

Cuadernos de Beauchef

Ciencia, Tecnología y Cultura

Volumen VII - Número 2

PENSAR NUESTRA EXISTENCIA ENTRE LA
CRÍSIS PANDEMICA Y LAS TECNOLOGÍAS
EMERGENTES

ethics

Estudios Transversales en Humanidades
para las Ingenierías y Ciencias

CUADERNOS DE BEAUCHEF

Ciencia, Tecnología y
Cultura

VOLUMEN VII - NÚMERO 2

PENSAR NUESTRA EXISTENCIA ENTRE LA
CRÍSIS PANDÉMICA Y LAS TECNOLOGÍAS
EMERGENTES

Una publicación del área de Estudios Transversales en Humanidades para las
Ingenierías y Ciencias (ETHICS)
2023

ethics

© Una publicación del área de Estudios Transversales en Humanidades para las Ingenierías y Ciencias (ETHICS)

Escuela de Ingeniería y Ciencias - Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas
UNIVERSIDAD DE CHILE

© De esta edición:

Diciembre 2023, Universidad de Chile
Santiago de Chile

ISSN: 2452-493X

<https://revistasdex.uchile.cl/index.php/cdb>

Impreso en Chile - Printed in Chile

Volumen VII - Número 2

Director:

Andrés Monares

Editora:

María Torres

Editor invitado:

Nicolás Antonio Rojas Cortés

Comité editorial:

Rubén Boroschek, Departamento de Ingeniería Civil, FCFM, Universidad de Chile

Ziomara Gertzen, Departamento de Ingeniería Civil Química, Biotecnología y Materiales, FCFM, Universidad de Chile

Claudio Gutiérrez, Departamento de Ciencias de la Computación, FCFM, Universidad de Chile

Cecilia Ibarra, Centro de Ciencia del Clima y la Resiliencia (CR2) y Centro de Excelencia en Geotermia de los Andes (CEGA)

Viviana Meruane, Departamento de Ingeniería Civil Mecánica, FCFM, Universidad de Chile

Pablo Ramírez, ETHICS, FCFM, Universidad de Chile

Claudia Rodríguez, ETHICS, FCFM, Universidad de Chile

Ximena Vergara, ETHICS, FCFM, Universidad de Chile

Diseño:

Marcos Andrés Pérez F.

Ediciones Eutopía Ltda.

www.eutopia.cl

Todos los derechos reservados:

Universidad de Chile

Avda. Beauchef 850, 3er. piso

Santiago de Chile

ÍNDICE

EDITORIAL	9
Nicolás Antonio Rojas Cortés	
<i>Pensarnos en una existencia poscoronial</i>	<i>11</i>
ETHICS	
<i>In memoriam</i>	<i>23</i>
Nicolás Antonio Rojas Cortés	
<i>In memoriam</i>	<i>25</i>
PENSAR NUESTRA EXISTENCIA ENTRE LA CRISIS	
PANDÉMICA Y LAS TECNOLOGÍAS EMERGENTES.....	29
Raúl Villarroel Soto	
<i>Contexto de quiebre.....</i>	<i>31</i>
Camilo Vergara R.	
<i>Breve ensayo sobre la educación líquida o El profesor</i>	
<i>como un indeseado en el aula</i>	<i>39</i>
Alejandro Recio Sastre.	
<i>Potencialidades y alternativas</i>	
<i>del transhumanismo en la educación.....</i>	<i>59</i>
Fabiana Pellegri	
<i>Repensar el actuar y la relación en una existencia poscoronial.....</i>	<i>81</i>
Vicente Garrido	
<i>Deportistas transhumanos. Repensando el ciclismo</i>	
<i>de ruta profesional a la luz del transhumanismo.....</i>	<i>99</i>

Diego Ticchione <i>Pandemia y espacios virtuales.</i> <i>En torno a nuestras concepciones de mundo.....</i>	121
Roberto Campos Garro <i>Ética aplicada al manejo de datos: Ética de la investigación y riesgos de la inteligencia artificial.....</i>	139
Ricardo Andrade <i>Sombríos horizontes: Reflexiones en torno a la extinción a partir de la teoría crítica y el poshumanismo.....</i>	149
Felipe Alejandro Álvarez Osorio <i>Simulación y testimonio: A propósito de la posibilidad de conocer a través de otros en el metaverso.....</i>	161
Valentina Sola Cereceda Cáceres <i>Retrospectiva de las problemáticas éticas digitales: Vigilancia, anonimato y hostigamiento</i>	179
Francisco Hernández J. <i>Mejoramiento cognitivo: Problemas, desafíos y consideraciones.....</i>	203
Sergio Esteban Ortega Bravo <i>¿Se puede hablar de un ser humano allende la técnica? Una reflexión en torno al problema moral de la tecnología en relación con los proyectos de vida</i>	223
Ernesto San Martín <i>El rol de las y los estadísticos en el mundo poscoronial.....</i>	241

MISCELÁNEAS.....	265
Germán Rozas Ossandón y José Oda Camplá	
<i>Vagabundaje, subjetividad y coexistencia</i>	267
Carlos F. Navarro Clavería y René I. Larroucau Toro	
<i>Antiguas placas, antiguos nombres: Crónica de un intento de memoria en las calles de Santiago</i>	287
CLÁSICO.....	323
Jack London	
<i>La fuerza de los fuertes.....</i>	325
Tabla de contenidos. Cuadernos de Beauchef. Volumen VII-1.....	344
Normas de publicación para Cuadernos de Beauchef.....	345

EDITORIAL

Pensarnos en una existencia poscoronial

Lo poscoronial remite a un concepto acuñado por el filósofo alemán Markus Gabriel para describir los desafíos a los que se enfrenta la humanidad una vez que el orden global –en el que supuestamente habitábamos hasta el 2019– ha sido alterado por una sobrecarga de problemas morales que le permiten al filósofo llegar a afirmar que vivimos en tiempos oscuros. Ahora bien, la oscuridad de los tiempos no implica una pasividad nihilista ni relativista frente a los retos, en realidad, más bien, posibilita una invitación a seguir pensando cómo existimos una vez que los modos en que hemos existido nos han llevado a los resurgimientos de las ideologías que hoy favorecen los malestares sociales.

Evidentemente, sería iluso, e incluso bioconservador, afirmar algo así como que el momento coronial pudo haber sido enfrentado sin recursos tecnológicos de punta. Asimismo, una confianza ciega en la ideología tecnocrática tampoco es sana a la hora de intentar pensar la entidad que somos y los mundos en los que habitamos. Las posibilidades de volver a (re)pensar –e insistimos en el gesto de la persistencia necesaria y casi porfiada de esta actividad– se multiplican cuando hay espacios óptimos en donde diferentes voces, unidas por este interés común, encuentran un hogar en el que su existencia puede ser debatida con altura de miras. Tal es la ocasión presente. Por medio de esta publicación, ETHICS muestra sus respetos al profesor Dr. Roberto Campos Garro (†), quien, al estar a cargo del Centro de Estudios de Ética Aplicada, posibilitó un trabajo en conjunto entre esta publicación y el editor de la revista *ETHIKA+*. Llega a ser irónico que incluso un año después de su partida, el

trabajo posibilitado por Campos siga siendo real, pero también es de una alegría incommensurable el que este trabajo haya logrado reunir voces de tantos amigos y expertos interesados en reflexionar sobre fenómenos que conforman nuestros presentes y futuros inmediatos.

El número abre con una reflexión que quizá hoy podría ser considerada desactualizada –en opinión del autor–, pero que por nuestra parte, nos parece clave para vislumbrar cómo es que las figuras intelectuales claves de nuestra universidad, alcanzaron a aprehender el presente tan oscuro en medio del que se intentaba pensar el *Contexto de quiebre*, que representaba el habitar junto a lo coronial. Lo particularmente diferencial del discurso de Villarroel, es que dos elementos se reunían bajo su reflexión: lo coronial, como ya hemos mencionado, y el estallido social chileno de 2019. Su conjunción no representaba solamente un reto para Chile en particular, sino también para el neoliberalismo, la filosofía y, en general, todas las disciplinas académicas que tuvieran relación con el habitar humano. En este sentido, se entiende el por qué la pandemia no debía ser entendida solamente como un problema sanitario, sino también, como un problema que se levanta desde un contexto político y económico global. Frente a la gestión enfocada en la recuperación económica en detrimento de la salud pública, se destacaba la necesidad de un enfoque bioético y biopolítico que considerara las implicaciones más amplias de la crisis. Sin un diálogo interdisciplinario sería imposible hacer frente a la razón técnica globalizante. Mas, para el autor, la crisis era también una oportunidad para reforzar el papel de las humanidades en el análisis de los desafíos contemporáneos.

Y las crisis no solamente se enfrentan con tecnología de punta, sino que hay otro fenómeno que también ha sido considerado como una tecnología capaz de “mejorarnos” y a la que estamos sometidos por varios años de nuestras vidas. Nos referimos a la educación, que se ha visto profundamente alterada en nuestra modernidad líquida, a decir de Camilo Vergara R., siguiendo al sociólogo Zygmunt Bauman. Esta modernidad se caracteriza por su fluidez y cambio constante, afectando el cómo los individuos interactúan con el conocimiento y la cultura. La educación, tradicionalmente anclada en estructuras estables, enfrenta desafíos

en este contexto fluido. Vergara argumenta que la educación se ha convertido en un bien de consumo dentro de una cultura dominada por el consumismo, perdiendo su función formativa y convirtiéndose en una herramienta para la construcción de identidades efímeras. El conocimiento, en esta era, se percibe como acumulable, pero no necesariamente duradero o relevante. El autor propone que los y las docentes deben adaptarse a esta realidad, pasando de ser autoridades rígidas a figuras flexibles capaces de preparar a los y las estudiantes para un mundo cambiante. Mas, ¿qué implicaría el adaptarse a este mundo? Quizás, el que la educación en la modernidad líquida debe ser reinventada, enfocándose en desarrollar capacidades para manejar el cambio constante, en lugar de transmitir conocimientos estáticos. Esto requiere un replanteamiento radical del papel del/la docente y los métodos pedagógicos, adaptándose a un mundo en constante devenir.

Desde una perspectiva transhumanista, el ensayo de Alejandro Recio Sastre explora el impacto de los avances tecnológicos y los beneficios que estos pueden traer al ámbito educativo. La reconfiguración de las formas de enseñar que se vislumbraban en el manuscrito anterior, aquí encuentra un primer testeo reflexivo. El autor señala que la incorporación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en la educación, ha alterado las dinámicas entre educadores/as y estudiantes, cuestión que es especialmente evidente en la última década y, sobre todo, a partir de la pandemia de COVID-19. La educación a distancia, impulsada por la crisis sanitaria, ha llevado a una dependencia de la tecnología, situando estas experiencias dentro de un contexto transhumanista. Sin embargo, Recio Sastre cuestiona si estas modificaciones representan un cambio genuino en la educación o si son simplemente ajustes temporales a las circunstancias actuales. Recio aboga por una democratización de la educación transhumanista, destacando la importancia de espacios tecnológicos y virtuales creativos en el aprendizaje; por eso propone una educación que promueva la libre programación de metodologías de enseñanza y una mayor participación de los y las estudiantes en la creación de entornos de aprendizaje virtuales, desafiando así, los modelos tradicionales que no conviven con la velocidad de los cambios producidos por la tecnología de punta.

En el fondo, los problemas y propuestas descritas en los escritos anteriores presuponen una discusión: y es que la pandemia afectó todas las relaciones posibles entre humanos y otras existencias. No es ilógico afirmar que la crisis sanitaria global tuvo directa relación con el desequilibrio ecológico producido directamente por nuestras acciones. Nuestros modos de habitar, en el Antropoceno, incluso permitían predecir la pandemia. De este modo, el proceder argumental de Fabiana Pellegrini recuerda las ideas de Hannah Arendt en *La condición humana* en función de sostener que la Tierra es esencial para la existencia humana y difícilmente puede ser reemplazada. No obstante, y desde una posición que no juzga de antemano el devenir tecnológico de nuestros modos de habitar, la autora, siguiendo las reflexiones de Luciano Floridi, sugiere pensar en una agencia artificial. El desarrollo de la inteligencia artificial (IA), en tanto que extensión de la capacidad agencial humana, podría ayudar a enfrentar problemas medioambientales, siempre y cuando exista una responsabilidad y control en su uso. La pandemia, en este manuscrito, también se presenta como un recordatorio de que la responsabilidad es colectiva y existe una necesidad de un enfoque ético y sostenible para nuestra interacción con el mundo.

Ya hemos afirmado que uno de los elementos clave de este número y sus artículos, es el constante progreso y evolución de la tecnología, aunque, para ser más específicos, lo que nos interesa es su relación con nuestras formas de relacionarnos y con el cómo habitamos los mundos que creamos. Dentro de estos mundos posibles, el cuidado de sí también es uno de los ámbitos en que nos movemos, y el deporte, tanto formativo como competitivo, ha sido uno de los lugares en donde por excelencia se juega el cómo nos entendemos a nosotros mismos. “Más rápido, más alto, más fuerte”, ha sido, desde los inicios del olimpismo moderno, el lema oficial del deporte. Es a partir de este lema que se ha suscitado un modo específico de entender la práctica deportiva que ha perdurado casi incuestionable hasta nuestros días, pero que Vicente Garrido se interesa en revisar en función de las aristas que deja entrever. Con este fenómeno como su objeto de estudio, el autor, además de pretender establecer un diálogo entre la filosofía y el deporte, plantea las posibilidades disruptivas que el transhumanismo podría

tener sobre el ciclismo de ruta profesional. Esta relación se hace especialmente evidente alrededor del dopaje visualizando la historia que ha tenido el dopaje en el ciclismo de ruta, y con ello, entender qué es, cómo se ha practicado en la historia, y cuál ha sido su impacto en la creación de normas deportivas. Siguiendo lo que se ha entendido como “espíritu deportivo”, el autor es capaz de ofrecer reflexiones en torno a la naturaleza del deporte y el humano, a la luz de las posibilidades de un ciclismo que permite diversos usos de tecnologías.

Literalmente –y no desde una perspectiva filosófica– el cuidado de sí también significa quedarse en casa. Esto se convirtió en una necesidad en el período de la pandemia. Cuidarse, tanto mental como físicamente, implicaba repensar los estilos de vida de cada uno en las diferentes comunidades. Este cambio llevó a una transición de varias instituciones sociales hacia el ámbito digital, lo que nos lleva a cuestionar cómo estos espacios digitales afectan nuestras vidas. Reconociendo que los entornos virtuales son completamente creados por el hombre, el ensayo de Diego Ticchione se esfuerza por analizar cómo es que nuestras interacciones virtuales y lo que obtenemos de ellas, pueden ser adaptados –a circunstancias como la pandemia o el mundo después de ella– e, incluso, mejorados. Esto requiere que seamos usuarios/as activos/as de estas plataformas, es decir, cuidamos de nosotros/as mismos/as, de nuestra subjetividad, y por lo tanto, de nuestras verdades, en tanto que nuestra experiencia como usuarios/as de entornos virtuales puede ser diseñada. Sin embargo, los mundos digitales han exaltado un elemento común a la posmodernidad: la pluralidad de perspectivas y visiones de mundo. De esta forma, el cuidado de sí –desde una perspectiva filosófica, ahora– posibilita al autor cuestionarse sobre los espacios en los que nuestros cuerpos-digitales se entienden a sí mismos, a la vez que son entendidos por otros/as. La virtualidad exige preguntarnos cómo es que nuestros modos de vida se ven afectados por las interacciones virtuales que nosotros/as mismos/as creamos e, incluso, en las que nos encerramos.

Al medio de este número incluimos una reflexión póstuma del profesor Roberto Campos Garro, enfocada, con un interés

increíblemente personal por estos temas, en los riesgos asociados en el manejo de datos en la investigación científica, específicamente en las ciencias sociales y humanas. Uno de sus proyectos aquí expuestos, e inacabados, era el desarrollo de una ética de los datos, que dictase lineamientos para un uso responsable de ellos y su protección, pero también, advirtiendo los desafíos que presenta el desarrollo de nuevas tecnologías de punta. En este caso, Campos solamente alcanzó a conocer la versión 3 del chat GPT, y aun así, ya intuía que este tipo de instancias de IA podrían vulnerar el anonimato y generar datos sintéticos que representarán nuevos horizontes de riesgos. La intuición del autor tenía relación con aspectos clave de la ética de la investigación en ciencias sociales y humanas: proteger a los participantes de los posibles daños y diseñar la investigación desde una perspectiva de integridad. Incluso, se atreve a afirmar – esta también era una de las ideas que intentaba desarrollar – que la protección de los datos podría ser mejorada si estos son vigilados por repositorios institucionales. Se manifiesta en su propuesta la necesidad de cautela y de un accionar ético desarrollados por la comunidad académica formada en la prevención de riesgos, pero también formada para los desafíos más urgentes.

La comunidad entre los ensayos aquí presentados, es tal que, la crítica al Antropoceno también se presenta como una crítica al capitalismo que ha acelerado la destrucción ecológica y amenaza la existencia humana. En este contexto, Ricardo Andrade introduce la noción de tanatología, una reflexión que considera la extinción como un fenómeno que tiene implicaciones éticas en nuestros modos de habitar. En este caso, la extinción depende directamente de nuestras acciones sobre la naturaleza. Por eso, Andrade toma ideas del poshumanismo con el fin de presentar una crítica al capitalismo y su impacto destructivo, al mismo tiempo que busca promover una superación del dualismo para habitar de maneras más armoniosas entre humanos y no humanos. Así, de mano de la teoría crítica, se ofrece una “ilustración oscura”, lo que se entendería como una actitud éticamente responsable frente a la extinción que busca una reconsideración profunda de nuestra relación con el mundo y nuestro futuro colectivo. Por eso, una premisa clave de este manuscrito es que para pensar la extinción se debe proveer una base conceptual

sólida. Tal arquitectura se desarrollará a partir de la ya mencionada noción de tanatosefía.

Una alternativa transhumanista a la extinción es el metaverso. El ensayo de Felipe Álvarez Osorio examina este fenómeno y su impacto en nuestra comprensión de la realidad y el conocimiento. En el fondo, el metaverso supone una comprensión específica del concepto de simulación, idea que ha sido desarrollada a lo largo de la historia de la filosofía –con Descartes y Putnam, por ejemplo– en función de promover herramientas de pensamiento para fundamentar el conocimiento y superar el escepticismo. Ahora, el problema es que, siguiendo a David Chalmers, la vida en mundos virtuales puede ser tan real y significativa como la vida en el mundo no virtual: ¿cuál sería un criterio de demarcación para determinar qué es una simulación y qué no lo es? Esto impacta directamente en nuestras formas de concebir la epistemología, en particular cómo nuestra confianza y conocimiento testimonial podrían llegar a ser afectados. Pero la pregunta es: ¿podemos confiar en las simulaciones biológicas o puras de la misma manera en que confiamos en las personas en el mundo real? No hay una respuesta última en el surgimiento de estas nuevas formas de habitar.

Habitar en mundos digitales también implica relacionarse directamente con una constante: la vigilancia digital en el uso de las redes sociales. Si el manuscrito anterior se preguntaba cómo es que las simulaciones pueden afectar nuestra comprensión de la confianza en otros, ahora la pregunta es, cómo existir en medio de un panóptico puede transformar nuestras conductas y percepciones de la realidad. Así, para Valentina Cereceda Cáceres, la pandemia logró reafirmar la “necesidad” social de la presencia online debido a la separación física a la que estábamos forzados. Sin embargo, si bien, las herramientas digitales, como las redes sociales, sirvieron para conservar y desarrollar nuestros lazos sociales durante el confinamiento, también funcionaron como un espacio de desahogo personal sin filtros y consecuencias. Con ello surge el problema del uso indiscriminado de las plataformas digitales como medios de acoso, debido a la distancia que se establece gracias al anonimato y el alcance global de estos espacios. Siguiendo a la autora, nos encontramos

en un nuevo panóptico en el que los usuarios activos de redes sociales también actúan como vigilantes, participando activamente de la supervisión y juicio de los demás. El comportamiento online actualiza las ya clásicas oportunidades de análisis de las formas de vigilancia modernas y nos permite preguntarnos por nosotros/as mismos/as, en tanto que agentes de supervisión de la alteridad.

De regreso a las reflexiones en torno a la posibilidad de una existencia transhumana, nos encontramos con el ensayo de Francisco Hernández, que aborda el tema del mejoramiento cognitivo como un fenómeno milenario, por más que hoy se insista en su aplicación contemporánea en Silicon Valley. Así, se busca reflexionar en torno a las formas en que las drogas que pretenden mejorar la condición, pueden conllevar a abusos éticos si es que la moralidad social no está a la altura de los desafíos. En este sentido, y esgrimiendo argumentos transhumanistas, Hernández propone que la tecnología podría ayudar a saldar la deuda moral que posibilitaría un mal uso del mejoramiento. El terrorismo, el deporte y el amor se utilizan como objetos que permiten ilustrar la complejidad de nuestra relación con este tipo de tecnologías. En el primer caso, un mal uso de ella podría llevarnos a riegos potenciales como la creación de armas de destrucción masiva, mientras que en el segundo caso –como se detalla en un ensayo anterior–, desde una perspectiva bioprogresista, se argumenta que el mejoramiento podría utilizarse para igualar las condiciones o elevar el nivel competitivo siempre que no se comprometa la salud de los deportistas. En el último caso, el amor puede ser reducido a formulaciones químicas, y sus beneficios analizados desde ellas. Por esa razón, sustancias como las feromonas, la testosterona y la oxitocina, podrían ayudar a superar problemas en las relaciones no solamente amorosas, sino en la soledad o el desamor. Reconocer lo anterior, para el autor, es reconocer la posibilidad de reflexionar sobre los usos actuales del mejoramiento cognitivo y físico en diversos ámbitos de la vida social.

