sus denominados *límites* sabidos o no consabidos (*zona de confort*) como sujetos a la hora de actuar. En este caso, se puede extrapolar que aceptar el *aislamiento voluntario* hizo posible aflorar una honda experiencia sobre la realidad de los demás y todo ser vivo para yo, tú, el, ella, nosotros, ellos, es decir, todos respecto a nuestro entorno.

La transición de un ciudadano responsable a sujeto preocupado por su prójimo o prójimo y nuestra *casa común* requiere un espacio temporal que le permita la posibilidad de reflexionar acerca de las circunstancias: vivir la *praxis* de una ética social.

No obstante, quedan preguntas por contestar: ¿pudo el *aislamiento voluntario* evidenciar una mayor responsabilidad ciudadana en el encuentro con el Otro por parte de lo que nos aventura a reflexionar sobre una sociedad más solidaria con el prójimo, la bioética y nuestra relación con el planeta?

## 6. Garantía

La pandemia cambió la vida y la perspectiva de muchas personas. De manera general, reforzó la idea de que nadie tiene la vida asegurada, que somos frágiles como especie y que, a pesar de vivir en una era democrática, la desigualdad es la constante en todos los países.

Los costos generados por la desigualdad se han vuelto insostenibles. La ruta para crear Estados de bienestar debe incluir igualdad y sostenibilidad, y no seguir postergando esta necesidad (Bárcena en Cepal, 2020).

Algunos autores se atreven a afirmar que para tener una comparación real del índice de desarrollo humano (IDH) ajustado a desigualdad, es necesario hablar de ocho niveles, es decir, considerar una clasificación que identifique países de primer mundo hasta octavo mundo.

**Tabla 2.** *Índice de desarrollo humano por desigualdad (ocho mundos).*

<b>Clasificación de ocho (8) niveles</b>	<b>Índice de desarrollo humano por desigualdad (IDHD)</b>	<b>Cantidad de países en esa clasificación</b>
Primer mundo	de 0.800 o más	18 países
Segundo mundo	de 0.700 a 0.799	22 países
Tercer mundo	de 0.600 a 0.699	24 países
Cuarto mundo	de 0.500 a 0.599	24 países
Quinto mundo	de 0.400 a 0.499	19 países
Sexto mundo	de 0.300 a 0.399	24 países
Séptimo mundo	de 0.200 a 0.299	13 países
Octavo mundo	de 0.100 a 0.199	1 país

Fuente: elaboración propia con base en IDHD 2018-2019.

La esperanza de vida en los países de primer mundo se estima en más de 82 años, mientras que su escolaridad cubre 18 años. Por el contrario, en los países de sexto mundo hacia abajo, tienen una esperanza de vida de 60 años o menos y su escolaridad abarca 5 años en condiciones óptimas.

El informe de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) en 2020 señaló que la pandemia generó un efecto negativo sobre los ingresos de las personas, afectando principalmente a las de ingresos bajos y medio-bajos. En Latinoamérica, 491 millones de personas que viven con ingresos de hasta tres veces la línea de pobreza, es decir, aproximadamente 59 millones de personas que en 2019 pertenecían a los estratos medios, han experimentado un descenso económico.

En fin, la desigualdad genera que la mayor parte de la población, sin garantía alguna, sea más propensa a los contagios, debido a la educación deficiente, la baja cobertura de servicios (especialmente de agua potable y saneamiento) y la centralización de los sistemas de salud de atención primaria. Por lo tanto, “hace falta una respuesta colectiva y comunitaria, hacer hincapié en el tema sanitario, pero también social” (Vall-Llosera en Pons, 2020, párr. 14).

En esta línea, ¿es posible que el confinamiento, respecto con la noción del yo individualista, haya liberado al sujeto para interpelar su entorno frente al dogma para proponer políticas filosóficas y ambientales de compromiso comunitario o por el contrario solo arrojó luz conceptual sobre problemáticas centrales de la existencia?

## **7. Debate**

Un debate o diálogo solo es posible cuando hay dos partes con igualdad de condiciones y oportunidades para aportar al tema central. El problema es pretender entablar un debate cuando la verdad, la ciencia, la comunicación y la salud se monopolizan.

El reporte de la Cepal advierte sobre los fuertes impactos de la crisis de la pandemia en el mercado laboral, precisamente por los monopolios, lo cual afecta con mayor intensidad a migrantes, trabajadores informales, jóvenes y mujeres: “La tasa de desocupación regional se ubicó en 10,7% al cierre de 2020, lo que representa un incremento de 2,6 puntos porcentuales respecto del valor registrado en 2019 (8,1%)” (2022, párr. 11).

En ese sentido, ¿fue la crisis sanitaria de la COVID-19 ocasión para que los profesionales abogados, los médicos, los ingenieros, los economistas, los científicos, los sociólogos, los historiadores, los políticos, entre otros, se dieran a la tarea de discutir y reflexionar sobre las diferentes problemáticas que despertó la pandemia, como cuando agrupaciones de artesanos se unían para protegerse en siglos anteriores?

## **8. Conectividad**

El espacio de dominio y uso público que comúnmente se comprendía como espacio de circulación, en paz o caos, armonía o discordia, ahora es influenciado por las redes sociales virtuales de diversa naturaleza como Youtube, Twitter, Facebook e Instagram, por mencionar algunas, que afectan de forma hiperbólica en la vida pública. Autores como Tala y Vásquez recogen en *Conexión en tiempos de Covid-19* que “las autoridades sanitarias han recomendado el uso de teléfono, correo electrónico, redes sociales y videoconferencia, como una manera de sortear las medidas de aislamiento instauradas” (2020, p. 557).

La salud de las personas en el primer cuarto del siglo XXI formalmente transitó, no necesariamente para la mejora de condición de vida por sí mismo, sino para virtualizar (*telenmarcar*, como neologismo producto de la pandemia) toda función donde la modalidad se asocia al teletrabajo, el telestudio o se recibe *teleconsulta* médica. Sin embargo, surge

la inquietud de si aún existe tiempo para ocho horas de trabajo, ocho de esparcimiento y ocho de descanso.

¿Cómo el poder de las redes sociales, posiblemente más viral que el propio SARS-CoV-2, ha capturado el espacio público y ha reemplazado el orden establecido por un orden sanitario cuya función conserva la salud de las fuerzas productivas, encerrándolas por medio del teletrabajo?

## **9. Estado**

Poco distante queda el dilema ético y científico en bien de los intereses colectivos y particulares cuando el control público, formado por una organización política constituida y soberana, se reencuentra con el proceso y legado del Código de Núremberg, la Declaración de Helsinki o el Informe Belmont para la Humanidad.

Principios básicos como *autonomía*, *beneficencia*, *no maleficencia* y *justicia* son las bases equivalentes a las reglas de la justicia distributiva cuando un sujeto asume un riesgo, particularmente si tiene que ver con su vida. En el principio de *autonomía*, en particular como el imperativo del que las personas pueden justipreciar para decidir de forma informada si optan por la administración de una vacuna, las incógnitas sobre el manejo público de salud se enfrentan a interrogantes como las siguientes: ¿qué hacer con quienes no desean ser vacunados contra la COVID-19?, ¿es viable la opción de evaluaciones médicas en un período de tiempo semanal o mensual por años (si fuera necesario) para evidenciar con pruebas de antígeno o RT-PCR que no se está contagiado?, ¿estaría dispuesto el Estado de cada nación a proveerlos a sus ciudadanos a través del sistema de salud pública y asistencia social?

En definitiva, ¿con qué control democrático se ha enfrentado el dilema ético de la vacuna obligatoria? ¿Es lo mismo el consentimiento informado al voluntario?

## **10. Educación**

En los primeros años de pandemia, la educación optó por los recursos digitales disponibles. Esto develó cinco condiciones de la región latinoamericana: 1) la situación precaria de las comunidades y el acceso limitado a servicios básicos; 2) la desigualdad que provocan los oligopolios de las telecomunicaciones en Latinoamérica; 3) la necesidad de evaluar la escuela como institución social y valorar la importancia del *educar para la vida*; 4) en la educación informal, un periodismo con sesgo ideológico; y 5) el rol de la educación en la época de la posverdad y la especulación científica.

La brecha digital educativa se hizo evidente en ese traslado de la presencialidad a la modalidad a distancia. Mientras que en España el 97% de los niños tienen acceso a Internet, en Chile se reduce a 80% y en Nicaragua baja a un 25%, según la Organización de las Naciones Unidas –ONU– (Pupiales, 2020). El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) establece que aproximadamente el 20% de la población latinoamericana no tiene acceso a Internet. Además, la privatización de los medios de educación digital es evidente: señal de Internet que venden oligopolios de telecomunicaciones, plataformas de videollamada de alto costo, entornos virtuales de aprendizaje que no tienen código abierto, entre otras herramientas.

Muchos padres de familia han tenido que hacer de maestros temporales, ya que sus hijos no tuvieron la oportunidad de ir a una escuela para aprender a leer y escribir. Otros padres, en cambio, han dedicado parte de su descanso para hacer tareas de las clases virtuales y alfabetizar digitalmente a sus hijos; mientras que otros han tenido que decidir entre comprar comida o minutos de conexión para las clases de sus hijos.

El hecho de no tener un seguimiento personalizado en las primeras etapas educativas ha generado un abandono escolar masivo. Los estudiantes no comprenden los

contenidos de las clases por televisión, no hay seguimiento o resolución de dudas de manera efectiva y la baja o nula capacidad de inversión de los padres y madres en la educación de sus hijos hace que muchos de ellos tengan que buscar nuevas oportunidades de subempleo, dejando aún menos tiempo para el descanso y la recreación.

Si bien es cierto que se propició la necesidad de una educación híbrida, lo cual dio lugar al análisis de la educación como institución social necesaria, en muchos casos, el énfasis se colocó en los recursos, los juegos y las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), pero no en reforzar los contenidos y las competencias.

Las autoridades, los dueños de colegios, los coordinadores y las directoras presionan a los maestros para que se haga uso y se evidencie la utilización de los recursos en los que han invertido para hacer la educación de los niños y los adolescentes *más divertida*, pero poco se han detenido a evaluar si esas herramientas facilitan el *aprender para vivir* o si la práctica educativa se parece más a la vida en cada contexto. Existe, entonces, una disputa entre entornos virtuales atractivos versus contenidos útiles para la vida. La ONU ha declarado que el desarrollo de nuevas tecnologías aumenta las diferencias entre países de primer y tercer mundo (Cepal, 2020).

Sin embargo, la educación no es solamente la escolarizada y formal, también se tiene la educación informal, la de los medios de comunicación, la publicidad y las noticias. ¿Qué decir de la educación informal en la era de los bulos, la posverdad, la especulación y las bromas? ¿Cómo es la información sobre la pandemia que persiste en el entorno y cómo se hace frente a tanta información sin ética o respeto por la ciencia?

## **11. Reflexiones finales**

La pandemia evidenció y aumentó las desigualdades, afectó la organización de las instituciones sociales y modificó el comportamiento en relación con los roles tradicionales.

Los bulos y la información masiva influyeron en la toma de decisiones. Producto de ello, muchas personas consumieron miles de medicamentos y mejunjes no recomendados por especialistas de la salud o científicos.

La discusión sobre la ética se orientó hacia la reflexión sobre conciencia ecológica. Aunque siempre hay más retos que evidencias de construcción social, la responsabilidad de generar cambios significativos está en cada uno de nosotros.

## **12. Referencias bibliográficas**

- Agudo, A. (2000). Los privilegios de los médicos en el derecho romano. *Ivs Fvgit*, 8(9), pp. 205-271.
- Bell, J., García, M. & George, W. (2021). Evolución y pronóstico de pacientes con síndrome metabólico infectados por el nuevo coronavirus. *Revista MEDISAN*, 25(5), pp. 1227-1243.
- Bonilla, O. (2020). Para entender la COVID-19. *Medicentro electrónica*, 24(3).
- Bramble, B. (2020). *Pandemic Ethics. 8 Big Questions of COVID-19 [Ocho grandes preguntas sobre el COVID-19]*. Bartleby Books.
- Burgueño-Sosa, E. et al. (2020). Generalidades de la familia Filoviridae y el virus del Ébola: una actualización de sus implicaciones en la población humana. *Revista biomédica*, 31(1), pp. 58-68.
- Castañeda, C. & Ramos, G. (2020). Principales pandemias en la historia de la humanidad. *Revista cubana de pediatría*, 92(1).

- Cepal (26 de junio de 2022). *CEPAL analiza los profundos y múltiples efectos de la pandemia en la población de la región y entrega recomendaciones para una recuperación transformadora con igualdad*. Cepal. <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-analiza-profundos-multiples-efectos-la-pandemia-la-poblacion-la-region-entrega>
- Echániz-Aviles, C. (2004). Influenza aviar: ¿debemos preocuparnos? *Salud pública de México*, 46(2).
- Esteve-Jaramillo, A. & López-Collada, V. (2012). Hacia la erradicación de la poliomielitis: logros y retos en México. *Salud pública de México*, 54(5).
- González, L., Casanova, M. & Pérez, J. (2011). Cólera: historia y actualidad. *Revista de ciencias médicas de Pinar del Río*, 15(4).
- Gotera, J. & Valero, N. (2009). Influenza A (H1N1): temor a una pandemia. *Investigación clínica*, 50(3).
- Gray, J. (6 de abril de 2020). *Why this crisis is a turning point in history [Por qué esta crisis es un punto de inflexión en la historia]*. The New Statesman. UK Edition. <https://www.newstatesman.com/uncategorized/2020/04/why-crisis-turning-point-history>
- Hernández-Mesa, N., Hernández, J. & Llanes, C. (2020). Las grandes epidemias de la Historia. De la peste de Atenas a la COVID 19. *Revista habanera de ciencias médicas*, 19(5).
- Le Roy Ladurie, E. (1989). Un concepto: la unificación microbiana del mundo (Siglos XIV al XVII). *Historias*, (21), pp. 33–70. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/14770>
- León, J., Fuensanta, M. & Abad, E. (2021). Revisión bibliográfica sobre la memoria histórica de pandemias anteriores en revisiones de enfermería sobre COVID-19: una realidad secularmente documentada. *Enfermería global*, 1(63), pp. 622-632.

- Lleras, A. (2016). Difteria. Una Amenaza Actual. *Kasmera*, 44(2).
- López, C. (2012). Magna Dei Parens Ac Virgo Maria Est: la apología Mariana a través de la emblemática en una letanía seiscentista. *Revista de Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*, 9(11), pp. 82-107.
- López-Goñi, I. (2022). *Infodemia masiva: bulos y mentiras contagiosas durante la pandemia*. Dinámicas de difusión en redes sociales de noticias falsas sobre salud: RRSSalud.
- Lorente, M. (2021a). Antecedentes epidémicos previos a la peste de Cipriano en la Antigüedad. *Espacio, tiempo y forma*, 2(34), pp. 221-229.
- Lorente, M. (2021b). La peste de Cipriano: la primera gran pandemia de la Antigüedad Tardía. *Espacio, tiempo y forma*, 2(34), pp. 249-270.
- Lozano, F. (2021). Una aportación al origen de las mascarillas. *Revista de medicina y cine*, 17(2).
- Maguiña, C. y Galán-Rodas, E. (2016). El virus Zika: una revisión de literatura. *Acta médica peruana*, 33(1).
- Ornelas, J. (2020). El nuevo coronavirus que llegó de Oriente: análisis de la epidemia inicial en México. *Gaceta médica de México*, 156(3).
- Parra-Pedraza, M. (3 de junio 2020). COVID-19 ¿Un alivio temporal para el ambiente? *CienciaAmérica especial: "Desafíos Humanos ante el COVID-19"*, 9(2). <https://doi.org/10.33210/ca.v9i2.318>
- Pascual, G. (15 de septiembre de 2020). *Epidemias y pandemias a lo largo de la historia (2)*. Blog del Colegio Oficial de Biólogos de la Comunidad de Madrid (COBCM) <https://cobcm.net/blogcobcm/2020/09/15/epidemias-y-pandemias-historia-2/>
- Pons, E. (8 de noviembre de 2020). *Covid-19, un virus que sí entiende de clases sociales, como todos*. Público. <https://www.publico.es/sociedad/coronavirus-covid-19-virus-entiende-clases-sociales.html>

- Pupiales, J. (15 de mayo de 2020). *Educación virtual, entre la desigualdad y la aceptación en América Latina*. France24.  
<https://www.france24.com/es/20200515-educacion-virtual-desigualdad-america-latina>
- Ryan, P. (2020). *Pandemics and the Blame Game: How Plagues Have Affected Jews, Christians, and Muslims [SPA]*. Forham University.
- Sáez, A. (2016). La peste Antonina: una peste global en el siglo II d.C. *Revista chilena infectol*, 33(2), pp. 218-221.
- Tala, A. & Vásquez, E. (2020). Conexión en tiempos de COVID-19. *Revista médica de Chile*, 148(4), pp. 557-558. <https://dx.doi.org/10.4067/s0034-98872020000400557>
- Villagrán, M. (2016). *Acercamiento al concepto de alteridad en el pensamiento de Enrique Dussel*. [Tesis inédita]. Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Virula, V. (2022). *Cerebro imposible*. [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Internacional Antonio de Valdivieso, Nicaragua.
- Volcy, C. (2010). A propósito del enigmático sudor inglés. *latreia*, 23(4), pp. 422-431.

Los autores agradecen el apoyo en la revisión del presente manuscrito a Luis Emilio López del Valle. Así también a Johanna María Dardón Alvarado, por la elaboración de las figuras.

El artículo debe citarse de la siguiente manera:

### **APA**

- Virula Pineda, V. G., y Villagrán Ruano, M. R. (2023). Pandemia, bulos y conciencia ecológica. En Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega (Eds.), *Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas* (pp. 73 - 95). Pedro & João Editores.

**ABNT**

VIRULA PINEDA, V. G.; VILLAGRÁN RUANO, M. R. Pandemia, bulos y conciencia ecológica. Em: **Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas**. Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 73–95.

# **Hacia prácticas pedagógicas responsables: Indagaciones posthumanistas a partir del *Dasein***

Luisa González-Reiche<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0009-0004-5164-505X>

## **1. Introducción**

Tras dos años escolares atravesados por la pandemia por COVID-19, la ciudad de Guatemala ha retomado su ritmo, regresado al orden previo determinado por las lógicas de intercambio y productividad. Así lo parece. No obstante, la rutina cotidiana esconde, como por muchas décadas lo ha hecho, múltiples realidades. Mientras, el Ministerio de Educación enfoca sus esfuerzos (que suelen ser pocos y este último tiempo no ha sido una excepción) en una adecuación curricular haciendo énfasis en la formación de las llamadas *competencias para la vida*. Dicha respuesta se anuncia como estrategia para nivelar a los estudiantes que no tuvieron acceso a la educación durante por lo menos el primer año y medio de la pandemia y busca resolver los altos niveles de deserción escolar. El retraso significativo (que a su vez se concibe desde una organización lineal y progresiva de adquisición de saberes y habilidades) y la deserción ponen hoy en evidencia que las iniciativas ministeriales de adaptar contenidos curriculares a programas radiales y televisivos,

---

<sup>1</sup> Guatemalteca. Educadora, artista y ensayista. Estudió arte y diseño en el Art Institute of Philadelphia y un BA en Historia del Arte. Licenciada en Psicopedagogía y Educación por la Universidad Rafael Landívar con Posgrado en Neurociencia Educativa. Maestrías en Historia y Filosofía. Email: luisagreiche@gmail.com

como únicas respuestas a la pandemia, no dejaron de ser meras estrategias de mercadeo para el gobierno de turno. No obstante, la *desconexión* que hoy se pone en evidencia entre la realidad de la mayoría y lo que el sistema educativo es capaz de ofrecer no es resultado exclusivo de la pandemia. El hecho que los estudiantes más afectados sean los que menos recursos tienen, los grupos minorizados, no es más que el reflejo de una historia de despojo justificada en el racismo propio de la razón colonial/patriarcal/capitalista<sup>2</sup>.

Como educadora y también como bisnieta de dos mujeres Q'eqchi' –el ensamblaje en continuidad que me constituye–, atravesada por las contradicciones de una educación privilegiada y una historia familiar marcada por la anulación y la ladinización forzada, las causas y las implicaciones de la situación actual (que es muchas a la vez) me *llaman* y exigen una atención particular y, a partir de ella, de una responsabilización. La responsabilidad en este sentido es aquello que se deriva del reconocimiento de que existe una necesidad (Bozalek et al., 2020) más que un deber. Responsabilizarse tiene que ver con reconocerse como cuerpo enredado con otros y como parte de un mundo, lo que implica una obligatoriedad, que no es nunca una relación uno a uno sino una relación múltiple o multi-direccional y no exclusivamente humana (Haraway, 2019).

Ello requiere también comprender que *el otro* no necesariamente se encuentra fuera de *mí* ni tampoco se restringe a lo humano. En las palabras de Heidegger (1995) se trata de un *co-estar-ahí*. En el mismo sentido, el Buen Vivir propone que “la consulta, acto y *consenso* implica la interconexión, la complementariedad y la integralidad de todos

---

<sup>2</sup> Sigo a Cumes (2018) en la propuesta de que la *razón del uno* que caracteriza la colonialidad es a su vez patriarcal y capitalista, una intersección que opera de manera particular sobre los cuerpos y la materialidad (cuerpos racializados, sexualizados y naturalizados) en los países colonizados.

los seres vivos en los diferentes ciclos de la vida” (Confluencia Nuevo B’aqtun, p. 30).

Dicha responsabilización precisa de un ejercicio cotidiano de des-familiarización con los propios hábitos de pensamiento, de des-aprendizaje de los propios privilegios, como escribe Spivak (1990). Mi pensar y sentir acerca de la educación en general y de la práctica pedagógica en particular, es una que tiene que ver con una búsqueda de justicia, está motivada más por la ética que por la disciplina, una que se nutre de diversos diálogos en distintos tiempos y espacios, que me llegan desde la herencia, desde las lecturas y desde intercambios sostenidos con corporalidades humanas y más que humanas, como multiplicidad en devenir y en proceso de desterritorialización, siempre en relación. En ese sentido este es también un posicionamiento político.

Las circunstancias que anuncian la existencia de una necesidad –entendidas como *llamados*<sup>3</sup>– activan una primera *solicitud* enfocada en la manera como las propias relaciones se configuran y, específicamente, en los déficits relacionales existentes. ¿Qué elementos del quehacer educativo ignoran, niegan o anulan corporalidades diversas? ¿De qué manera los saberes que respaldan la visión educativa parten de y generan una configuración particular de sujeto? ¿Cómo la misión educativa global –planteada desde la visión desarrollista– sigue siendo motivada por un impulso civilizatorio negador de todo lo que no se ha considerado *humano*<sup>4</sup> (cuerpos sexualizados, racializados y naturalizados)?

---

<sup>3</sup> En sentido heideggeriano, la llamada y su escucha-respuesta, que constituyen la apertura al mundo del *Dasein*. “La llamada alcanza al *Dasein* en esta comprensión cotidiana y media de sí mismo que él ya tiene siempre al ocuparse [de las cosas del mundo]. El uno-mismo del ocupado estar con otros es alcanzado por la llamada” (1995, p. 268).

<sup>4</sup> Desde la economía política de la diferencia que ha caracterizado a la razón colonial-patriarcal, se ha desvalorizado a grupos enteros de seres humanos. Esto tiene que ver, como lo plantea Braidotti (2015), con el hecho que éstos han sido “considerados inferiores y, por ende, igual que cuerpos utilizables: *ser diferente de significaba ser menos que*” (p. 41).

La intersección entre problemáticas es compleja y abordar todos sus componentes en un ensayo sería pretencioso. Estas preguntas, en muchos casos, no hacen más que activar nuevas preguntas, generan afectaciones semiótico-materiales de manera enredada, produciendo enredos. No obstante, resulta relevante señalar que el problema no es, como se suele enfocar, puramente educativo ni, por lo tanto, su solución la llamada *educación de calidad*. Quizás esta afirmación sea evidente aquí, pero en el contexto educativo no parece serlo.

El abordaje desde la academia y la visión disciplinar, y por extensión en las políticas, los acuerdos, currículos y contenido educativo en general, se refiere exclusivamente a la adquisición de habilidades o competencias, dejando de lado en la gran mayoría de casos las realidades, y la diversidad, en las que la población escolar –y la que no tiene acceso a la educación– están inmersas y la amplitud de los desafíos que enfrentan. Por otro lado, la disciplina educativa está construida y se sigue nutriendo de saberes desarrollados en contextos occidentales<sup>5</sup> dando paso a disposiciones totalizantes.

En este sentido, es posible pensar en el proceso educativo como un proceso de humanización, donde lo *humano* es entendido desde un modelo particular. En la actualidad, la neurociencia cognitiva y la enorme cantidad de hallazgos obtenidos en las últimas dos décadas gracias al

---

<sup>5</sup> El psicólogo canadiense Henrich (2010) señaló que los científicos conductistas basaban la totalidad de sus afirmaciones acerca del comportamiento y la psicología humana en estudios realizados en poblaciones occidentales, educadas, industrializadas, ricas y democráticas (WEIRD por sus siglas en inglés). Y si bien la manera en que el autor se refiere a aquellas características ya denota una visión particular del mundo, el problema principal radica en que dichas afirmaciones se han generalizado, construyendo –y en la mayor parte reforzando– una noción específica de lo humano, o, en este caso, una *naturaleza humana*. Así, el conocimiento científico acerca de la mente, la cognición y el aprendizaje se limita exclusivamente a una población (a la que considera la estándar) e ignora otras.

desarrollo de tecnologías de neuroimagen<sup>6</sup> dan paso a planteamientos de los que se derivan prescripciones para el quehacer educativo en todas las latitudes. Prescripciones que se basan, primordialmente, de la interpretación de la *capacidad humana* como racional en su forma más estricta.

La historia de las metodologías de investigación, desarrolladas por la racionalidad moderna y occidental desde el siglo XVI, y consolidadas durante la época de la Ilustración, así, parecen fundamentar aún esta noción de *lo humano*. Los primeros estudios en Psicología, y especialmente en Psicopatología, cuyo enfoque central es la conducta, atribuían una correlación entre características culturales (entendidas de manera limitada como una serie de características compartidas por personas con un contexto geográfico e histórico compartido) y supuestas deficiencias en los cerebros de las poblaciones colonizadas (Choundry y Kirmayer, 2009) a partir de métodos que parecerían rudimentarios pero cuyas bases se asientan en las mismas lógicas racionalistas que parecen guiar la interpretación de los estudios neurocientíficos. Un ejemplo de ello lo brinda Tuhiwai Smith, quien escribe:

El solo hecho de saber que alguien midió nuestras “facultades” llenando el cráneo de nuestros ancestros con semillas de mijo y que comparó dicha cantidad de semillas con la capacidad mental de pensar, ofende nuestro sentido de quiénes y qué somos (2019, p. 19).

---

<sup>6</sup> El desarrollo de la neurociencia cognitiva ha ampliado de manera significativa y en relativamente poco tiempo la comprensión biológica del cerebro, enfocándose en gran parte en la reconstrucción del conectoma humano, es decir el mapa neuronal y sus relaciones conectivas estructurales y funcionales a microescala (sinapsis entre neuronas) y macroescala (regiones cerebrales y rutas inter-regionales) (Behrens y Sporns, 2011). Cabe mencionar que no se está aspirando aquí a una neurociencia cultural enfocada en diferencias que, al igual que la visión universalista de la naturaleza humana, puede dar paso a otras formas de determinismo biológico o a la biologización de hechos sociales (Choundry y Kirmayer, 2009).

La misma autora agrega que “la investigación científica ha sido partícipe de los peores excesos cometidos por el colonialismo” (2019, p. 19). La investigación neurocientífica, y su interpretación, se rige en numerosos casos por el deseo de demostrar algo que ya ha sido establecido desde un inicio (como génesis construida): que existe una sola forma de existencia, de expresión y de relación con el mundo cuando se trata de los seres humanos<sup>7</sup>, trazas de una herencia metafísica y ontoteológica problemática que a la vez refuerza el antropocentrismo, el dualismo y el humanismo responsables de las crisis sociomateriales del capitalismo avanzado.

## 2. La onto(teo)logía del *homo rationalis*

El desarrollo de la disciplina psicológica y sus ramas, como la neuropsicología, ha dado paso a una definición de normalidad cognitiva que sirve como punto de referencia para lo que se considera *anormal* (*dificultades, déficits o desórdenes*). La popularidad que estos estudios, nutridos por la neuroimagen, han adquirido en años recientes tiene que ver con el hecho que se enfocan en lo que el ser humano, como *homo rationalis*, ha aprendido a apreciar por encima de todo: su cerebro. Esto es lo que presumiblemente nos distingue de los animales no humanos y la materia (lo que coloca una marca entre nosotros y los *otros*). El sujeto (singular) es el poseedor de conciencia, racionalidad universal y comportamiento ético autodisciplinante (Braidotti, 2015), una definición que parte del planteamiento de una *esencia*

---

<sup>7</sup> En la cosmogonía maya este concepto se entiende de manera distinta. La palabra *Winaq* se refiere a la persona en un sentido más amplio, se concibe como un ser completo e íntegro. Como explica Cumes, es “una noción contraria a la de ‘hombre’ que es la medida de ‘lo humano’ en occidente” (2018, p. 5) y “está asentada en una idea mucho más plural de la existencia (2018, p. 6). Véase también: Ajb’ee Jiménez y Héctor Aj Xol Ch’ok (2011). *Winaq Fundamentos del Pensamiento Maya*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

humana, el análisis metafísico de su ser, desde la filosofía moderna con influjos que se extienden hasta Demócrito<sup>8</sup> y Aristóteles, quien planteara una jerarquía de las formas de existencia determinadas por su capacidad de movimiento y pensamiento<sup>9</sup>.

Además del hecho que los estudios y análisis de las también llamadas ciencias cognitivas (que integran la lingüística, la psicología, la inteligencia artificial, la neurociencia, la antropología y la filosofía) se realizan en poblaciones occidentales con pocas excepciones, el principal problema de la derivación de prescripciones, por ejemplo, hacia la práctica educativa parece ser ontológico.

Cuando las descripciones de los procesos cognitivos ligados a comportamientos particulares son entendidas como *naturaleza humana* se pierden de vista los factores no cognitivos, es decir, el papel que las relaciones con el mundo en su complejidad juegan en la existencia, no como conformadoras de un sujeto separado de lo que le rodea sino como parte de lo que lo constituye. El estudio *objetivo* de neuronas, potenciales y acción y conectomas se confunde con la descripción de la existencia humana, una que ignora desde un principio que dicha existencia está enredada en un mundo.

---

<sup>8</sup> La teoría atómica de Demócrito sugería una brecha entre la representación y lo representado. De allí parte la noción de *apariencia* que va a extenderse en el mundo griego. Esta visión atomista persiste en gran parte del pensamiento filosófico occidental –compone todavía la *filosofía* en su misión clarificadora. La división entre lo *interno* y lo *externo* desarrollada por Descartes es constitutiva del *sujeto conocedor*. La posición neutral –desligada de su mundo– le permitiría a dicho sujeto otorgarle *sentido* o significación a lo que le *rodea* (Barad, 2003).

<sup>9</sup> En la *Historia de los animales* Aristóteles organiza la naturaleza en una escala que parte de lo *inanimado*. Esta idea se desarrolló en el pensamiento occidental medieval en lo que se conoce como la Gran cadena del ser, que con la escolástica incluyó en los niveles más altos el mundo celestial (Quammen, 2019).

Por ello la aproximación fenomenológica de Heidegger<sup>10</sup>, de la experiencia misma de la existencia, resulta aquí relevante.

El reduccionismo en el que cae la descripción de los procesos del sistema nervioso, con la primacía de los procesos cognitivos *superiores*, como existencia humana anula en un contexto como el educativo la posibilidad de mirar fuera de habilidades individuales internas (que a la vez derivan generalizaciones), considerando la manera como los estudiantes interactúan con el mundo educativo en el que se sitúan y los efectos de las interacciones en sus actitudes, motivaciones y desempeños (Farrington, et al., 2012) así como en sus propias nociones de sí mismos y de otros. Esto podría abrir las nociones de percepción, conocimiento y actividad que el abordaje fenomenológico de la existencia desafía (Hollingsworth, 2005). No obstante, la mayor parte de las propuestas pedagógicas plantean una relación con el mundo que aleja al aprendiz de *su* mundo, como si éste consistiera en una colección de objetos inertes para la percepción de una mente pensante y donde los objetos son entendidos en términos oposicionales, no relacionales o *a-la-mano*.

La búsqueda y definición de esencias que guíen acciones concretas teleológicamente<sup>11</sup> es sucesora de la

---

<sup>10</sup> En los seminarios de Zollikon (1959 – 1969), Heidegger explicaba que “Cuando... se afirma que la investigación del cerebro es una ciencia fundamental para nuestro conocimiento del ser humano, esta afirmación sugiere que las relaciones verdaderas y reales entre los seres humanos es una correlación entre procesos cerebrales. De hecho, implica que en la investigación misma acerca del cerebro todo lo que sucede es que un cerebro, como se dice, ‘informa’ a otro cerebro de manera específica, y nada más. Entonces, cuando uno no se encuentra comprometido en una investigación durante las vacaciones del semestre, la apreciación estética de la estatua de un dios en el museo de la Acrópolis no es más que el encuentro de los procesos cerebrales del espectador con el producto de otros procesos cerebrales, es decir, la representación de la estatua” (2001, p. 95). Lo anterior no solo plantea una exposición fenomenológica sino ya una crítica a la más cruda ciencia del cerebro.

<sup>11</sup> Como por ejemplo el ideal de *lo humano* y su formación.

metafísica de la presencia que determinó el desarrollo del pensamiento filosófico en la modernidad y los procesos de colonización. De acuerdo con la visión de disciplinas recientes como la neuroeducación, la *naturaleza* del ser humano es razonar, es decir, ser capaz de *habilidades psicológicas superiores* o funciones ejecutivas, derivadas de la existencia y la organización, conectividad y especialización de la corteza frontal, lo que lo distingue de otras formas de existencia<sup>12</sup>. De acuerdo con esto, si la esencia del ser humano es el conjunto de habilidades cognitivas procesadas por la corteza frontal, se sigue que la función educativa es potenciar dichas habilidades<sup>13</sup>, encaminando a los sujetos a ser más *humanos*<sup>14</sup>.

La discusión educativa (desde teorías conductistas, cognoscitistas, constructivistas o socioconstructivistas, entre otras) se desenvuelve en gran parte alrededor de métodos y estrategias para lograr dicho propósito. El entendimiento brindado por la neurociencia de cómo se desarrolla el cerebro y cómo aprende se asume como *fundamental* para la práctica educativa actual, la cual refuerza una noción particular de humano. En las palabras de Derrida, la historia del concepto

---

<sup>12</sup> La comprensión dualista que opone cultura y naturaleza se fundamenta en gran parte por la noción de aprendizaje pues parte del supuesto de que mientras los animales no humanos están completamente atados a las fuerzas biológicas o evolutivas, los seres humanos somos capaces de transformar o mejorar nuestras circunstancias por medio de una evolución cultural posible gracias a la transmisión de saberes entre individuos de grupos sociales. Diversos estudios desde la etología han demostrado que los animales no humanos también poseen culturas. (Ver: Despret, 2008 y 2018)

<sup>13</sup> Mientras que la capacidad de aprendizaje tiene que ver con estas funciones, se ha estudiado la capacidad de aprendizaje en organismos sin corteza cerebral como moscas de fruta y pepinos de mar (Dehaene, 2020).

<sup>14</sup> Para Derrida (1982), todo proyecto de constitución de una realidad humana, que siempre supone una unidad metafísica o una concepción unitaria (totalizante), es el proyecto de devenir Dios. Concluye, con Sartre, que “todo humanismo sigue siendo ‘metafísico’, la metafísica siendo el otro nombre de la ontoteología” (1982, p. 116).

de humano (*man*) queda sin examinarse, “todo ocurre como si el signo ‘hombre’ no tuviera origen o límite histórico, cultural o lingüístico<sup>15</sup>” (1982, p. 116).

Según varios planteamientos educativos contemporáneos, basados en la interpretación evolutiva darwinista de la sobrevivencia del más fuerte, la habilidad de aprender es un resultado evolutivo que permite cambios en el comportamiento en poco tiempo, aumentando las probabilidades de sobrevivencia gracias a la ventaja sobre la temporalidad biológica. En este sentido, el aprendizaje es definido como la capacidad de adaptarse a condiciones no predecibles de manera rápida (Dehaene, 2020), lo que estaría ligado a la capacidad de agencia. Aun cuando se reconoce que la habilidad de aprendizaje no se restringe a la especie humana, se plantea que existe una clara diferencia entre el aprendizaje humano, el del *homo sapiens*, y el aprendizaje no humano. Dehaene subraya que “el aprendizaje es el triunfo de nuestra especie” (2020, p. 20) y agrega:

Recientemente, la humanidad descubrió que podría aumentar esta extraordinaria habilidad aún más con la ayuda de una institución: el aula. La pedagogía es un privilegio exclusivo de nuestra especie: ningún otro animal enseña a sus crías de manera activa estableciendo un tiempo específico para monitorear su progreso, dificultades y errores. La invención de la escuela, una institución que sistematiza la educación informal presente en todas las sociedades humanas ha aumentado de manera significativa el potencial de nuestro cerebro (2020, p. 21).

---

<sup>15</sup> “*For example, the history of the concept of man is never examined. Everything occurs as if the sign ‘man’ had no origin, no historical, cultural, or linguistic limit*”. Derrida se refiere de este modo también a la ontología fenomenológica, partiendo de una crítica a la interpretación antropocentrada que se hizo de esa propuesta desde mediados del siglo pasado. Siguiendo de alguna manera a Derrida, en este texto se busca mostrar las aperturas que el pensamiento de Heidegger podría, todavía, posibilitar.

No obstante, la neurociencia no es la clave para acceder a la esencia humana y para comprender su existencia. Numerosos psicólogos que hacen afirmaciones filosóficas<sup>16</sup> fundamentadas en la noción del ser que se desprende de la neurociencia parecen confundir el ser con los entes, existencia y neuronas, el problema abordado por Martin Heidegger hace un siglo. El filósofo se refiere ya al hábito de fusionar ser y entes, abandonando la existencia, como un problema de la ciencia moderna. La descripción de la depresión y otros desórdenes psicológicos en términos neurocientíficos pueden ser un ejemplo de ello, así como la propuesta de que basta con la manipulación de neurotransmisores para encauzar la existencia o potenciarla.

A partir de todo lo anterior, no es casualidad que la neurociencia se haya hecho de un espacio central en el capitalismo avanzado al brindar una especie de *llave* a los secretos de la esencia humana. Disciplinas como la neurolingüística, el neuromarketing, la neuroarquitectura o la neuroeducación, con toda la generación acelerada *neuros* – donde todo aquello respaldado por la neurociencia parece garantizar el control de uno mismo y de otros, la predicción de los comportamientos (principalmente de consumo) y la fórmula para desarrollar súper cerebros–, parten de la idea de que en las explicaciones sobre el comportamiento humano basadas solo en el funcionamiento del cerebro yacen las fórmulas para

---

<sup>16</sup> Un ejemplo de ello son los psicólogos de pensamiento liberal y neoliberal Steven Pinker y Jordan Peterson, quienes han justificado una tendencia ideológica *natural* según las funciones cerebrales *propias* del ser humano. Otro libro relevante en este sentido es *Moral Tribes*, en el que el neurocientífico Greene (2013) argumenta en favor del utilitarismo, que contrasta con la ética deontológica, sobre la base del funcionamiento cerebral *normal*. De manera similar el biólogo evolucionista Richard Dawkins ha desarrollado su noción de *gen egoista* estableciendo una correlación entre esta descripción y un pensamiento de tipo positivista.

su realización<sup>17</sup>. Éstas dan paso a un entendimiento esencialista y simplificado de la existencia humana (y a costa de otras formas de existencia), en provecho de la generación de capital, del que la forma corporativa de las universidades contemporáneas<sup>18</sup> es parte. Como lo plantea Dehaene, “las universidades son refinerías neurales en las que los circuitos neuronales adquieren sus mejores talentos” (2020, p. 23). Este se convierte así en todo un sistema de disección de cerebros y de mundos: la onto(teo)logía del *homo rationalis* que ha caracterizado por siglos al humanismo<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Propuestas más críticas de esta visión son las de Daniel Dennett y Antonio Damasio, quienes además plantean una crítica al dualismo cartesiano desde los estudios del cerebro (Ver: Dennett, 2017; Damasio 2022 y 2020).