La moralidad a la luz de la tecnología es un tópico del que no se dejará de insistir fácilmente en este número. Sergio Ortega Bravo, desde una perspectiva fundamentada en la filosofía de José Ortega y Gasset, es capaz de sumar otro elemento a esta reflexión:

los proyectos de vida humanos. El agregar este elemento es la forma que el autor tiene de enfrentarse a la idea de la posibilidad de concebir al ser humano más allá de la técnica. Si bien el autor se suma a una discusión ya clásica en el debate bioconservadores y bioprogresistas –el cómo la tecnología afecta a la naturaleza humana y la moralidad–, la parte novedosa y propositiva tiene relación con utilizar el pensamiento de Ortega y Gasset, en función de darle una nueva mirada a la discusión. Según el filósofo español, el ser humano se autofabrica mediante la técnica y la tecnología, de manera que para él seríamos seres intrínsecamente técnicos y, por lo tanto, las modificaciones genéticas no podrían modificar esencialmente nuestro desarrollo moral. Esto no quiere decir que la tecnología no plantea dilemas éticos significativos, sino que más bien, no podemos separarnos de ella al intentar pensar la entidad que somos. En este sentido, la autocomprendión de cada uno también puede ser comprendida como una actividad técnica del humano que permite comprender mejor los programas vitales. En el fondo, cuidar de la propia subjetividad, es también, comprender cómo nos moldeamos a nosotros mismos. De esta manera, Sergio Ortega ofrece una perspectiva influenciada por un pensador español que no siempre es considerado en estas discusiones. Rehabilitar pensamientos también es parte del quehacer filosófico.

El pensamiento de lo que somos, también es el pensamiento de las formas en que se concibe nuestra subjetividad e identidad en los momentos más agitados de nuestra inmediata vida social. El ensayo de Germán Rozas Ossandon y José Oda Camplá, siguiendo la perspectiva de Frantz Fanon y su énfasis en el lumpen proletariado como motor de la revolución, aplica tal categoría explotando la subjetividad del “vagabundo” como alternativa al pensamiento racional moderno. La subjetividad del vagabundo se caracterizaría por un enfoque en el presente y la convivencia, más que en la acumulación de bienes o la planificación futura. Esta visión alternativa ve el mundo no como una máquina para descomponer y controlar, sino como un espacio para la experiencia compartida y la vida en comunidad. Los autores ilustran cómo es que la subjetividad vagabunda puede también ser leída en el estallido social chileno del 2019, en el cual, movimientos no alienados con

una política común desencadenaron cambios significativos, porque en el fondo, no tenían nada que perder, pero sí todo que ganar. Una nueva arquitectura social para nuestro siglo, necesita aprender a coexistir con subjetividades diversas y dialogar con sectores que han sido históricamente marginados, por los modos de habitar que han desencadenado las crisis que hemos conocido.

Cerrando las cuestiones relacionadas a la pandemia y la tecnología, tenemos el ensayo de Ernesto San Martín que reflexiona sobre el papel de la evidencia científica y las estadísticas en la gestión de la pandemia del COVID-19, en comparación con otras epidemias ocurridas a lo largo de la historia. Una característica diferencial de esta crisis sanitaria, es que su respuesta se basó en una movilización global, impulsada por una visión política centrada en la seguridad y la salud, que como consecuencia, nos llevó a medidas sin precedentes. El autor indica que, aunque el uso de estadísticas para monitorear enfermedades no es nuevo, la pandemia de COVID-19 se distingue por el uso intensivo de predicciones y modelos estadísticos para gestionar respuestas y políticas de salud. Estas predicciones, aunque necesarias, a menudo carecían de la transparencia necesaria en cuanto a su incertidumbre y riesgos. Lo que esto deja en evidencia, es que la estadística ha sido una herramienta política que asume ciertas regularidades en los fenómenos humanos y sociales. Sin embargo, estas predicciones son limitadas, y es necesario un enfoque crítico y transparente para contribuir a la reconstrucción de un mundo público o político informado y consciente, de lo que puede y no puede ofrecer esta herramienta como una explicación válida.

Finalmente, el número cierra con un estudio sobre la memoria histórica en las calles de Santiago de Chile. Las calles son entendidas como elementos vivos de la memoria urbana, los que son capaces de reflejar las decisiones políticas y sociales que han transformado la urbe. Analizar cómo cambia la memoria colectiva, es también dar luces de cómo ha cambiado la forma en que nos entendemos a nosotros mismos y cómo este fenómeno depende de las decisiones

políticas locales. Con su esfuerzo en buscar documentar y fotografiar placas que revelan los nombres antiguos de las calles de Santiago, los autores argumentan que la ciudad no ha logrado preservar una memoria coherente y continua en su desarrollo. El artículo cierra con reflexiones profundamente filosóficas, pues si tenemos una ciudad que es incapaz de afrontar los fenómenos que le dan continuidad en el tiempo, ¿qué perspectiva ofrece?, ¿qué posibilidad de memoria efectiva posibilita?

Como ya es tradición en *Cuadernos de Beauchef*, también se incluye una traducción del cuento *La fuerza de los fuertes* (1911) de Jack London, preparada por el editor invitado de este número, a partir de una conversación con Raúl Villarroel, en la que ambos recordábamos al profesor Campos y nos preguntábamos cuál sería una buena forma de homenajear su memoria, además de incluir una *in memoriam* y un texto póstumo. Creemos que este cuento, su caballo de batalla, por decirlo de alguna forma, es la mejor forma de recordar sus intereses filosóficos. Una lectura atenta permitirá a las y los lectores de esta versión publicada, descubrir y recordar los intereses de nuestro compañero.

Nicolás Antonio Rojas Cortés¹
Editor invitado, Editor de *ETHIKA +*

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía. Doctor (c) Filosofía, Universidad de Chile. Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804. nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl; <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>.

Roberto Campos Garro se incorporó al Área de Estudios Transversales en Humanidades para las Ingenierías y las Ciencias (ETHICS) el año 2018. Cordial, inteligente y buen conversador, Roberto marcó su paso por nuestras dependencias, su paso y su trabajo. Apenas arribado puso manos a la obra: realizó valiosas propuestas para los comités de ética de la Facultad, ideó una propuesta para producir material para la enseñanza de la ética, concretamente, un libro que, aunque no llegó a concretarse, sembró ideas que poco a poco han ido dando sus fruto; realizó valiosos aportes en la definición de la competencia ética, además de realizar una docencia atractiva que se hacía cargo de problemas actualísimos, como la de los desafíos éticos del transhumanismo. Además, contribuyó, desde su adscripción a la FCFM, a la formulación de la Política de Investigación, Creación Artística e Innovación para la Universidad de Chile. Muy consciente de la importancia de esta tarea, nos comunicó con orgullo cuando la Política fue aprobada por el Senado Universitario en marzo de 2022, compartiendo con ETHICS el honor de haber sido parte de tan importante misión.

Cada vez que pasaba por las oficinas de ETHICS gastaba tiempo en la conversación: siempre era una mezcla de trabajo, intereses comunes, la vida misma, los problemas que nos preocupaban desde nuestra labor, las lecturas compartidas... El tiempo que gastaba en conversar era fecundo pues más que “gastarlo”, se lo ganaba en riqueza y humanidad: como buen filósofo sabía que en la conversación nos encontramos, disentimos, divagamos, nos expresamos, es decir, nos armamos en lo que somos y en cómo queremos ser y habitar el mundo. Y en esto, Roberto nos ha dejado también una huella indeleble: cordialidad, escucha atenta, pasión

por la vida y por comprender, aprender y explicar. Esto es parte de su legado.

Sin duda, Roberto fue más de lo que pudimos conocerlo. Y agradecemos haberlo conocido en esta faceta fecunda de intelectual comprometido en la comprensión y resolución de los problemas de hoy.

In Memoriam
Roberto Campos Garro
1965-2022

Nicolás Rojas Cortés

Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí.

Augusto Monterroso

El tiempo no pide perdón ni permiso. Es implacable, y posiblemente, en comparación a nosotros, sea un segador eterno. Como aventureros caminantes de aquella tremenda curva y órbita estelar se nos ha dado la oportunidad de compartir caminos y metas, muchas veces distintos, pero insertos en la posibilidad de habernos convertidos en amigos, aunque algunos de nosotros hayan sido recolectados en un instante prematuro.

A la fecha en la que se escribe este texto, ha pasado un año de la partida de Roberto y, de vez en cuando, en los instantes de introspección más existenciales que todavía me permite tener, recuerdo algunas de las lecciones que, de algún modo u otro, recibí del profesor Campos. Fue en su funeral que su hijo Vicente recordaba uno de los cuentos más cortos del mundo, el mismo con el que comienzo este *In Memoriam*, y la potencia del relato es innegable, porque en el fondo él todavía está con nosotros.

Despertar también puede referir a la posibilidad de ir más allá de lo inmediato: el reconocer la sabiduría y devenir uno con el todo que ha permitido las posibilidades de que los destinos sean compartidos. “Necesitas una gramática que te quiera”, me dijo una

vez Roberto, “solo una aventura puede calmar tu locura”, continuaba, “tu problema se soluciona viviendo”, finalizaba. Un año después, con una aventura realizada y con el recuerdo de los espressos que ayudaban a despertar en ese corto pero intenso momento de mi vida, confirmo que él todavía está allí. Quizás, al no saber que esa sería una de nuestras últimas conversaciones, no me daba cuenta todavía de que mi crisis existencial solamente se debía a haberme vuelto un extraño para mí mismo, mientras que Roberto, en su venerable sabiduría, ya se había vuelto extraño para sí mismo incontables veces.

Supongo que eso también es la filosofía. Una cierta intuición que nos permite comprender lo que está más allá de nosotros y ser capaces de invitar a los otros a darle una mirada a eso que está más allá de lo inmediato.

Sea o no el tiempo implacable y segador de nuestra vida, también es la posibilidad de nuestra insistencia frente a sus designios. Superar no implica olvidar, la humanidad lo debería aprender como máxima. Así que brindamos por la ilusión de seguir insistiendo en las amistades que la existencia nos ha regalado.

¡Salud en nombre de todas las sublimes amistades que
fueron posibilidades por Roberto Campos!

¡Salud por la sabiduría eterna que fue compartida por el
profesor Campos y que será compartida por sus compañeros!

¡Salud por Roberto, amigo, colega y maestro!

PENSAR NUESTRA EXISTENCIA ENTRE LA CRÍSIS PANDÉMICA y LAS TECNOLOGÍAS EMERGENTES

Contexto de quiebre¹

Raúl Villarroel Soto²

Que nos enfrentamos a una nueva coyuntura es una premisa que parece recorrer en estos días muy particularmente la escena de la filosofía, aunque también la de muchas otras disciplinas del conocimiento, como las humanidades, las ciencias sociales, la comunicación, la economía, etc.

Tal nueva coyuntura habría comenzado en nuestro país, en octubre del año pasado con el denominado «estallido social»; refractándose a partir de marzo de este año, con la llegada de la amenaza del COVID-19, que parece haber congelado el dinamismo de la protesta, pero que continúa señalando la inestabilidad de las premisas del liberalismo que estipulan que es el interés individual el que permite la estructuración y el funcionamiento social.

En este contexto de quiebre, nuestra disciplina se ve enfrentada a una serie de nuevos requerimientos, tanto internos: derivados de sus propios objetos de estudio y metodologías para acercarse a

¹ Nota del editor: Este texto fue leído como la conferencia de cierre para las Jornadas de Estudiantes de Filosofía del 08 de julio del 2020. Las intuiciones de esta conferencia presentan, a nuestro parecer, una mirada que da cuenta de una perspectiva profundamente filosófica en un momento en donde la inmediatez del COVID todavía no nos dejaba tomar una distancia reflexiva suficiente. Con esto en mente, se rescatan las palabras del profesor Villarroel, que agudamente identifica detalles de nuestro presente que solo son claros para alguien dedicado por años al quehacer disciplinar de la filosofía.

² Magíster en Filosofía y en Bioética, Doctor en Filosofía. Profesor Titular de la Universidad de Chile, académico e investigador del Departamento de Filosofía y del Centro de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA) de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. rvillarr@uchile.cl

la realidad; como externos, al ser exigida de nuevas maneras por la sociedad a la que se debe y a la que piensa. Mi impresión es que la Filosofía (no sé si las demás disciplinas también, en este caso) se ha vuelto de algún modo refractaria a una cierta lógica oficial de producción del conocimiento, desplegada hegemónicamente en el mundo durante las últimas décadas.

En general, a los saberes humanísticos (la filosofía, la historia, la literatura, la lingüística y otros) se les ha impuesto una legalidad procedural que hoy muchos de sus cultores consideran ajena a su carácter esencial, porque intuyen que ha sido extraída de órdenes epistemológicos provenientes de otros regímenes de comprensión del mundo y la sociedad, definidos por criterios de rendimiento económico, fundamentalmente. Esto les ha hecho sentir que la libertad de pensamiento y acción están siendo cada vez más aherrojados, y aquellos fines que se suponía debían históricamente perseguir, les parecen ahora más difíciles de alcanzar.

Pienso que actualmente está en curso una suerte de desnaturalización del ideario humanista, que las disciplinas especializadas han resentido fuertemente, lo que las mantiene en vilo y ha tendido a acallar su verdad en el espacio público. No obstante, al mismo tiempo, también pienso que acontecimientos como los del estallido social de octubre pasado, han favorecido el resurgimiento de una importante expectativa de rearticulación de su potencia analítica y crítica.

En este último caso, advierto con optimismo que, pese a los escollos que nuestro trabajo intelectual ha debido enfrentar, igualmente, la fuerza de los hechos ha permitido constatar el valor y la relevancia que tiene un tipo de reflexión como la que despliega la filosofía, y con mucha seguridad también, todas las humanidades, indagando en la profundidad del sentido de la experiencia humana y social, más allá de la pura racionalidad instrumental con la que hoy se ordena el mundo globalizado, más allá de la organización político-económica de los registros algorítmicos que definen al presente histórico.

Ello nos permite a quienes nos sentimos filósofos y a todos quienes cultivan las humanidades, dar con una clave de comprensión esencial del fenómeno humano y soportar con renovado vigor la defensa de la justicia social, que es lo que ha quedado incumplido fatídicamente por este sistema económico neoliberal, constituyendo su imperdonable fallo ético e histórico, digamos.

Por lo mismo, no sé si la tarea a la que estamos llamados hoy sea seguir reclamando lastimosamente por la camisa de fuerza que ciertamente nos han obligado a vestir, o si, con independencia de todas esas formalidades incómodas que tenemos que padecer, nuestro deber sea continuar incaudablemente alentando un pensamiento crítico, insobornable y siempre subversivo.

En el horizonte actual de los saberes –con mayor razón en el caso de la filosofía, aunque también en las humanidades, las ciencias sociales, el arte o la comunicación–, de lo que se trata, es más bien, de demostrar una capacidad de composición creciente de plexos convergentes de saber, de la producción de diálogos interepistémicos.

El error, a mi modesto juicio, consistiría en creer que es posible sostener discursos estancos, parcelas reductivistas de intelección de la realidad. No veo cómo pudiera no hablarse de un trabajo sinérgico, cooperativo, solidario, transversal entre la filosofía, la historia, la lingüística, por citar algunos ejemplos. Es evidente que las inteligencias humanísticas más relevantes de los dos últimos siglos han demostrado la necesidad de pensar en conjunto aquello que nos interpela de casi idéntica manera en lo más esencial.

Si nuestras disciplinas fallan, es porque pueden llegar a quedar atomizadas y dar lugar a discursos ultraespecializados, puramente exegéticos, cerrados sobre sí mismos, que finalmente se tornan irrelevantes ante el avance de la razón técnica globalizante. Estimo que debemos evitar a toda costa llegar a convertirnos en unos patéticos iniciados en esa “masonería de la erudición inútil” de la que hablaba Michel Foucault. Nuestro desafío es, sin duda, coexistir sin resistencias vanidas y egóticas, cohabitar generosamente en el saber. Allí pienso que reside toda nuestra fuerza espiritual.

Ahora bien, en relación con el gran estremecimiento ocasionado por la pandemia del coronavirus (COVID-19) que ha sacudido al mundo entero en los últimos meses, resulta posible sospechar que, con ello, de alguna manera, se ha venido instalando en la conciencia pública mundial lo que puede calificarse como una suerte de error perceptivo, a mi juicio nada de insignificante, y del que habría que hacerse cargo reflexiva y críticamente. Con ello me quiero referir al hecho de que, conforme se ha ido estabilizando con aparente legitimidad la idea de que la pandemia es un asunto de índole exclusivamente sanitaria, es decir, una situación que solo remitiría a la irrupción de una anomalía imprevista y fatal en el orden infinitesimal de la vida orgánica, podríamos estar tendiendo a obliterar en el análisis aquella dimensión política y económica que define al orden mundial del capitalismo y que no debería dejar de considerarse como el telón de fondo de la actual crisis.

Más aún, si además nos permitiéramos considerar incluso que, en el contexto histórico actual, la investigación científica se perfila como un programa hegemónico de administración y control de la vida humana, indiscutiblemente vinculado a los objetivos y al interés de ese mismo capital global; lo que nos obliga a formularnos muchas preguntas inquietantes con respecto a las soluciones que pudiéramos hoy día esperar, por parte de unos futuros desarrollos científicos así comprendidos.

Despolitizar por completo el análisis de esta pandemia, reducirlo a la simple exposición dramática y estadística de su expresión mórbida –por cierto, dolorosa en extremo–, como quieren hacernos entender las autoridades mundiales y los medios de comunicación masiva hoy en día, nos lleva a perder de vista una dimensión, quizás, más acertadamente explicativa del problema.

Es esencial, entonces, pensar las *políticas del cuerpo*, considerando el cuerpo en su relación con el poder. Ello porque, el poder imprime su autoridad en él, desde la marca del esclavo o el preso, hasta la norma jurídica que permite el uso de la fuerza para el control de las conductas o segregar a los individuos y decide la continuidad de sus vidas en función de los recursos disponibles. Por

lo mismo, no creo que se deba caer en una anodina indulgencia y haya que terminar siendo aquiescentes con la idea de que todo ha sido solo una suerte de “destino fatal” que se ha cernido sobre la humanidad.

Con seguridad habrá responsabilidades políticas muy particulares –y hasta quizás personales– que alguna vez deberán establecerse con respecto a sus causas. Particularmente las responsabilidades de todos aquellos que hoy parecen manifestar una mayor preocupación por la recuperación de la salud de la economía que por la salud de la población.

En este sentido, un análisis también bioético y biopolítico –no solo biomédico– de los efectos deletéreos de la catástrofe virósica planetaria actual –tarea crucial de la filosofía hoy, a mi modesto juicio–, permitiría entender que la vida humana, desde hace mucho y de múltiples otras maneras, ha venido siendo llevada al borde del abismo, y que quizás hoy más que nunca, como dijo alguna vez Michel Foucault, esté ocurriendo que “lo biológico se refleja en lo político”.

Podemos pensar que la estructura del poder jurídico-institucional de carácter neoliberal en la que se ha querido sostener el orden social y que ha establecido un modelo económico lesivamente inequitativo, es una condición histórica que ha favorecido el agravamiento crecientemente extremo de la pandemia por COVID-19 en nuestros días, que no es sino, y como ha afirmado recientemente Judith Butler la del “capitalismo pandémico”, que no hace sino expresar la convergencia mundial de un modelo dominante de control y una lógica global orientada a la diseminación de un concepto de orden público, donde las políticas y las prácticas se han vuelto cada vez más similares a nivel transnacional.

En contextos de escasez de recursos sanitarios y cuando los peaks de contagio se van tornando cada vez más difíciles de pronosticar, porque se expresan conforme a múltiples variables (cuarentenas rígidas o semirrígidas, capacidad de testeo masivo, aislamiento efectivo de contagiados, etc.), resulta difícil garantizar

que los complejos médicos de los países pobres puedan disponer los necesarios tratamientos de cuidados intensivos para todos quienes lo puedan necesitar.

Todo parece indicar que en la situación presente, es tan solo la racionalidad del mercado la única instancia autorizada para decidir de acuerdo con su propia estrategia de cálculo, qué vidas vale más la pena salvar que otras. Ciertamente, la letalidad del virus habrá afectado mayormente y con unas consecuencias futuras muchos más sistémicas y desastrosas –como seguramente se llegará a comprobar en las estadísticas finales de todo este trágico episodio de la historia– a aquellas naciones en las que las estructuras sanitarias son más deficientes y carecen de los recursos suficientes para asistir a los enfermos críticos o a las poblaciones más empobrecidas del planeta. Quedará con ello librada solo a la buena voluntad de los profesionales médicos, o a su criterio bioético individual, la continuidad o el término abrupto de las vidas de sus ciudadanos.

Observo entonces con distancia el papel, a mi juicio un tanto penoso, que algunos colegas filósofos de relevancia mundial, e incluso otros de nuestro medio local, se han apresurado a cumplir ante esta inefable circunstancia.

Creo que varios de ellos van a tener que arrepentirse de muchas de sus aseveraciones, más aún, cuando una buena parte de sus dichos han rayado casi en el delirio. De todas maneras, me parece claro que hay experiencias que calarán hondo en la psicología de los ciudadanos. Es probable que muchos de nosotros archivemos en nuestra memoria emotiva, registros indelebles del padecimiento al que nos hemos visto sometidos en estos días de encierro y soledad, condenados a echar mano a las escasas reservas, tanto materiales como anímicas y creativas que nos van quedando para subsistir, a salvo de la enfermedad, en medio de este caos.

No obstante, más allá de aquello, pienso que difícilmente las cosas van a cambiar en lo sustantivo luego de todo esto. Excepto, porque de esta crisis emerja una peor concentración del poder y del capital que la que hasta ahora ha existido en el mundo. Tal presumible

reordenamiento del mapa geopolítico mundial –según me atrevo a estimar– tenderá a favorecer a los mismos actores que hasta ahora han manejado a su arbitrio los destinos de la humanidad.

Me parece decisivo, por tanto, entender filosóficamente a la política más allá de la gubernamentalidad, más allá de ese gobernar por los cuerpos, lo que equivale, también, a poner atención sobre el trato que se otorga a las personas y el modo en que sus existencias resultan ser hoy evaluadas. Porque lo que la política decide hacer con sus vidas no puede remitir únicamente a un asunto de discursos biomédicos, o de estrategias y cálculo epidemiológico, para determinar su integración a tratamientos o su abandono a una muerte de manera inclemente. Debe tener que ver con el modo real en que los grupos y los individuos deberían ser tratados, o con qué idea de la justicia se les va a considerar para decidir acerca de su vida o de su muerte.