<sup>18</sup> Partiendo de un entendimiento iluminista del *desarrollo* humano (guiado por el racionalismo), el proyecto *Humanity +*, ligado al Instituto para el futuro de la humanidad (FHI por sus siglas en inglés) de la Universidad de Oxford, consiste en una investigación interdisciplinaria enfocada en la mejora humana (*human enhancement*) por medio de la biotecnología, lo que también se conoce como transhumanismo. Esta es una corriente muy distinta a la del posthumanismo ya que no pone en duda la construcción de lo que entendemos como humano y sus implicaciones sino busca reforzar dicha noción y remarcar su superioridad con respecto a todo lo demás. Como la página del proyecto lo explica, el transhumanismo es “el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y el deseo de mejorar la condición humana de manera fundamental, especialmente por medio del desarrollo de tecnologías ampliamente disponibles para eliminar el envejecimiento y mejorar las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas del ser humano de manera considerable” (Humanity Plus, s.f., párr. 9).

<sup>19</sup> En su *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger (2006) subraya que “desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es ‘humanista’. En consecuencia, el humanismo sigue siendo metafísico” (p. 24).

### 3. Hacia una ontología relacional a partir de Heidegger

Como se ha mencionado, la tradición filosófica occidental, desde la epistemología y la ontología, ha considerado el pensamiento como prerrogativa del *hombre* como *anthropos*<sup>20</sup>. Uno que accede al mundo por medio de su cognición. Esta noción está ligada a la comprensión del ser y de la existencia. El filósofo alemán Martín Heidegger buscó superar el dualismo cartesiano característico de esa concepción con el *Dasein* y el entendimiento del *ser-en-el-mundo*, como condición a priori del *Dasein*, removiendo al sujeto humano del centro de la narrativa –como en múltiples epistemologías y cosmogonías no occidentales–. La indagación sobre la naturaleza del ser, como pregunta fundamental, lo lleva a plantear que el *Dasein*<sup>21</sup> es el modo primario de existencia, el tipo de existencia experimentada por *entes* que se preocupan por su propio ser y que es inseparable de sus contextos espaciales y temporales. Con este primer

---

<sup>20</sup> El mismo Heidegger propuso que la modernidad consistía en gran parte en el mito de que la naturaleza es una reserva fija de material disponible (Davis, 2004), la idea de que nada existe fuera del marco de referencia humano. En cambio, el filósofo alemán desarrolla una indagación alrededor del sentido del ser que busca, justamente, romper con esa idea, fundamentada en el dualismo sujeto–objeto y mente–materia. El supuesto de que existe un mundo a priori, independiente de la mente, indiferente a la existencia humana y sus producciones de significación. El mundo, como contexto referencial o significativo, es humano o tiene su mismo modo de ser. De manera similar, el ser en general –*puro y simple* no es *solo* humano.

<sup>21</sup> Derrida (1982) plantea que Heidegger y en general la ontología fenomenológica no consigue superar la metafísica. Primero, porque la ontología fenomenológica sigue enfocada en la realidad humana, lo que la coloca en el campo de una antropología filosófica y segundo porque en esta postura existe un supuesto (“una familiaridad metafísica ininterrumpida”) en el que de manera aparentemente natural “une a un *nosotros* del filósofo al “*nosotros* hombres”, al *nosotros* en el horizonte de la humanidad” (1982, p. 115). No obstante, el mismo Derrida parte de la problematización de la traducción de *Dasein* como *realidad humana*, resaltando que el error más grave se encuentra en la lectura antropologicista de autores como Husserl y Heidegger.

planteamiento, la constitución del ser-ahí como ser-en-el-mundo, se establecen desde las primeras páginas de *Ser y Tiempo* las bases para una desestabilización del dualismo y de la metafísica. En *Carta sobre el Humanismo*, enfatiza precisamente que “la existencia no es la realización de una esencia ni mucho menos produce o pone ella lo esencial” (2006, p. 33).

La crítica a la metafísica que Heidegger busca plantear no se enfoca en ésta como una manera de dar cuenta de la naturaleza de la realidad sino como el marco a partir del cual se ha pensado el ser. De lo anterior se deriva una crítica al antropocentrismo. Heidegger muestra que lo propio de la metafísica es operar desde suposiciones específicas, fijas y no cuestionadas que dan paso a una visión de mundo (Heidegger, 2006). Esto tiene que ver con un problema de orden ontológico: el no distinguir entre el ser y el ente. La consecuencia de ello es que ha primado una concepción que no es capaz de abordar realmente al ser, sino que se queda en los entes, la pregunta por el ser, así, no ha sido más que la pregunta por los entes. “El pensar del ser desfigura la existencia”, anota (Heidegger, 2006, p. 28). Esta interpretación particular del ser es lo que ha servido como fundamento para el análisis de los entes. En la visión reduccionista de la propuesta neuroeducativa, donde todos los aspectos constitutivos del sujeto en proceso de aprendizaje se fundamentan en una visión específica, esencialista, de ser (la descripción de la conectómica cerebral a nivel conectivo y funcional), se da esta misma problemática.

Para Heidegger la metafísica también tiene que ver con un problema de lógica. Desde una visión dualista, que siempre privilegia un aspecto generando oposiciones, las oposiciones dominantes son la división entre esencia y existencia y entre sujeto y objeto. La colocación del sujeto por fuera del mundo objetivo es central al humanismo y “todo humanismo se basa en una metafísica<sup>22</sup>, excepto cuando se convierte él mismo en

---

<sup>22</sup> Derrida señala que “esta neutralización de cada tesis metafísica o especulativa como aspectos de la unidad del *anthropos* puede ser

el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación del ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica” (Heidegger, 2006, p. 24).

La filosofía posthumanista, que plantea una superación del antropocentrismo, el humanismo y el dualismo, está influida por la dislocación de la metafísica en Heidegger, una influencia generalmente más atribuida a Derrida, si bien son numerosos los artículos que hacen referencia al planteamiento heideggeriano sobre la tecnología y las posibilidades de relacionalidad posthumanas que se abren a partir de ello (Ferrando, 2019). Esto tiene que ver con un tema que le es de central importancia al posthumanismo: disolver la división entre la tecnología y lo *humano* a partir de la noción de que los seres humanos no nos relacionamos con la tecnología de manera exclusivamente instrumental, sino que nos encontramos ontológicamente conectados a ella. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger escribe que:

El [ser humano]<sup>23</sup> se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo de ese modo,

---

considerada en algunos aspectos como la herencia fiel de la fenomenología trascendental de Husserl y de la ontología fundamental de Ser y tiempo” (1982, p. 115). Traducción propia.

<sup>23</sup> Me tomo la libertad de sustituir la palabra *hombre* en la traducción que uso por *ser humano*, como aparece en la traducción al inglés (que parte del alemán *Der Mensch*, persona o ser humano, no *Der Mann*, hombre, varón) por el choque que, desde el feminismo, tiene la primera, si bien desde una perspectiva posthumanista *ser humano* también es un concepto limitado. Por otro lado, autoras feministas como Irigaray (2010) han evidenciado que el humano está basado en el ideal abstracto de hombre, un *él* con características muy específicas. Braidotti (2015) opta por no deshacerse del todo de la subjetividad, la que entiende como necesaria para la imputabilidad, y propone por el concepto de sujeto nómada, no ya como un sujeto unitario sino complejo, relacional, encarnado, afectivo, deseoso y en devenir. Por su parte, Alaimo (2018) propone la noción de trans-corporalidad, la cual define como cualidad de todas las criaturas encaradas y entrelazadas en un mundo dinámico y material que las atraviesa y es transformado por estas disolviendo también una distinción

preserve la verdad del ser, para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y como aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el [ser humano]. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al [ser humano] le queda abierta la pregunta de si encontrara lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el [ser humano] en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El [ser humano] es pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia estática como “cuidado” (2006, pp. 38 y 39).

De lo anterior se desprende un aspecto que tendría que ver con la responsabilidad, como habilidad de responder (Haraway, 2019). El pastor no es una autoridad, como por ejemplo el científico que estudia lo que le rodea, o el sujeto que observa el mundo objetivo desde *fuera*, sino, en las palabras de Despret, “algo que se pone a disposición”<sup>24</sup> (2008, p. 253). Para la filósofa de la ciencia del llamado giro animal, esto define una “experiencia en la que el cuerpo y a lo que este afecta se fabrican mutuamente” (Despret, 2008, p. 253). Desde la propuesta del realismo agencial de la filósofa y física feminista Barad (2007), los seres (y materias) co-constituyen el universo de manera iterativa por medio de procesos de intra-acción. El abordaje materialista no restringe la subjetividad a

---

entre las diversas formas de existencia con el medio ambiente. A partir de ello piensa un sujeto transc corporal que es generado por y ensamblado con lo biológico, tecnológico, económico, social, político y otros sistemas, procesos y eventos. Esta forma de subjetividad reconoce la agencialidad de la materia y, a partir de ello, es capaz de resistir las configuraciones hegemónicas de sujeto y relación, así como a la captura del sistema dominante.

<sup>24</sup> Heidegger se refiere de manera similar a la idea de solicitud, una estructura existencial que determina que el *Dasein* coexista o comparezca en el mundo. Su constitución fundamental es co-existencia (Heidegger, 1995).

relaciones entre individuos, sino que replantea la subjetividad como efecto de un esfuerzo de cooperación transespecie (Braidotti, en Bozalek, Braidotti, Shefer, y Zembylas, 2020). En este sentido, es una ontología relacional lo que constituye la noción de subjetividad, entendida como ensamblaje.

Estas subjetividades devienen transversalmente entre y con ensamblajes que desplazan oposiciones binarias. En estos casos, la posición excepcionalista de lo humano en relación con el mundo o la naturaleza se ve dislocada y con ello la relación de árbitro o autoridad que imposibilita la responsabilidad. Desde esta propuesta, nos encontramos obligados (atados) a participar de manera responsable en el devenir del mundo en relación con todo aquello con lo que emergemos de manera iterativa. En este sentido, podemos decir que Heidegger evidencia también un esfuerzo por agrietar la justificación humanista<sup>25</sup> del antropocentrismo estableciendo que el ser humano posee una responsabilidad ligada a un llamado al *cuidado*<sup>26</sup>.

Para Heidegger (1995), la naturaleza del *Dasein* es el *poder ser*. Lo propio del *Dasein* es la existencia. Con ello busca deshacerse de la idea de esencia, como algo fijo. La existencia es entendida en *Ser y tiempo* como modo del ser: posibilidad, no realidad. Esta realidad resulta problemática pues tradicionalmente ha sido entendida como algo *allá afuera* que debe conocerse y conquistarse, aquello *externo* a la

---

<sup>25</sup> Desde una perspectiva humanista, el ser humano posee la habilidad de actuar en el mundo, tomando decisiones centrales a *lo humano*, lo que implica una relación unidireccional y unívoca con lo real, lo material que, en oposición, no posee agencia. El realismo agencial de Barad (2007) propone, en cambio, que la agencia es lo que se produce en las interacciones materiales, donde la materia nunca es fija sino fenómenos en el proceso continuo de devenir. En ese sentido, la materia es agencial.

<sup>26</sup> Para Heidegger el cuidado es el existencial clave que unifica una heterogeneidad de elementos que estructuran la existencia del *Dasein*. Tiene que ver con un anticipar-a-sí-estando-ya-en (el mundo), en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Estos aspectos integran el carácter existencial, fáctico y la cualidad de *caído* del *Dasein* (1995, §§ 45).

mente. Esta explicación difiere de la brindada por la visión humanista y racionalista ya que lo que diferencia al humano de lo *no humano* no parte de la oposición entre estos o de su comparación. La existencia determina el devenir del ser y no al revés. El ser humano no es el *maestro* de su ser en términos de sus deseos y fines; cuida el ser, es su *pastor*, no lo determina. De este modo, lo que constituye el sentido de algo no es la conciencia humana sino el entorno en el que se encuentra. No tiene que ver con un estar-en-el-tiempo que supone un *yo* y un *fuera de mí*. Por su parte, Barad enfatiza que el mundo, como proceso dinámico, es un

flujo constante de agencia a través de la cual cada 'parte' del mundo se hace diferencialmente inteligible para otra parte del mundo y a través de lo cual estructuras causales locales, límites y propiedades son estabilizados e inestabilizados, no tienen lugar en el espacio o el tiempo sino en la generación del espaciotiempo mismo (2003, p. 817).

De este modo, Heidegger ofrece una ontología centrada en el ser que retira al sujeto humano del lugar central que ha ocupado a lo largo de la filosofía occidental a la vez que mina el dualismo metafísico que desde Descartes había definido la estructura del humanismo. La manera como el *Dasein* se relaciona con su propio *ser-en-el-mundo* pone de manifiesto la complejidad de las relaciones no solo entre humanos sino también con lo no humano. Como lo señala Dreyfus (2003), una de las preguntas fundamentales de la primera sección de *Ser y tiempo* es "¿Qué forma del ser posibilita todos los tipos de encuentros con las cosas, incluyendo el encuentro tanto con los objetos como con los equipos?" (1995, p. 69). Como lo mostrará el mismo autor, esta pregunta solo es posible fuera de una ontología reductiva de elementos constitutivos o *constancia presencia*.

Para Heidegger, esto plantea la necesidad de distinguir entre dos modalidades del ser: disponibilidad y presencia. El *Dasein* es inseparable de su contexto espaciotemporal. El

*estar-en-el-mundo* es una relación que como condición a priori hace posible al *Dasein* mismo. Ese sistema de totalidad de referencias que constituye el mundo del *Dasein* es posible a partir de las relaciones que posibilitan que los útiles se hagan inteligibles como *a-la-mano*. La existencia del *Dasein*, así, implica relacionalidad, es ello lo que conforma su mundo. Ese mundo compartido, o *co-mundo* no solo lo es entre sujetos humanos sino con otros entes. “La aclaración del estar-en-el-mundo, ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo” (1995, p. 121). Ello implica que el mundo ya no es materia inerte esperando ser percibida por una mente, de hecho, la separación entre la *res cogitans* y la *res extensa* cartesiana se disuelve.

Como nos lo recuerda Despret, citando a William James, el cuerpo

reside en una esfera extraña y ambigua del ser; a veces nuestro cuerpo pertenece al mundo de los objetos, es decir, al mundo que está fuera; otras veces pertenece al mundo de los sujetos, al mundo de dentro. En algunos casos el cuerpo es el objeto a conocer y en otras se convierte en el objeto que conoce; a veces parte de la naturaleza, otras del mundo objetivo y a veces vinculado a la mente y a los eventos subjetivos (2008, p. 259).

Este planteamiento nos permite abrir al *Dasein* y pensar en el *ser-ahí* no solo humano, no estrictamente subjetivo: un *Dasein* más que humano, entendido como existencia interconectada.

Como lo plantea Derrida (1982), uno de los principales problemas de la ontología fenomenológica de Husserl es que su crítica al antropologismo (o antropocentrismo) no fue notada ni tuvo efecto alguno, dando paso a una lectura reduccionista de Heidegger. El filósofo francés anota que:

como uno ha interpretado la analítica del *Dasein* en términos estrictamente antropológicos, ocasionalmente se limita o critica a Husserl sobre la base de Heidegger, dejando caer

todos los aspectos de la fenomenología que no están al servicio de la descripción antropológica (1982, p. 118).

Derrida explica que la traducción del *Dasein* como *realidad humana*, propiciada por el pensamiento humanista dominante en la Francia de posguerra, y propuesta por Henry Corbin, es una “traducción monstruosa en muchos aspectos” (1982, p. 116) y agrega que esta traducción “nos da mucho que pensar acerca de la lectura o la no lectura de Heidegger en este período, así como acerca de lo que estaba en juego al leerlo o no leerlo de este modo” (1982, p. 116). En *Carta al Humanismo*, el mismo filósofo alemán aclara que:

Si se entiende el “proyecto” mencionado en *Ser y tiempo* como un poner representador, entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad, esto es, estaremos dejando de pensar la ‘comprensión del ser’ de la única manera que puede ser pensada en el ámbito de la “analítica existencial del ser-en-el-mundo”, esto es, como referencia extática del claro del ser (2006, p. 33).

Volviendo al estar-en-el-mundo, Heidegger plantea que los útiles que se presentan a-la-mano son comprendidos en términos de su uso, así como dentro de sus esferas particulares de asociación. En este sentido, los objetos no están aislados sino son parte del co-estar y esto nos permite considerar que esa coexistencia no se restringe a las relaciones entre sujetos. De hecho, Heidegger dice que:

El coestar y la facticidad del convivir no se funda, por consiguiente, en un encontrarse juntos de varios “sujetos”. Sin embargo, el estar solo “entre” muchos tampoco quiere decir, por su parte, en relación con el ser de los muchos, que entonces ellos solamente estén-ahí. También al estar “entre ellos”, ellos *co-existen*; su coexistencia comparece en el modo de la indiferencia y de la extrañeza. Faltar y “estar ausente” son modos de la coexistencia, y solo son posibles porque el *Dasein*, en cuanto coestar, deja comparecer en su

mundo al *Dasein* de los otros. Coestar es una determinación del *Dasein* propio; la coexistencia caracteriza al *Dasein* de los otros en la medida en que ese *Dasein* es dejado en libertad para un coestar mediante el mundo de este. El *Dasein* propio solo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros (1995, p. 125).

Las interacciones (o intra-acciones) del *Dasein* con los objetos del mundo son relacionales, no oposicionales. Contrario a lo *útil a la mano*, el *estar a la mano* es la cualidad de los objetos que sencillamente existen en el mundo, no de manera útil. Estas cualidades no son intrínsecas a los objetos mismos sino a la relación con el *Dasein*. La crítica al idealismo de parte de Heidegger se enfoca justamente en la noción de lo trascendental que concibe un *mundo* exterior de cosas y objetos, por un lado, y, por otro, “suponen un sujeto primeramente *sin mundo*” (1995, p. 205). El *sujeto*, más bien, es lo que surge en la relación con otras corporalidades y materialidades, su existencia es ya siempre relacional, se constituye, así como ensamblaje: un ensamblaje en devenir<sup>27</sup>. Y si bien Heidegger no se preocupa por atender sucesivamente el papel de los *objetos*, Barad nos recuerda que:

Los aparatos no son dispositivos para la inscripción, instrumentos científicos colocados antes de que la acción suceda, o máquinas que median la dialéctica de la resistencia y la acomodación. No son ni sondeos neutrales del mundo natural ni estructuras que imponen de manera determinista un resultado particular (...). Los aparatos no

---

<sup>27</sup> Despret (2008) nos recuerda que en el estar-con seres más que humanos se genera una influencia mutua capaz de constituir la identidad de ambos. Al considerar a un *Dasein* más que humano, desde una ontología relacional, es posible ampliar la noción de Heidegger de que “el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común [*Mitwelt*]. El estar-en es un coestar con los otros” (1995, p.123).

son meros arreglos estáticos en el mundo, sino que *los aparatos son (re)configuraciones dinámicas del mundo, prácticas/intra-acciones/performatividades agenciales específicas a través de las cuales son puestos en acción límites excluyentes específicos*. Los aparatos no tienen una frontera ‘exterior’ inherente. Esta indeterminación de un límite ‘exterior’ representa la imposibilidad del cierre –la intra-actividad en curso en la reconfiguración iterativa del aparato de producción de la corporalidad. Los aparatos son prácticas abiertas (2003, p. 816).

Los nuevos materialismos hacen énfasis en la immanencia, rechazando el universalismo trascendental y el dualismo mente-cuerpo (Braidotti, en Bozalek et al., 2020). Esto permite, en las palabras de Braidotti “el desplazo del antropocentrismo y el reconocimiento de una solidaridad trans-especie [que] se basan en la conciencia de ‘nuestro’ devenir juntos; esto quiere decir: basados-ambientalmente, encarnados y arraigado, así como en simbiosis unos con otros” (2020, p. XXIV).

La ontología relacional que se desprende del planteamiento de Heidegger, desarrollada en nuevas direcciones por pensadores postestructuralistas como Deleuze y con gran influencia en el pensamiento posthumanista y los nuevos materialismos, plantea, de ese modo, una amplia riqueza de posibilidades para repensar la práctica pedagógica y transformar radicalmente la manera como los y las estudiantes se relacionan con su aprendizaje y el mundo.

#### **4. Enactuar un proyecto pedagógico posthumano**

Una práctica pedagógica que parte de una reorientación ontológica relacional, concibe la alteridad como aspecto propio de la multiplicidad que se está siendo y es, por lo tanto, también una práctica ética. La alteridad es entendida aquí como superposición, no oposición, de seres, *devenires*,

*aquís, allás, ahora y entonces*, como lo expone Barad (2014). Ello implica comprender que *el otro* no necesariamente se encuentra fuera de *mí*. En las palabras de Heidegger (1995) se trata de un *co-estar-ahí*.

Este puede ser un punto de partida para desterritorializar las nociones de aprendizaje y pensamiento ya no entendiéndolos como cualidad humana sino como distribuido en un amplio espectro de entidades que se afectan mutuamente, que intra-actúan más que solo interactúan. Además, puede activar una pedagogía que dé paso una comprensión distinta de lo humano, ya no como agente autónomo dotado de conciencia trascendental sino como entidad inmanente, encarnada, situada y relacional que piensa a través de múltiples conexiones con otros, humanos y más que humanos, orgánicos y no orgánicos, como lo plantea, por ejemplo, la práctica del Buen Vivir<sup>28</sup>. Esta se basa en cosmovisiones, cosmocimientos y la noción de cosmoconvivencia, caracterizadas por el equilibrio y la vida entendida como un horizonte amplio que integra a todos los seres cosmogónicos entendidos como poseedores de agencia, conciencia o voluntad, que conlleva “misiones de procurar el equilibrio de la vida asumiendo la responsabilidad de compartir los destinos colectivos, las misiones compartidas aportando a nuevos ciclos de vida” (Cumes en Confluencia Nuevo B’áqtun, 2014, p. 15).

Una práctica educativa posthumanista es una práctica participativa (*performativa*) que pasa, incluso, de la noción del cuidado a la de implicación. No solo se *cuida* de otros corriendo el riesgo de reforzar la visión dualista/humanista que se coloca en una posición de mayor agencia en relación con algo más, sino que se funda en la responsabilidad (entendida con Haraway, 2019, como respons-habilidad o la capacidad de brindar una respuesta), algo que permite alejarse del marco de lo *humano*.

---

<sup>28</sup> Ver Confluencia Nuevo B’áqtun (2014) y Asociación Maya Uk’ux bé (2008).

La implicación, como práctica del ser-con, pensar-con, hacer-con (Haraway, 2019), interrumpe la tendencia a la jerarquización entre *sujeto* y *objeto*. Como lo planteara Whitehead, “cada ocasión es una actividad de preocupación en la que la preocupación le sobrepone al espíritu un peso. Cuando algo me preocupa, no puedo ignorarlo o alejarme de ello, presiona mi ser y me desafía a responder” (citado por Taylor en Bozalek et al., 2020, p. 89). Esa preocupación es el resultado de una relacionalidad en la que siempre nos vemos afectados y afectadas por otros, su “fuerza conectiva” (Taylor en Bozalek et al., 2020, p. 89). De ahí que responsabilizarse no puede ser representar a alguien sino implicarse con éste.

De este modo, es posible generar aperturas para experiencias de enseñanza-aprendizaje basadas en la reciprocidad, la co-presencia activa, la disposición (sensibilidad, habilidad e inclinación para responder/responsabilizarse) con y entre otros humanos y más que humanos que, para empezar, conforman los espacios dedicados a la educación. Como lo propone Sara Ahmed, debemos recordar que

somos tocados por lo que se nos acerca al igual que lo que se nos acerca es afectado por las direcciones que hemos tomado... Las orientaciones se tratan de cómo el mundo adquiere cierta forma a través del contacto entre cuerpos que no están en una relación de exterioridad (2010, p. 234).

Además de la implicación como característica de la práctica pedagógica posthumana acá planteada, otro aspecto relevante que una ontología relacional posibilita es el de la atención (capacidad de atender). Esto se refiere al acto de detenerse y observar o escuchar cuidadosamente algo y tener la apertura a dejarse afectar por aquello que requiere ser atendido o cuya necesidad se presenta, haciendo el esfuerzo de poner en pausa los propios intereses. Barad (2007) define la atención como la práctica continua de estar abiertos y vivos en cada encuentro, de modo que podamos poner en práctica

nuestra habilidad de responder y ayudar a despertar e inspirar vitalidad en cada nueva posibilidad para vivir justamente.

Para Haraway (2008) la atención significa tener en cuenta, responder, voltear a ver de manera recíproca, notar, prestar atención, tener respeto y cortesía, y estimar todo lo cual está ligado a un reconocimiento amable, la constitución de la *polis*, donde y cuando las especies se encuentran entre sí. No se trata de disolver lo humano en favor de lo no humano, ni inclinarse en favor del objeto en lugar del sujeto. Esto significaría quedarse en el dualismo y por ende en el marco humanista. Más bien, es posible pensar en, como lo dice Barad (2007) una posibilidad de encontrarse a mitad de camino, donde se da una contaminación continua, la infiltración del uno con el otro. De manera similar, de la Cadena recuerda, con la fórmula *no solo*, que la relación *ocupa/es la identidad*, sino

la conexión parcial como entidad: que la entidad no es sin la relación que la hace... [lo que] permite pensar a... [una] persona compleja en la que devienen juntos su tierra y su humanidad siendo uno y excediéndose mutuamente... Presencias monstruosas que desafían categorías habituales y abren la vida a posibilidades más allá de esas categorías, y siguen siendo *a través de ellas* (2018, p. 235).

Lo anterior nos brinda oportunidades para abrirnos a una práctica pedagógica capaz de interrumpir, en la práctica, como su devenir, la lógica del uno y su dualismo característico –la razón colonial/patriarcal/capitalista– que demarca diferencias entre especies a la vez que le niega su humanidad a innumerables pueblos del mundo hoy en día. Esto requiere pensar la metodología, no como una estructura (característica del ejercicio educativo tradicional de poder) sino con múltiples dimensiones que le brindan a los involucrados en todo proceso de enseñanza-aprendizaje oportunidades para (re)componer, transformar, (des)agregar(se), descubrir, deconstruir, desidentificarse, producir, perderse y experimentar –“un

campo de intensidades continuas” (Deleuze y Guattari, 2015, p. 134)– a la vez que se reconocen como parte de un flujo enredado que comprende su multiplicidad, los roles y prácticas de los involucrados (corporalidades humanas y *más que humanas*), en *existencia interconectada* (Cumes e Iñigo, 2017) e intra-actuando. La ontología (el ser), la epistemología (el saber), la ética y la política están siempre enredadas, constituyen también un ensamblaje.

En las palabras de Barad, las “condiciones de crecimiento económico dispar, guerra, pérdida de hábitat y territorios, demonización y racialización de los desposeídos en situaciones cada vez más precarias, y la militarización de la fuerza policial nacional diseñada para aplastar las semillas del cambio revolucionario que persisten en la generación de grietas en la supuesta totalidad del capitalismo neoliberal” (2017, p. 21) exigen de la dislocación de la fundamentación metafísica detrás de ellas, es decir, replantear ideas acerca del *sentido* del ser –ampliamente pensado– más que su *esencia*, como lo hiciera Heidegger hace un siglo, lo que implica, también, problematizar de manera responsable al humanismo.

## 5. Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2010). Orientations Matter. En Coole, *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*.
- Alaimo, S. (2018). Trans-corporeality. En Braidotti, R., y M. Hlavajova. *Posthuman glossary*. London: Bloomsbury Academic.
- Asociación Maya Uk'ux bé (2008) *Historia mayab': Cosmocimientos y prácticas mayas antiguas*. Guatemala: Asociación Maya Uk'ux bé
- Barad, K. (2003). Posthumanist performativity: Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Sings: Journal of Women in Culture and Society* 2003, vol. 28, no. 3, DOI: <https://doi.org/10.1086/345321>

- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barad, K. (2014). Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart, *Parallax*, 20:3, 168-187, DOI: 10.1080/13534645.2014.927623
- Barad, K. (2017). What Flashes Up: Theological-Political-Scientific Fragments. En Keller, C. y Rubenstein, M.-J. *Entangled worlds: religion, science, and new materialisms*. Nueva York: Fordham University Press
- Behrens y Sporns (2011) Human Connectomics. *Current Opinion in Neurobiology*. 2012 Feb;22(1):144-53. Doi: 10.1016/j.conb.2011.08.005. Epub 2011 Sep 9.
- Bozalek, V., Braidotti, R., Shefer, T. y Zembylas, M. (2020). *Socially Just Pedagogies: Posthumanist, Feminist and Materialist Perspectives in Higher Education*. Nueva York: Bloomsbury.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Choudry, S y Kirmayer, L., (2009). Cultural neuroscience and psychopathology: prospects for cultural psychiatry. *Progress in Brain Research*. Vol. 178, 2009. Págs. 263 – 283. [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(09\)17820-2](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(09)17820-2)
- Confluencia Nuevo B´aqtun. (2014). *El Ütz'ilaj Kaslemal - El Raxnaquil Kaslemal: "El Buen Vivir" de los Pueblos de Guatemala*. Guatemala: Confluencia Nuevo B´aqtun.
- Cumes, A. (2018). Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas. Recuperado de: [https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado\\_dominacin\\_colonial\\_y\\_epistemologn\\_as\\_mayas.4.pdf](https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacin_colonial_y_epistemologn_as_mayas.4.pdf)
- Cumes, A. e Iñigo, M. (2017). Conversaciones sobre epistemología Maya, teoría postcolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes. *Re-visiones*. No. 7 (2017).
- Damasio, A. (2022). *El error de Descartes, La emoción, la razón y el cerebro humano*. México: Paidós.

- Damasio, A. (2020). *En busca de Spinoza, Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. México: Paidós.
- Davis, E. (2004). *TechGnosis: Mith, Magic and Mysticism in the Age of Information*. New York: Harmony Books.
- Dehaene, S. (2020). *How we Learn, Why Brains Learn Better Than Any Machine... for Now*. Paris: Penguin Random House.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- de la Cadena, M. (2018) *Runakuna: humanos pero no solo*. En *Cale, Cale, Cale, Caaaale!!* Donostia: Tabakalera.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. [Márgenes de la filosofía] Chicago: The Harvester Press.
- Dennett, D. (2017) *De las Bacterias a Bach: La evolución de la mente*. Barcelona: Pasado Presente
- Despret, V. (2008). El cuerpo de nuestros desvelos: Figuras de la antro-po-zoo-génesis. En *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas*. Tomás Sánchez Criado, (Ed.). España: AIBR.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Cactus.
- Dreyfus, H. (2003). *Ser-en-el-Mundo, Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Chile: Cuatro Vientos.
- Farrington, C., et Al. (2012): *Teaching Adolescents to Become Learners the Role of Noncognitive Factors in Shaping School Performance: A Critical Literature Review*. The University of Chicago Consortium on Chicago School Research.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. [Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Greene, J. (2013). *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. Londres: Penguin Press.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Ctuluceno*. Barcelona: Consonni.
- Heidegger, M. (1995). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2001). *Zollikon Seminars*. In F. Mayer, and R. Askey, (Trad.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. España: Alianza editorial.
- Henrich, J. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, Volume 33, Issue 2-3, June 2010, pp. 61 - 83 DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X>
- Hollingsworth, C. (2005). Martin Heidegger's phenomenology and the science of mind. *LSU Master's Theses*. 2713. Recuperado de: [https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool\\_theses/2713](https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_theses/2713)
- Humanity Plus. (s.f.). *Humanity+*. <https://www.humanityplus.org/>
- Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Ellago.
- Jiménez, A. y Aj Xol Ch'ok, H. (2011). *Winaq, Fundamentos del Pensamiento Maya*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Quammen, D. (2019). *El árbol enmarañado: Una nueva y radical historia de la vida*. Barcelona: Penquin Random House.
- Spivak, Gayatri, C. (1990). Criticism, Feminism, and the Institution. En *The Postcolonial Critic*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Tuhiwai Smith, L. (2015). *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. Chile: LOM Ediciones.

El artículo debe citarse de la siguiente manera:

**APA**

González-Reiche, L. (2023). Hacia prácticas pedagógicas responsables: Indagaciones posthumanistas a partir del Dasein. En Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega (Eds.), *Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas* (pp. 96 - 125). Pedro & João Editores.

**ABNT**

GONZÁLEZ-REICHE, L. Hacia prácticas pedagógicas responsables: indagaciones posthumanistas a partir del Dasein. Em: **Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas**. Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 96 – 125.

# La ética en la ciencia ambiental y sus desafíos

Daniel Soto Pincheira<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-6679-0218>

Efraín Bámaca-López<sup>2</sup>

<http://orcid.org/0000-0003-0518-2600>

## 1. Introducción

*Lo bueno y lo malo* es un dilema que tanto investigadores, filósofos, científicos, ecologistas, y un largo etcétera, han intentado descifrar para comprender bien cómo actuar ante las adversidades que vendrán o que ya se viven. ¿Qué es la ciencia ambiental sin la ética? Es decir, si un científico o ecólogo evalúa de mala manera un pronóstico, ¿obra mal? Quizás no, porque puede suceder que este no contó con el tiempo suficiente para realizar su estudio; no tuvo las herramientas necesarias para llegar a un buen veredicto; entre otras cosas. Por otra parte, también se podría descubrir que el ecólogo actuó por conveniencia propia, desconocimiento de la materia o soberbia al no querer asumir ayuda de sus pares. El final –tanto de un caso como del otro– puede conllevar a un resultado desastroso para las personas.

Ahora bien, es necesario dividir el trabajo de un científico con él mismo, es decir, si por desconocimiento o por soberbia terminan afectando a un grupo de personas, no es que la ciencia haya fracasado o sea mala, sino que hubo un error desde quien efectuó la investigación. Esto aplica a todas

---

<sup>1</sup> Periodista, Universidad Austral de Chile, Campus Isla Teja. E-mail: [da.soto.pincheira@gmail.com](mailto:da.soto.pincheira@gmail.com).

<sup>2</sup> Académico del Instituto de Comunicación Social, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile, Campus Isla Teja. E-mail: [edi.bamaca@uach.cl](mailto:edi.bamaca@uach.cl)

las ciencias. Un ejemplo sería la bomba atómica, donde la investigación científica logró obtener un conocimiento; no obstante, la intención y las consecuencias de ella en la Segunda Guerra Mundial son completamente reprochables. Por otra parte, ¿eso quita que el científico deje de serlo por sus errores? La respuesta sigue siendo un no. Puede ser que uno ya desconfíe de él, pero eso es criterio del individuo. No obstante, esos valores equivalen a un juicio de por medio, no es por azar del destino.

Es por esto difícil hablar de ética de la ciencia ambiental sin abordar una disyuntiva entre ética y ciencia. ¿La ciencia es éticamente neutra?, ¿se debe escindir una ciencia bien hecha con una buena ciencia? Sin explicar estos conceptos, no se puede avanzar en la misión que tiene la ética de la ciencia ambiental en los problemas del acontecer nacional y mundial, que seguirán creciendo en un futuro no muy lejano.

## 2. ¿Es la ciencia neutral?

Lo *bueno* es difícil de definir, tanto que Sartre exclama que:

no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres (1946, p. 7).

Hombres, en este caso, englobaría a las personas, no solamente al género masculino. Y es que lo bueno tiende a ser una noción simple, tal como afirma Moore: “‘bueno’ es una noción simple, al igual que ‘amarillo’ es una noción simple; que, así como no podéis, de ningún modo, explicar a nadie que no lo sepa ya qué es el amarillo, así no podéis explicar qué es el bien” (1953, p. 7). Sin embargo, Giannini toma lo bueno desde un concepto materialista, detallando que lo bueno lo entregamos de manera servicial. Por ende:

lo que es bueno, lo es en relación con algún fin. Este es su correlato. Y como las cosas mismas no parecen proponerse fines, llamaremos “buenas” las cosas en relación con los fines propuestos por un agente capaz de moverse y de mover criaturas, aparatos y medios en vista de aquello que se propone (2007, p. 35).

De esta manera, se puede asumir que lo malo será toda contingencia o acontecer que impida lo que uno propone. Ahora, ¿esto significa que para todos será algo bueno o malo? Claramente no –sería inocente pensar aquello–. Se debe recordar que lo bueno y malo tiende a ser subjetivo: lo que para un individuo es bueno, para otro puede ser malo, y viceversa. Ahora bien, esto no significa que lo bueno sea inexistente y por eso la definición de Giannini logrará ser una introducción a lo que seguirá más adelante, ya que, si la ciencia es neutra o no, dependerá de los juicios que las personas tengan de lo que puede ser bueno o malo.

Contemplando lo anterior, se presenta el obstáculo sobre la no neutralidad de la ciencia, y esta es la afirmación de que la investigación científica no debe estar sujeta a juicios éticos, sino se debe considerar si esta cumple con los requisitos del método científico o no. Tal como asevera Pérez:

la manera como se realiza la investigación científica y tecnológica no debe estar sujeta a juicios éticos o morales, pero en cambio sí debe estar rigurosamente gobernada por criterios de calidad, esto es, que no hay ciencia “buena” o ciencia mala, sino más bien ciencia “bien hecha” y ciencia “mal hecha”. (2011, p. 64)

Pérez (2011) ejemplifica con el caso de Robert Koch y la tuberculosis. Koch no tenía la evidencia suficiente para identificar si su tratamiento era efectivo o no, pero, *por el bien mayor*, terminó afirmando que su método sí funcionaba. La consecuencia fue horrible, miles de personas murieron lamentablemente. Esto, afirma Pérez: “pudo haberse evitado si Koch no hubiera violado las reglas más simples de la

investigación científica, pensando que tenía ‘bases razonables’ para hacerlo” (2011, p. 64).

Si se habla de un ejemplo actual, existe el problema con el COVID-19 y los productos de Rusia como el Avifavir o el Interferon 2b. Si se ve el *bien mayor*, cualquier medicamento serviría para combatir esta pandemia. Sin embargo, las pruebas demostraron lo contrario. Con respecto a Avifavir, nunca más se supo de su paradero, solo se puede encontrar algunas noticias de TeleSUR (canal de comunicación venezolano) defendiendo el medicamento; por la parte de Interferon 2b, este no fue avalado por la Organización Mundial de la Salud por su poco o ningún efecto en las personas enfermas y un problema con Contraloría de Chile que descubrió unos sueldos impagos y 1.300 dosis destruidas. En cierta parte, Pérez (2011) tiene la razón en decir que una ciencia está bien hecha o mal hecha. No obstante, el error lo comete en querer separarlo con los juicios de valores. Ambos ejemplos (Robert Koch e Interferon 2b con el Avifavir) demuestran una ciencia mal hecha. Sin embargo, las intenciones de Robert Koch estaban presentes: ayudar a las personas.

Olivé define la llamada neutralidad valorativa de la ciencia y de la tecnología. Asimismo, él afirma que “de acuerdo con ella, la ciencia y la tecnología no son buenas ni malas por sí misma” (2011, p. 39). Es decir, la concepción de neutralidad supone que las teorías científicas tienen el fin de describir y explicar los hechos, desechando el papel de los juicios valóricos. Además, el papel de la tecnología es ofrecer los medios adecuados para obtener fines determinados. Empero, Olivé asevera que:

la ciencia no se entiende únicamente como un conjunto de posiciones o de teorías, ni la tecnología se entiende solo como un conjunto de artefactos o de técnicas. Bajo esta concepción alternativa, la ciencia y la tecnología se entienden como constituidas por sistemas de acciones intencionales; es decir, como sistemas que incluyen a los

agentes que deliberadamente buscan ciertos fines, en función de determinados intereses, para lo cual proponen en juego creencias, conocimientos, valores y normas (2011, p. 39).

Si hablamos de creencias, conocimientos, valores y normas, lamentablemente (o afortunadamente) estamos demostrando que la investigación científica y, por ende, la ciencia no es neutra. Olivé (2011) ejemplifica esto con un médico al hacer una cirugía. ¿Qué sucedería si un médico tiene que amputar un brazo de una persona (lo malo), pero es con el fin de ayudar a que la enfermedad no se propague (lo bueno)? Esto, si tomamos las palabras de Giannini, termina siendo algo efectivamente bueno, porque el mal sería la enfermedad que puede impedir que la persona se sane. Con esto ya se agrega un juicio: es bueno. Ahora, ¿qué sucedería si el enfermo no quiere que se le ampute el brazo? Es una pregunta lícita. En este caso, el procedimiento estaría bien hecho, pero el fin sería malo porque choca con los planes que tiene la persona.