Por lo mismo –aunque sin calcular la medida de su efecto, por cierto–, creo que se podría abrir a partir de mañana, una gigantesca oportunidad para seguir hablando con toda propiedad y pensando criticamente el futuro desde nuestra disciplina que es la filosofía, y desde el conocimiento profundo de la realidad social que esta puede generar. Siempre confiando en que ninguna racionalidad técnica o económica será capaz de agotar el espectro de explicaciones posibles de aquello que nunca es del mismo modo, que es la vida humana.

Para eso estamos y estaremos desde ahora dispuestos, supongo. Confiaremos, entonces, en que, como dijo el poeta, “donde hay peligro, crece también lo que nos salva”.

Breve ensayo sobre la educación líquida o *El profesor como un indeseado en el aula*

Camilo Vergara R.¹

Introducción

Se suele decir que los/as mejores/as maestros/as no son necesariamente los/as que ostentan la mayor experticia o el conocimiento más acabado, sino quienes realizan su labor con la más vigorosa pasión y dedicación posibles. Se suele decir, también, que los/as profesores/as trabajan mucho y ganan muy poco; que sus vacaciones son muy largas y que solo se puede trabajar en pedagogía si se tiene vocación (porque se nota bastante cuando no la hay). Es más: hemos llegado a escuchar que el aprendizaje debe ser significativo y perdurar en el tiempo –idealmente–, puesto que, de forma contraria, solo es materia frita y refrita para la evaluación, lista para ser desechara apenas se contesta el último reactivo de la prueba².

Probablemente, todos y todas hemos escuchado frases de esta índole, las que, rozando lo literario y lo mitológico, configuran una imagen bastante particular de lo que es un/a docente, delineando su misión en gloriosos trazados dignos de un héroe arquetípico. Sin embargo, no deja de ser curioso que los/as más fieles fanáticos/as de

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile (UCh). <https://orcid.org/0000-0003-3145-3363>, camilovr.int@gmail.com

² Respecto de esta cuestión, el análisis y la recopilación de Sánchez (2009) sobre los ‘mitos docentes’ es especialmente perspicaz, además de recopilar una gran cantidad de fuentes al respecto. También, es interesante lo que la ciencia pedagógica nos revela en estudios tales como el de Chen y col (2017) o el de Arias y Oblitas (2014).

estos ‘mantras pedagógicos’ sean las mismas personas que trabajan en educación, quienes lealmente salvaguardan estas narrativas propias de su cultura laboral, velando por su supervivencia frente a visiones más modernas, comerciales y audaces de la labor educativa. ¿Cómo podemos, luego, congeniar que el profesor de economía además imparta clases en un diplomado que se reinventa cada año, sin mayores motivos de orden curricular o técnico pedagógico? Diremos: “seguramente la nueva versión tiene actualizaciones que el anterior no poseía”, por lo que se vuelve imperioso conseguir un cupo y cargar nuevamente la humeante tarjeta de crédito, la que, aún tibia por el magíster anterior, aguanta solo por el bien de la “educación continua”.

La ferviente necesidad de creer que la educación cambiará el mundo, o que procurará alcanzar un mayor crecimiento personal o un mejor estándar de vida, choca violentamente con una progresiva licuefacción del proceso de aprendizaje enseñanza. El término anterior, propio de la teoría de la *modernidad líquida* del sociólogo Zygmunt Bauman³, hace referencia a una resignificación de procesos, valores, ideales y estilos de vida, propia de la época moderna en que habitamos hoy en día. La metáfora fisicoquímica hace referencia, preliminarmente, al paso de una experiencia sólida de la realidad a una experiencia líquida: moldeable, informe, adaptable, fluida y de particular levedad. Ya las cosas no son tan definitivas, puesto que no debo, necesariamente, seguir la tradición familiar de estudiar medicina ni encarnar las costumbres y valores de mi pueblo; no hay, pues, necesidad, solo contingencia y contexto. ¿Cómo no pensar que tal relativización y drenaje de toda carga gravitatoria no alcanzarían también a la educación? Bauman lo intuyó y plasmó en diversas obras⁴, y no sería menos relevante intentar dilucidar el papel que juega el/la docente en este sinuoso tablero de ajedrez educativo. Intentaremos pensar el lugar del/a docente líquido/a en el aula, tomando en consideración nuestro particular contexto chileno,

³ Si bien este concepto se abordará con más detalle en la siguiente sección, el texto indispensable que arroja más luces sobre este múltiple concepto acuñado por el autor polaco es *Modernidad líquida* (Bauman, 2022).

⁴ Dentro de las principales, recomendamos la lectura de *Sobre la educación en un mundo líquido* (2020) y *Los retos de la educación en la modernidad líquida* (2007).

el cual, muchas veces brilla por *todas* las razones equivocadas⁵. Propondremos que la figura cotidiana del/la docente representa un ideario que se resiste al cambio, siendo una sombra anacrónica que no logra encajar del todo en el nuevo paradigma líquido educativo, ralentizando así la implementación de nuevas metodologías, estrategias, técnicas y visiones pedagógicas que permitan una real actualización de la labor formativa que realizan los/as profesionales de la educación.

Principios de una realidad líquida que ahoga, hidrata, limpia y oxida

No sería inusual que, al preguntarle a un/a adolescente sobre sus planes para el futuro, puedan detectarse dos posibles direcciones o generalizaciones que encuadran la multiplicidad de proyecciones posibles: 1) una suerte de claridad férreamente anclada en las expectativas y el contexto del grupo familiar –la cual ha sido cultivada a través de los años⁶– y 2) una liviandad propia de quien quiere vivir aventuras y solo sabe lo que *no* quiere lograr en su vida (específicamente, la repetición de sus paradigmas familiares o culturales de antaño)⁷. Lo anterior, no sería sino uno de los síntomas más propios de la *modernidad líquida*, como establece Bauman. Este proceso histórico multidimensional –el cual se encuentra en actual desarrollo– se caracteriza por ser el más reciente advenimiento de la modernidad, difiriendo de los propósitos de un *Manifiesto comunista* o de un *Ancien Régime*⁸, puesto que la levedad ya no es

⁵ Tal como el informe anual del INDH (2022) nos indica: “Brechas en aprendizaje, falta de infraestructura, deserción y ausentismo [...]” son solo algunos de los desafíos pre y postpandemia a los que se enfrenta el sistema educativo chileno en la actualidad.

⁶ Esta relación entre expectativas familiares, situación socioeconómica y proyectos de vida incipientes, se analiza de forma sistemática en el estudio *How do adolescents see their future? A review of the development of future orientation and planning* (Nurmi, 1991).

⁷ “Vivir en un mundo lleno de oportunidades -cada una más seductora que la anterior que “compensa por la anterior y da pie a pasar a la siguiente- es una experiencia estimulante. En un mundo así, no hay casi nada predeterminado, y menos aún irrevocable. Pocas derrotas son definitivas, pocos contratiempos son irreversibles y pocas victorias son esenciales.” (Bauman, 2022, p. 68).

⁸ Los trabajos clásicos de Marx y Engels, además del de Tocqueville, invitan a un derretimiento de los viejos valores e ideales sólidos, pero siempre para “hacer espacio a *nuevos y mejores sólidos*; para reemplazar el conjunto heredado de sólidos defectuosos y deficientes por otro, mejor o incluso perfecto, y por eso mismo inalterable.” (Bauman, 2022, p. 9).

una herramienta para derribar viejos régímenes estancados, sino que el mismo modo en que la historia se despliega en sí misma.

La multiplicidad de individualidades que existen en la actualidad, cada una con su propia cultura personal y proyectos de vida disociados de un paradigma social unificado, propias de la disolución de la relación entre las “elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivas” (Bauman, 2022, p. 12), dan lugar a un particular momento histórico en que, nosotros/as, como hijos/as de la modernidad líquida, debemos aprender a nadar en una marejada compuesta por los restos de la vieja modernidad sólida⁹, cuyos escombros políticos y culturales siguen presentes, empero de forma inerte. Los productos de la “segunda modernidad”, como decía Ulrich Beck, son el resultado de una sociedad cuyas principales estructuras yacen muertas -pero aún se les rinde pleitesía-, puesto que como buenas “instituciones zombies”, siguen presentes con nosotros/as, aunque en estado de putrefacción¹⁰.

El tejido social que fabricaban los esquemas “sólidos” ya no son de ninguna manera efectivos, ni siquiera autoevidentes para los miembros de una sociedad (Bauman, 2022, p. 13). Todo intento de contener y dar forma permanente al estado líquido de una colectividad, causado por el numeroso choque de individualidades dejadas a la deriva (puesto que ahora es el propio sujeto quien debe hacerse cargo de su vida y su destino; ya no hay tal cosa como un ‘Estado de bienestar’ o una cultura con facultades instructivas como ‘formadores de subjetividades’, solo elección pura y destino abierto para cada uno/a de nosotros/as) ha sido abandonado, ya que “mantener la forma de los fluidos requiere muchísima atención, vigilancia constante y un esfuerzo perpetuo... e incluso en ese caso, el éxito no es, ni mucho menos, previsible.” (Bauman, 2022, p. 13).

⁹ Si la modernidad líquida se caracteriza por la levedad, la ligereza, la instantaneidad y la incertidumbre, la modernidad sólida presenta estructuras, ideas y paradigmas unificados y estables, los cuales son capaces de ofrecer todas las respuestas que alguien pudiese querer en su vida. No obstante, lo anterior suena ‘deseable’. ¿Qué sucede cuando esas respuestas no nos satisfacen ni ofrecen la vida que *realmente* queremos vivir?

¹⁰ Estas instituciones, solo por ofrecer algunos ejemplos, serían “la familia, la clase y el vecindario”, según el trabajo de Beck analizado por Bauman (2022).

Pensar una modernidad de estas características no es un ejercicio baladí; pues, ¿en qué momento fuimos preparados para soportar el abismal peso de la responsabilidad absoluta sobre nuestras vidas? Ya no hay padres, instituciones, religiones, culturas, idiosincrasias, escuelas, gobiernos, poderes ocultos o misticismos foráneos y cósmicos a los cuales pueda dirigirme para presentar un reclamo por el estado actual de mi existencia. Incluso, si quisiera, por el lado contrario, acercarme a alguno de estos elementos en búsqueda de auxilio u orientación, me harían falta vidas enteras para probar cada uno de los *muchos* caminos que tengo a mi disposición. No es sorpresa, luego, que a causa de lo anterior, las subjetividades de la modernidad líquida vivan presas de la incertidumbre: “[...] el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos” (Bauman, 2022, p. 20), son los reflejos de esta humanidad fluida.

¿Cómo pensar la educación líquida?

Si bien Bauman nunca realizó explícitamente juicios morales sobre las bondades o maldiciones de la modernidad líquida, sí dedicó gran parte de su carrera a analizar las múltiples direcciones en las que esta se manifiesta¹¹. Entre todas ellas, la educación juega un rol fundamental en nuestra reflexión. ¿Qué vino primero, el huevo o la gallina? ¿Fueron los/as jóvenes quienes, no contentos con su educación y con repetir los pasos de sus padres, trajeron la modernidad líquida a la luz, o, fue al revés?¹² A buenas y primeras, la respuesta a esta pregunta se muestra elusiva, mas no sus expresiones inmediatas en la vida de la juventud líquida. La mayoría de los hechos fundacionales, formadores de vida o dadores de sentido que anteriormente se daban por sentado, como, por ejemplo, que el hijo

¹¹ Sin contar los elementos ya presentes en su obra *Modernidad líquida* (emancipación, individualidad, espacio/tiempo, trabajo, comunidad), Bauman trabaja distintos ámbitos de la experiencia humana en torno a este concepto histórico en obras tales como *Amor líquido*, *Maldad líquida*, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, entre otras.

¹² Esta pregunta elemental, extraída de la entrevista a Bauman para el documental *The Trouble with Being Human These Days* (2013), nos posiciona de singular manera al momento de pensar el papel que juega la educación y su influjo en el proceso histórico en cuestión.

del médico del pueblo se instruyese en las mismas artes que su padre para preservar su legado e identidad¹³, o, que el abuelo heredase su reloj al padre, para este luego dárselo a su hijo y que así este último nunca olvide sus raíces, han perdido poder y efecto en la modernidad líquida.

Estos resquicios propios de la crisis existencial del siglo XX¹⁴ presentan un particular campo de acción: toda subjetividad es responsable de forjar su propia identidad.¹⁵ En este respecto, de todas las aristas que empleamos como herramientas para no caer en la parálisis propia de la incertidumbre de la modernidad líquida, es elemental, al menos, tocar lo concerniente al consumismo, pues su extensión es tal, que impregna profundamente el fenómeno de la educación líquida. Tal es su influencia a la hora de construir identidades –frente a la inmediatez de la información y lo efímero de las experiencias humanas fluidas– que se vuelve muy difícil pensar al ser humano moderno sin pensar en un *consumidor*. Esta vida desregulada, “[...] guiada por la seducción, por la aparición de deseos cada vez mayores y por los volátiles anhelos [...]” (Bauman, 2022, p. 82) es característica de una identidad fluida, acostumbrada a cambiar numerosas veces con el paso del tiempo y a conformarse con el proceso de consumo de bienes y servicios en cuanto que *proceso dador de sentido*: la compra se vuelve un rito creador de subjetividad. Pese a que los gustos personales responden a ciertas variables del mercado (no es extraño que los genios del *marketing*, como Steve Jobs, hayan sido expertos en ‘crear necesidades’), el proceso se vuelve un poco más complejo cuando la oferta de productos –dadores de

¹³ Para un análisis meticuloso de este concepto fundamental de la modernidad líquida, véase *Identidad* (Bauman, 2005).

¹⁴ La influencia del movimiento filosófico del existencialismo es evidente en la obra de Bauman. Los viejos pilares axiológicos, religiosos e ideológicos que le infundían sentido a la humanidad se derrumban frente a una revolución industrial y bélica que, encontrando su punto de inflexión en las guerras mundiales que acontecieron durante la primera mitad del siglo XX, desnudaron al ser humano y lo despojaron de toda trascendencia y sentido existencial. Para una comprensión más profunda de este fenómeno se recomienda la lectura de *El existencialismo es un humanismo* (Sartre, 1973), *El mito de Sísifo* (Camus, 1985) o *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2016).

¹⁵ “[...] la ‘identidad’ se nos revela sólo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, ‘un objetivo’, como algo que hay que construir desde cero o elegir de ofertas de alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas después con una lucha aún más encarnizada.” (Bauman, 2005, p. 40).

sentido – apela a experiencias que, debido a su naturaleza sensorial, se caracterizan por ser siempre fugaces o pasajeras:

Los consumidores están corriendo detrás de sensaciones -táctiles, visuales, olfatorias- placenteras, o tras el deleite del paladar augurado por los coloridos y centelleantes objetos exhibidos en las góndolas del supermercado o en las vidrierías de las tiendas departamentales, o tras las sensaciones más profundas y consoladoras prometidas por un asesor experto. Pero también tratan de escapar de la angustia causada por la inseguridad. Desean, por una vez, estar libres del temor a equivocarse [...]. (p. 87)

De esta manera, la identidad se vuelve fluctuante, ya que, al depender en mayor o menor medida de aquello que podemos consumir, esta se ve empujada al cambio constante –propio de la necesidad imperiosa de renovar el iPhone con cada año que pasa, por ejemplo. No es extraño (por más que las razones económicas respecto la producción, costo y oferta/demanda tengan sus propios cálculos y reglas para explicarlo) que todo lo que podamos adquirir hoy en día sea, consiguientemente, efímero en naturaleza. Ya sean los materiales de su construcción, la obsolescencia programada de su *software*, la hiper expansión de sus funcionalidades que vuelven innecesarios a otros objetos o las mejoras continuas a las líneas de los productos ya existentes, todo acto de consumo –dador de sentido– es breve y se piensa, desde sus comienzos, como un eslabón más de una cadena infinita de compras. Luego, no es por el mero deseo de la acumulación de bienes –como se podría pensar siguiendo la ruta de una ambición sempiterna; es que el goce que obtenemos de este proceso dador de identidad y sentido es tan inherentemente fugaz, tan intrínsecamente desarticulado con respecto el resto de la sociedad y su capacidad adquisitiva, que precisamos seguir consumiendo en virtud de que la incertidumbre no logre asentarse de forma explícitamente dolorosa en nuestras vidas¹⁶.

¹⁶ “La tarea de autoidentificación tiene perturbadores efectos colaterales. Se convierte en fuente de conflicto y actúa como disparador de impulsos incompatibles entre sí. Como esa tarea, que nos compete a todos, debe ser llevada a cabo individualmente y en condiciones muy distintas, divide las situaciones humanas e insta a una competencia despiadada, en vez de unificar una condición humana que tienda a generar cooperación y solidaridad” (Bauman, 2022, p. 97).

Habiendo establecido lo anterior, se vuelve necesario indagar cómo opera el despliegue de la educación en este contexto de consumismo líquido. Muchas veces se ha declarado que, haciendo un especial hincapié en Chile, la educación es un “bien de consumo”¹⁷. El rol formativo para la vida –si es que podemos llamarle así– que cumplía la educación de antaño ha sido desplazado y, en su lugar, se erige un producto de consumo especialmente atractivo, ya que juega con las expectativas de movilidad social que promete el diploma de la educación superior o con la esperanza de cultivar una vida plena a través del conocimiento, propia de un intelectualismo socrático o una teleología ética aristotélica¹⁸. Es interesante que este tipo de expectativas, las que se proyectan usualmente desde la educación básica¹⁹, responden más a un paradigma arcaico de lo que la educación puede y debe lograr en la vida del ser humano, ya que la determina únicamente como un ‘proceso persistente de mejora humana continua’.

Al situar la educación –pensada como proceso– fuera del molde sólido y dentro de la amorfa estructura líquida, esta se descompone y se transforma más bien en un producto de consumo, tal como el iPhone, la vestimenta o el auto que decidí comprar por otras razones aparte de desplazarme por la ciudad. Como producto líquido, esta cumple efectivamente un rol dador de identidad y sentido, pero, al mismo tiempo, comparte las características que ya determinamos anteriormente: ser fugaz, intrascendente, efímera, leve; siempre reemplazable por una versión más actualizada y destinada a ser acumulada como mero *baggage* intelectual. Luego, concebir la educación con los atributos de un producto líquido crea un curioso problema, si es que le imputamos las expectativas sólidas de los viejos paradigmas educativos: ¿cómo puedo esperar un rol formador tan definitivo de la educación si es que ella no *puede* darme más que el goce pasajero de un producto consumible?

¹⁷ Más allá de la opinión pública nacional, para un análisis metódico respecto esta cuestión, véase a Henry (2012).

¹⁸ Para ahondar más en estas cuestiones, se recomiendan las lecturas del *Protágoras* (Platón, 2010) y *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 2014).

¹⁹ Un interesante estudio cualitativo en torno a las expectativas de los padres sobre la educación de sus hijos se puede encontrar en Díaz y col (2009).

Frente a esta cuestión, es interesante tomar en consideración el análisis de Bourdieu (1998) respecto el capital cultural, el cual, muestra ostensibles similitudes con el proceso de licuefacción al que ha sido sometida la educación:

Con vistas a conseguir determinar cómo la disposición cultivada y la competencia cultural, aprehendidas mediante la naturaleza de los bienes consumidos y la manera de consumirlos, varían según las categorías de los agentes y según los campos a los cuales aquellas se aplican, desde los campos más legítimos, como la pintura o la música, hasta los más libres, como el vestido, el mobiliario o la cocina, y dentro de los campos legítimos, según los “mercados” –“escolar” o “extraescolar”– en los que se ofrecen, se establecen dos hechos fundamentales: por una parte, la fuerte relación que una las prácticas culturales (o las opiniones aferentes) con el capital escolar (medido por las titulaciones obtenidas) y, secundariamente, con el origen social (estimado por la profesión del padre) [...]. (pp. 10-11)

Dicho de otra manera, tanto la educación como la misma cultura se vuelven objetos del capital, despojados ambos de su poder formativo en cuanto que antropotécnicas de uso masivo (haciendo uso del concepto acuñado por Sloterdijk²⁰), para transformarse en una posesión –en el sentido más prosaico de la palabra– útil para quien la obtiene. Esta misma utilidad difiere, incluso, respecto su grado de necesidad dependiendo del contexto o la clase social que la ostente, ya que es claro que la clase trabajadora espera que los objetos tengan un uso –sean estos la misma educación o la cultura–, mientras que las clases más pudientes no habitan con la presión constante de encontrarle un sentido de utilidad a lo que poseen. El capital cultural se vuelve, entonces, absolutamente diverso: se ahonda aún más en las diferencias sociales, se crean abismos infranqueables y brechas socioeconómicas que terminan profundizando la desarticulación social inherente a la época líquida.

²⁰ Una lectura obligatoria para ahondar en este particular concepto de domesticación humana se encuentra en *Reglas para el parque humano* (Sloterdijk, 2006).

Llegados a este punto, el mismo Bauman (2022b) nos indica que, dentro de este marco líquido, esa profunda relación entre educación y cultura se agudiza al perder los límites que antes las estructuraban:

El concepto [cultura] suponía una división entre los educadores llamados a cultivar las almas, relativamente escasos, y los numerosos sujetos que habían de ser cultivados; los guardianes y los guardados, los supervisores y los supervisados, los educadores y los educandos, los productores y sus productos, sujetos y objetos, así como el encuentro que debía tener lugar entre ellos (p. 14).