Asimismo, si los expertos proponen un tema, nosotros tendremos una dependencia de esta. Beck (2006) se refiere a estos como los riesgos ecológicos, productos de elecciones técnico-productivas cuestionables. En ese sentido –si se mencionan clases sociales– Beck afirma que la sociedad de riesgo no tiene relación con las clases sociales, las sociedades de riesgo no se pueden pensar como situaciones de clases y sus conflictos como conflictos de clases. En el fondo, puede existir una ciencia bien hecha, pero esta puede perjudicar al resto, lo que la vuelve mala en un sentido ético. Incluso, esta no perjudica solo a un sector, esto es algo transversal. Como se nombró, si un científico realiza una observación sin un procedimiento, puede terminar afectando a la ciudadanía y crear daños irreparables. Un caso sería la bomba de Hiroshima. Esta sirvió para el bombardeo de dos ataques nucleares ordenados por el presidente de EE.UU. Harry S. Truman, lo que generó la rendición del bando japonés y el fin

de la Segunda Guerra Mundial. Bajo una mirada crítica, hubo una ciencia bien hecha: la rendición del bando enemigo; no obstante, el daño que se creó atenta contra la ética, sobre todo porque las bombas mataron alrededor de 166.000 personas en Hiroshima y 80.000 en Nagasaki.

Otro ejemplo polémico es el de Harry Harlow con su investigación para demostrar la importancia del amor y el vínculo de la maternidad. El experimento se efectuó con monos Rhesus (*Macaca mulatta*), donde Harlow separó a los bebés recién nacidos de sus madres y diseñó dos muñecos para simular dos madres adoptivas: una estaría hecha de alambre, pero con un biberón, y otra estaría cubierta con felpa sin nada. El resultado fue que los monos, si bien se alimentaban con el muñeco hecho de alambre, elegían estar más tiempo con el segundo muñeco cubierto de felpa. Con esto, podemos entender que el apego de un niño con una madre no es solo por necesidades o mera satisfacción, sino que también es importante el afecto que este logre recibir.

No obstante, Harlow llegó más lejos con su investigación. Utilizando el mismo método con los muñecos, separó a dos grupos de primates sin darles a elegir. El grupo que tuvo al muñeco cubierto con felpa, al momento de ser asustados, corrían a abrazar al muñeco –simulando una especie de protección–; por otro lado, los monos que fueron criados por el muñeco de alambre no se acercaban a su *madre*, sino que se quedaban en el suelo gritando. A esto se agrega que el experimento se repitió más de una vez y los sujetos de experimentación sufrieron graves daños psicológicos; algunos fueron irreversibles. El resultado fue el mismo que el anterior, pero el método fue peor. El fin era loable, ya que quería demostrar la importancia del apego –o el amor– (lo bueno), pero el proceso fue terrible (lo malo). En este caso, hubo una buena ciencia, porque Harlow logró demostrar su hipótesis, pero el juicio que uno crea es adverso al fin conseguido.

Entonces, si se compara el caso de Harlow y el de Koch, uno se percata que, en el experimento de Harlow, hubo

una ciencia bien hecha, pero el juicio que nosotros tenemos es malo; mientras que con Koch hubo una mala ciencia, pero el fin era bueno. Por lo tanto, no se pueden separar uno de otro. Ahora, demostrando que la ciencia bien hecha o mal hecha es inescindible con lo que a nuestro juicio es bueno o malo, podemos preguntarnos ¿la ciencia del medio ambiente posee una ética?, ¿cómo se genera?, ¿cuáles son los desafíos que nacen con la ética de la ciencia ambiental?

### **3. ¿Debe la ciencia ambiental estar sujeta a la ética?**

Entendiendo que lo bueno y lo malo siempre estarán en cualquier procedimiento, la ciencia ambiental no es una excepción a la regla: debe estar sujeta a la ética si se quiere avanzar en los problemas actuales. Sin embargo, la discusión de si existe una ética en la ciencia ambiental nos da a entender que todavía no se define de manera general una solución a este conflicto. Leopold describe que:

hasta ahora no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y las plantas que crecen sobre ella. La tierra, como las jóvenes esclavas de Odiseo, se considera todavía como propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica, conllevando privilegios, pero no obligaciones (2007, p. 30).

Ahora bien, lo señalado por Leopold (2007) puede ser puesto en duda, ya que existen culturas que sí tienen una relación con la tierra, los animales y plantas. La cosmovisión mapuche concibe que todos los animales, plantas, ríos, etcétera, tienen una conexión espiritual. Por ende, sus cuidados pueden ser distintos a los que nosotros podríamos entregar, desligándose de lo económico. Sin embargo, no todos tenemos esas creencias y es complejo saber que debemos abandonar ciertos privilegios para hacer un bien

mayor. Por consiguiente, existe un choque entre nuestra propiedad y lo éticamente correcto.

Esto Leopold (2007) lo explica con el caso de los granjeros en 1933. A los granjeros se les prometió que, si adoptaban ciertas prácticas correctivas durante cinco años, el sector público donaría mano de obra, además de la maquinaria y los materiales necesarios. Esto si se ve desde un juicio moral es bueno, debido a que estas medidas permiten disminuir la contaminación, promueven un mayor cuidado al medioambiente y, por qué no decirlo, reducen el trabajo del granjero al momento de ayudarlo con nuevas tecnologías. El fin termina siendo loable y el procedimiento es correcto; no obstante, como afirma Leopold, “los granjeros solo continuaron con aquellas prácticas que les producían una ganancia económica inmediata y visible para ellos mismos” (2007, p. 33). En conclusión: privó el beneficio propio más que el bien mayor. Entonces, podríamos decir que la política pública era un buen gesto; no obstante, falló algo más –sin contar el egoísmo– y esto es la ética en la ciencia ambiental.

Las reflexiones no terminan en ese punto, Hardin (2007) comparó el problema medioambiental con la tragedia de los comunes –o bienes comunes–. La metáfora de la pradera explicó que un grupo de ganaderos comparten un terreno en común; sin embargo, Hardin manifiesta que:

llega el día del ajuste de cuentas, esto es, el día en que se vuelve realidad la largamente deseada meta de estabilidad social. En este momento, la lógica inherente a los recursos comunes despiadadamente genera la tragedia (2007, p. 56).

Finalmente, los ganaderos tienen que elegir entre aumentar su ganado o mantenerlo, eligiendo la primera opción. Esto genera la disyuntiva que muchos economistas plantean: “las necesidades son ilimitadas, pero los bienes son escasos” o “incrementar sin límites su rebaño, en un mundo que es limitado”, como dice Hardin (2007, p. 56). Con esto, se encuentra que, nuevamente, lo bueno será lo que nos permita

conseguir nuestros fines. Sin embargo, esa ética en la ciencia ambiental nos puede ayudar a conseguir los planes y, a su vez, crear herramientas que no afecten nuestro alrededor.

Para esto, Hardin propone una medida de coerción mutua: proponer multas con la finalidad de obtener un escarmiento si obramos mal. Algunos pensarán que esto restringe nuestras libertades –puede ser–, nadie dijo que la coerción es sinónimo de felicidad. Todos nos enojamos con los impuestos, pero se llegó a un acuerdo porque entendemos que es por un bien mayor: ayudar a nuestros pares. Con respecto a la libertad, Hardin explica que “cuando los hombres mutuamente acordaron instaurar leyes contra los robos, la humanidad se tornó más libre, no menos libre” (2007, p. 63). Resumiendo, con la presencia de una ética, no solo podemos conseguir que el procedimiento científico sea sujeto a juicios valóricos, sino que se logra aunar e implementar como política pública con el fin de una causa mayor.

Tomando el ejemplo de Hardin y la coerción mutua, al momento que uno propone sanciones para aquellos que quebrantan las normas, tuvo que existir antes una investigación que demuestre lo anteriormente mencionado. Esa investigación tuvo que estar bien hecha y, con ello, lograr algo *bueno* moralmente hablando. Por ende, si eso a nuestro juicio moral es bueno y nos percatamos que la contaminación es un problema que afecta nuestros fines (lo malo), podemos aprobar una coerción por ese fin mayor, en este caso las multas. En síntesis, sin la ética en la ciencia ambiental, no pueden existir buenas políticas públicas que ayuden a una sociedad.

Sin embargo, surge otra interrogante: ¿cómo nos aseguramos de que esta ciencia ambiental sea bien hecha y justificable moralmente? Una respuesta sería el principio de precaución, esto significa tomar medidas preventivas cuando existan bases razonables. Por ejemplo, Olivé (2011) agrega el caso de la transnacional Shell, que, en su afán de conseguir mayores riquezas, hundirían en el Mar del Norte una plataforma petrolera. En cambio, ciertos grupos ecologistas

reprochaban que era necesario discutir el fin –algo completamente reprochable– pues esto genera un daño irreparable para el medioambiente, apelando al principio de precaución. Lo que terminó con la suspensión del proyecto del hundimiento y, por ende, la compañía Shell estudiaría otras formas de deshacerse de esos desperdicios.

Un caso perteneciente a Chile sería el proyecto de minería de hierro y cobre llamado Dominga. El proyecto genera muchas críticas, partiendo desde el impacto a la fauna porque este tendría una gran cercanía con la Reserva nacional Pingüino de Humboldt. Empero, quienes apoyan este proyecto afirman que el daño sería mínimo; en este caso, uno puede desconfiar, ya sea por el simple hecho de que un individuo, en este caso el empresario, va a defender sus intereses o porque la rigurosidad de los estudios es mínima, por no decir escasa. En paralelo, en 2017 la Comisión de Evaluación Ambiental de Coquimbo y el comité de ministros del segundo gobierno de Michelle Bachelet (2014-2018) rechazaron la iniciativa; empero, en 2021, en el segundo gobierno de Sebastián Piñera (2018-2022), el Primer Tribunal Ambiental acogió la iniciativa y la Comisión de Evaluación Ambiental de Coquimbo debía realizar una nueva votación, aprobándose de manera apabullante. Más tarde se destaparía con el caso Pandora Papers que Sebastián Piñera tendría conflictos de interés con el proyecto Dominga. Si bien, él apeló a que se había desligado mucho antes de conocer el caso, el daño ya estaba hecho. Lo único que falta es esperar que la Corte Suprema se logre pronunciar a favor o en contra de este proyecto.

¿Por qué el proyecto Dominga es pertinente para profundizar en la ética de la ciencia ambiental?, porque engloba lo que antes se discutió. Uno debe preguntarse: ¿hubo una investigación bien hecha? De ser así, ¿es moralmente justificable? El fin para algunos es incentivar a la inversión extranjera (lo bueno), pero perjudicaría completamente a su alrededor (lo malo). A esto se agrega al principio de precaución: existen las pruebas razonables para desconfiar del proyecto, por lo tanto, lo bueno sería examinar

con rigurosidad las alternativas que puede tener el proyecto Dominga, tanto para beneficiar la inversión y no perjudicar el medioambiente. Además, se debe aceptar que la ética de la ciencia ambiental no debe chocar con intereses económicos, porque lo que para uno puede significar un camino para los fines, pudiendo menoscabar los fines de un bien mayor, en este caso, cuidar el ecosistema.

De esta manera, la ética en la ciencia ambiental abrirá –hasta el momento– dos puertas para hacer frente a los desafíos que ponen en riesgo nuestro ecosistema: coerción mutua y el principio de precaución. Pero esto no termina acá, hay un tercer factor que debe estar presente para abarcar de mejor forma la ética en la ciencia ambiental y esta será la razón pública.

#### **4. La triada de la ética en la ciencia ambiental: razón pública, coerción mutua y principio de precaución**

Antes de explicar el tercer punto, se debe precisar que pueden existir muchos factores que, quizás con el tiempo, puedan componer de mejor forma la ética en la ciencia ambiental; no obstante, se deben estimar estos tres conceptos como un pilar para que la ciencia ambiental se desarrolle de mejor manera. Es perfectible, pero es un piso, al fin y al cabo. Dicho esto, ¿qué es la razón pública?

John Rawls puede ser quizás uno de los pensadores liberales más destacados del siglo XX. En su libro *Teoría de la Justicia* (2012) nos entrega una forma *utópica real* de cómo prevenir las desigualdades que surgen de manera alternativa, utilizando un *velo de la ignorancia*. El velo de la ignorancia servirá, en resumen, para que las personas –en este caso quienes toman las decisiones– no creen políticas públicas que beneficien a un sector en específico, siendo que –al quitarse el *velo*– él pertenecerá al grupo que se puede ver perjudicado. Ejemplo, un individuo no va a crear una ley que le dé beneficios exclusivos a la educación privada si, al sacarse el

velo, se da cuenta que sus hijos estudiarán en la educación pública; o, también, no se creará una ley que discrimine a una cultura, siendo que, cuando se desprenda el velo, el que tomó esa decisión pertenecerá a esa cultura en específico. En consecuencia, la elite política tendrá que utilizar el velo de la ignorancia para tomar una decisión que beneficie a la mayoría, sin generar tampoco un daño a la minoría.

Este velo de la ignorancia fue producto de críticas, como de su colega Robert Nozick (liberal-libertario) o de Michael Sandel (colectivista). Por esto, para reforzar aún más sus ideas, escribe su libro *El liberalismo político* (1996) y profundiza el concepto *razón pública*. Este es, en palabras de Rawls:

la razón de los ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen su poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución [...] los límites impuestos por la razón pública no rigen para todas las cuestiones políticas, sino solo para aquellas que implican lo que podríamos llamar “esencias constitucionales” y cuestiones de justicia básica (1996, p. 249).

Para Rawls, los argumentos como la religión o lo que dicen universidades no son de razón pública, como agregaría Bellolio (2020), estas no están abiertas para todo público, ya que no comparten un lenguaje común.

Bellolio (2020) entrega un ejemplo hipotético para entender de mejor forma la razón pública. En un congreso, donde hay representantes de distintos países, todos hablan diversos idiomas: alemán, francés, italiano, japonés, inglés, español. Es evidente que, si cada uno habla en su idioma, el otro no entenderá lo que dice, por ende, no podrán llegar a un consenso. Por ello un interlocutor pregunta si manejan el idioma inglés. Todos responden que sí, algunos lo hablan de forma nativa, otros pueden entender y hablar fluido, y otro porcentaje pueden entender más o menos lo que se dice.

Entonces, el idioma común será el inglés y, de esta manera, podrán todos crear un consenso. Eso será el argumento de razón pública: un lenguaje común.

La ciencia ambiental claramente puede ser un argumento de razón pública, ya que, si bien no todos pueden acceder a internet, sí puede ser un lenguaje común entre las personas: algunos podrán acceder a libros; información entre pares o, simplemente, alguien que les traduzca ese *lenguaje*. Asimismo, si aceptamos que la ciencia ambiental pertenece a una razón pública; aceptamos que tenemos graves problemas en nuestro medioambiente; y si aceptamos que estos problemas existen, aceptamos que es un problema intergeneracional –que afectará a esta generación y a las futuras–; ¿cómo lo resolvemos? Es en este punto donde entra la ética en la ciencia ambiental. Si nos dirigimos un poco más allá, uno se puede preguntar ¿de qué sirve la razón pública en la ética de la ciencia ambiental? Sí se entiende que la ciencia ambiental es un argumento de razón pública, ¿de qué nos sirve si no posee una ética? Por esto la razón pública es una tercera puerta que abre la ética en la ciencia ambiental.

Toquemos una parte de las ciencias ambientales, es decir, la ecología. La ecología, según Fuentes, es “la ciencia que busca entender la distribución y la abundancia de tipos de organismos” (1988, p. 19). Dentro de los organismos nacerán los constructos que entendemos como especies, ecosistema, etcétera. Esta área depende de la ética para preservar la naturaleza e identificar los organismos que conviven. En un caso hipotético, se le pide a un ecólogo investigar la selva valdiviana para identificar si existen especies en peligro de extinción. Quien solicitó tal labor es una empresa de petróleo, por lo que quiere instalar su industria en dicho lugar.

El ecólogo realiza su labor y, efectivamente, no encuentra ninguna especie en extinción, es decir, hubo buena ciencia –hipotéticamente hablando–; no obstante, el fin de esta empresa derrama cerca de 500 mil litros de petróleo – como lo que ocurrió en la Bahía de San Vicente–, lo que termina dañando la selva valdiviana y, de paso, a la población

del lugar. Para prevenir esto necesitamos que esté presente la ética de la ciencia ambiental y sus tres pilares: razón pública, coerción mutua y principio de precaución. La ciencia ambiental –como se explicó– no está exenta de los juicios valóricos. Primero el ecólogo debe preguntarse: ¿hice una ciencia bien hecha? Si su respuesta es sí, ¿es buena o mala moralmente? Si la respuesta es buena, puede continuar. No obstante, si su respuesta es mala, uno puede apelar al principio de precaución. ¿Qué sucedería si el principio de precaución demuestra que puede seguir el proyecto? Pertenece a un argumento de razón pública y puede aprobarse. No obstante, si este proyecto termina afectando a la población, existe la coerción mutua para castigar a la empresa, y esta coerción mutua también pertenece a una razón pública.

Esos son los grandes desafíos de la ética en la ciencia ambiental, poder prevenir aquello que es malo para una mayoría y, con ello, poder enfrentar las disyuntivas que vendrán en futuras generaciones. La triada sirve como base, puede ser utópica –no se niega–, pero si se logra implementar bien con otros factores que surgirán después, puede ser una herramienta muy valiosa para el convivir entre nuestros congéneres.

## **5. A modo de cierre, ideas conclusivas**

La ética puede significar algo tedioso si se analiza en un sentido filosófico, pero esta ayuda a crear reglas con la finalidad de promover un mejor ambiente. La ciencia medioambiental, en esencia, debe poseer una ética como cualquier ciencia. De esta forma, es necesario mantener el principio de precaución, la razón pública y la coerción mutua. En Chile, por ejemplo, se tienen organismos encargados de cuidar el medio ambiente; no obstante, aún siguen existiendo zonas de sacrificio. Si la coerción mutua no está acompañada de la razón pública y el principio de precaución, poco peso

tendrá. Por esto deben ir siempre acompañadas. No obstante, sin la ética en la ciencia ambiental, ninguno de estos tres pilares servirá.

En el fondo, para que exista una buena ciencia ambiental se debe considerar que esta irá en beneficio de un bien mayor. Cuando esto comience a ser visto, poco importará lo individual, debido a que estarán los recursos implementados para prevenir aquellas injusticias para los demás. También, existirán los procesos debidos para que la ciencia no afecte de manera negativa al medioambiente, ahí prevalecerá lo ético y su triada.

En conclusión, la ciencia sí tiene juicios valóricos y no es malo que los posea, porque genera un interés común para prevenir grandes desastres. Habrá grupos que manifestarán su oposición a la intervención por parte del Estado. No obstante, resulta imposible crear estos acuerdos sin la presencia de un tercero en el juego –con los límites correspondientes–. Ahora, si se sigue con los tres pilares, también se pueden cumplir, de forma utópica, sin la presencia del Estado. Por ende, esta base que se propuso puede moldearse a distintas ideologías, pero se prefiere que siempre estén puestas en la realidad.

## 6. Referencias bibliográficas

- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós
- Bellolio, C. (2020). *Liberalismo: una cartografía*. Santiago: Taurus.
- Fuentes, E. (1988). *Ecología. Introducción a la teoría de poblaciones y comunidades*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Giannini, H. (2007). *La metafísica eres tú*. Santiago: Catalonia.
- Hardin, G. (2007). La tragedia de los comunes. *Ambiente y Desarrollo*, 23(1), 53-63.

- Leopold, A. (2007). La ética de la tierra. *Ambiente y Desarrollo*, 23(1), 29-40.
- Moore, G. (1959). *Principia Ethica*. Cambridge, University Press,
- Olivé, L. (2011). Ciencia y tecnología: algunos desafíos para la ética, en Olivé, L. y Pérez, R. (2011). *Temas de ética y epistemología de la ciencia: Diálogos entre un filósofo y un científico*. México D.F: Fondo de cultura económica.
- Pérez, R (2001). La ética de la ciencia y del científico, en Olivé, L. y Pérez, R. (2011). *Temas de ética y epistemología de la ciencia: Diálogos entre un filósofo y un científico*. México D.F: fondo de cultura económica.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de cultura económica.
- Sartre, P. (1946). *El existencialismo es un humanismo*. Coyoacán. Universidad Nacional Autónoma de México.

El artículo debe citarse de la siguiente manera:

#### **APA**

Soto Pincheira, D., y Bámaca-López, Efraín. (2023). La ética en la ciencia ambiental y sus desafíos. En Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega (Eds.), *Filosofía y ciencia: Reflexiones contemporáneas* (pp. 126 - 141). Pedro & João Editores.

#### **ABNT**

SOTO PINCHEIRA, D.; BÁMACA-LÓPEZ, EFRAÍN. La ética en la ciencia ambiental y sus desafíos. Em: **Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas**. Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 126 – 141.