Luego, el autor polaco nos invita a considerar que, dentro de la amalgama de maneras en las que la educación líquida puede desplegarse, esta se enfrenta principalmente a cuatro desafíos de envergadura: 1) *el síndrome de la impaciencia* (o cómo encontrar la manera de habitar en un mundo en el que tiempo es el recurso más importante, donde el pecado más grande sería, justamente, desperdiciarlo. De esta manera, se intensifica la idea de la educación como un producto, puesto que terminar un curso o un ciclo educativo se considera como un acontecimiento “acabado” y definitorio para la persona)²¹; 2) *el conocimiento* (lo valioso de este era justamente su solidez y utilidad duradera en el tiempo. La época líquida, por el contrario, ofrece al conocimiento como un producto acumulable pero no necesariamente con utilidad perdurable. Este se actualiza constantemente y requiere, justamente, la obsolescencia del conocimiento anterior para hacerse espacio en la oferta académica del momento, de acuerdo a su rentabilidad y atractivo laboral o investigativo)²²; 3) *el cambio contemporáneo* (la levedad y cambio

²¹ En este sentido, Bauman (2007) rescata la reflexión de Myers, en la cual, la pregunta “¿dónde recibió usted su educación?” se transforma en una suerte de ‘aseguramiento de calidad’, siendo entonces la respuesta considerada como evidencia objetiva de las habilidades, conocimientos y actitudes del candidato que la responde.

²² “Antes, para convencer a sus hijos de los beneficios del aprendizaje, los padres y madres solían decirles: «Nadie podrá nunca quitarte lo que has aprendido». Semejante consejo puede haber sido una promesa alentadora para aquellos niños a los que se les enseñaba a construir sus vidas como casas -desde los cimientos hasta el techo, mientras en ese proceso iban acumulando el mobiliario-, pero lo más probable es que la *juventud contemporánea* lo considere una perspectiva aterradora. Hoy los compromisos tienden a ser muy mal vistos, salvo que contengan una cláusula de «hasta nuevo aviso». (Bauman, 2007, p. 31).

veloz del mundo dificulta la comprensión del conocimiento como una “representación fiel del mundo” (Bauman, 2007), por lo que se vuelve extremadamente difícil atar los cabos de una cantidad de información casi infinita y disponible a cabalidad para todos/as. Se torna un real desafío el proyectarse a futuro e intentar aprehender el mundo ‘tal cual como es’ en un momento determinado, cuando ya al siguiente pareciera ser un mundo totalmente distinto)²³ y 4) *la memoria* (que antes se erigía como la mejor arma para conquistar el mundo laboral y académico; hoy sufre por su rigidez e inflexibilidad frente a la rapidez de los procesos líquidos)²⁴.

Cada uno de estos desafíos amerita un desarrollo que excede los propósitos del presente ensayo; sin embargo, podemos concluir que de ellos se infiere el siguiente corolario, advertido ya en el extracto de Bauman respecto el concepto de ‘cultura’ que rescatamos más arriba: en la época de la modernidad líquida, bajo los esquemas revisados y frente a los retos propuestos, se vuelve imperioso repensar la figura del/a docente en el aula y los límites que determinan su relación con los/as estudiantes y el proceso de aprendizaje enseñanza.

El advenimiento del/a docente líquido/a

En el libro *Sobre la educación en un mundo líquido*, Bauman (2020) advierte, en su cándida conversación con Riccardo Mazzeo²⁵, que “han tenido que transcurrir más de dos milenios, desde aquellos tiempos en que los antiguos sabios griegos inventaron la noción de *paideia*, para que la idea de la «educación durante toda la vida» cambiara, pasando de ser un oxímoron (una contradicción en

²³ “[...] en semejante mundo líquido toda sabiduría y todo conocimiento de cómo hacer algo sólo puede envejecer rápidamente y agotar súbitamente la ventaja que alguna vez ofreció.” (Bauman, 2007, p. 35).

²⁴ “En nuestro volátil mundo de cambio instantáneo y errático, las costumbres establecidas, los marcos cognitivos sólidos y las preferencias por los valores estables, aquellos objetivos últimos de la educación ortodoxa, se convierten en desventajas. Por lo menos, esa es la posición en que las sitúa el mercado del conocimiento [...].” (Bauman, 2007, p. 37).

²⁵ Reconocido editor y traductor italiano de obras de carácter filosófico, quien forjó una especial relación de discípulo-maestro con Bauman.

sus términos) a un pleonasmico [...]” (p. 33). Ambos pensadores, provocados por el éxito de un particular libro²⁶ sobre la educación en Italia, reflexionan sobre el rol del/a profesor/a y el/a estudiante, circundando una pregunta elemental: ¿cómo articular una educación que responda a la necesidad de cautelarse frente a la incertidumbre propia del cambio constante de la modernidad líquida?

Esta pregunta, la cual modulará el desarrollo de esta última sección, amerita un tratamiento meticuloso. Así mismo, resultará provechoso aclarar ciertos puntos claves de su redacción: primeramente, creemos que existe una *necesidad* de cautelar, la cual se deriva del hecho de estar viviendo en un mundo líquido, pero, al mismo tiempo, concebir la educación con las mismas expectativas de una modernidad sólida. Luego, ¿qué es aquello que amerita ser cautelado? No hablamos de otra cosa más que del individuo líquido, quien, desplazándose por una vorágine existencial, debe enfrentar una realidad fluida con herramientas pobemente diseñadas para tal desafío. La incertidumbre que conlleva habitar en la modernidad líquida se manifiesta como el síntoma primario una lucha descarnada de subjetividades que intentan mantenerse estables frente a una realidad eternamente cambiante, y, en este contexto, nuestros actuales modelos educativos no ofrecen mayores consuelos: ¿cómo explicarle a un estudiante esforzado que, por más que logre sacar su título universitario, su futuro personal, económico y laboral no está asegurado? El viejo discurso de la ‘educación para toda la vida’ es el mantra que este escucha desde que entra al sistema educativo, por lo que es, a lo menos, ingenuo seguir diciéndolo, y, a lo más, malintencionado.

La figura del ‘maestro’ juega un papel fundamental en nuestra comprensión sobre lo que debe lograr y en qué debe consistir la educación. Lejos quedaron los días en que el/la profesor/a se consideraba una autoridad dentro –y fuera– del aula; su sombra

²⁶ El libro *We'll Go Our Own Way: Essay on the Freedom Not to Continue Studying* de Paola Mastrolcola refleja un particular descontento de profesores/as y padres respecto la levedad de la educación y su tratamiento como ‘moda’, optando tomar postura por recuperar los antiguos paradigmas de enseñanza, al estilo de “dale un pescado a un hombre y calmarás su hambre un día; enséñale a pescar y comerá toda su vida”.

era ancha e imponía respeto no solo ante estudiantes, sino también ante los padres y la sociedad misma, realizando una labor de suma importancia cultural²⁷. Esta visión llega tan lejos como para impregnar la misma autoestima y autovaloración de los/as maestros/as sobre sí mismos/as y su trabajo, convirtiéndose en una suerte de ambiente o suelo común que todo/a docente debe pisar al comenzar a trabajar, permeando así su labor desde su primer día en el aula. Sin embargo, si este sigue siendo el aire que se respira al entrar a una sala de profesores, ¿por qué “lejos quedaron los días...”? Quizás en la cultura docente el mantra se siga repitiendo con fervor²⁸, pero en la contraparte del/a maestro/a se encuentra la figura del estudiante, quien tiene una apreciación radicalmente distinta.

Tal como conjetura el mismo Bauman (2020), los/as estudiantes líquidos/as saben que:

Todo lo que brota o se hace, sea o no humano, es desechable y existe solo hasta próximo aviso. [...] sobre los ciudadanos del mundo moderno líquido, y sobre todos sus trabajos y creaciones, hay un espectro que acecha: el espectro de lo superfluo. La modernidad líquida es una civilización de excesos, redundancia, desperdicio y eliminación de desechos (p. 40).

Citando al sociólogo italiano Alberto Melucci, también nos recuerda que “estamos infectados por la fragilidad de un presente que demanda cimientos firmes donde no existe ninguno” (Bauman, 2020, p. 40), cosa que los/as estudiantes intuyen y, acordemente, modulan sus expectativas sobre el proceso educativo de manera mucho más exigente frente a los viejos modelos pedagógicos

²⁷ Tal como mencionan Chávez y Gutiérrez (2008): “El docente debe mostrar conductas, actitudes y patrones que la sociedad le inculque, por lo que se convierte en un modelo por seguir, ya que las familias depositan en el docente la responsabilidad de educar a sus hijos tanto en la adquisición de conocimientos, como en la adquisición de valores, actitudes y habilidades.” (p. 42).

²⁸ En el artículo ya mencionado de Chávez y Gutiérrez (2008) puede encontrarse la sección “Educar para la vida: su misión”, con frases tales como: “el mediador holístico incentiva el aprendizaje como promotor de vida, promociona la curiosidad por el conocimiento [...]” (p. 43) y otras más, que, si bien ya desgatadas, siguen siendo estandartes de la prédica pedagógica.

mnmémicos tradicionales²⁹. Siguiendo, por otra parte, el planteamiento del antropólogo Gregory Bateson, Bauman (2020), rescata que nos encontramos viviendo una inminente “revolución educacional” (p. 43): al concebir el proceso educativo como una aleación compuesta de tres niveles, siendo el primero un mero aprendizaje “maquinal” dispuesto a la memorización excesiva, el segundo, la disposición a emplazar marcos cognitivos dispuestos a la adaptación del conocimiento y, por último, el de la reflexión crítica sobre los marcos anteriores con vistas de su resignificación³⁰, se vuelve completamente necesario el repensar la práctica docente como una “enseñanza de calidad [que] necesita propiciar y propagar la apertura de la mente, y no su cerrazón.” (Bauman, 2020, p. 44). Es lo anterior, justamente, la mejor forma de cautelar al individuo frente a la fluidez de la realidad: la educación misma debe ser fluida y cambiar de forma constantemente, flexibilizando al individuo y volviéndolo permeable a la mutabilidad; de esta manera, la incertidumbre se vuelve parte de la subjetividad y no una amenaza constante hacia ella.

Siguiendo esta misma línea, la figura del docente debe replantearse para ya no ser el estandarte en ruinas de un modelo de mundo que ya no existe³¹ (lo que, de cierta manera, explica su rechazo en el aula por parte de los/as nuevos/as estudiantes líquidos/

²⁹ Estudios cualitativos como el de Tello y Tello (2013) nos dejan conclusiones de esta índole, recalando que los/as docentes del área analizada están “[...] en un nivel medio de desempeño profesional, las percepciones de los estudiantes de ambos géneros en relación al desempeño de sus profesores es preocupante, en las 9 dimensiones del desempeño docente, los docentes son calificados en el porcentaje de 35% como máximo de desempeño [...]” y “Los resultados de la investigación reflejan muchas falencias en el desempeño del docente, sólo en el 30% se logra las dimensiones del desempeño del 100%. El 70% está por lograr. Sin embargo, la sociedad posmodernista requiere de docentes cada día con mayor presupuesto epistemológico, metodológico [...].” (p. 95).

³⁰ Bauman (2020), pp. 43-44.

³¹ Visiones todavía asentadas en las expectativas de la educación sólida pueden encontrarse, por ejemplo, en obras como las *Cartas a quien pretende enseñar*, de Paulo Freire (2010): “La práctica educativa, por el contrario, es algo muy serio. Tratamos con gente, con niños, adolescentes o adultos. Participamos en su formación. Los ayudamos o los perjudicamos en esta búsqueda. Estamos intrínsecamente conectados con ellos en su proceso de conocimiento. Podemos contribuir a su fracaso con nuestra incompetencia, mala preparación o irresponsabilidad. Pero también, podemos contribuir con nuestra responsabilidad, con nuestra preparación científica y nuestro gusto por la enseñanza [...].” (p. 67).

as), sino que debe comenzar su licuefacción y devenir en una *fuerza líquida*. Sin embargo, es preciso estimar la siguiente consideración preliminar: el camino para llegar al/la docente líquido/a no se pavimenta pretendiendo ser el extremo opuesto a lo analizado hasta este punto (*i.e.*: si el/la docente sólido/a representa la enseñanza estandarizada, mnemónica, la falta de autenticidad y aplanamiento cultural con falsas promesas de proyectos de vida asegurados, el/la docente líquido/a no es *estrictamente* un mero agente de las metodologías activas, los modelos constructivistas y la estimulación absoluta de la 'libertad académica'); quizás, más cercano a lo que nos presenta Nietzsche (2000) en su obra *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, el sendero hacia la licuefacción dispone al/la docente como el último eslabón para suavizar el traspaso desde la educación sólida a la líquida: más que el campeón de la segunda, es el disruptor de la primera, preparando el terreno para su gestación:

Si queréis guiar a un joven por el camino recto de la cultura, guardaos de turbar su actitud ingenua, llena de fe en la naturaleza: se trata casi de una relación personal inmediata. Deberán hablarle, en sus diferentes lenguas, el bosque y la roca, la tempestad, el buitre, la flor aislada, la mariposa, el prado, los precipicios de los montes; en cierto modo, deberán reconocerse en todo eso, en esas imágenes y en esos reflejos, dispersos e innumerables, en ese tumulto variopinto de apariencias mutables. (p. 37)

La aplicación de nuevas metodologías, estrategias y técnicas pedagógicas, propias todas de los nuevos modelos holísticos cognitivos y constructivistas de la pedagogía³², son apenas un paso -técnico- más, de la resignificación que debe enfrentar la educación. El/la docente debe, por su propia parte, resignificar la relación que establece con sus estudiantes, ya no como una figura de autoridad de la cual depende el proceso educativo, sino como una figura que modula el proceso con fluidez, logrando apropiarse de dicha autoridad con la misma facilidad y gracia que necesita para cedérsela al estudiante líquido/a,

³² Respecto las muchas ventajas -por sobre los modelos tradicionales- que ofrecen estos modelos pedagógicos, existe gran cantidad de literatura científica. Se recomiendan los estudios de Bonilla y col (2014); Pinto y col. (2019); Saldarriaga-Zambrano y col. (2016), entre otros.

en cuanto subjetividad que se construye *eligiendo* más que siguiendo o repitiendo: "Y así como los grandes guías necesitan a quienes deben ser guiados, así también, quienes deben ser guiados necesitan a los guías: con respecto a esto, en el orden espiritual domina una predisposición recíproca [...]. (Nietzsche, 2000, p. 57). Dicho de otra manera, el/la docente tiene la difícil misión de revalorizar su trabajo ya no como una 'enseñanza para la vida', sino como una 'enseñanza *por la vida*'; el desafío es convertirse en agentes que comparten sus propiedades líquidas, y que, en un acto supremo de desinterés sincero, se desprendan del pesado legado de la perdurabilidad de la educación y lo intercambien por potenciar la capacidad adaptativa de los/as alumnos/as en un mundo eternamente cambiante. No podemos elegir por nuestros/as estudiantes –puesto que ya no lo permiten; de esta manera, más que ser forjadores/as de subjetividades, debemos ayudar a que ellos/as puedan hacerlo de la manera más eficiente posible dentro del marco de la modernidad líquida.

Conclusión

La invitación a transformar la figura del/la docente es uno de los más grandes signos de la educación líquida. Aunque pueda provocar resquemor a quienes nos desempeñamos profesionalmente en el campo de la educación -como todo comienzo de una revolución latente-, los nuevos parajes que promete son dadivosos y amplios. Ya sea por la motivación de querer realizar nuestra labor de forma más significativa o, por otro lado, la de propiciar un proceso de aprendizaje enseñanza cada vez más efectivo en el contexto de la modernidad líquida, abrir nuestra cultura docente -al menos- promete la oportunidad de renovar aires que desde hace siglos parecen estar estancados:

«Pero, ¡adónde deberán huir», volvió a hablar el acompañante, «esos pobres y numerosos profesores, a quienes la naturaleza no ha concedido las dotes que les permitan alcanzar una auténtica cultura, y que, más que nada, tienen la pretensión de aparentar que se encaminan hacia la cultura, sólo porque los impulsa una necesidad, para ganarse el pan y porque el número excesivo de

escuelas exige un número excesivo de profesores? ...»
(Nietzsche, 2000, p. 32)

El super-mercado de la educación ciertamente llegó para quedarse. Los discursos pedagógicos de a poco van adaptándose a la mercantilización de esta, ya sin ánimos de revertirla: en el consumismo de la educación existe la eterna oportunidad de reestructuración y apropiación, entendiendo de lleno su poder dador de identidad, y, de esta manera, concibiéndola como el bien de consumo máspreciado que podemos tener en cuanto que habitantes de la modernidad líquida. Luego, ¿cómo podemos dispensar dicho bien estando a la altura de esta época? Esa es la pregunta que apremia a la pedagogía.

Referencias bibliográficas

- Arias, W. y Oblitas, A. (2014). Aprendizaje por descubrimiento vs. Aprendizaje significativo: Un experimento en el curso de historia de la psicología. *Boletim Academia Paulista de Psicología*, 34(87), 455-471.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Ed. Gredos.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Bauman, Z. (2007). *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Bauman, Z. (2020). *Sobre la educación en un mundo líquido*. Madrid: Ed. Planeta.
- Bauman, Z. (2022). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2022b). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Bonilla, J. y col. (2014). Modelo pedagógico para el aprendizaje en red basado en el constructivismo sociocultural: una alternativa para la apropiación de conocimiento en América Latina. *Revista Equidad y Desarrollo*, 21, 163-185.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Ed. Taurus.
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo*. Madrid: Ed. Alianza.
- Chávez, O. y Gutiérrez, N. (2008). El nuevo rol del profesor: mediador y asesor. *Revista Rhombus*, 4(11), 40-47.
- Chen, O. y col. (2017). Extending Cognitive Load Theory to Incorporate Working Memory Resource Depletion: Evidence from the Spacing Effect. *Educational Psychology Review*, 30, 483-501. DOI 10.1007/s10648-017-9426-2.
- Dziadosz, D. (Director). (2013). *The Trouble with Being Human These Days*. Producción por Grzegorz Lepiarz.
- Freire, P. (2010). *Cartas a quien pretende enseñar*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

- Heidegger, M. (2016). *Carta sobre el Humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid: Ed. Alianza.
- Henry, S. (2012). La educación chilena: ¿derecho humano o bien de consumo? *Revista Independent Study Project (ISP) Collection*, 1418.
- INDH (2022). *Informe anual. Situación de los derechos humanos en Chile*. Ed. Instituto nacional de derechos humanos.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Barcelona: Ed. Tusquets.
- Nurmi, J.-E. (1991). How do adolescents see their future? A review of the development of future orientation and planning. *Developmental Review*, 11(1), 1-59.
- Pinto, J. y col. (2019) Constructivismo social en la pedagogía. *Revista Educación Y Ciencia*, 22, 117-133.
- Platón (2010). *Protágoras*. Madrid: Ed. Gredos.
- Saldarriaga-Zambrano, P. y col. (2016). La teoría constructivista de Jean Piaget y su significación para la pedagogía contemporánea. *Revista Domino De Las Ciencias*, 2(3 Especial), 127-137. <https://doi.org/10.23857/dc.v2i3 Especial.298>
- Sánchez, E. (2009). Mitos y realidades en la carrera docente. *Revista de Educación*, 348, 465-488.
- Sartre, J.-P. (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ed. Sur.
- Sloterdijk, P. (2006). *Reglas para el parque humano*. Madrid: Ed. Siruela.
- Tello, J. y Tello, L. (2013). Percepción de los estudiantes del desempeño docente en la región Junín. *Revista Horizonte de la Ciencia*, 3(4), 89-96.

Potencialidades y alternativas del transhumanismo en la educación

Alejandro Recio Sastre¹

Implicaciones de la noción de transhumanismo en la educación

Se puede definir al transhumanismo como una tendencia intelectual que plantea problemas de corte filosófico, ético, político, estético, cultural, histórico y educativo a tenor del horizonte de posibilidades que surgen en torno a los avances tecnológicos, científicos y los fenómenos globales acaecidos entre finales del pasado milenio e inicios del presente. Aunque esta definición pueda resultar, en una primera instancia, muy genérica y aglutinante, sin resolver a primera vista muchas de las múltiples incertidumbres, dudas y dificultades conceptuales que surgen en relación con el término “transhumanismo”, provisionalmente, cabe apoyarse en tal definición para atezar un terreno escabroso, vertiginoso y deslizante en lo relativo a las problemáticas y retos que se presentan en la reflexión sobre lo transhumano.

Los cambios significativos y transformaciones en todos los ámbitos de la vida anticipados por el transhumanismo, implican, también, como es obvio, a la teoría y práctica educativas. Cabe indicar al respecto que, en la última década, entre 2010 y 2020, la introducción de las Tecnologías de la Comunicación y la Información

¹ Docente investigador de la Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí (ULEAM) – Extensión El Carmen. Tributa al proyecto de investigación “La Inteligencia Artificial en el proceso de enseñanza - aprendizaje en la Educación Superior Ecuatoriana”. areciosastre20@gmail.com; ORCID: 0000-0001-6825-6326.

(TIC) en las modalidades de educación online, también llamada “Educación a Distancia”, han generado algunas modificaciones en las relaciones de los educadores con sus educandos, así como en el vínculo de ambos con respecto a las instituciones educativas. Pero dichas modificaciones pueden ser consideradas, por el momento, meras alteraciones en los procesos habituales de enseñanza-aprendizaje, ya que aún no ha sido explorado, ni mucho menos puesto a la luz del debate transhumanista, el impacto de las TICs en los procesos educativos y las relaciones que subyacen a ellos.

No está de más advertir que durante la pandemia del año 2020, la educación en todos los países del mundo ha experimentado alteraciones sustanciales, dada la difícil coyuntura provocada por la pandemia del SARS-COV-2, comúnmente conocida como COVID-19, que ha obligado a la gran mayoría de la población mundial a permanecer recluida en sus hogares o –en otros casos más dramáticos– lo más parecido a estos. Ante políticas de confinamiento fruto de los estados de excepción declarados por los países ante la gravedad del virus global, los sistemas educativos implementaron forzosamente recursos tecnológicos digitales para llevar a cabo una masiva comunicación en línea entre instituciones, educadores y educandos, mientras los espacios educativos siguieran clausurados hasta nueva orden, de manera que la única forma de mantener las actividades vinculadas al ámbito educativo era mediante el uso sistemático de las TICs. Pese a todo, todavía se ha puesto de manifiesto que las técnicas de confinamiento para combatir la pandemia, siguen incurriendo en el estilo disciplinario originado en la modernidad europea, siguiendo a Paul Preciado, se podría decir que el grupo de países que realmente ha practicado medidas “farmacopornográficas de vigilancia” (Preciado, 2020, pp. 176-177) frente al tradicional Estado disciplinario, son los países asiáticos, integrando las tecnologías en el control corporal para hacer un seguimiento digitalizado de la enfermedad. Asimismo, los países latinoamericanos y el continente americano, en general, han mantenido un continuismo con respecto a las medidas disciplinarias, recurriendo al toque de queda, al estado de excepción y al recuento de cuerpos enfermos. Esto significa que aplicar el tele-trabajo al ejercicio docente y el tele-aprendizaje a los estudiantes, con la utilización forzada de recursos digitales, pone de

manifiesto que la educación a distancia generalizada dentro de los países que perseveraron en el disciplinamiento, no es más que una mera alteración en el sistema educativo que ya existía; se trata, por ende, de una respuesta al confinamiento decretado por improvisación ante la emergencia advenida, y no una transformación total de la educación, como pretenciosamente se ha manifestado desde muchas instancias políticas, educativas y académicas.