# Itinerario kantiano hacia el reino de los fines: preparación para un desagravio metafísico “είαι γάρ και έντάυΘά θέους”

Walter Hernández<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0009-0003-1184-7514>

“De hecho, nunca hay tanta razón para que el filósofo político sospeche que está fracasando en su tarea como cuando descubre que sus opiniones son muy populares [...] El hombre práctico, preocupado por el problema inmediato de cada día, no tiene interés ni tiempo para examinar las interrelaciones de las diferentes partes del complejo orden de la sociedad.”

Hayek, *Los fundamentos de la libertad*. El gobierno Mayoritario, Cap. VII <sup>2</sup>

“A despecho de su intimidatorio título, una metafísica de las costumbres es susceptible de un alto grado de popularidad y adecuación con el entendimiento común”

Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Prólogo A<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Magíster en Filosofía, Magíster en economía, profesor de filosofía.  
E-Mail: [wwhernan24@gmail.com](mailto:wwhernan24@gmail.com).

<sup>2</sup> Hayek, 1998, p. 252. El autor cita a Marshall: “Los estudiosos de la ciencia social deben tener la aprobación popular; el mal está con ellos cuando todos los colman de elogios. Si existe un sistema de opiniones bajo cuyo patrocinio un periódico puede incrementar su venta, el estudioso que desee dejar al mundo en general y a su país en particular mejor de lo que estarían si él no hubiese nacido, se halla obligado a encastillarse contra las limitaciones, defectos, y errores que puedan existir en ese conjunto de opiniones y jamás abogar por ellas incondicionalmente, ni siquiera en una discusión *ad hoc*. Al estudioso le resulta casi imposibles ser un patriota y gozar de dicha reputación en su propio tiempo” (1925, p. 89).

<sup>3</sup> Kant, 2012, p. XIV.

## 1. ¿Por qué este es un texto primordial de la ética?

Aunque Kant confronta a la *filosofía popular*, en especial la que está acampada en Gotinga y Berlín, no obstante, le preocupa la crítica recibida a su propuesta debido a que su filosofía no estaba escrita para las masas. ¿Tiene que ser popular la filosofía? No puede la filosofía emprender o iniciar con lo popular. Sin embargo, y para provecho del populacho, Kant ofrece su método analítico como el más adecuado. Pero ¿por qué Kant decidió utilizar este método en vez del sintético para su *Fundamentación*<sup>4</sup>? En su defensa Kant dirá que fue a causa de que la razón puede ser llevada fácilmente a una enorme rectitud y su precisión en lo moral es el camino más adecuado. Así, invoca como principio casi divino el de la *buena voluntad*, noción universal para todo ser humano como rieles sobre los cuales se encarrillará la locomotora moral.

La buena voluntad es una joya que brilla por sí misma cuyo valor puede ser apreciado al margen de la utilidad; es algo que posee pleno valor en sí mismo. Entonces ¿podemos querer algo? Esto sería *lo bueno*, que regula nuestro querer, con lo que se puede identificar el valor moral de nuestras acciones. La voluntad queda en medio de una encrucijada en su principio *a priori* (formal) y su móvil *a posteriori* (material) (Kant, 2000), por ello, se hace necesaria una *fundamentación*, una metafísica de las costumbres que indague las fuentes *a priori* del deber y *aparte* todo elemento empírico de nuestras normas morales. A cualquier vano intento de petición empírica Kant responderá, cual celoso Zeus, a todo centauro Ixión que intente seducir a la diosa buena voluntad:

Todo cuanto sea empírico no sólo es algo totalmente inservible como suplemento del principio de la moralidad, sino que se muestra sumamente perjudicial para la pureza

---

<sup>4</sup> En el presente artículo se utilizará la edición de Roberto R Aramayo para la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

misma de las costumbres, en las cuales el valor intrínseco de una voluntad absolutamente buena [...] consiste precisamente en que el principio de la acción se vea libre del influjo ejercido por fundamentos contingentes que sólo puede suministrar la experiencia. Contra ese [...] banal modo de pensar que rebusca el principio entre motivaciones y leyes empíricas tampoco cabe promulgar [...] demasiadas advertencias, porque, para no extenuarse, a la razón humana le gusta reposar sobre tal almohada y, al soñar con simulaciones más melifluas (que sin embargo le hacen estrechar entre sus brazos una nube en vez de abrazar a Juno), suplanta a la moralidad por un híbrido cuyo bastardo parentesco es de muy distinto linaje y que se parece a cuanto uno quiera ver en él, si bien jamás le confundirá con la virtud aquel que haya contemplado una sola vez su verdadero semblante (Kant, 2000, p. A 61).

Dado que la moral de Kant no es ni puede ser una psicología moral, la filosofía práctica no se interesa por examinar los fundamentos de *lo que sucede*, sino las leyes de *lo que debe suceder*, aunque nunca suceda. Tal metafísica, más bien, debe indagar la idea y principios de una posible voluntad pura. Como toda fundamentación (siguiendo la metáfora arquitectónica o ingenieril) debe hacerse desde un terreno para construir un edificio, este suelo es el de *la buena voluntad* y esta necesariamente tiene que ser libre, vigilado por el centinela del auténtico yo.

Desde el prólogo Kant delimita su fundamentación siguiendo la ruta de los filósofos clásicos griegos, quienes clasificaban el conocimiento filosófico en *físico*, que se ocupa de lo material (Φύσις, natural), y el lógico, que se ocupa de lo formal. Es de mencionar que, por una parte, las leyes de las que se ocupan la física son naturales y las de la lógica se ocuparán del entendimiento o de la razón (que para Kant será primordial en el abordaje de la libertad).

Siguiendo el sendero de este dualismo epistemológico agregará que, mientras las leyes de la física son de naturaleza infalible (pues nunca faltan y siempre están presentes, las

padecemos como decían los estoicos), las leyes de la lógica son formales y no tienen lugar en la naturaleza de forma empírica, sino que más bien tienen que ser demostradas por medio del canon o medida de la razón. La lógica debe ser excluyente pues esta debe excluirse de la indagación sensible “en lo práctico la capacidad judicativa sólo comienza a mostrarse convenientemente provechosa cuando el entendimiento común excluye de las leyes prácticas todos los móviles sensibles” (Kant, 2000, p. A 21).

## **2. Doble metafísica: de la naturaleza y de las costumbres**

La filosofía pura parte de principio *a priori* y cuando se dedica a lo puramente formal recibe el nombre de lógica, pero si se circunscribe a determinados objetos del entendimiento recibe el nombre de metafísica. ¿Y cuándo se dedica a las costumbres? Pues todavía no hay un nombre hasta que Kant intente fundamentarlo. Gracias al principio de la división del trabajo y este aplicado a la metafísica es posible sacarla de su barbarie autárquica (auto suficiencia). Sin embargo, la tentación de dicha especialización sería el querer vincular la metafísica con lo empírico (antropología o psicología patológica) como en la que incurrió Wolf en su *Filosofía práctica universal* (Kant, 2000). No obstante, la *Metafísica de las costumbres* a decir de Kant, debe indagar la idea y principios de una *posible* voluntad *pura*, no las acciones y condiciones del querer humano en general sacadas de la Psicología las cuales no ayudarían a la razón humana a llegar a una rectitud y precisión en lo moral (Kant, 2000).

## **3. La buena voluntad**

Así que por lo tanto la *razón del hombre común* se ve impelida, no por necesidad más o menos especulativa [...] sino por motivos genuinamente prácticos (Kant, 2000, p. A 24).

El ídolo de Kant será su postulado de la *buena voluntad* del espectador imparcial dotado de razón, el cual es un vigilante (atalaya, yo ideal) que supervisa el si somos o no dignos de ser felices (lo cual desarrolla en el capítulo primero). La moderación en materia de afectos y pasiones, el autocontrol y la reflexión serena constituyen un valor *intrínseco* de la persona para ser tachadas como buenas (Kant, 2000). Sin embargo, tal voluntad brillará por sí misma cual joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo de un ser organizado teleológicamente dispuesto para la vida (Kant, 2000). De esto el autor dice: “conservar la propia vida supone un deber y además cada cual posee una inmediata inclinación hacia ello” (2000, p. A 10).

Si en el primer capítulo nos llevó por el sendero que transitaba del conocimiento moral común de la razón al filosófico, en el segundo nos mete al callejón de la filosofía moral popular<sup>5</sup> en preparación al salón principal: el de la metafísica de las costumbres: “Porque cuando se trata del valor moral no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios íntimos de las mismas que no se ven” (2000, p. A 27).

El peor servicio que se puede rendir a la moralidad es querer hacerla derivar de unos cuantos ejemplos (Kant, 2000). Todo cuanto sea empírico no solo es algo totalmente inservible como complemento del principio de la moralidad, sino que se muestra sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres. Nuestro ideal de perfección moral depende del arquetipo del bien, el *Sumo bien*, de donde la idea de perfección moral es proyectada por la razón de forma *a priori*, que a su vez se asocia al concepto de voluntad libre. La voluntad es pensada como una capacidad para que uno se autodetermine a obrar conforme a la representación de ciertas leyes (Kant, 2000).

---

<sup>5</sup> Filosofía de la Ilustración alemana del S. XVIII en Gotinga y Berlín.

#### **4. Pascua metafísica o tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres: la voluntad racional**

Los conceptos morales tienen su residencia *a priori* en la razón, por lo que no pueden *abstraerse* del conocimiento empírico y las leyes morales deben valer para cualquier ser racional (Kant, 2000); tampoco puede nacer de una antropología moral o empírica. Su aplicación se convierte en razón práctica en forma de voluntad que elige solo aquello que la razón *reconoce* como “bueno” (2000, p. A 37), por lo que su representación se convierte en mandato (imperativo). Esto de la representación no tiene causas subjetivas (arbitrarias, interés práctico o patológico) sino causas objetivas o principios que valen para todo el mundo, no conforme al querer sino a la voluntad (racional).

Ahora bien, con respecto a la elección de los medios para alcanzar la felicidad (fines) se trata de una habilidad llamada *prudencia*, que de modo no intencionado (interesado) nos llevará a la felicidad. Sobre esto nos advierte que, dado que no se puede saber qué acción promoverá la felicidad de un ser racional, tampoco dependerá esta del imperativo “porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación que descansa sobre fundamentos empíricos” (2000, p. A 48). La máxima, que es un modo empírico de dar cumplimiento a la voluntad racional, aunque privada debe ser observada desde una ley universal. Máxima es aquel principio subjetivo del obrar. La ley, en cambio, es principio objetivo, válido para todo ser racional (un imperativo) tal que es el canon del enjuiciamiento moral.

Para descubrir la vinculación entre la ley general que permite enjuiciar las acciones de los seres racionales poseedores de voluntad hay que dar un paso metafísico, el de las costumbres. Se trata pues de “una filosofía práctica donde no nos concierne admitir fundamentos de aquello que sucede, sino leyes de lo que debe suceder, aun cuando nunca suceda” (2000, p. A 62), sin entretenernos en investigar los

fundamentos del por qué algo agrada o desagrada, de si es placentero o desagradable, porque esto más bien sería objeto de investigación psicológica (pasivo empírico). El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no simplemente como medio para ser utilizado discrecionalmente (arbitrariamente). Ahora bien, las cosas son “medio” y no “fin en sí mismas” (2000, p. A 65). Ya estamos en audiencia en el reino kantiano (su república moral).

Comparable al reino de Dios de la prédica de Jesús, Kant (2000) predica un reino de los fines que se traduciría en aquella conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a las leyes comunes y su garantía es la del trato a los demás como fines en sí mismos. El respeto de dicho axioma realizará el reino de los fines. Un ser racional pertenece a dicho reino como jefe cuando su voluntad está sometida de forma autónomamente libre. En este reino, el valor de la dignidad se convierte en curso legal y forzoso para Kant.

Es el reino de los fines donde todo tiene, o bien un precio, o bien una dignidad, utilidad o mérito. Para Kant toda máxima de la ley debe concordar a partir de una legislación propia del reino de los fines con el reino de la naturaleza, tal y como se cumple en ella a través de la *unidad* de la forma de la voluntad en la *pluralidad* de la materia, objeto de los fines. De acuerdo con dicha conjunción o totalidad sistemática es posible “un reino de los fines por analogía a un reino de la naturaleza” (2000, p. A 84).

## **5. La catequesis ante la audiencia en el Reino de los fines**

El concepto de la libertad es clave para explicar la autonomía de la voluntad (2000, p. A 97).

Aquí no se invoca el *Veni Sancte* sino a la voluntad (autónoma) como aquel tipo de causalidad que distingue a los seres racionales, de la cual la libertad será un atributo de esta. Ello le permite ser eficiente y no dejarse afectar por causas

ajenas (externas) tales como la necesidad natural (empírica, intuitiva) y viceversa, la necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajenas (heterónomas). La voluntad libre o voluntad bajo las leyes morales son una y la misma cosa –tautología autorreferencial–. *La razón tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios* (Kant, 2000); por tanto, la estructura analítica (donde el sujeto está contenido en el predicado según las proposiciones de esta naturaleza) salta a la vista, cual formula de la siguiente manera: *una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima siempre puede contenerse a sí misma*.

Tal como la *idea* de Platón<sup>6</sup>, la libertad tiene que ser presupuesta como atributo de la voluntad en todos los seres racionales. Tal hipótesis se invoca como “*Principio de razón suficiente*” (2000, p. A 100), la cual es evidenciada como algo perteneciente a la *acción humana* de seres racionales dotados de voluntad. La idea (aspecto) nos permite contemplar lo que a la sensibilidad le está vedada. Se invoca la hipótesis de la libertad (actuar bajo su idea) y, como en toda hipótesis, esta también se presupone, lo cual le da calidad de presunción.

Hemos de presuponer la idea de la libertad por su imposibilidad de demostración empírica o intuición directa. El único acceso al que tenemos es por medio de la imaginación. Este método imaginativo dirá que, si queremos imaginarnos un ser en cuanto ser racional y con conciencia de sus acciones o dotado de voluntad, éste ha de determinarse conforme a la idea de la libertad: un querer conforme al deber ser. Dicha conformación implica un acto ascético. La ascesis o desprendimiento de los apegos eficientes hacia los fines.

Gracias al presupuesto de la idea de la libertad podemos desprendernos de todos los intereses empíricos. Pero ¿qué es un interés empírico, un deseo? En una nota a

---

<sup>6</sup> Idea (ἰδέομαι) indica el aspecto exterior (visión) con significado de *forma*, *aspecto*, *tipo* o *especie*.

pie del A 91 en lo referente a los sentimientos morales, Kant aclara que:

todo interés empírico promete encontrarse con una contribución al bienestar a través del agrado que algo asegura, ya sea inmediatamente y sin propósito de alcanzar provecho alguno ya sea con las miras puestas en cierto provecho (2000, p. A 91).

Aquí se da una especie de paradoja pues, al considerarnos libres al actuar, a su vez lo hacemos sometidos a ciertas leyes. Si por un lado nos sentimos libres en el orden de los medios (causas eficientes empíricas) es para poder pensarnos (*bios theoretikós*) bajo leyes morales en orden de los fines (causas finales). Al pensarnos como causas eficientes, gracias a la libertad, se opera en nosotros una especie de *apercepción* (autocomprensión referencial). Arriba planteamos la pregunta sobre el significado del deseo. Pues tal capacidad desiderativa no es otra que aquella autodeterminación de obrar conforme a las leyes de la razón independiente de los instintos naturales. Sin embargo, dicho deseo hacia el *deber-ser* que la razón prescribe al ser racional afectado sensiblemente, hasta hoy ha sido inmune en su pretensión de viralización, pues le hace falta a la razón aquella capacidad de infundir un sentimiento de placer o de complacencia en el cumplimiento del deber.

## 6. Afecto encubridor de los sentimientos (πάθος, *pathos*)

La observación oscura del entendimiento común es el sentimiento (pasivo) que nos da a conocer los objetos tal como nos afectan, con lo cual permanecen desconocidas las cosas en sí mismas. Esta diferencia (privación) epistemológica entre las representaciones que nos son dadas *desde otro lugar* (el reino de *Mnemosys*) y en el que somos pasivos, implica que tras los fenómenos ha de admitirse y suponerse alguna otra

cosa, que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí (noumenos).

Las cosas en sí, al poder conocerlas tan solo como nos afectan o por aproximación no podremos nunca saber qué sean en sí. Instaure así Kant su dualismo epistemológico entre dos mundos: el sensible y el inteligible. El primero, al depender de diversas sensibilidades por parte de los espectadores, es múltiple; el segundo, en cambio, permanecerá siempre idéntico por lo cual goza del privilegio de ser el fundamento primero (la unidad de lo Uno). Dado que el hombre no le es permitido el conocerse a sí mismo a través de una psicología empírica (introspectiva o por sensación interna) debido a que no se ha creado a sí mismo, por lo que tampoco recibe ese conocimiento *a priori*, tendrá que operar y esperar, como Hesíodo o el héroe de Parménides, a que dicho conocimiento le sea *revelado* por las musas hijas de *Mnemosys*: un conocimiento arcaico, arquetípico.

Por ello, tendrá que irse abriendo paso y construyendo a través de los fenómenos de la naturaleza como del modo como es afectada su conciencia en la singularidad de sus propios fenómenos particulares. También tendrá que, necesariamente, admitir otra cosa que subyace (*ὑποκείμενον*, *hypokeimenon*) como fundamento, que para Kant no es otro que su *yo* constructivo. El entendimiento es proclive a *esperar*. Kant ahora puede hacerse la pregunta ¿qué me está permitido esperar? Lo cual contestará en su texto *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1792), la esperanza a futuro de una realización escatológica de su *metafísica* de las costumbres. Solo después de haberse preguntado *qué puedo hacer* y *qué debo hacer*, el entendimiento tiene la esperanza de encontrar, tras los objetos sentidos, algo invisible y activo por sí mismo que, sin embargo, destruye en su pretensión de hacerlo perceptible o querer convertirlo en objeto de intuición ¿será este el papel del poeta?

## 7. Reducción kantiana hacia una metafísica de la libertad

Para terminar, debemos añadir que para Kant no podemos explicar nada si no lo reducimos a leyes (primacía teórica). Lo dado en la experiencia (fenómenos, naturaleza) solo puede ser explicado con un axioma. Pero ¿qué sucede con la libertad la cual es una idea cuya realidad objetiva no puede ser probada de ningún modo según las leyes de la naturaleza ni por medio de experiencia empírica, ni por ejemplos ni analogía? Esta no puede ser ni concebida ni comprendida, sino que está allí solo como presupuesto necesario de la razón. Es ella un axioma o acceso metafísico en el cual cree tener constancia la voluntad.

Bajo el paradigma de la ciencia moderna, que opera con leyes a partir del método hipotético-deductivo, Kant ya se ha despachado a la metafísica tradicional por adolecer de axiomas. Sin embargo, descubre en la ética, en especial de las costumbres, un cumplimiento de leyes a través del ejercicio de la libertad. Si esta disciplina cuenta con leyes, ergo puede explicar el cumplimiento de las mismas. La metafísica de las costumbres ha quedado fundamentada y ya tiene carta de ciudadanía no solo en la filosofía sino en la ciencia moderna.

Kant sabía perfectamente que la casi totalidad de las motivaciones que gobiernan la acción humana son de orden empírico y contingente. Nuestra razón práctica reconoce estar muy solicitada por la experiencia, pero si hay algo que puede llamarse razón pura práctica ha de ser una razón que imponga una máxima de acción que no dependa de la experiencia. Lo que puede imponerse *a priori* ha de ser, en consecuencia, una exigencia de universalidad que no afectará más que a la forma de las máximas de nuestro actuar: actúa sólo según aquella máxima que puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal de la naturaleza (imperativo categórico). La tarea de una *Metafísica de las costumbres* (1785) consiste en esclarecer ese gran principio de la razón pura práctica (principio *a priori* de la acción moral), diferenciándolo de todas las motivaciones empíricas que pudieran ocultar su carácter.

Según Kant, el fin último de nuestra razón se hace cargo de tres grandes objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Ahora bien, de lo que trata la metafísica de las costumbres tiene que ver del todo con la libertad: la acción. Una acción moral, no tiene sentido si no somos libres, es decir, seres no enteramente condicionados por el orden de la necesidad natural. Pero si el orden de la naturaleza tiene validez universal, ¿por qué la urgencia de invocar otro también de carácter universal? Si bien es cierto, el orden de la naturaleza tiene validez universal debido a que este está impuesto a priori por nuestro entendimiento al conjunto de la naturaleza, tal legislación *a priori*, dice Kant (2000), sólo vale para el mundo de los fenómenos. En la medida en que nosotros formamos parte del mundo de los fenómenos, estamos también sometidos a esta necesidad natural, pero en cuanto seres libres nos libramos de ese reino de la necesidad.