No obstante, el rol que han jugado las tecnologías en un contexto excepcional, de privación del espacio físico designado a los procesos y actores educativos, se puede entender como una experiencia transhumanista que, sin tratar de forzar el término, ofrece resultados pertinentes y operativos, los cuales serán discutidos en los próximos años y a lo largo de las próximas décadas. La situación sin parangón vivida en 2020 sitúa en el espectro transhumanista la ya casi inevitable dependencia de los dispositivos tecnológicos para las actividades educativas, mediante las nuevas vías de comunicación virtual que proveen. El espacio de la “Escuela” y el “Campus universitario” ha sido desintegrado provisionalmente en favor de las pantallas, que han reemplazado la *praxis* educativa en las áreas mencionadas. ¿Cómo se justificarán social y políticamente a partir de ahora las inversiones públicas y privadas en la educación? ¿Cómo evidenciarán los docentes los resultados de sus actividades en línea y solo a través de este medio? ¿Será que el despliegue tan visible de las infraestructuras educativas, como son las instalaciones arquitectónicas de colegios y facultades, las bibliotecas, los laboratorios, los recursos artísticos y otros insumos, van a ser sustituidos por algo tan invisible e informe como “lo virtual”, cambiando así el enfoque en las políticas públicas de educación y el rol civil de la docencia?

¿Cómo se justificarán social y políticamente a partir de ahora las inversiones públicas y privadas en la educación?

El desarrollo de los procesos de enseñanza-aprendizaje hasta no hace mucho tiempo atrás parecían inseparables de la presencialidad. El usuario que recibía una educación tenía que

entrar en el proceso educativo con cuerpo presente. Pero mediante las nuevas posibilidades traídas al ámbito de la comunicación y la información desde las TIC, la presencialidad se vuelve un requisito prescindible para el desarrollo de actividades educativas. Si el cuerpo del educando y también el del educador resultan prescindibles en un espacio determinado, entonces, la educación se descorporeiza y pierde su lugar tradicional, su espacio físico. El entorno del aula se hace practicable a través de las pantallas de los dispositivos tecnológicos, mientras que, el que era su territorio por excelencia queda anulado, al ser innecesaria la presencialidad. El espacio de la pantalla es significativamente más pequeño que el aula y casi no requiere de inversiones públicas salvo excepciones subsidiarias, este es un espacio privado, producto de una compra realizada privadamente por un usuario que posee ese dispositivo, en todo caso, la accesibilidad a este tipo de tecnologías, requiere de acuerdos comerciales que garanticen su venta asequible, ahí política y mercado se articulan pero a costa de anular aquello de público que había en la educación, a saber, el espacio compartido. De aquí en adelante, con la tendencia al empequeñecimiento de los espacios destinados a la enseñanza y el aprendizaje, con la simplificación máxima que rompe con los ratios que estandarizaban la calidad educativa, el espacio de la pantalla como nuevo lugar interconectado e interactivo de la educación, que propiamente convierte la institucionalidad de la enseñanza es un no-lugar y disuelve la posibilidad de un aula tal como se la ha venido comprendiendo durante siglos, supone a su vez, aspirar a un horizonte de gratuidad formativa y crítica enorme, ya que desde una pequeña pantalla se puede llegar, efectivamente, a aprender y a enseñar muchas cosas.

La institucionalidad tradicional que acompaña a las actividades de enseñanza-aprendizaje, conformada por kínderes, colegios, liceos, universidades, bibliotecas, centros administrativos, centros culturales y centros cívicos, está erosionándose en la medida en que crecen las alternativas de educación y formación *online*, gracias a las posibilidades que brindan las tecnologías. Imaginar una educación plenamente a distancia podría resultar descabellado incluso para las instituciones que prestan esta modalidad, descabellado, pero solo hasta el año 2020, cuando la epidemia del

COVID-19 obligó a suspender las actividades educativas presenciales y a sustituirlas por la modalidad online, a fuerza de mantener un distanciamiento social necesario para la supervivencia. Fue así que no hubo lugar ni para una suerte de semipresencialidad, aunque el trabajo autónomo propio de la modalidad a distancia nunca primó en lo que era la educación presencial, dado que, más que pasar a una modalidad con ejes aplicativos propios de la educación a distancia, es decir, prácticamente sin sesiones de clases donde los estudiantes realizan sus actividades de aprendizaje mediante los materiales que se les proporcionan vía Internet, en realidad, lo que se llevó a cabo fue una presencialidad en y desde las pantallas de los dispositivos tecnológicos. Ahora, estar en clase era estar conectado en la red y mostrar disponibilidad en la pantalla, fuera cual fuera la aplicación mediante la que se mantenía la comunicación entre los estudiantes y el docente. Sin embargo, se ha hecho patente que las instituciones y los modelos educativos imperantes no estaban aún preparados para entrar de lleno en una modalidad *online* que emulara, desde la distancia, la educación presencial. Quizá en unos años o décadas se consiga superar mediante la tecnología las condiciones de la educación presencial.

Los computadores se habían hecho parte de los procesos educativos años atrás, antes incluso de iniciado el siglo XXI, de hecho, cada vez se hacía más habitual apreciar que las escuelas, universidades y bibliotecas contaban con espacios destinados al trabajo cibernético, espacios denominados aulas o salas de informática. Este fue constituyéndose como un requisito esencial de calidad educativa. De no ser así, resultaba imposible no advertir cierta precariedad en aquellas instituciones que no contaban con espacios cibernéticos, por mínimos que fueran. A pesar de todo, los menesteres relacionados con las carencias informáticas y cibernéticas en muchos rincones recónditos del subdesarrollo y la marginalidad latinoamericana, obliga a muchas escuelas, estudiantes y profesores a mantener una educación sin los recursos informáticos actuales, y con escasez también, en aquellos insumos más básicos para una educación de calidad.

Al margen de lo que tener computadoras en instituciones educativas representa para la calidad de la educación, otros dispositivos tecnológicos igualmente útiles como son los teléfonos celulares, no siempre corrieron la misma suerte; hasta que la pandemia del año 2020 hizo valer todo tipo de medios para las comunicaciones a distancia en los procesos educativos, el dispositivo celular era un dolor de cabeza para muchos docentes y autoridades escolares, que solían evitar a toda costa que sus estudiantes mantuviieran cualquier tipo de interacción con estos dispositivos durante las clases presenciales. Pero la concepción de los dispositivos móviles celulares también cambió con la pandemia del COVID 19, y al menos en América Latina se pudo constatar que para muchos estudiantes, tanto de escuela como de universidad, su único medio de acceso a las clases online por medio de telepantallas residía en el móvil celular, por falta de computador en sus hogares.

En una entrevista a Naomy Klein (13/05/2020) sobre el denominado por ella “Screen New Deal”, la autora se refiere a la aplicación generalizada y sistemática de las TIC en aspectos cotidianos de la vida y en el trato de los ciudadanos con los entes públicos, todo a costa de eliminar las relaciones presenciales con el fin de incrementar aún más los márgenes de beneficio de las compañías tecnológicas y, ya de paso, alcanzar pingües ganancias procedentes del ahorro de mano de obra. Klein se preocupa, entre otros sectores, por la educación, al plantear que el uso sistematizado de pantallas en la educación de los niños no solventa los problemas relacionados con el entorno de su hogar. “El problema –sostiene Klein–, como siempre en estos momentos de *Shock* colectivo, es la ausencia de debate público sobre qué cambios deben aparecer y a quiénes deben beneficiar –¡compañías tecnológicas privadas o estudiantes!?”² (trad. propia). Pero la cuestión es, más que un “Nueva administración de las pantallas” –*Screen New Deal*–, lo que se está viviendo a raíz de la pandemia, al menos en el ámbito educativo, se halla en la apresurada programación a distancia que condujo a una verdadera “Revolución de las pantallas” –*Screen Revolution*– dentro del sector educativo. Y

² “As the coronavirus continues to kill thousands each day, tech companies are seeing the opportunity to extend their reach and power”.

cabe no dejar de recordar que unos meses antes el uso de teléfonos celulares dentro de las aulas causaba recelo en no pocos docentes, ni qué decir tiene, si se les preguntaba a algunos de ellos por el celular como herramienta educativa susceptible de ser utilizada por sus alumnos, tal como se utiliza normalmente el computador, un bolígrafo, un cuaderno, la pizarra o un libro. Ya que –sin ánimo de generalizar– se identificó el móvil celular con el centro de todo tipo de peligros para infantes y adolescentes, desde redes pornográficas hasta acceso a vídeos ilícitos o medio para acosar y delinquir.

La gran incertidumbre que suscita la Revolución de las pantallas radica en si los cambios generados irán en beneficio exclusivo del capital acumulado por las grandes compañías tecnológicas, tanto a nivel humano como financiero, en detrimento del trabajo de los docentes y para una educación programada en pro de la sumisión del alumnado a los eslóganes de estas compañías, disfrazándolos de programas educativos innovadores, o si realmente el modelo de educación en confinamiento, a tenor de la pandemia, puede llevar a la creación de facilidades en el aprendizaje y a unas eficiencias en el arte de enseñar, encabezadas por la hibridación del docente y los estudiantes con las pantallas de los dispositivos tecnológicos. Estas dos versiones acerca del futuro de la educación merced a la participación cada vez más influyente de las tecnologías y las pantallas, plantea un debate en cierres: el fatalismo de una educación hipertecnologizada o las bondades que traería este tipo de educación.

Lo único cierto hasta ahora, es que la modalidad virtual implementada por las instituciones educativas durante los estados de alarma que se propagaron por prácticamente todos los países del orbe terrestre debido a la COVID-19, ponen de relieve las posibilidades que ofrecen las actuales tecnologías aplicadas a la educación. Como se ha venido diciendo, en el 2020, la escuela y la academia perdieron su lugar, la educación tornó a un no-lugar físico y todo su accionar se ejecutó desde la interacción mediante pantallas. La dimensionalidad de las telecomunicaciones y las relaciones virtuales por medio de las redes de Internet arrebataron su centro neurálgico, su densidad ontológica, también su embrión de gestación epistémica, a escuelas

y universidades, siendo así que sus edificios e instalaciones se volvieron tristes figuras solitarias. Ni siquiera se ha indagado en si algunos de los laboratorios universitarios han sido realmente útiles para la investigación y la búsqueda de la vacuna contra el coronavirus, puesto que hay que tener en cuenta que las compañías farmacéuticas lanzadas a la carrera por dar con la vacuna, o el posible remedio eficaz para la enfermedad en un más que esperado corto lapso de tiempo, cuentan con instalaciones mucho más especializadas y avanzadas en lugares diferentes a los laboratorios estandarizados donde suelen investigar y experimentar los científicos de la academia.

Esta última cuestión presenta el problema por excelencia con el que tendrá que lidiar la educación, sus instituciones y sus políticas, a partir de ahora: cómo reconducir los esfuerzos económicos que articulan las actividades educativas. Si la presencialidad deja de ser un factor absolutamente necesario para convertirse en un elemento a veces prescindible, entonces, el conjunto de inversiones dirigidos a la creación de infraestructuras empleadas para la formación técnica, humanística y artística, o la demanda de docentes y formadores, pueden ser matizados merced a la implementación de una educación a distancia que puede grabar lecciones en las pantallas y prescindir de las aulas como espacios requeridos para la enseñanza y el aprendizaje. No obstante, la crisis del COVID-19 ha demostrado la necesidad del papel activo de los docentes en los procesos educativos a distancia, según cifras de UNICEF, un 90% de la población estudiantil mundial se ha visto afectada por los confinamientos, y en paralelo, 63 millones de docentes también lo han sido. En un estudio de la UNESCO, UNICEF y el Banco Mundial, en primaria, el 81%, y en secundaria, el 86% tienen los títulos mínimamente indispensables para ejercer la profesión, pero durante la pandemia no han recibido una formación adicional para el teletrabajo docente (ONU, 05/10/2020).

¿Cómo evidenciarán los docentes los resultados de sus actividades en línea y solo a través de este medio?

Esta pregunta recoge una obviedad: es posible hacer exámenes online. Los exámenes siempre han sido utilizados en la educación

como “evidencias” de las destrezas, habilidades y competencias adquiridas por los estudiantes. Quizá, los clásicos exámenes en los que el estudiante tiene que responder por escrito partes del temario, de manera explícita y con un nivel de desarrollo argumentativo relativo a las exigencias del docente, ya estén comenzando a desaparecer. Más bien, en la modalidad online predominan los exámenes tipo test, donde las respuestas a unas preguntas se realizan a “golpe de clic”. Por otro lado, hoy existen sistemas informáticos capaces de detectar si un estudiante a distancia está realizando cualquier otra actividad diferente a desarrollar una pregunta de examen. Programas de esa naturaleza permiten llevar todos los modelos de exámenes presenciales a las pantallas ya que el control que el docente realiza en las aulas, para evitar la copia o la comunicación de los estudiantes, ahora también podría ser llevada a la educación a distancia con un refinado programa informático, capaz de detectar cualquier movimiento o ruido fuera de la dinámica que implica estar escribiendo un examen.

El asunto expuesto trae consigo un problema añadido, pues los modelos pedagógicos constructivistas que vienen predominando últimamente, suelen rechazar la idea de que los conocimientos adquiridos por los estudiantes se demuestren mediante los exámenes. La elaboración de trabajos, prácticas o informes suelen complementar, o incluso, suplir al examen, y desde la educación primaria, la secundaria, el bachillerato y la universidad, empiezan a buscarse tareas capaces de suplir a los exámenes.

El recurso al examen tipo test o a cuestionarios y otro tipo de tareas semejantes, que requieren respuestas rápidas sin darle mucho lugar a la escritura y la reflexión, es la modalidad de examen hasta ahora predominante en la educación a distancia, de no ser el recurso a la entrevista mediante una comunicación en línea entre el docente y el estudiante, que también es aplicable -esto se está viendo, por ejemplo, en los exámenes de acreditación de idiomas-. En todo caso, exámenes de desarrollo de cuestiones y conceptos, los mismos que en la presencialidad solían durar dos y hasta tres horas, resultan un tanto asincrónicos en relación con la velocidad que impone el tiempo presente. El recurso a Internet para dar

respuestas sería bastante básico a la hora de hacer un examen en el que el estudiante esté sometido a la vigilancia de un detector que lee sus movimientos, probablemente en la habitación de los estudiantes todavía existan elementos para burlar al detector y hacer trampa. Aunque es cuestión de tiempo que la perfectibilidad perceptiva de los detectores a distancia se perfeccione, quizá, incluso estos detectores hagan prescindible la vigilancia del docente; una ventaja de la presencialidad es que el docente puede desplazarse en el aula para garantizar que los estudiantes no están copiando o hablando entre ellos, por tanto, en la educación a distancia las potencialidades del docente-vigilante se ven bastante limitadas.

En un escenario educativo transhumanista, podría darse el caso de que copiar sea sustituido por programas inteligentes de los que dispongan los estudiantes para dar respuestas a los test que les propone el profesor, programas de verdadera inteligencia artificial que respondan a esos test por el estudiante de forma perfecta. Frente a situaciones de este tipo, que podrían suceder ya en la actualidad, en el caso de estudiantes con conocimientos suficientes para hackear sistemas, en ausencia de softwares con una inteligencia artificial tan avanzada accesibles para los estudiantes, lo más habitual va a ser que definitivamente los exámenes vayan desapareciendo del sistema educativo como forma de reflejar los conocimientos o habilidades de los estudiantes. Esto no significa que surjan actividades más lábiles, y puede que, incluso, el nivel de estrés en muchos estudiantes a la hora de demostrar que saben algo, o que saben hacer algo sea todavía mayor.

Lo hasta ahora planteado no es otra cosa que llevar a la modalidad online aspectos propios del aula física, la cual, por otro parte, redunda en la desconfianza. La conversión del docente en “policía del conocimiento” de sus estudiantes, sin recabar en la versatilidad y liquidez de la difusión de los conocimientos en las sociedades del conocimiento digitalizadas, vuelve obsoleto al examen como medio de control de competencias educativas. Los exámenes a distancia tipo test, suelen programar un tiempo determinado para responderlos y su agilidad reside en que las respuestas de los estudiantes se den mediante clics. Pero también,

este tipo de exámenes son una extensión digitalizada del control del conocimiento a los estudiantes, mediante la organización de pruebas de mayor o menor complejidad. Según las tendencias actuales de la organización social y el avance de las tecnologías, la participación colaborativa en proyectos se vuelve un medio de enseñanza-aprendizaje mucho más útil, y que no requiere de medidas de control del conocimiento basadas en el examen, probablemente los medios de control para una educación cuyas evidencias de aprendizaje se formulan mediante evidencias, requerirá de escenificaciones mucho más explícitas y programadas de lo que lo era el examen.

También en las instituciones de enseñanza secundaria los lineamientos empresariales se tornan predominantes. La presión que tienen, tanto instituciones públicas como privadas, para que sus estudiantes obtengan las mejores calificaciones en las pruebas de acceso a la universidad, debido al prestigio que esto conlleva, exige que los contenidos de los programas y las habilidades para la promoción, estén expuestos cada vez con mayor intensidad a la *performance* educativa. Esta performatividad se extiende a todos los escenarios educativos, la docencia y la investigación en la enseñanza superior terminan fundiéndose con lo que podría ser llamado “escolaridad performativa”. “Soy un agente y un sujeto dentro del régimen de performatividad en la academia” (Ball, 2013, p. 106). El orden performativo impuesto por la burocratización de los oficios profesionales y el ejercicio académico, procede luego de haber reducido al sujeto humano a la condición de agente económico, en cuanto factor de producción y usuario de consumo, dinamitando así, las relaciones sociales y sometiendo la vida al control burocrático, que trata de medir la totalidad de las actividades en términos de rendimiento productivo y financiero. Afirma José Luis Villacañas (03/12/2020), que superar esta situación radicaría en recuperar el sentido de lo que se hace y para qué se hace, pues los médicos han de curar sin sumirse en múltiples informes demostrando su efectividad, al igual “que los profesores enseñen, no que se entreguen a una burocracia profesional y sádica para evaluar su trabajo. Al final la evaluación, la observación, el control, la información permanente, genera unos gastos que lanzan el modelo de empresa a toda actividad” (p. 10).

En este contexto de burocratización de las actividades profesionales los quehaceres relacionados con la enseñanza-aprendizaje exigen gran cantidad de evidencias que demuestren el aprendizaje adquirido de hecho. Las TIC han contribuido sobremanera a intensificar la cantidad de informes, videos, imágenes y listados Excel con innumerables datos sobre el desarrollo de los aprendizajes y los resultados. Pero estos procedimientos, en lugar de reforzar la agilidad y soltura de los procesos educativos desde las posibilidades que ofrecen las TIC, más bien, contribuyen a volver a las tecnologías cómplices de la ineficiencia humana a la hora de afrontar la formación educativa. Existe un abuso de las tecnologías para duplicar trámites informativos y evidencias de logros, méritos o aprendizajes. Es habitual que en muchos casos exista un proceso en documentos físicos, y otro paralelamente, en formato digital, esto, lejos de hacer eficiente la tramitación para un mínimo control sobre la enseñanza y validación de aprendizajes, satura los canales por los que la información transita, y vuelve más confusa la tramitación. Muchas veces, el educador se convierte en un *selfie-docente* y el investigador académico en un *selfie-investigador*, cuya captación de imágenes en formato foto o video, tributan únicamente a las exigencias burocráticas de la institucionalidad performateada que exige pruebas de los rendimientos alcanzados, en buena medida, porque, igualmente, toda institucionalidad tendrá que rendir cuentas ante las instancias financieras, que son las que garantizan su existencia. Toda sustentación de los alcances educativos, ya sea en la escuela o en la academia, termina vertiendo sus documentos no al ministerio de educación, sino al ministerio de finanzas o a las administraciones financieras en el caso de la educación privada. Los departamentos financieros actúan como aparatos políticos, por medio de los cuales, se asignan las partidas para hacer posibles muchos de los proyectos, de los salarios a los profesionales educadores y de la matrícula que permite el ingreso de estudiantes en los diferentes niveles escolares o universitarios; estos aparatos tienen la potestad sobre lo que existe o no existe en educación, sobre lo que es aprendizaje válido y enseñanza útil. La capacidad de asignar financiación, o no hacerlo, otorga una jerarquía política privilegiada a los órganos financieros dentro de las relaciones socioeducativas y culturales. El problema de esta forma de refrendar las actividades

educativas, es que al final no se explora lo suficiente la potencialidad de las TIC aplicadas a la educación en general, pues su uso es para seguir aportando los servicios de evidencias y validación de los procesos de aprendizaje como resultado último de la enseñanza, y no como ejecución correlativa a los medios-fines que operan en las actividades pedagógico-formativas. Al respecto, la selfie-educación, la extracción precoz de evidencias, la carga duplicada de informes (en físico y en digital) y la sospecha permanente sobre cualquier actividad que reciba una gota de financiación pública o privada, a las que se les exige resultados casi inmediatos, se tercia un lastre y un camino en falso que aún no permite que educadores, educandos e investigadores, exploren la potencialidad de las TIC para las actividades de enseñanza-aprendizaje que realizan.

¿Será que el despliegue tan visible de las infraestructuras educativas pudiera ser sustituido por algo tan invisible como “lo virtual”, cambiando así el enfoque de las políticas públicas en educación y el rol de la docencia?

El 2020 nos demuestra, también, que el problema de la educación actual no reside exactamente en el medio por el que se desarrollan los programas de enseñanza-aprendizaje, sino en los programas mismos. La soledad de los estudiantes en el pupitre del aula, dispositivo clásico del control disciplinario del conocimiento y las emociones, puede ser sustituida en la modalidad a distancia por la soledad frente a la pantalla. De hecho, la soledad frente a la pantalla ya se había logrado desde el terreno de la industria del ocio, a través de los videojuegos. Los dispositivos clásicos de la educación, como son la vigilancia al estudiante mediante su soledad silenciosa en el pupitre, los horarios de clase, la atención sostenida durante largos lapsos de tiempo a las lecciones del profesor o el examen como elemento de control del conocimiento, son formas de exigir unos rendimientos como estudiante que implican un esfuerzo por aparte del individuo que quiere aprender y alcanzar una graduación, aquí operaría de forma muy prístina la relación esfuerzo-recompensa. Sin embargo, en el caso de los videojuegos, la soledad del individuo ya no viene seguida de un esfuerzo que hay que realizar, como signo

de sacrificio, para llegar a unas metas que pueden ser aprobar el curso u obtener mejor titulación, la soledad del individuo en este caso, es buscada por él mismo para disfrutar frente a una pantalla y, asimismo, adicionalmente, también puede aprender, pero el motivo principal de su autoaislamiento es el goce propio. Hasta antes del 2020 se asociaba la imagen de un niño o un joven frente a la pantalla como si estuviera pasando un rato de ocio, pero a partir de este año, ya esta imagen, también, puede implicar una actividad educativa dado que la educación a distancia se ha generalizado. Además, con las oportunidades que ofrecen las TIC para la comunicación remota, no sería lícito afirmar que alguien que está delante de una pantalla esté solo. Puede estar físicamente aislado, pero acompañado sentimental y mentalmente por las relaciones telemáticas que mantiene con otras personas, sea través de un chat, una videollamada, avatares de videojuego, etc.

Existe un consenso general en el ámbito educativo acerca de la transformación en el aprendizaje causado por el impacto de las TIC en la vida, también, se ha evidenciado que los procesos de aprendizaje no están acotados a un lapso de tiempo establecido; por otro lado, es posible que el impacto social de las TIC haya contribuido en mayor o menor medida a la movilidad social, debido a que su manejo y propensión, en algunos, casos al aprendizaje autodidacta, haya contribuido a la inclusión de ciertos grupos de personas (López de Mesa y Camilo Polanco, 2011, p.3). Pero a pesar de las mutaciones, en los modos de aprendizaje persisten aún dentro del uso educativo de las TIC, mecanismos y roles tradicionales que no han sido disipados: esto se hace notar cuando en afirmaciones que sitúan al profesor como:

[...] la persona que desempeña el papel más importante en la tarea de ayudar a los estudiantes a adquirir esas capacidades – manejo de las TIC-. Además, es el responsable de diseñar, tanto oportunidades de aprendizaje, como el entorno propicio en el aula, que facilite el uso de las TIC por parte de los estudiantes para aprender y comunicar (p. 4).

En primer lugar, hoy día entre los nativos digitales, que son las generaciones que ocupan el lugar del alumnado, y los nómadas digitales, lugar que ocupan docentes de diversas edades, no es difícil encontrar que según en qué contextos y para qué actividades, los estudiantes saben realizar más funciones con las TICs y presentan un mayor control de sus dispositivos –no cabe generalizar esta situación y probablemente cada vez vayan limándose más las diferencias, pero hace al menos una década las diferencias eran notorias y los estudiantes nativos digitales mostraban un desempeño que superaba al de sus maestros y profesores–. En segunda instancia, huelga advertir que situar la responsabilidad y monitoreo del proceso de aprendizaje a tenor de las TIC en los docentes persevera en la función institucional y rol social que tradicionalmente han ocupado estos: ser los retentores de una veracidad exportable mediante la institución escolar o académica. Con tecnologías o sin ellas, la institucionalidad educativa estaría situando al docente en la posición de portador de un saber que solo se transfiere verticalmente desde él hacia sus aprendientes, gracias a la veracidad que ostenta el docente mismo en virtud del lugar que le otorga el Estado dentro del aula y la institución.

Si los docentes son los que deben monitorear los procesos de enseñanza-aprendizaje mediante las TIC, entonces, la institución tradicional no habrá variado en nada salvo en que ahora se utilizan más las pantallas de los dispositivos tecnológicos haciendo más eficientes depende qué tareas. Si ese es el papel de los docentes, la potencialidad de las nuevas tecnologías aplicadas al aprendizaje estará limitado a proyecciones, planes, capacidades y creencias de humanos, sin ser realmente conscientes de cuánto estas tecnologías pueden hacer al margen de los diseños curriculares y usos que puntualmente le pueda dar un profesor o grupos de profesores. En caso de que los roles atribuidos por las instituciones educativas, tanto a docentes como estudiantes, no transmuten su relación estatutaria, las aplicaciones tecnológicas no representarán más que un ornamento. Aunque, ciertamente, hasta el momento, las instituciones educativas han tratado de cuidar los roles docentes porque, de ser posible una aplicación sistemática de las TIC en la educación, podría dejar a varios miles de profesionales docentes sin

empleo, ya que es muy probable que las computadoras sean capaces de programar un currículo educativo basándose en los estándares macrocurriculares del ministerio de educación, de mejor forma que los equipos directivos de escuelas y facultades y los propios docentes que ejecutan su plan de enseñanza-aprendizaje en las aulas. Si se les concediera a las máquinas inteligentes actuales tales potestades, quizá la planificación humana en la enseñanza, con sus problemas de convivencia derivados y la tediosa tarea burocrática de ofrecer evidencias de que se cumple con lo proyectado, se hiciera parte del pasado. Para los organismos públicos sería más sencillo ejecutar los programas desde un parámetro de acción macrocurricular, trasladado a instituciones educativas y aulas que atendieran a variaciones de contexto, individuos y percentil socioeconómico, aunque la posición del docente y su rol social se verían relegados cada vez más. Al perder el docente el poder de planificar y orientar las actividades en función de su manera particular de ejercer la enseñanza, siendo un robot quien cuadrara estos aspectos, convertiría al profesor en algo parecido a un evaluador y facilitador mimético de un plan de enseñanza ya establecido.

Una polémica al respecto ha surgido en tiempos de pandemia, cuando en determinadas universidades algunos docentes se sintieron vulnerados al ser obligados a grabar sus clases y dejar el material en un repositorio digital. Pudiera ser que las instituciones universitarias no destruyeran este material luego de retomar la presencialidad y que estas sesiones fueran reproducidas, de ser este el caso, ¿para qué volver a contratar a esos mismos docentes? Sería más sencillo contratar a un facilitador que no contara con la titulación de los docentes que impartieron las clases en las sesiones grabadas y limitar la función de los primeros a la mera guía y evaluación de los estudiantes futuros que pasaran por esas mismas asignaturas. Con razón, los docentes pueden manifestar que, de ser grabadas sus clases, entonces, sus derechos de autoría habrían de ser respetados por la institución o, de ser el caso, debidamente remunerados como una contribución no contemplada en el contrato original. En la lógica neoliberal de la educación, el hecho de grabar lecciones por, pudiera ser el caso, verdaderas eminencias en un tema, para luego retransmitirlas en años subsiguientes dejando la tarea de supervisión

de aprendizaje a facilitadores con una remuneración menor a la de los docentes originales, sería todo un negocio.

Sin embargo, desde una óptica neoliberal en la gestión de la educación, las TICs desarrollarían su potencial, ya que lo importante de estas es su capacidad para contribuir a innovaciones educativas impensables e inaplicables sin su colaboración, mientras que el neoliberalismo no ve en las tecnologías otra cosa más que un modo de obtener mayor rendimiento financiero, mediante la reducción de costes en la ejecución de la enseñanza-aprendizaje. El camino de la optimización en términos exclusivamente financieros no aprovecha la totalidad del potencial de las TIC, ni logra alcanzar la hibridación más efectiva entre docentes y estudiantes con los dispositivos, solo rentabiliza, pero a costa de mitigar el valor de los profesionales y especialistas enseñantes, masificar y reproducir los medios para el aprendizaje e incurrir en la precarización laboral del profesorado.

En otro orden de cosas, de acuerdo con Quintanilla, todavía en la actualidad, las grandes decisiones sobre el desarrollo de las tecnologías son tomadas en consejos de administración de empresas transnacionales y en comisiones políticas estratégicas. Los criterios que predominan en estos consejos y comisiones, no coinciden, necesariamente, con la orientación que la ciudadanía quisiera dar a esas tecnologías o a otras posibles. Aún, los ciudadanos son vistos y tratados como consumidores-usuarios de dispositivos tecnológicos: lo que impide que sus decisiones acerca de la orientación del desarrollo tecnológico sean nulas, y el nivel de discusión al respecto resulte inexistente, por ende, la participación política en estos asuntos se verá reducida a valorar qué áreas son más rentables o urgentes, sin traer al centro de la cuestión la participación democrática, sin ni siquiera tener en cuenta la alternativa democrática, en lo que tiene que ver con el ejercicio crítico-cívico sobre el rumbo de las nuevas tecnologías (p. 645). Quintanilla expone estos planteamientos desde un horizonte que apunta a la aspiración de una democracia tecnológica plena, como escenario deseable, mas, por ello, futurable:

La democracia tecnológica plena consiste en el derecho de todos los ciudadanos a acceder a todo el conocimiento tecnológico

relevante para la toma de decisiones en asuntos de interés público y a participar en el diseño, evaluación y control del desarrollo tecnológico. En las sociedades actuales esta última frontera en el largo camino de la extensión de la democracia no es una posibilidad abierta, es una necesidad ineludible. (p. 647)

En los años sesenta del siglo pasado, ya Herbert Marcuse (1969) destacaba la paupérrima participación de las sociedades en el control y orientación de las cuestiones tecnológicas. El mercado capitalista, al albergar tecnologías que se han convertido en parte esencial de la existencia humana, concentra el poder para dispensar esos insumos que, necesariamente, actualizan la forma del vivir y existir como humanos, luego, la existencia se compra y se vende en los mercados; sin embargo, las tecnologías, en sí mismas, no son represivas, sino que actúan como mascaraada de los abusos, explotación y fuentes de infelicidad que subyacen a las relaciones de producción capitalistas (pp. 19-21). Lo que Marcuse señalaba es un anticipo de lo que se ha venido pronunciando a pasos agigantados en el siglo XXI con el auge de las TIC. El desarrollo tecnológico no está sujeto a los procesos democráticos, entre otras cosas, porque los intereses del capital financiero corporativista en el mercado, por un lado, y la coyuntura competitiva en un mundo multipolar donde las tecnologías juegan un papel clave en las correlaciones de poder de bloques, por el otro, desplazan cualquier voluntad, intento, conato o tendencia a la democratización de lo tecnológico. Sin embargo, la convergencia de las TIC en la educación institucional democrática, puede producir un mayor nivel de participación en ciertas decisiones que ponen en juego la existencia de la vida en el planeta.

El papel de las políticas públicas en educación podría centrarse en explorar posibles capacidades no contempladas en los currículos y que habilitaran espacios para la creatividad de docentes y estudiantes en la creación de tareas desde los espacios virtuales. Es importante caer en la cuenta de que las aulas virtuales vienen prediseñadas por informáticos muchas veces ajenos a la pedagogía, pero que están puestos al servicios de parámetros puramente burocráticos impuestos por una administración educativa, desfasada en términos de innovación y nuevas tendencias; a su

vez, los pedagogos a menudo no se toman el tiempo en aprender cómo se programa un aula virtual –en muchas ocasiones su carga horaria se lo impide–, lo que produce frustración en ambos lados: el de los programadores informáticos y el de los docentes. Así, las actividades de enseñanza-aprendizaje, finalmente, se ven limitadas a las funciones de programas digitales diseñados según tendencias ideológicas contrapuestas a cualquier modelo pedagógico que pretenda, seriamente, potenciar el aprendizaje mediante las TIC, mientras que los docentes, o no conocen todas estas funciones, o quisieran sacar más partido de tales medios a su disposición, o simplemente están anclados a concepciones pedagógicas que no contemplan las posibilidades de las actuales tecnologías. Y mientras todo esto sucede, galopa la omisión de los estudiantes en la creación de espacios de enseñanza-aprendizaje virtuales.

Una educación pública transhumanista y un transhumanismo político democrático, tendrán, y tienen que, como reto preferencial del presente, democratizar la educación desde la liberación creativa de los espacios tecnológicos y virtuales destinados al aprendizaje, y promover la libre programación de metodologías de enseñanza. Una política macrocurricular es imposible si los ejes generales de acción democrática no se instalan en el nivel microcurricular, es decir, desde las relaciones áulicas, las mismas que adquieren extensión allende a sus espacios físicos designados en las instituciones escolares y académicas, o sea, en los espacios digitales, aquellos que a su vez, están programados no de forma democrática, sino desde una lógica burocrática que no atiende a las necesidades, formas de aprendizaje y métodos de enseñanza demandados por los actores de la comunidad educativa.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G., Zizek, S., Nancy, J.L., Bifo, F., Berardi, Petit, S.L., Butler, J., Badiou, A., Harvey, D., Han, B-C., Zibechi, R., Galindo, M., Gabriel, M., Yañez González, G., Manrique, P. y Preciado, P.B. (2020). *Sopa de Wuhan*. ASPO Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio.
- Ball, S. (2013). Performatividad, y fabricaciones en la economía educacional: rumbo a una sociedad performativa. *Pedagogía y saberes*, 38, pp. 103-113.
- Cortina, A. (2011). *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Klein, N. (13/05/2020). As the coronavirus continues to kill thousands each day, tech companies are seeing the opportunity to extend their reach and power. *The Guardian*.
- López de Mesa y Polanco, C. (2011). Políticas públicas y TIC en la educación. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad – CTS*, 6 [18]. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/924/92422639012.pdf> [21/03/2021].
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Trad. J. García Ponce. México D.F: Ed. Joaquín Mortiz.
- Nietzsche, F. (2004). *Fragmentos póstumos sobre política*. Trad. J.E. Esteban Enguita. Madrid: Ed. Trotta.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas. Volumen IV*. Trad. J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J.B. Linares, A. Martín Navarro y D. Sánchez Meca. Madrid: Ed. Tecnos.
- Organización de Naciones Unidas – ONU (05/10/2020). La pandemia es una oportunidad para repensar la educación y lograr un aprendizaje de calidad para todos. *Noticias ONU*.
- Quintanilla, M.A. (2002). La democracia tecnológica. *Arbor*, CLXXIII (683-684), pp. 640-647.

- Ramírez Pavelic, M. (2011). Responsabilidad en la educación de cyborg. *XII Congreso Internacional de teoría de la educación*. Universitat de Barcelona. Encontrado en <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:PMqIzZiw27gJ:www.cite2011.com/Comunicaciones/A%2BR/184.pdf+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=ec> [30/06/2020].
- Rifkin, J. (2013). *La era del acceso*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Trad. T. Rocha Barco. Madrid: Ed. Siruela.
- Torrealba, M., Nabas, J.A. y Lara, N. (2018). Transhumanismo: transdisciplinariedad en la investigación educativa. *Revista REIG*, 34, pp. 93-100.
- Villacáñas, J.L. (03/12/2020). José Luis Villacañas, filósofo: “el ecologismo sí es capaz de construir alternativas al neoliberalismo”. *Nius*.
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, pp. 177-179.

Repensar el actuar y la relación en una existencia poscoronial

Fabiana Pellegrini¹

Introducción

Replantearse en una existencia poscoronial significa, ante todo, tener que analizar el acontecimiento pandemia y la relación que existe entre nosotros, los seres humanos, y este acontecimiento. Por lo tanto, la primera premisa necesaria consiste en el análisis de las relaciones causa-efecto científicamente identificadas entre las acciones humanas y la determinación o aceleración del desequilibrio de las relaciones constitutivas del ecosistema. La segunda premisa necesaria consiste en definir qué se entiende por actuar humano y qué relación tiene con el mundo y con los artefactos. La tercera premisa necesaria es definir lo que se entiende por actuar artificial. Después será necesario demostrar por qué es conveniente que al actuar humano se una un actuar artificial de naturaleza tecnológica, por lo tanto, cómo este último puede contribuir a frenar la crisis climática y sus consecuencias (entre las cuales se encuentran los efectos colaterales que originan las pandemias) y qué tipo de relación debe existir entre artífices, artefactos y mundo.

¹ Laurea magistrale in Scienze filosofiche, Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia, fabianapellegrini173@gmail.com

1) Pandemia: la responsabilidad de la acción humana y la relación con las entidades no-humanas

Pensar la pandemia de COVID-19 en directo fue complejo. Lo único seguro fue el lugar del primer brote: el mercado de alimentos marinos del sur de China de Wuhan. Esto llevó a sugerir como más probable la hipótesis de que los animales vivos podrían estar involucrados en la cadena de transmisión del virus, y que este último, a través de un derrame había llegado a la especie humana. Además, los análisis genéticos han identificado similitudes significativas entre el SARS-CoV-2 y otros coronavirus presentes en los murciélagos, acreditando cada vez más la teoría del origen animal².

¿Qué estaba pasando? El ser humano se había enfrentado a un hecho: entre un individuo de especie humana y uno de especie no-humana había sucedido algo. Y esto había tenido repercusiones en todo el globo terrestre. ¿Cómo había sido posible? ¿Y de quién era la responsabilidad?

Años antes, el 1 de octubre de 2012, se publicó el ensayo *Spillover*, de David Quammen, escritor y divulgador científico estadounidense. Este es un texto escrito en seis años de trabajo e investigación en estrecha colaboración con los científicos viajando entre bosques, granjas, mercados. El propósito del libro era contar la historia de las pandemias y los mecanismos a través de los cuales llegan a extenderse a escala global. No es difícil imaginar la fama que esta obra alcanzó en 2020. Ocho años antes de la propagación mundial de la pandemia de SARS-CoV-2, de hecho, David Quammen afirmó en *Spillover* que los virus responsables de la próxima pandemia – facilitados por nuestro estilo de vida – ya estaban presentes entre los animales no humanos y que de un momento a otro hubieran podido dar un salto de especie, hasta llegar a los animales humanos. Entre las modalidades más cotizadas, además, citada en el libro, ya estaba la opción de un derrame de un murciélagos en un mercado en China.

² <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/34799704/>

Pero ¿en qué sentido estos virus han sido facilitados por nuestro estilo de vida? David Quammen escribe así: «Deberíamos saber que las recientes epidemias de nuevas zoonosis, además de la repetición y la propagación de otras ya vistas, forman parte de un panorama más amplio, creado por la humanidad» –y sentencia– «Deberíamos darnos cuenta de que son consecuencias de nuestras *acciones*, no *accidentes* que nos suceden» (Quammen 2014, p. 532, la traducción es mía).³

Esta afirmación parece tan violenta como incomprensible, con mayor razón, ya que aparece en el último capítulo del libro, precedida por más de quinientas páginas en las que se narra la historia de la evolución de la relación entre los virus y los animales.

Unas pocas líneas después, sin embargo, el divulgador estadounidense no deja lugar a malentendidos, y sigue a su acusación una larga lista de conductas humanas que facilitan el acontecer de pandemias dejando oportunidades para los *spillover*, y que traigo aquí en su totalidad como necesaria para comprender la multitud de estas acciones. Él nombra esta rúbrica *ecología y biología evolutiva de las zoonosis* y escribe:

Hemos aumentado nuestro número a siete mil millones y más, llegaremos a nueve mil millones antes de que se vislumbre un aplanamiento de la curva de crecimiento. Vivimos en ciudades superpobladas. Hemos violado y seguimos haciéndolo, los últimos grandes bosques y otros ecosistemas intactos del planeta, destruyendo el medio ambiente y las comunidades que vivían allí. A golpe de sierra y hacha, nos abrimos paso en el Congo, el Amazonas, Borneo, Madagascar, Nueva Guinea y el noreste de Australia. Hacemos tierra quemada, literal y metafóricamente. Matamos y comemos animales de estos ambientes. Nos instalamos en su lugar, fundamos pueblos, campos de trabajo, ciudades, industrias extractivas,

³ Texto original: «Dovremmo sapere che le recenti epidemie di nuove zoonosi, oltre alla riproposizione e alla diffusione di altre già viste, fanno parte di un quadro generale più vasto, creato dal genere umano» – «Dovremmo renderci conto che sono conseguenze di nostre *azioni*, non *accidenti* che ci capitano».

metrópolis. Exportamos nuestras mascotas, que reemplazan a los herbívoros nativos. Hacemos que el ganado se multiplique al mismo ritmo que nosotros, lo criamos intensivamente en lugares donde encerramos miles de bovinos, cerdos, pollos, patos, ovejas y cabras - y también cientos de ratas de bambú y zibettas. En tales condiciones, es fácil que los animales domésticos y semidomésticos estén expuestos a patógenos del exterior (como sucede cuando los murciélagos se posan sobre las pocilgas) y se contagian entre sí. En tales condiciones, los patógenos tienen muchas oportunidades de evolucionar y asumir nuevas formas capaces de infectar a los seres humanos tanto como las vacas o los patos. Muchos de estos animales los bombardeamos con dosis profilácticas de antibióticos y otros medicamentos, no para curarlos sino para hacerlos aumentar de peso y mantenerlos en salud lo mínimo necesario para llegar vivos al momento del sacrificio, hasta generar beneficios. De esta manera fomentamos la evolución de cepas bacterianas resistentes. Importamos y exportamos animales domésticos vivos, a largas distancias y a gran velocidad. Lo mismo ocurre con ciertos animales salvajes utilizados en el laboratorio, como los primates, o mantenidos como compañeros exóticos. Comerciamos con pieles, con carne y plantas, que en algunos casos llevan dentro invisibles pasajeros patógenos. Viajamos aún más rápido que el ganado. Dormimos en hoteles donde quizás alguien antes que nosotros estornudó y vomitó. Comemos en restaurantes donde tal vez el cocinero mató a un puercoespín antes de limpiar nuestros mariscos. Visitamos templos llenos de monos en Asia. Mercados en la India, pueblos pintorescos en Sudamérica, yacimientos arqueológicos polvorientos en Nuevo México, granjas en los Países Bajos, cuevas llenas de murciélagos en África Oriental, hipódromos en Australia - y en todas partes respiramos el mismo aire, alimentamos a los animales, tocamos todo, damos la mano a los simpáticos lugareños. Luego subimos a un avión y nos vamos a casa. Estamos picados por mosquitos y garrapatas. Cambiamos el clima del planeta con nuestras emisiones de dióxido de carbono y cambiamos las latitudes en las que viven las garrapatas y los mosquitos. Somos tentaciones irresistibles para los microbios más emprendedores, porque nuestros

cuerpos son muchos y están en todas partes. (Quammen, 2014, pp. 532-533, la traducción es mía).⁴

En el extracto reportado, aunque parece que David Quammen no olvida nada, solo se enumeran las últimas y más graves acciones realizadas por el ser humano en el pasado cercano y en el presente. El proceso por el cual *Homo sapiens* se ha convertido en el agente más importante del cambio en el ecosistema global se llama Antropoceno.