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant (2000) nos dice que la libertad nos caracteriza (nos define) en cuanto formemos parte de un reino que no es el de los fenómenos (el de los objetos reales). A ese reino perteneceríamos a título de *cosas en sí*, y, ciertamente, las cosas en sí no son cognoscibles. Sería, pues, un contrasentido querer conocer la libertad o pretender su verificación de una manera empírica. Por tal razón, yo puedo considerarme desde dos puntos de vista: en cuanto sometido a las leyes necesarias de la naturaleza (perteneczo al mundo sensible), pero en la medida en que me pienso como ser libre, me pienso también como formando parte de un mundo inteligible.

Se trata de aquella diferencia metafísica antigua entre mundo inteligible y mundo sensible, pero con alcance práctico. Gracias a mi razón práctica, y solo por ella, puedo considerarme como perteneciente a un mundo inteligible. Este doble frente de la libertad debe entenderse como independencia respecto de la necesidad natural (heteronomía del reino de la naturaleza) y como capacidad de darse a sí

mismo la propia ley (autonomía). Es la libertad la que hace de mí un miembro de un mundo inteligible. Al afirmar que el obrar libre es autónomo, Kant concede mucha importancia al hecho de que este obrar no puede ser sino desinteresado: en la acción moral. La libertad no es en sí más que una suposición, pues no procede del orden fenomenal, espaciotemporal, que es el único que puede ser conocido de manera objetiva y verificable.

## **8. Referencias bibliográficas**

- Hayek (1998) *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial  
Kant, I (2012) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.  
Marshall, A. (1925) *Memorials to Alfred Marshall*. Ed. A. C. Pigou: Londres.

El artículo debe citarse de la siguiente manera:

### **APA**

Hernández, W. (2023). Itinerario kantiano hacia el reino de los fines: Preparación para un desagravio metafísico “είαι γάρ και έντάρθά θέρους”. En Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega (Eds.), *Filosofía y ciencia: reflexiones éticas contemporáneas* (pp. 142 - 154). Pedro & João Editores.

### **ABNT**

HERNÁNDEZ, W. Itinerario kantiano hacia el reino de los fines: preparación para un desagravio metafísico “είαι γάρ και έντάρθά θέρους”. Em: **Filosofía y ciencia: reflexiones éticas contemporáneas**. Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 142 – 154.

# Mente irresoluta: Apuntes sobre humanos e inteligencia artificial

Pablo De la Vega<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0009-0001-7547-170X>

## 1. Introducción

Ante el gran auge de las nuevas tecnologías, se ha patentizado con notoriedad el surgimiento de herramientas que, más que fungir como apoyo al ser humano, constituyen elementos de inteligencia autónoma, capaces de procesar, recrear y realizar tareas cognitivas semejando al razonamiento de las personas. Estas nuevas *inteligencias* tienen como característica, no solo el manejo de gran cantidad de información, sino la capacidad dialogal, lo cual llega a igualar hasta la facultad de comunicación de los individuos, pudiendo tener conversaciones tal cual se hablase con otro ser humano, siendo estas racionalmente lógicas y gramaticalmente correctas.

Si bien esta proeza de la informática es digna de mérito y fruto de las décadas de investigación, no deja de plantear una serie de cuestiones sobre nuestra naturaleza humana, pues, si ha sido posible producir autómatas sobremanera parecidos a nosotros, ¿qué nos garantiza que como seres humanos no somos simples *máquinas pensantes*, es decir, androides?

---

<sup>1</sup> *Master of Arts* en Filosofía por la *Hochschule für Philosophie*, Múnich, Alemania y Máster en Estudios Avanzados en Literatura Española e Hispanoamericana, *Universitat de Barcelona*, España. Profesor universitario de pregrado y posgrado en varias universidades de Guatemala. E-mail: [eticadlv@gmail.com](mailto:eticadlv@gmail.com).

La pregunta se complejiza al ahondar en nuestra ontología, derivando también en otra serie de cuestiones en distintas ramas, por ejemplo: a) metafísicas (¿somos fruto de una evolución arbitraria, pero asombrosamente productiva, o de una *inteligencia superior?*), b) teleológicas (si nuestra capacidad cognitiva y racional no es inigualable, ¿a la larga podemos dar cuenta de finalidades trascendentes en nuestra existencia o bien, somos una absoluta contingencia?), c) éticas (¿es posible hablar de una moral allende nuestra mundanidad, como una moral divina, o bien esta se reduce a prescripciones tradicionales subjetivas?), d) epistemológicas (¿nuestra forma de conocer puede imitarse, pudiendo crear seres *iguales* a nosotros?)...

Sería inoportuno proseguir, puesto que las interrogantes se multiplican *ad infinitum* sin conseguir todavía una respuesta satisfactoria. Con estos avances tecnológicos, nuestra existencia humana se hace más difícil, nuestra noción de lo que somos y lo que es el mundo se difumina y, con una firmeza como nunca, se patentizan las eternas preguntas filosóficas: ¿qué somos? ¿de dónde venimos? y ¿hacia dónde vamos?

Tanto científicos como filósofos ven en común un eje del problema: la mente. Puesto que, si esta fuera completamente explicable como cualquier otro proceso biológico (por ejemplo, el bombeo de la sangre por el latir del corazón, la digestión por la descomposición y absorción de nutrientes, la respiración como la adquisición de oxígeno y expulsión del dióxido de carbono) podríamos reducirnos a *máquinas pensantes, humanoides*, y a partir de ahí poder comprender con mayor facilidad cómo funciona nuestro ser.

Sin embargo, la irresolución y poca claridad de cómo esta se produce y cómo entra en relación con el cuerpo – arguyendo tan solo hipótesis de cómo a través de algo material como el cerebro se pueden producir imágenes abstractas, representaciones de momentos vividos e ideas que proyectan elementos que no se han experimentado– constituye una apertura a la posibilidad de algo *no material*. Esto mantiene

vivo el *dualismo ontológico*, el cual, a lo largo de la historia del pensamiento, ha permitido considerar posibilidades de existencia posterior a la vida terrestre y entidades trascendentales, como seres espirituales, tanto individuales como absolutos (Dios). Pese a las constantes riñas entre creyentes y científicos, a las reiterantes especulaciones y la infortunada poca comprobación, la idea de un ὑπερουράνιον τόπον (*hyperuránion tópon*)<sup>2</sup> no deja de ser una posibilidad.

Dado este punto de salida, otra inquietud surge desde la mente: ¿será posible que la inteligencia artificial, la *Artificial Intelligence* (AI), con su extraordinaria capacidad, pudiera tener una mente y sus derivados conscientes? Si esto es verídico, ¿podríamos compararle con seres humanos, considerarles sujetos y extender así nuestra noción ontológica? Este planteamiento busca proponer la dirección de la reflexión aquí marcada, indagando cómo la mente se vuelve una problematización de cara a los avances de hoy en día y un replanteamiento de lo que somos como sujetos. Esto constituye un problema, cuyos caminos de solución, más que ser absolutos, se perfilan como posibilidades de ser.

## 2. Noción mente-cuerpo

El problema de la dualidad humana ha estado presente desde tiempos inmemoriales, donde los presocráticos ya postulaban dos elementos que distinguían entre lo vivo y lo no vivo: lo que tenía ψυχή (*psyjé*) o alma era lo que constituía a los seres con vida. Lo que carecía de ella era lo que no estaba vivo, formado siempre de un aspecto material. Por tanto, existía aquello concreto, tangible, formal y dimensional, denominado materia, en contra de lo abstracto, intangible, informal y adimensional, que era lo ideal.

---

<sup>2</sup> Tomando la idea platónica de la existencia de un mundo “supraceleste” donde se encuentra la esencia perfecta e ideal de todo lo que existe (*Phdr.*, 247c).

Destaca en esto el papel de Anaxágoras, quien sumaba a lo que tenía *psyjé* un principio que denominó “*voũç*” (*nous*), el cual fungía como rector del acontecer de los seres (DK 59 B 12). El término fue traducido al latín como *intellectus* y daba cuenta del carácter mental o la facultad racional de los seres vivos, especialmente los humanos.

Posteriormente la filosofía platónica atizó este dualismo con los caracteres sensibles del mundo material y los inteligibles del mundo de las ideas. Lo concerniente daba relevancia a una división tripartita del carácter inmaterial, caracterizando el alma humana por su parte irascible, concupiscible e inteligible<sup>3</sup>, siendo en esta última parte donde se encontraba el *nous*, que fungía como el “piloto del alma” (*Phdr.*, 247c)<sup>4</sup>. Aristóteles también dio énfasis al *nous* indicando que él es la parte del ser humano “con que el alma conoce y piensa” (*De anima*, 429a 10).

Estas aproximaciones dejan ver un aspecto relevante: la parte intelectual tiende a ser un aspecto que demarca a los seres vivos y da carácter, no solo de su estado ontológico vivo, sino que se presenta también como un aspecto regidor de lo que estos seres son y hacen. Obviamente, en el ser humano se da este aspecto con íncrito desarrollo, pudiendo pensar lo que somos, recordar lo que fuimos y proyectar lo que seremos, transformando así nuestro entorno para nuestro beneficio. Por ello lo *mental* se vuelve una característica esencial.

¿Pero dónde queda aquí la corporalidad? Si bien en la antigüedad se plantearon los aspectos de *psyjé* y *nous* como constituyentes del individuo paralelos a las necesidades corpóreas, no se ahondó en cuestiones de vinculación entre el alma y el cuerpo (*σῶμα*, *soma*), dando por hecho el carácter dual de los individuos. De esta forma se relegó la importancia

---

<sup>3</sup> Esta es una denominación coloquial del *thymoeidés* (θυμοειδής), parte del alma donde se dan las emociones y los ánimos; el *epithymetikón* (ἐπιθυμητικόν), donde se encontraban los deseos y los apetitos; y el *logistikón* (λογιστικόν), donde se daba el conocimiento (Platón, *Resp.*, 437b-441c).

<sup>4</sup> Todas las citas en otro idioma son traducidas por el autor de este texto.

del cuerpo, en especial en el discurso medieval, donde autores como san Agustín o Scotus Eriúgena daban tal primacía al alma que negaban que el cuerpo fuera algo parte de nuestro ser, adjudicándole tan solo cualidad sumativa a nuestra verdadera esencia, es decir, como un habitáculo del alma. Claro, esta visión se debía más al discurso cristiano, que buscaba dar cuenta de la salvación a través del alejamiento de los *pecaminosos* objetos terrenales para poner más énfasis en lo trascendental divino. Esta postulación cumplía más con un carácter religioso y tradicionalista que con una genuina interrogante por nuestra constitución como seres humanos.

Fue hasta la Modernidad donde el escepticismo de René Descartes planteó en concreto la pregunta por nuestra ontología, caracterizándonos como seres exclusivamente inmateriales:

Tengo una idea clara y distinta de mí mismo, ya que soy sólo una cosa que piensa [*res cogitans*] y no se extiende, y por otro lado tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto que es solo una cosa extendida que no piensa, es cierto que yo, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es total y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él (AT, IX, 78).

Pero la propuesta cartesiana es tan solo el inicio del planteamiento, el cual se complementa con las inquietudes de Elisabeth von der Pfalz. Ella, partiendo de la teoría de la *res cogitans*, pregunta “¿cómo el alma del ser humano puede determinar los espíritus del cuerpo, para realizar acciones voluntarias (siendo solo una sustancia pensante)?” (Descartes, 2018, p. 36).

Este pequeño recorrido intelectual permite elaborar una estructuración de la interrogante, viendo distintos componentes del planteamiento. En primer lugar, la duda de la constitución ontológica humana resalta con claridad la existencia de dos tipos de ámbitos: uno físico y el otro mental. Al darle el nombre de mental se quiere obviar la connotación

espiritual y atribuirle el plano de abstracción que cae en el terreno religioso. Puesto que parte esencial del alma (*psyjé*) constituyó el aspecto intelectual para aprehender información (conocimiento) y el discurrir de ideas (entendimiento), se reconoce que estos aspectos de la facultad racional son los que componen esta *otra ontología*, que se constituye de la capacidad de imaginar, recordar, proyectar e idear aspectos que no son inmediatos a lo material y sus características tangibles, formales, extensibles y cuantificables. Por ende, se puede concluir que *tenemos* cuerpo (material) y mente (ideal).

Al patentizar la dualidad es posible preguntarnos por nuestra naturaleza y profundizar en la división, regresando a la pregunta de Elisabeth von der Pfalz: ¿Cómo se da entonces la interacción entre estas dos ontologías? Aquí se pueden postular tres posibles respuestas: a) somos mente y cuerpo y estas entran, de alguna manera, en relación, b) somos solo mente, de la cual el cuerpo es carácter secundario o c) somos cuerpo, siendo la mente un derivado de lo corpóreo.

La primera propuesta se vuelve problemática y, a la fecha, irresoluta, puesto que las características materiales y las ideales distan tanto que no se puede hacer una vinculación de ambas sin hacer suposiciones. Ejemplo de esto son las nociones del paralelismo (Leibniz) y el ocasionalismo (Geulincx), proponiendo la primera alguna especie de vinculación que hacía funcionar la mente y el cuerpo al mismo tiempo, pensando en el preciso instante lo que se siente; y la segunda, adjudicando un elemento exterior, un agente que funciona como el causante de este paralelismo (Dios). Pese a la creatividad de estas propuestas y la vinculación con aspectos religiosos, no dejan de ser conjeturas, cuya falta de fundamento les han hecho perder vigencia. Por ello la propuesta se postula como una definición superficial de lo que somos, seres de cuerpo y mente.

A partir de ello se empezó a equilibrar los argumentos hacia una u otra postura ontológica. La segunda propuesta es que somos exclusivamente una mente, dado que es a través de la facultad racional donde podemos poner un punto de

partida para estar conscientes de nosotros mismos. El cuerpo, por su parte, se vuelve tan solo el habitáculo temporal durante nuestro paso por el mundo. Esta postura es la trabajada por Descartes y posteriormente abordada (aunque de manera menos radical) por otros racionalistas e idealistas, además por ciertos fundamentalistas religiosos.

Es de mencionar que al igual que la primera propuesta, esta perspectiva da pie a pensar en la posibilidad de mundos después de la muerte y justificar el desinterés por los aspectos mundanos. Pero, si somos solo mente, ¿cómo es posible que exista lo material y cómo se justifica tener conocimiento solo de lo material? Aquí vuelve a darse la falta de comprobación de lo que puede ser la mente y sus facultades, además de si somos un ente exclusivamente mental posterior a la vida. La consistente duda e inefabilidad de la muerte deja en entredicho esta propuesta haciendo que muchos la consideren como falaz.

La última propuesta es la que más adeptos tiene hoy en día. Gracias a los avances científicos de las últimas décadas que han permitido conocer las propiedades materiales y compaginarlas de tal manera que se han podido crear funcionalidades semejantes a las humanas (como el procesamiento de información, la adquisición de conocimiento y la comunicación con el mundo) es que se considera que todo puede ser reducido a aspectos y explicaciones materiales. Esto es lo que se conoce como *fisicalismo*.

De ser esto cierto, el funcionamiento de la mente puede ser aclarado y reducido a procesos del cerebro. Aunque si bien no se ha podido comprobar con seguridad muchos aspectos de cómo funciona la mente, sí se ha establecido que esta se da gracias a las funciones cerebrales, no siendo posible tener memoria, recuerdos, imaginaciones o consciencia<sup>5</sup> sin este órgano.

---

<sup>5</sup> Se tiende a escribir el concepto también como *conciencia*. Sin embargo, aquí se utiliza *consciencia*, siendo afín a su origen latino: *conscientia*.

Pero hay que hacer una aclaración. En este caso no es necesario exclusivamente un *cerebro* en sentido biológico, sino de una estructura que permita realizar funciones cerebrales<sup>6</sup>, es decir, que asemeje un cerebro, verbigracia, un procesador de computadora. Sin embargo, pese a la fuerza teórica y argumental de esta propuesta, aun quedan muchos vacíos irresolutos y donde la discusión intelectual hoy en día dirige sus argumentos, buscando lograr resolver finalmente si somos seres exclusivamente materiales.

Todos estos posicionamientos corresponden con la Filosofía de la Mente y su tema central: el problema mente-cuerpo. Adentrarse en esta disciplina implica vincularse con otras corrientes y postulados ontológicos, epistemológicos, lógicos e incluso éticos. A continuación, se harán algunas consideraciones generales sobre la relación de la mente y la AI.

### 3. Lo mental de cara a la *inteligencia artificial*

Hoy en día se ha logrado crear lo que se denomina como *Artificial Intelligence*. Esta “*refers to systems that display intelligent behaviour by analysing their environment and taking action –with some degree of autonomy– to achieve specific goals*” (Boucher, 2020, p. III). Si bien la AI ha logrado realizar funciones de estructuración de conocimiento, análisis, recopilación de información y procesamiento, logrando comunicarse como un ser humano, una pregunta central ha surgido a partir de esto: ¿es también la AI un ser mental como los seres humanos?

---

<sup>6</sup> A ello se hace referencia a aspectos de memoria, percepción, proceso de datos, análisis de información, categorización y discriminación, así como de comunicación y funcionamiento motor, entre otras.

<sup>7</sup> “Refiere a sistemas que muestran comportamiento inteligente a través del análisis de su entorno y tomando acción –con cierto grado de autonomía– para lograr objetivos específicos” (traducción del autor).

John Searle hace una útil distinción, patentizando una clasificación entre lo que denomina *weak AI* (inteligencia artificial débil) y *strong AI* (inteligencia artificial fuerte). La propuesta de la *weak AI* profundiza en que una computadora, con todos sus procesos y múltiples funcionalidades permite acercarse al funcionamiento de la mente y “*formulate and test hypotheses in a more rigorous and precise fashion*”<sup>8</sup> (Searle, 1980, p. 417). A esta guisa, existe cierto nivel de elementos computacionales que permitirían dar cuenta de cómo es que funciona nuestro cerebro, brindando así elementos de uso para posteriores análisis, manteniendo siempre a la computadora como una herramienta de utilidad humana nada más.

Sin embargo, Searle propone también otra definición, correspondiente con modelos informáticos más elaborados: la *strong AI*, en la cual

*the computer is not merely a tool in the study of the mind; rather, the appropriately programmed computer really is a mind, in the sense that computers given the right programs can be literally said to understand and have other cognitive states. In strong AI, because the programmed computer has cognitive states, the programs are not mere tools that enable us to test psychological explanations; rather, the programs are themselves the explanations*<sup>9</sup> (1980, p. 417).

---

<sup>8</sup> “formula y prueba hipótesis en una manera más rigurosa y precisa” (traducción del autor).

<sup>9</sup> “La computadora no es meramente una herramienta en el estudio de la mente; sino la computadora programada apropiadamente es verdaderamente una mente, en el sentido que de las computadoras a las que les son dadas los programas correctos puede decirse literalmente que *entienden* y tienen otros estados cognitivos. En la inteligencia artificial fuerte, porque la computadora programada tiene estados cognitivos, los programas no son meras herramientas que nos permiten examinar explicaciones psicológicas, sino los programas son más bien la explicación” (traducción del autor).

Desde esta perspectiva, una inteligencia artificial fuerte, la cual es programada apropiadamente con codificaciones múltiples y complejas, es capaz de semejar los estados cognitivos de los seres humanos y ser consideradas como mentes. Pese a que esta respuesta, desde un punto de vista superficial, puede parecer convincente, es necesario detenerse a abordar qué es *lo mental*.

De los distintos acercamientos que se han dado sobre lo mental, Esfeld considera que cuando hablamos de estos “nos referimos a un determinado estado, en el que tenemos – para utilizar la expresión latina común– estados mentales” (2005, p. 7). Por tanto, *lo mental* equivale a tener un *estado mental*. Esfeld propone una enumeración, considerando los siguientes como estados mentales: a) sentimientos, b) representaciones mentales, c) sensaciones y percepciones, d) convencimientos y e) deseos e intenciones al actuar (voluntad). Como se ve, no hace énfasis en elementos procedimentales para definir lo mental (como la adquisición de información, el análisis de datos y el compartir los resultados) sino que se enfoca en los productos que pueden obtenerse de estos procesos.