El historiador Yuval Noah Harari, en su libro *Homo Deus*, publicado en 2015, escribe al respecto:

Esta única especie de mono ha logrado en 70.000 años alterar por sí sola el ecosistema global de una manera radical

⁴ Texto original: «Abbiamo aumentato il nostro numero fino a sette miliardi e più, arriveremo a nove miliardi prima che si intraveda un appiattimento della curva di crescita. Viviamo in città superaffollate. Abbiamo violato e continuamo a farlo, le ultime grandi foreste e altri ecosistemi intatti del pianeta, distruggendo l'ambiente e le comunità che vi abitavano. A colpi di sega e ascia, ci siamo fatti strada in Congo, in Amazzonia, nel Borneo, in Madagascar, in Nuova Guinea e nell'Australia nordorientale. Facciamo terra bruciata, in modo letterale e metaforico. Uccidiamo e mangiamo gli animali di questi ambienti. Ci installiamo al posto loro, fondiamo villaggi, campi di lavoro, città, industrie estrattive, metropoli. Esportiamo i nostri animali domestici, che rimpiazzano gli erbivori nativi. Facciamo moltiplicare il bestiame allo stesso ritmo con cui ci siamo moltiplicati noi, allevandolo in modo intensivo in luoghi dove confiniamo migliaia di bovini, suini, polli, anatre, pecore e capre – e anche centinaia di ratti del bambù e zibetti. In tali condizioni è facile che gli animali domestici e semidomestici siano esposti a patogeni provenienti dall'esterno (come accade quando i pipistrelli si posano sopra le porcilaie) e si contagino tra di loro. In tali condizioni i patogeni hanno molte opportunità di evolvere e assumere nuove forme capaci di infettare gli esseri umani tanto quanto le mucche o le anatre. Molti di questi animali li bombardiamo con dosi profilattiche di antibiotici e di altri farmaci, non per curarli ma per farli aumentare di peso e tenerli in salute il minimo indispensabile per arrivare vivi al momento del macello, tanto da generare profitti. In questo modo favoriamo l'evoluzione di ceppi batterici resistenti. Importiamo ed esportiamo animali domestici vivi, per lunghe distanze e a grande velocità. Lo stesso avviene per certi animali selvatici usati in laboratorio, come i primati, o tenuti come esotici compagni. Commerciamo in pelli, contrabbandiamo carne e piante, che in certi casi portano dentro invisibili passeggeri patogeni. Viaggiamo ancora più in fretta di quanto faccia il bestiame. Dormiamo in alberghi dove magari qualcuno prima di noi ha starnutito e vomitato. Mangiamo in ristoranti dove magari il cuoco ha macellato un porcospino prima di pulire i nostri frutti di mare. Visitiamo templi pieni di scimmie in Asia. Mercati in India, paesini pittoreschi in Sudamerica, siti archeologici polverosi in Nuovo Messico, fattorie nei Paesi Bassi, grotte piene di pipistrelli in Africa orientale, ippodromi in Australia – e ovunque respiriamo la stessa aria, diamo da mangiare agli animali, tocchiamo tutto, diamo la mano ai simpatici abitanti del luogo. Poi risaliamo su un bell'aeroplano e torniamo a casa. Siamo punti da zanzare e zecche. Cambiamo il clima del globo con le nostre emissioni di anidride carbonica e spostiamo le latitudini a cui le suddette zecche e zanzare vivono. Siamo tentazioni irresistibili per i microbi più intraprendenti, perché i nostri corpi sono tanti e sono ovunque».

y completamente original. Las consecuencias de nuestras acciones ya son comparables a las de las épocas glaciales y los desplazamientos de las placas tectónicas. En un siglo nuestro impacto podría superar al asteroide que mató a los dinosaurios hace 65 millones de años. (Harari 2018, p. 95, la traducción es mía)⁵.

Al principio, el proceso fue claramente inconsciente, los antiguos *Sapiens* no conocían los efectos indirectos de sus acciones, pero el desplazamiento de África oriental al resto de los continentes ya comenzó a alterar la fauna y la flora del mundo.

En las últimas décadas, la globalización ha aumentado exponencialmente los movimientos de las entidades humanas y no humanas, y esto ha hecho del planeta un ecosistema único, global. Entonces, ¿por qué no huir de la tierra –podemos preguntarnos –en lugar de repensar nuestro modo de actuar y relacionarnos con las entidades no humanas? Una de las respuestas a esta pregunta nos la ofrece la filósofa Hannah Arendt en su obra *La condición humana*, de 1958.

2) Artífices: la necesidad de la tierra, de la acción y de la relación

Para reflexionar sobre nuestras acciones, relaciones y sus efectos en el mundo, conviene volver a leer a la filósofa Hannah Arendt, en particular, su obra *La condición humana*. Esto se debe a que la propia Arendt declara que «en efecto, “lo que hacemos” es el tema central del presente libro» (Arendt 2003, p. 18). Cuando se actúa no se hace nunca de manera desatada, ab-soluta. Siempre hay un contexto, unas relaciones, un lugar. Sobre cuál es este último, Hannah Arendt no tiene dudas: la tierra.

⁵ Texto original: «Questa unica specie di scimmia è riuscita in 70.000 anni ad alterare da sola l'ecosistema globale in modo radicale e del tutto originale. Le conseguenze delle nostre azioni sono già paragonabili a quelle delle ere glaciali e degli spostamenti delle placche tettoniche. Entro un secolo il nostro impatto potrebbe superare quello dell'asteroide che ha ucciso i dinosauri 65 milioni di anni fa».

Afirmarlo puede parecer obvio, pero no lo es en el presente –dadas las ingentes cantidades de dinero que se están invirtiendo en las misiones aeroespaciales– y no lo ha sido en el pasado, como leemos en el *Prólogo* de *La condición humana*:

En 1957 se lanzó al espacio un objeto fabricado por el hombre, y durante varias semanas circundó la Tierra según las mismas leyes de gravitación que hacen girar y mantienen en movimiento a los cuerpos celestes: Sol, Luna y estrellas. Claro está que el satélite construido por el hombre no era ninguna luna, estrella o cuerpo celeste que pudiera proseguir su camino orbital durante un período de tiempo que para nosotros, mortales sujetos al tiempo terreno, dura de eternidad a eternidad. Sin embargo, logró permanecer en los cielos; habitó y se movió en la proximidad de los cuerpos celestes como si, a modo de prueba, lo hubieran admitido en su sublime compañía.

Este acontecimiento, que no le va a la zaga a ningún otro, ni siquiera a la descomposición del átomo, se hubiera recibido con absoluto júbilo de no haber sido por las incómodas circunstancias políticas y militares que concurrían en él. No obstante, cosa bastante curiosa, dicho júbilo no era triunfal; no era orgullo o pavor ante el tremendo poder y dominio humano lo que abrigaba el corazón del hombre, que ahora, cuando levantaba la vista hacia el firmamento, contemplaba un objeto salido de sus manos. La inmediata reacción, expresada bajo el impulso del momento, era de alivio ante el primer «paso de la victoria del hombre sobre la prisión terrena». Y esta extraña afirmación, lejos de ser un error de algún periodista norteamericano, inconscientemente era el eco de una extraordinaria frase que, hace más de veinte años, se esculpió en el obelisco fúnebre de uno de los grandes científicos rusos: «La humanidad no permanecerá atada para siempre a la Tierra» (Arendt, 2003, pp. 13-14).

Arendt considera necesario poner este relato como premisa de todo el libro, ya que lo considera una nueva etapa del pensamiento humano. Afirma que nadie antes de ese momento, había concebido la tierra como una prisión para los cuerpos de los hombres o manifestado realmente la voluntad de habitar otro planeta del universo.

¿Qué tiene la tierra de único para Arendt? Escribe:

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos (Arendt, 2003, pp. 14-15).

Pero ¿qué quiere decir la filósofa cuando utiliza el término *artificio*?

Para Hannah Arendt, el artificio se une a una de las tres actividades humanas fundamentales que designa con el término *vida activa*: el trabajo. A diferencia de la labor y de la acción, escribe: «Trabajo es la actividad que corresponde a lo no-natural de la exigencia del hombre [...]. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. [...] La condición humana del trabajo es la mundanidad» (Arendt, 2003, p. 21).

¿Por qué Hannah Arendt vincula el trabajo al ser-en-el-mundo, si poco antes afirma que el trabajo es netamente distinto de la dimensión natural de la existencia humana y del ambiente? Lo explica en el capítulo IV *Trabajo*, en el párrafo 19 *La reificación*, haciendo hincapié en que en cada proceso de fabricación hay un elemento de violación y violencia inherente: «el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza» (Arendt, 2003, p. 160).

El problema surge al tomar conciencia de que los artificios (las cosas producidas por la actividad humana) y los artífices (los seres humanos), Arendt afirma que: «se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos

no relacionados, un no-mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana» (Arendt, 2003, p. 23).

Por lo tanto, después de haber entendido lo que se entiende por artificios, hay que volver a la cita inicial para notar que el nudo a desatar es entender si *homo faber* puede mantener su mundo de cosas dentro del ecosistema, sin destruir su relación con las entidades no humanas. Cito otra vez: «[...] la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos» (Arendt, 2003, pp. 14-15).

Es necesario volver al principio y comprender cuál de las tres actividades humanas fundamentales está relacionada con el *estar juntos*. En el párrafo 4 del título *El hombre: animal social o político* Hannah Arendt habla de una: «relación especial entre acción y estar juntos» (Arendt, 2003, p. 38). ¿Qué quiere decir la filósofa con acción? Escribe:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, viven en la Tierra y habiten en el mundo. «Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición - no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* - de toda vida política. (Arendt, 2003, pp. 21-22).

Arendt declara la existencia de un estrecho vínculo entre acción y pluralidad. Deja perplejos que esta pluralidad se reduzca solo a los hombres, en el momento en que se toma en consideración como característica común el vivir sobre la tierra y habitar el mundo, dado que – como se ve en el primer párrafo dedicado a la pandemia –, tenemos cada vez más pruebas científicas que la protección de una pluralidad mucho más amplia sea la condición de toda vida, no solo política, sino también biológica.

Respecto a la cuestión del estar juntos, de hecho, Hannah Arendt, sosteniendo la acción como una prerrogativa exclusivamente humana, hace referencia a la antigua traducción de Séneca del *zoon politikon* de Aristóteles con *animal socialis*, acusándolo de haber traducido el término griego *politikon* con una palabra originalmente romana, es decir, *societas*. Este pasaje le es necesario para legitimar su restricción al solo campo humano. Escribe, de hecho:

No es que Platón o Aristóteles desconocieran –o se desinteresaran– el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal. (Arendt, 2003, p. 38).

La ciencia está dando la razón a Platón y Aristóteles, ya que los neurobiólogos han identificado comportamientos sociales y políticos (cuya división es cuestionable pero no se abordará en este ensayo) incluso en invertebrados, bacterias y organismos unicelulares, sin el órgano cerebral⁶.

Por lo tanto, no solo es aceptable ampliar la esfera del sujeto de actuar a los seres vivos no humanos (en la que se incluyen las plantas, como lo demuestran los estudios de Stefano Mancuso⁷), pero es necesario preguntarse si en el siglo XXI es oportuno extender esta prerrogativa –que es el actuar– exclusiva del reino orgánico, también al inorgánico.

Por eso es oportuno leer e interrogar textos contemporáneos escritos por filósofos expertos en ciencia y tecnología al paso con los tiempos: es el caso de Luciano Floridi, profesor ordinario de

⁶ Cfr. A. Damasio (2018). *Lo strano ordine delle cose*. Milano: Adelphi.

⁷ Cfr. S. Mancuso (2019). *La nazione delle piante*. Roma-Bari: Editori Laterza.

filosofía y ética de la información en el Oxford Internet Institute de la Universidad de Oxford, donde dirige el Digital Ethics Lab.

3) Artefactos: “la IA para promover la acción por el clima” (Floridi 2022, p. 278, trad. mía)⁸

El proyecto de investigación del filósofo italiano, como él mismo escribe en el prefacio del libro, es estudiar las transformaciones de la capacidad de actuar inducidas por la revolución digital. Para ello, él considera que debe centrarse específicamente en la nueva realidad tecnológica que es la inteligencia artificial (IA), en la medida en que él considera que constituye «un divorcio sin precedentes entre la inteligencia y la capacidad de actuar» (Floridi, 2022, p. 13, la traducción es mía)⁹.

¿Qué quiere decir Floridi con esta afirmación? Lo explica en *Ética de la inteligencia artificial. Evolución, oportunidades, retos* (trad. mía), publicado en 2022, comenzando con una definición al principio del párrafo:

Para este propósito, el problema de la inteligencia artificial es hacer que una máquina actúe de una manera que se llamaría inteligente si un ser humano se comportara de la misma manera. (Cita de la reedición de 2006 en McCarthy, Minsky, Rochester, Shannon, 2006) (Floridi, 2022, p. 39, la traducción es mía)¹⁰.

Es importante detenerse con precisión en esta cita y notar que el término verbal elegido en referencia a la máquina es *actuar*¹¹. La inteligencia se indica solo como la definición que asumirían las

⁸ Texto original: «l'IA per promuovere l'azione per il clima».

⁹ Texto original: «un divorzio senza precedenti tra l'intelligenza e la capacità di agire».

¹⁰ Texto original: «Per il presente scopo il problema dell'intelligenza artificiale è quello di far sì che una macchina agisca con modalità che sarebbero definite intelligenti se un essere umano si comportasse allo stesso modo. (Citazione della riedizione del 2006 in McCarthy, Minsky, Rochester, Shannon, 2006)».

¹¹ «Agire» en italiano.

modalidades de esta acción, si fueran análogas a las elaboradas por el comportamiento humano.

Como Floridi pone de relieve, esto «no significa que la máquina *sea* inteligente o incluso que *esté pensando*» (Floridi, 2022, p. 40, la traducción es mía)¹² y lo demuestra con ejemplos muy concretos. Escribe:

Solo porque un lavavajillas limpia bien los platos o mejor que yo, no significa que los limpие *como* yo o que necesite inteligencia (no importa si de mi tipo o de cualquier otro) en el cumplimiento de su tarea. Esto equivaldría a sostener que, ya que (a) el río llega al mar siguiendo el mejor camino posible, eliminando los obstáculos en su camino; y (b) si esto lo hiciera un ser humano, lo consideraríamos un comportamiento inteligente; entonces (c) el comportamiento del río es inteligente (Floridi, 2022, p. 40, la traducción es mía)¹³.

Una vez redefinida la relación entre inteligencia y acción, Floridi propone no considerar ya la IA una inteligencia, sino más bien una «*reserva de capacidad para actuar*» (Floridi, 2022, p. 47, la traducción es mía)¹⁴.

¿Esto hace posible definir la IA como un instrumento? Según la obra *La condición humana*, sí. Y esto, tanto desde el punto de vista de la *labor* –estrechamente ligada a la vida y al mundo natural–, como escribe Arendt: «Desde el punto de vista de la labor, los útiles fortalecen y multiplican la fuerza humana» (Arendt, 2003, p. 130), por cuanto, desde el punto de vista del *trabajo*: «Los utensilios e instrumentos que facilitan de modo considerable el esfuerzo de la labor no son en sí mismos producto de la labor, sino del trabajo» (Arendt, 2003, p. 130).

¹² Texto original: «non significa che la macchina sia intelligente o che addirittura stia pensando».

¹³ Texto original: «Solo perché una lavastoviglie pulisce bene i piatti o meglio di quanto lo faccio io, non significa che li pulisca *come* me o che abbia bisogno di intelligenza (non importa se del mio tipo o di qualsiasi altro) nello svolgimento del suo compito. Ciò equivale a sostener che, poiché (a) il fiume raggiunge il mare seguendo il miglior percorso possibile, rimuovendo gli ostacoli sul suo cammino; e (b) se ciò dovesse essere fatto da un essere umano, lo considereremmo un comportamento intelligente; allora (c) il comportamento del fiume è intelligente».

¹⁴ Texto original: «*riserva di capacità di agire a portata di mano*».

El artificio producido por el trabajo facilita enormemente el esfuerzo de la labor, pero el artífice debe asegurarse de que *homo faber* pueda mantener su mundo de cosas dentro del ecosistema sin destruir su relación con las entidades no-humanas, que es el nudo que nos hemos propuesto desatar en este ensayo, así como la condición necesaria para que la especie humana pueda preservar su hábitat en el planeta.

Si para Hannah Arendt ninguna obra puede ser producida sin instrumentos (es decir, sin destruir la naturaleza) y los artificios facilitan notablemente la labor que necesita el desarrollo de la vida humana desde un punto de vista biológico y natural, para considerar aceptable que un instrumento actúe para contribuir a sanar los daños causados a la naturaleza, será necesario que las facilidades que ofrece a la labor, apoyen no solo la vida y la naturaleza humanas, sino también, las de todo el ecosistema, además de tener que ser en menor cantidad e intensidad de impacto que los daños. ¿Es posible?

Según Floridi sí, porque «la inteligencia humana potenciada por la IA puede encontrar nuevas soluciones a problemas antiguos y nuevos, desde una distribución más equitativa o más eficiente de los recursos hasta un enfoque más sostenible del consumo» (Floridi, 2022, p. 242, la traducción es mía)¹⁵, pero esto siempre y cuando se mejore la acción humana sin quitar la responsabilidad humana y sin reducir el control humano.

Floridi, de hecho, afirma:

La pandemia nos recordó que enfrentamos problemas complejos, sistémicos y globales. No podemos resolverlos individualmente. Tenemos que coordinarnos (no debemos estorbar), colaborar (cada uno hace su parte) y cooperar (trabajamos juntos) más, mejor y a nivel internacional. La IA puede permitirnos realizar estas 3C de manera más eficiente (más resultados con menos recursos), de manera efectiva (mejores resultados) y de manera

¹⁵ Texto original: «l'intelligenza umana potenziata dall'IA può individuare nuove soluzioni a problemi vecchi e nuovi, da una distribuzione più equa o più efficiente delle risorse a un approccio più sostenibile al consumo».

innovadora (nuevos resultados). (Floridi, 2022, p. 282, la traducción es mía)¹⁶.

En efecto, sería necesario evaluar las emisiones durante las fases de formación y poder controlar la evolución y los efectos de la acción artificial. El riesgo es que delegar tareas humanas en la IA, como declara Floridi: «puede reducir nuestra capacidad para monitorear el rendimiento de dichos sistemas (ya que no estamos “en el proceso”) y para prevenir o corregir los errores o daños que se producen (“después del proceso”)» (Floridi, 2022, p. 242, la traducción es mía)¹⁷.

El éxito de esta colaboración entre actuar humano y actuar artificial, por tanto, necesita atravesar la reflexión sobre la relación entre la nueva condición de artífices y la nueva condición de artefactos, que están juntos en el mundo y deben actuar juntos por el mundo.

Una clave de lectura importante es proporcionada por Hannah Arendt en el capítulo *La vita activa y la época moderna* y tiene que ver con la no inmovilidad de los objetos del conocimiento. Escribe, de hecho, que hay un evento significativo con respecto a las facultades del *homo faber* en la edad moderna, y es «el cambio del “qué” y “por qué” al “cómo”» que «implica que los verdaderos objetos de conocimiento ya no pueden ser cosas o movimientos eternos, sino que han de ser proceso, y que por lo tanto el objeto de la ciencia no es ya la naturaleza o el universo, sino la historia, el relato de la manera de cobrar existencia, de la naturaleza o de la vida o del universo» (Arendt, 2003, p. 322).

¹⁶ Texto original: «La pandemia ci ha ricordato che fronteggiamo problemi complessi, sistematici e globali. Non possiamo risolverli individualmente. Abbiamo bisogno di coordinarci [non dobbiamo intralciarci], collaborare [ognuno fa la sua parte] e cooperare [lavoriamo insieme] di più, meglio e a livello internazionale. L'IA può consentirci di realizzare queste 3C in modo più efficiente [più risultati con meno risorse], in modo efficace [migliori risultati] e in modo innovativo [nuovi risultati]».

¹⁷ Texto original: «può ridurre la nostra capacità di monitorare le prestazioni di tali sistemi (non essendo più “sul processo”) e di prevenire o correggere gli errori o i danni che si verificano (“dopo il processo”)».

Esto nos sugiere algo fundamental, tanto desde el punto de vista medioambiental y ecológico, como desde el punto de vista de la acción y de los instrumentos, es decir, que este triángulo relacional debe constar de relaciones sólidas entre entes dinámicos. El ecosistema es, en cada momento en que se estudia, un punto preciso de una historia y de un proceso que necesita ser interpretado como una señal sobre la base de su confrontación con el pasado y de sus probables desarrollos en el futuro. El actuar, del mismo modo, es un proceso que consta de acciones cuya situación de partida deriva del pasado y cuyos efectos constituyen el futuro. Y los mismos instrumentos con el desarrollo de las ciencias - como para Arendt los objetos del conocimiento - se han convertido en procesos, por lo que actúan y lo hacen de manera cuantitativa y cualitativamente, igual o mejor que el ser humano, pero necesitan a este último para ser guiados éticamente.