Una diferenciación se conjetura de estos argumentos: los resultados de los procesos mentales no deben ser aspectos materiales, sino mentales y con ello, abstractos, intangibles, informales y adimensionales (lo considerado *ideal* en la historia de la filosofía). Este planteamiento marca una concreta diferenciación y, al mismo tiempo, suscita una problemática: ¿hasta qué punto estos *estados mentales* se dan en la AI como en los seres humanos? A continuación, se procederá a analizar los distintos estados mentales, haciendo ciertos apuntes comparativos entre las máquinas y las personas.

Para iniciar se anotan lo que denominamos *estados mentales comprobables*. Con esto se entienden aquellos estados mentales que pueden ser constatados a través de la manera cómo se relaciona la AI y que tienen un contenido específico detectable, la intencionalidad, lo que también puede

ser llamado estados intencionales<sup>10</sup>. La primera son las *sensaciones y percepciones*. A un nivel básico se puede establecer cómo la AI interactúa con el entorno e identifica a través de la diferenciación de patrones relativos a la sensibilidad, es decir, la vista, el olfato, el gusto, el oído y el tacto.

Si bien estas sensibilidades no se dan a nivel biológico como en los seres humanos, los funcionamientos computacionales permiten llegar a los mismos resultados y cumplir con la intencionalidad de dicha acción, es decir, adquirir un contenido. Un ejemplo fácil es la identificación de palabras cuando se le habla a un asistente virtual (*AI assistant*), como Alexa (Amazon) o Siri (Apple). Esto correspondería a sensaciones auditivas. O bien, la identificación de rostros para el desbloqueo de celulares, pantallas o puertas, lo cual consistiría en sensaciones visuales. Como se indica, aquí no se compara la estructuración funcional (donde sin duda el ojo humano es un sistema mucho más complejo que la cámara del celular), sino que destaca que tanto la AI como el ser humano cumplen la misma finalidad: percibir los elementos de su entorno e identificarlos en distintas categorías según sus cualidades *sensibles*.

Un segundo estado mental comparable es el de los *convencimientos*. Esfeld da un ejemplo para entenderlos, indicando que son “creencias como que hoy en la tarde va a llover; pensamientos como que Petra es más inteligente que Johannes; saberes como que cuatro más seis es diez, etc.” (2005, p. 7). *Convencimiento* es por tanto el pensamiento que surge de la comparación y análisis de información que se recibe del entorno, haciendo de ella deducciones que pueden establecerse como verdades concernientes a cierto fenómeno. En los humanos, los convencimientos tienden a ser

---

<sup>10</sup> Searle considera que los estados intencionales “son capaces de referenciarse a objetos y estados de cosas en el mundo, más allá de ellos mismos” (Searle, 2004, p. 117).

parte integral de nuestro pensamiento y fungen como conclusiones derivadas del análisis del entorno.

En la AI, un ejemplo del tipo de convencimientos son los argumentos que se crean a partir de la comparación de información. Esto se da en los *chatbot* y otros derivados de los *modelos largos de lenguaje o large language models* (LLM). El modelo que ha causado furor a inicios del año 2023 ha sido ChatGPT, utilizado como herramienta de diálogo, composición de texto y análisis de información. Este último elemento es importante, porque puede hacer una exhaustiva discriminación de información eligiendo la más adecuada para proponer una postura sobre un tema. Además, es sobremanera llamativo que en este ejercicio el LLM es capaz de *aprender*, es decir, mejorar la manera cómo sintetiza la información practicando un diálogo *más humano* a medida que le solicitan procesar más información. Por tanto, se podría decir que ChatGPT se *convence* a medida que ejerce su función conversacional, utilizando de mejor manera la información y cuya intencionalidad se aprecia en la creación de argumentos más complejos y precisos.

Estos dos primeros estados mentales son comprobables, puesto que la intencionalidad se verifica en la relación con el entorno. Pero los otros tres estados mentales son los que denominamos *estados mentales no comprobables* dada la dificultad de dar cuenta de la intencionalidad y su presencia. En primer lugar, se toma el carácter volitivo, es decir, los *deseos e intenciones del actuar*. Este aspecto es complejo porque su funcionalidad es ambigua. Regresando al ejemplo de ChatGPT, se puede cuestionar a qué responde la selección de la información utilizada en el diálogo.

A este nivel los algoritmos buscan realizar una discriminación y selección de información de acuerdo con el uso recurrente de la misma según las fuentes que aborde. No está de más recordar que las fuentes de acceso son ingentes, utilizando un inmenso número de respuestas en motores de búsqueda, libros digitales y enciclopedias en línea, lo que permite un acceso inmediato y privilegiado a la información,

buscando ser lo más objetiva y precisa posible para desarrollar un tema. Aquí se puede apreciar un ordenamiento, pero ¿qué pasa con los seres humanos?

¿Cómo es que en nosotros deseamos algo en concreto? Y, más importante aun ¿por qué deseo ciertamente eso? Si bien se ha identificado aspectos estructurales de dónde surgen en el cerebro ciertas apetencias (verbigracia, el hambre se regula en el hipotálamo y que alguien nos parezca atractivo, en parte, por las sustancias neuroquímicas que se dan a través de la corteza occipital) esto no me dice por qué deseo lo que deseo, lo cual Schopenhauer inmortalizó con la pregunta "*Kannst du auch wollen, was du wollen willst*", es decir, "¿puedes también querer lo que quisieras?" (1978, p. 42). Esta cuestión plantea siempre la interrogante de que nuestras apetencias, gustos y deseos muchas veces no tienen una explicación real o una razón absoluta y más cuando tienen que ver con aspectos de intencionalidad más abstracta, que no vinculan procesos biológicos, como, por ejemplo, mis anhelos de vida futura, mi gusto por los colores o mi idea de lo bello, etc., lo cual, además, varía sobremanera de persona a persona.

Esta variedad ideal constituye un problema para los seres humanos, ya que al no poder explicarse con facilidad cómo esto se da, da pie a conjeturas, empero, también a posibilidades, como la de lograr ver si los algoritmos que condicionan la selección de palabras en la AI es semejante en las personas. Si fuera el caso, tal vez podría explicarse por qué deseamos lo que deseamos.

Las representaciones mentales y los sentimientos constituyen un problema superior. A la fecha, no se ha logrado más que vislumbrar –y pese a la más avanzada tecnología– que al pensar e imaginar ocurre cierta actividad cerebral. Sin embargo, los datos aun no logran explicar cómo esto significa que yo tenga un recuerdo vívido de mi niñez, con los detalles de lugar, tiempo, personas, hechos, etc., siendo capaz de tener una remembranza sensorial sobre dicho fenómeno y una imagen mental del mismo.

Relativo a esto, tampoco se ha podido establecer con exactitud cómo es que un fenómeno me recrea ciertas emociones. Puesto que un recuerdo del pasado puedo enmarcarlo como feliz o triste, sería únicamente *yo*, como ser individual, quien podría darle dicha característica y asociarlo con esa emoción (alguien involucrado podría tener una emoción completamente distinta). Esta ambivalencia se ha denominado *problem of other minds* (problema de las otras mentes) y consiste en la imposibilidad de saber con precisión qué exactamente está pasando en otras mentes, teniendo noción de sus emociones, pensamientos (o incluso existencia) solo a través de las expresiones físicas. Aquí se da una cierta necesidad empática, permitiendo incluso, en palabras de McDowell, “*literally perceive, in another person’s facial expression or his behavior, that he is in pain, and not just infer that he is in pain from what one perceives*<sup>11</sup>” (1978, p. 305). Con ello, lo mental se vuelve una suposición de la cual tenemos noción al considerar que nosotros hemos estado en un estado mental similar. Pero ¿qué pasa con la AI? ¿Será que al avance que tenemos hoy en día podemos considerar que la AI tiene representaciones mentales y sentimientos?

#### 4. Consciencia como problematización

Muchos intelectuales tienen esto como posible, más quienes consideran que el cerebro humano es una computadora<sup>12</sup>. De esta cuenta, es viable destacar las coincidencias entre la AI y los seres humanos como la interacción con el mundo, la sensibilidad, el procesamiento de

---

<sup>11</sup> “Literalmente percibe, en la expresión facial de otra persona o su comportamiento, que él está con dolor y no solo se infiere que está con dolor por lo que uno percibe” (traducción del autor).

<sup>12</sup> Es de mencionar que esta no es la postura totalitaria de los científicos, quienes también ven distintas modulaciones concernientes a lo estrictamente computacional del cerebro y lo que no, como la creatividad o el amor (McDermott, 2007).

información y la inteligencia, además de los *estados mentales comprobables*. Pero ¿son verdaderamente conscientes los AI? Empezando con la negación, de no haber consciencia, podrían ser considerados con lo que se tiende a llamar *philosophical zombie* o *zombies filosóficos*. Este concepto es acuñado hoy en día y quiere identificar “*a system that outwardly behaves much like a conscious being, but which inwardly has no conscious experience at all*”<sup>13</sup> (Chalmers, 2022, p. 275).

Robots antropomorfizados pueden llegar a simular las características humanas, pero no por ello tener consciencia. Esto es muy similar a los ejemplos de AI mencionados, como Siri, Alexa y ChatGPT donde las funciones correspondientes a actividades procedimentales son cumplidas a cabalidad a través de la información recopilada, pero creada por seres humanos: millones de datos de conversaciones, ideas e información. Pero, pese a esto, son tan solo una simulación. Así como una fotografía simula la realidad a través de la representación de los colores, ordenados en un patrón que asemeja lo presente en el mundo físico, no siendo el paisaje material sensible con el que nos podemos relacionar a través de nuestro cuerpo y sus variadas funciones.

En el caso de la AI, la simulación se da debido a que esta es capaz de imitar algunos fenómenos de consciencia, como los denomina Chalmers (1995), los cuales corresponden con: a) la discriminación, categorización y relación con el entorno, b) la ordenación e integración de información, c) el dar cuenta de estos procesos, d) el enfocarse en un suceso (atención), y e) el controlar las respuestas ante los estímulos (comportamiento). Estos son conocidos como los *easy problems of consciousness* (problemas fáciles de la consciencia) y pueden ser definidos como aquellos problemas “*that seem directly susceptible to the standard methods of*

---

<sup>13</sup> “Un sistema que externamente se comporta muy parecido a un ser consciente, pero que internamente no tiene experiencia consciente en absoluto” (traducción del autor).

*cognitive science, whereby a phenomenon is explained in terms of computational or neural mechanisms*<sup>14</sup> (1995, p. 200). Los *easy problem* permiten ver la congruencia entre el funcionamiento computacional y humano, pero, no dan respuesta a si los AI son conscientes.

Por su parte, una segunda categoría emerge de esta denominación: los *hard problems of consciousness* (problemas difíciles de la consciencia). Estos son el “problema de la experiencia” (1995, p. 201), pero la experiencia como lo subjetivo de nuestras vivencias. Puesto que al ver los aspectos funcionales notamos la comparativa estructural entre seres humanos y AI, lo que no se puede comprobar (hasta el momento) es el carácter subjetivo, es decir, lo que un ser individual *experimenta* ante un fenómeno en específico, como ver un color, o el sabor que me gusta al comer una fresa, así como el nivel de dolor ante un suceso inesperado.

Estos aspectos cualitativos de la subjetividad no son comprobables fuera de la primera persona, no pudiendo más que suponer, a través de la comunicación y la visión de otros seres, que están en cierto estado de consciencia. Esta problematización retrotrae al *problema de las otras mentes* y, si bien esto tiende a ser analizado entre seres humanos, también es aplicable a la AI:

*It's hard to know for sure whether silicon machines can be conscious. One reason is that it's hard to know for sure whether any entity other than oneself is conscious. Through my own subjective experience, I'm confident that I am conscious. Descartes's cogito for consciousness says that I am conscious, therefore I am. But this tells me only about one case of consciousness. It doesn't tell me about anyone else*<sup>15</sup> (Chalmers, 2022, p. 283).

---

<sup>14</sup> “Que parecen directamente susceptibles a métodos estándar que la ciencia cognitiva, por los cuales un fenómeno es explicado en términos de mecanismos computacionales o neuronales” (traducción del autor).

<sup>15</sup> “Es difícil saber con seguridad si las máquinas de silicón pueden ser conscientes. Una razón es que es difícil saber con seguridad si cualquier

Por tanto, el problema de la mente empieza a posicionarse como una irresolución, donde el mismo se plantea dificultoso, no solo en su relación con la AI, sino también en su vinculación con otros seres humanos. Si bien este punto de dubitación constituye un gran escepticismo, es *de facto* una cuestión completamente válida, ya que no hay manera de comprobar absolutamente lo contrario.

Tras esta reflexión se pueden proponer dos posturas generales sobre la consciencia como aspecto primario de lo mental: 1) La consciencia es un aspecto ampliamente misterioso, cuya abstracción e idealidad permitiría que esta esté presente, de alguna manera aun desconocida, en los seres humanos y, posiblemente, en algunos otros seres de biología similar, por ejemplo, los animales, dando pie así a la posibilidad de un dualismo ontológico. 2) O bien, un funcionamiento material complejo, camino por el que va la AI, permitiría en cierto momento (tal vez aun ni si siquiera vislumbrado) el surgimiento de algún tipo de funcionalidad que tendemos a conceptualizar como consciencia, originándose esta desde una construcción material y pudiendo asemejar, a través de procesadores y microchips, a la biología humana de neuronas y neurotransmisores en el cerebro.

Esto constituye el denominado *problema del emerger psicofísico* (Jaworski, 2011), donde se cuestiona hasta qué punto un cúmulo de elementos materiales pueden crear la consciencia y si esta surge a través de alguna función material específica, o bien, a partir de cierto nivel de inteligencia y de cumplimiento de funciones cognitivas. Pero esto vuelve a ser una hipótesis aun no comprobada y de la cual, pese al amplio panorama de posibilidad, es tan solo una suposición. Tras estas reflexiones se ve cómo sendas posturas aun quedan abiertas a la posibilidad de respuestas.

---

entidad además que uno mismo es consciente. A través de mi propia experiencia subjetiva, estoy seguro de que soy consciente. El *cogito* de Descartes dice para la consciencia que yo estoy consciente, por tanto, yo existo. Pero esto solo me dice acerca de un estado de consciencia. No me dice acerca de alguien más” (traducción del autor).

## 5. Conclusión: una mente irresoluta

Dado el carácter de posibilidad y variedad de caminos por seguir, no puede dejar de plantearse una importante interrogante: ¿qué explicita que la consciencia solo se dé en las personas y no en distintos sistemas pensantes, como la AI e, incluso, en los animales y otro tipo de seres? Esto ha llevado a propuestas como el pampsiquismo, la cual es la postura que indica que todos los elementos existentes tienen una mente y cierto grado de consciencia, no siendo exclusiva para los seres humanos (Chalmers, 2016). Esta propuesta es muy discutida, más que todo desde el fisicalismo, pues, si abordar la consciencia a nivel macro, desde los individuos, es difícil, más lo es suponer que entidades atómicas pueden tener consciencia.

Sin embargo, todos estos planteamientos permiten llegar a algunas conclusiones. Lo mental, considerado una característica única del ser humano a lo largo de la historia, empieza adquirir otros parámetros, acaecer en otros sistemas y presentarse con bosquejada posibilidad en formas no humanas. Esto cuestiona sobremanera, pero da apertura a nuevas formas de entender lo humano. La mente aquí no se concretiza en definiciones específicas, sino que se *difumina* en el espacio y se amplía, logrando dividir sus características y ver nuevas oportunidades, no solo en lo humano, sino también en otros tipos de inteligencia. Si bien estos avances de la AI pueden presentar un reto temerario, al considerarse una amenaza a la limitada capacidad intelectual del ser humano, el planteamiento debe verse de distintas maneras.

En primer lugar, una *mente difuminada* implicaría la posibilidad de ahondar en lo mental desde distintos sistemas. La computación aquí se volvería un elemento sobremanera útil y podría proponerse una perspectiva de *weak AI* (la que considera que los programas informáticos permiten acercarnos a patrones y formas en que está configurada la mente humana) a modelos de *strong AI*, es decir, poder ver siempre a la inteligencia artificial como un instrumento para

conocernos mejor como seres humanos. Esto permitiría también responder a los dos problemas mencionados: el problema de las otras mentes y el problema del emerger psicofísico.

Como segundo punto, esto se llevaría a cabo siempre que los problemas de la mente sean tratados con una ética que mantenga en primacía al ser humano. La intención del desarrollo masivo de la AI debería facilitar procesos de comprensión y no constituir un elemento de competencia para lo humano. Si bien ciertas distopías plantean una visión que infunde la temeridad proponiendo un mundo controlado tiránicamente por robots, más temeroso debe ser ver que en la sociedad actual dominada solamente por humanos prima más el desarrollo de fantasías artificiales y banalidades materiales que del valor y la dignidad de los distintos individuos, más sabiendo el cúmulo de diferencias en la calidad de vida de las personas. Como Bernanos profetizó a mediados del siglo pasado: “*un monde gagné pour la Technique est perdu pour la Liberté*<sup>16</sup>” (1947, p. 26). Mientras esta visión siga imperando, la mente irresoluta agudizará más los conflictos entre lo humano y la AI que las posibilidades de aprendizaje y desarrollo hacia una mejor comprensión de lo que es nuestra existencia y nuestra humanidad.

## 6. Referencias bibliográficas

Anaxágoras. En Mansfeld, J. y Primavesi, O. (2021). *Die Vorsokratiker*. Ditzingen: Philipp Reclam jun. Verlag GmbH. Concordancia con la edición de Diels-Kranz (DK).

Aristóteles. (2017). *Über die Seele – De anima*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

---

<sup>16</sup> “Un mundo ganado por la técnica es perdido por la libertad” (traducción del autor).

- Bernanos, George. (1947). *La France contre les robots*. Paris: Robert Lafort.
- Chalmers, David. (1995). *Facing up the Problems of Consciousness*. *Journal of Consciousness Studies*, 2, No.3, 1995, pp. 200-219.
- Chalmers, David. (2016). *Pampsychism and Panprotopsychism*. En Brüntrup, Godehard & Jaskolla, Ludwig. *Panpsyquism: Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David. (2022). *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. Nueva York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Descartes, René. (2018), *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*. Francia: Éditions Gallimard.
- Descartes. (1992). *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*. Paris: Flammarion (AT, IX).
- Boucher, Phillip. (2020). *Artificial intelligence: How does it work, why does it matter, and what can we do about it?* Bruselas: European Parliamentary Research Service.
- Esfeld, Michael. (2005). *Philosophie des Geistes. Eine Einführung*. Berna: Bern Studies in the History and Philosophy of Science.
- Jaworski, William. (2011). *Philosophy of Mind. A Comprehensive Introduction*. Reino Unido: Wiley-Blackwell.
- Platón. (2005). *Phaedrus*. Düsseldorf/Zürich: Sammlung Tusculum. Artemis &Winkler.
- Platón. (2000). *Der Staat – Politeia*. Düsseldorf/Zürich: Sammlung Tusculum. Artemis &Winkler.
- McDermott, Drew. (2008). *Artificial Intelligence and Consciousness*. En Zelazo, David; Moscovitch, Morris; and Thompson, Evan (Eds.) *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

- McDowell, J. (1978). *On the Reality of the Past*. En Christopher Hookway & Philip Pettit (Eds.). *Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schopenhauer, Arthur. (1978). *Preisschrift über die Freiheit der Willen*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Searle, J. (1980). *Minds, brains, and programs*. *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, 417-457.
- Searle, J. (2004). *Mind. A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

El artículo debe citarse de la siguiente manera:

#### **APA**

De la Vega, P. (2023). *Mente irresoluta: Apuntes sobre humanos e inteligencia artificial*. En Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega, (Eds.), *Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas* (pp. 155 - 175). Pedro & João Editores.

#### **ABNT**

DE LA VEGA, P. *Mente irresoluta: apuntes sobre humanos e inteligencia artificial*. Em: **Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas**. Efraín Bámaca-López, Pablo De la Vega ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 155 – 175.

# **Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas**

# Filosofía y ciencia: reflexiones contemporáneas

Acá se ofrecen siete textos escritos por intelectuales que buscan ser críticos ante los retos actuales y proponer planteamientos reflexivos a nuestra cotidianidad, desde perspectivas históricas y contemporáneas, revisando aportes hechos antaño y creando planteamientos dadas las novedades tecnológicas.

**Efraín Bámaca-López**  
**Pablo De la Vega**  
Coordinadores

ISBN 978-65-265-0638-7



**Pedro & João Editores**  
[www.pedrojoaoeditores.com.br](http://www.pedrojoaoeditores.com.br)  
13568-878 - São Carlos – SP  
2023