Conclusión

Es posible, por tanto, imaginar una perspectiva que vea colaborar el actuar humano y el actuar artificial a través de una relación sólida, controlada y ética, que tenga en cuenta el dinamismo y la procesualidad de los entes en relación (artífice, artefacto, mundo), y que mire al futuro a través del conocimiento de los datos del pasado, apoyando un proyecto futuro que apunte a resolver la crisis climática y a limitar sus consecuencias, sin que el ser humano se des-responsabilice. Quammen, Arendt y Floridi están de acuerdo con esta conclusión. El primero escribe: «Lo que suceda después dependerá de la ciencia, pero también de la política, de los usos sociales, de la opinión pública, de la voluntad de actuar y de otros aspectos de la humanidad. Dependerá de todos nosotros» (Quammen, 2014, p. 532, la traducción es mía)¹⁸.

Arendt escribe:

¹⁸ Texto original: «Quel che accadrà dopo dipenderà dalla scienza ma anche dalla politica, dagli usi sociali, dall'opinione pubblica, dalla volontà di agire e da altri aspetti dell'umanità. Dipenderà da tutti noi».

Este hombre futuro¹⁹ –que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman– parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo. No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr tal cambio, de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales. (Arendt, 2003, p. 15).

Y Floridi escribe: «Somos y seguiremos siendo, en cualquier futuro previsible, el problema, no nuestra tecnología. Es por eso que debemos encender la luz en la habitación oscura y mirar cuidadosamente hacia dónde vamos» (Floridi, 2022, p. 235, la traducción es mía)²⁰.

La pregunta filosófica fundamental que nos hacen estos pensadores, a la luz de lo que está escrito en este ensayo, es: ¿es capaz el ser humano de elaborar este nuevo modo de entender la acción y la relación? ¿Y cómo elegirá comportarse el ser humano? Y es dejando estas preguntas inevitablemente abiertas que hay que leer las cuestiones, hasta aquí, analizadas.

¹⁹ El que Marshall Berman subraya como el gran e insuperado problema de Nietzsche y de Marx en la obra *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.

²⁰ Texto original: «Noi siamo e rimarremo, in qualsiasi prevedibile futuro, il problema, non la nostra tecnologia. Questo è il motivo per cui dovremmo accendere la luce nella stanza buia e guardare attentamente dove stiamo andando».

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Damasio, A. (2018). *Lo strano ordine delle cose*. Milano: Adelphi.
- Floridi, L. (2022). *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Harari, Y., N. (2018). *Homo Deus. Breve storia del futuro*. Milano: Giunti Editori S.p.A./Bompiani.
- Mancuso, S. (2019). *La nazione delle piante*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Quammen, D. (2014). *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*. Milano: Adelphi edizioni.

Deportistas transhumanos. Repensando el ciclismo de ruta profesional a la luz del transhumanismo

Vicente Garrido¹

Introducción

Quien esté algo familiarizado con el deporte, habrá escuchado alguna vez la famosa frase que se repite en casi todos los deportistas como si de un mantra se tratase: "hay que llevar el cuerpo al límite". Es una frase matriz que está en el centro del ideal del deporte, pero que pareciera tener una especie de anexo. No se trataría tan solo de llegar al límite: para ganar hay que superar los límites de lo que cualquier humano haría. Con estas reflexiones quisiera problematizar la relación entre los problemas éticos propios del ciclismo de ruta profesional y el transhumanismo.

El transhumanismo se ha definido como un movimiento filosófico que plantea la superación de la existencia humana, recurriendo a diversos métodos con el fin de superar los límites propios del humano (Bostrom, 2011, pp. 186-187). El deporte en general es un fenómeno que vale la pena abordar en relación con este movimiento, pues hay inserto en él, un ideal de superación humana: así como en el transhumanismo, el atleta en el deporte moderno lucha constantemente por superarse a sí mismo, recurriendo a diversos métodos de mejora mediante la tecnología. En el caso del ciclismo de ruta, los ciclistas buscan mejorar su rendimiento a través de diversos métodos, tecnologías y recursos, los ejemplos son

¹ Estudiante de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile, vicente.garrido@ug.uchile.cl

variados: el entrenamiento en bicicleta controlado, sesiones de fuerza en gimnasio, concentraciones en altura, entrenamiento en hipoxia, sometimiento a regímenes y suplementaciones nutricionales, entre otros. Cada uno de los métodos mencionados anteriormente están permitidos al suponer un mejoramiento deportivo condicionado por parámetros fisiológicamente naturales, por lo que no implican sanción como el dopaje, caso que desarrollaremos con mayor atención.

Pese a la existencia de normas antidopaje² que sancionan a los deportistas mediante la exclusión de competencias, todo parece indicar que el fenómeno del dopaje no termina con la norma, ni mucho menos, con la sanción. A partir de esta cuestión, es que se plantea una hipótesis: la normativa *antidoping* vigente no basta para acabar con el dopaje. Principalmente, se trata de pensar en que, si existen normas antidopaje, controles exhaustivos a los deportistas, tecnología de punta para analizar muestras, entonces, ¿por qué, aun así, existe dopaje?, ¿acaso el ciclismo de alto rendimiento, intrínsecamente, conlleva a la utilización de diversos métodos de dopaje? y, ¿acaso sería posible pensar en nuevas formas de relacionarnos con la tecnología de mejora humana?

Durante el 2023 se realizan en Chile los Juegos Panamericanos y Parapanamericanos, pero hay un problema que escandaliza a casi todos los espacios en los que la actividad deportiva y el alto rendimiento se hacen presentes, y ese es el dopaje. Sin ir más allá, durante el tiempo en que se escribe este ensayo hay seis ciclistas bajo suspensión provisional o definitiva, por haber arrojado resultado analítico adverso en controles realizados por la Comisión Nacional de Control de Dopaje de Chile (CNCD, 2023)³.

² El deporte mundial es regido por las normas *antidoping* de la Asociación Mundial Antidopaje (AMA). Véase: Agencia Mundial Antidopaje (2021). Código Mundial Antidopaje 2021. Recuperado de: <https://www.wada-ama.org/en/resources/world-anti-doping-program/world-anti-doping-code>

³ Con fecha 1 de junio de 2023, son tres los ciclistas con sanción definitiva y tres con suspensión provisional. La información se encuentra en la página de Instagram oficial del CNCD: <https://www.instagram.com/cnecdchile/>

El caso del ciclismo, es un caso peculiar que merece un análisis en profundidad. Es un deporte de alta carga metabólica, puesto que fácilmente un ciclista puede doblar los requerimientos calóricos cotidianos de una persona normal en una competición, llegando a las 6000-7000 calorías por carrera (Valenzuela, 2023). Otro dato relevante que caracteriza al ciclismo de ruta es su historia ligada al dopaje. Es el deporte a nivel nacional con mayor cantidad de sancionados entre el 2013 y el 2022, sumando un total de 27 sancionados, por encima del atletismo (14) y la halterofilia (11) (Fuentes-Barría et al., 2023). Podemos pensar en una serie de posibles factores que llevan a los ciclistas a tomar la decisión de pasar por alto las normas antidopaje. Como dato, en los años en que hay procesos deportivos a nivel internacional como los Panamericanos, es donde más incidencia de *doping* hay en el país (Fuentes-Barría et al., 2023). Sin embargo, este ensayo, más que dilucidar los posibles factores que inciden en el dopaje, pretende visualizar los problemas ético-filosóficos que se pueden desprender de aquel lugar, pero teniendo a la vista el contexto social en el que se inserta el problema.

Una muy breve historia del *doping* en el ciclismo de ruta

El *Código Mundial Antidopaje* es el marco normativo dependiente de la Asociación Mundial Antidopaje (AMA), que regula, determina, prohíbe y sanciona el dopaje en el deporte mundial. La AMA nace a fines de la década de 1990 con el siguiente propósito:

Proteger el derecho fundamental de los *Deportistas* a participar en actividades deportivas exentas de dopaje y así promover la salud y garantizar la equidad y la igualdad para todos los *Deportistas* del mundo; y Velar por la armonización, la coordinación y la eficacia de los programas contra el dopaje a nivel internacional y nacional con respecto a la prevención del dopaje. (Asociación Mundial Antidopaje, 2021a).

El movimiento antidopaje tomó fuerza a raíz de “las muertes de Knut E. Jensen en los Juegos Olímpicos de Roma de 1960 y de Tommy Simpson en el Tour de Francia de 1967” (López, 2015,

pp. 69-70). El caso de Simpson es llamativo, pues murió mientras afrontaba una ascensión con ayuda de maxiton, una metanfetamina (Escohotado, 1995, p. 399). El dopaje data una época oscura en el ciclismo de ruta profesional. Por ejemplo, durante el Tour de Francia de 1962 hubo casos de intoxicaciones masivas por anfetaminas (Escohotado, 1995, p. 299). Ya en los años 90' y 2000', el ciclismo siguió por la senda de la incredulidad popular, siendo marcado por casos polémicos. Entre ellos, están el Caso Festina de 1998, una red de dopaje desbaratada justo antes del comienzo del Tour de Francia de aquel año; la Operación Puerto del 2006, una red de *doping* en la que participaba algo cercano a medio centenar de ciclistas, médicos y entrenadores de diversos equipos; y las declaraciones de Lance Armstrong en 2013, en las que admitió su *doping* en los siete Tours de Francia entre los años 1999 y 2005: utilizó eritropoyetina (EPO), hormona del crecimiento, testosterona y transfusiones de sangre.

El caso de Armstrong nuevamente puso en tela de juicio al ciclismo, allí cuando se creía limpio. Pese a la existencia de la AMA y la rigurosidad en los controles de dopaje, sigue existiendo una sombra que opaca la credibilidad del ciclismo. Sancionados por resultados positivos en pruebas de dopaje, siguen existiendo hasta el día de hoy, lo que demuestra una presencia de diversos métodos y drogas prohibidas en las competencias ciclistas. Pero sería iluso pensar en que, de la poca incidencia de resultados analíticos adversos, se asevere que existe un deporte completamente limpio de dopaje. Como se puede observar, durante la historia del deporte moderno, la trampa antecede a la norma. Que no exista un resultado analítico adverso, no implica, necesariamente, el no-uso de algún método prohibido. Por ejemplo, hace unos veinte años la EPO no era detectable por sí misma: bastaba con controlar el nivel de volumen celular aglomerado (VCA) por debajo de 0,5 para eludir los controles, mientras que a día de hoy, la EPO es detectable en la orina. Pero varias drogas o métodos como las transfusiones de sangre son indetectables a menos que existan otros marcadores alterados, como los hormonales.

La naturaleza del deporte: “el espíritu deportivo”

El dopaje es definido por la AMA como la presencia en el cuerpo del deportista de una de las sustancias prohibidas según la lista de prohibiciones, el uso o intento de uso de una sustancia o un método prohibido, la posesión de sustancias prohibidas, entre otros (Asociación Mundial Antidopaje, 2021a, pp. 12-13). Pero algo que llama particularmente la atención es que tal como expone Francisco López Frías en *Mejora humana y dopaje*, la fundamentación del *Código Mundial* está ceñida a dos principios preponderantes: la salud del deportista, y el espíritu deportivo (2015, p. 41) (Asociación Mundial Antidopaje, 2021a, p. 9). Es posible debatir en torno a estos principios, pues, ¿qué es el espíritu deportivo, y qué condiciones establece para el no uso de drogas en el deporte? Y, ¿necesariamente el uso de drogas afecta la salud del deportista?

La AMA define el espíritu deportivo a partir de una serie de valores que están en relación con la esencia del olímpismo, lo que no deja de ser algo susceptible de cuestionamiento. Resulta al menos complicado definir qué es exactamente el espíritu deportivo, pues podemos hallar la naturaleza del deporte en diferentes momentos de la humanidad, como la gimnasia o el atletismo en la Antigua Grecia (Guhl y Koner, 2002), el palín en el pueblo mapuche, o las artes marciales de las civilizaciones orientales. No necesariamente el espíritu deportivo es algo que deba considerarse estático durante la historia, el “espíritu” va mutando y está anclado a una concepción antropológica según cada cultura. Podemos decir que el palín mapuche es movido por una antropología fundamentalmente ligada a la hermandad, es un juego en el que no se trata de ganar, no hay una noción directa de superación humana, sino más bien está anclado a un ejercicio ligado a la convivencia en comunidad y a la propia armonía con la naturaleza. El deporte griego, por su parte, se encontraba mucho más marcado por una noción de superación, uno de los únicos medios que posibilitarían el reconocimiento y favor de los dioses (López, 2015, p. 18).

Tal como lo desarrolla Peter Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida*, el deporte constituye una parte importante dentro de las

estructuras ascéticas de una cultura (2012, pp. 44-45). No es posible entender al deporte sin antes establecer su real conexión con la idea de ejercicio. Esto es, aquella acción que pretende obtener una mejora, o al menos, no empeorar la ejecución de la operación realizada (Sloterdijk, 2012, p.17). En la historia podemos encontrar una serie de ejemplos: las distintas acciones que pretenden acceder a un reconocimiento en lo divino presente en la filosofía griega, helenística y romana; el ejercicio de meditación presente en culturas orientales, los epicúreos y los estoicos, ligado al imperativo de conocernos a nosotros mismos; o, el entrenamiento del atleta presente durante casi toda la historia del deporte, con el fin de adquirir una mejora física de cara a la competencia. Veremos que no en vano estriba en la esencia del deporte moderno un “espíritu deportivo”, que ha ido de la mano siempre a un determinado imperativo. Así también, en *La hermenéutica del sujeto*, de Michel Foucault, se presenta el concepto del deporte, o más bien, el atletismo antiguo muy ligado a la ascesis, vale decir, el ejercicio. Dentro de este texto, hay un pasaje bastante interesante que me gustaría agregar a fin de contribuir a caracterizar el cómo hemos llegado a la esencia del deporte moderno tal como la conocemos:

Esto permite distinguir con claridad al atleta de la espiritualidad antigua de lo que será el atleta cristiano. Éste marchará por el camino indefinido del progreso hacia la santidad en la que debe superarse a sí mismo, al extremo de renunciar a sí. Y el atleta cristiano también será, sobre todo, quien tenga un enemigo, un adversario, quien tenga que estar sobre aviso. ¿Con respecto a quién y a qué? ¡Con respecto a sí mismo, claro! (2011, p. 308).

Como podrá comprenderse, la ascesis ligada al deporte, en el atletismo antiguo contiene un componente donde el atleta se encamina a la renuncia de sí. El atleta antiguo se sometía a una serie de prácticas que todas ellas le permitían provisionarse de las herramientas para superarse a sí mismo. El atleta podía darlo todo con tal de renunciar a los límites que su propio cuerpo le impone en la práctica deportiva: se absténía, por ejemplo, de mantener relaciones sexuales con tal de no perder fuerza; consumía alimentos especiales en grandes porciones, como testículos de cordero y toro o

corazones humanos (Yesalis y Bahrke, 2002, como se citó en López, 2015, p. 29); algo no muy distinto a lo que ocurre hoy en día. El fin de la ejercitación, al menos en la cultura occidental, será, desde entonces, la superación, el mejoramiento del cuerpo con tal de ganar la carrera o la lucha. Esto nos da una clave para entender por qué podríamos pensar en “deportistas transhumanos”.

El deporte moderno, así como lo conocemos, comienza a ser pensado a fines del siglo XIX por Pierre de Coubertin, fundador de los primeros Juegos Olímpicos modernos que se celebraron en Atenas en 1896, bajo el lema «*citius, altius, fortius*»⁴ (Comité Olímpico Internacional, 2020, p. 10). La figura de Coubertin es sumamente decisiva para lo que se constituirá hasta el día de hoy en el deporte, convirtiéndolo en una forma de religión secularizada que tiene el propósito de otorgar una forma de educación determinada (Chatziefstathiou y Henry, 2012, pp. 75-78). En el libro *La sociedad del pelotón* del ciclista y filósofo Guillaume Martin, la figura de Pierre de Coubertin aparece justamente en la fase decisiva del deporte, como un ideario de valores acorde, justamente, a lo que paralelamente sucedía en la época, la revolución industrial: “[El deporte] se ha desarrollado como herramienta educativa, como vehículo de elevación moral. Para el barón, buscar desarrollar las cualidades físicas, es para servir al bienestar colectivo” (Martin, 2021, pp. 29-30 [agregados míos]). El deporte sirve como un inyector de valores sociales, crea un espíritu colectivo en torno al coraje, la voluntad, el juego limpio, la solidaridad, el sacrificio, que bien van a servir para la constitución de una hegemonía social en la sociedad occidental hasta nuestros días.

Con Coubertin se inserta en el deporte una antropología que definirá hasta el día de hoy el “espíritu deportivo”, donde “lo más importante en los Juegos Olímpicos no es ganar, sino participar, porque lo importante en la vida no es el triunfo, sino el combate; lo esencial no es haber vencido, sino haber luchado bien” (Martin, 2021, p. 85). El olimpismo se inserta en la sociedad a través de una cierta inyección de valores, como una religión en la que el deportista

⁴ Más alto, más rápido, más fuerte.

es capaz de «aislarse», con la idea que donde hay deporte, hay religión⁵ (Sloterdijk, 2012, p. 126). Sloterdijk nos apunta que, pese a los esfuerzos del barón por establecer una religión del deporte, el movimiento olímpico se tornó más bien vuelto hacia el pragmatismo y la cultura de masas del siglo XX, donde ya de una religión no queda nada, salvo la jerarquía de funcionarios y un sistema de ejercicios (2012, pp. 128-129).

Con esto podemos decir que el espíritu deportivo que sostiene la AMA es un ideal que queda ambiguo ante el pragmatismo propio del siglo XX, con lo que abre paso a varias interpretaciones. El *citius, altius, fortius* podría ser interpretado como el ideal del deportista que aspira llegar a ser más rápido, más alto y más fuerte, utilizando todos los medios que pueda encontrar a su paso (López, 2015). Entendido esto, pasemos a caracterizar otro fenómeno, que si se logra comprender, servirá de clave para la relación que en adelante existirá entre ciclismo y transhumanismo.

Breve comprensión del humanismo

Como vimos en el apartado anterior, el deporte y con ello el ciclismo, conllevan un marco normativo que está regido por políticas deportivas elaboradas a partir del renacimiento de los Juegos Olímpicos a fines del siglo XIX. Las consecuencias de lo que se denomina hasta el día de hoy “olimpismo”, son tangibles en los discursos y valores que yacen casi inherentemente al deporte, y en este caso, el ciclismo. Lo que intento demostrar es que el olimpismo debe ser entendido como un humanismo, o al menos, como un movimiento propio del humanismo moderno, que pretende, en este caso, levantar el ideal antropológico consistente en que el atleta ha de superarse día a día en la práctica deportiva, pero sin dejar de lado

⁵ Siguiendo la línea de las *public schools* inglesas en las que se desarrolló la idea del “cristianismo muscular”, Pierre de Coubertin subordinó el atletismo a fines morales, pedagógicos y espirituales, afirmando que “la primera característica del olimpismo es ser una religión” (Martin, 2021, p.122).

una docena de valores⁶ (Asociación Mundial Antidopaje, 2020, p. 9). Gran parte de los argumentos que pretenden rechazar el dopaje, aluden al espíritu deportivo del deporte, o al concepto de naturaleza humana. Por ello se hace necesario caracterizar, *grossó modo*, cuáles fueron las circunstancias (filosóficas) en las que surge un movimiento como el transhumanismo.

El deporte se enuncia, por lo general, como una actividad humana, o que debe ser practicada dentro de los marcos que rige a lo humano. El problema es que “lo humano” ha sido interpretado de muchas maneras. Con “humano”, algunos se refieren a lo contrario de “artificial”; mientras otros entienden lo “artificial” y la tecnología, como algo que es por esencia “humano” (Miah, 2004; Savulescu, 2012). Gran parte de esta ambigüedad se debe a que nos encontramos en una época marcada por una suerte de abandono con respecto a algún ideal que nos encamine.

Tras la Segunda Guerra Mundial vuelve al centro la pregunta “¿de qué modo se le puede volver a dar un sentido a la palabra humanismo?” (Heidegger, 2006, p. 60). En su *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger pretende responder esta pregunta. El humanismo se presenta como una tradición en la historia, que desde el Imperio Romano ha pensado al humano como un *animal rationale*. El problema, nos dice Heidegger, es que se ha descuidado la pregunta por la *humanitas* y su esencia. El humanismo se anuncia como una forma de diferenciar y salvar al humano de la barbarie. Las diferentes formas de amansar al humano (Sloterdijk, 2006, p. 52) han respondido a esa necesidad, sacar al hombre de la barbarie. Es por ello que pensar en pretender rescatar la palabra “humanismo” ha perdido su sentido, en tanto que se ha admitido que la esencia del humanismo es metafísica (Heidegger, 2006, p. 60). Este hecho termina por cerrar la pregunta por el humanismo, pero al mismo tiempo, nos abre un horizonte en el que pensar la naturaleza del ser humano (Heidegger, 2006, p. 62).

⁶ Estos valores son: 1) Salud. 2) Ética, juego limpio y honradez. 3) Derechos de los deportistas. 4) Excelencia en el desempeño. 5) Carácter y educación. 6) Alegría y diversión. 7) Espíritu de equipo. 8) Dedicación y compromiso. 9) Respeto de las normas y de las leyes. 10) Respeto hacia uno mismo y hacia los otros participantes. 11) Valentía. 12) Espíritu de grupo y solidaridad.

Ahora bien, Sloterdijk, en respuesta a Heidegger, presenta el humanismo como una relación consistente en una suerte de "sociedad literaria", en la que solamente participan quienes saben leer y que han tenido históricamente, por propósito, emprender la manera de amansar al hombre. Siguiendo esta línea, el humanismo emprende una "antropodicea" en tanto que ha pretendido por siglos rescatar al hombre de la barbarie, es decir, su no-ser elaborado a partir de lo que se presenta "como debe ser el hombre". El siglo XX es marcado por la constitución de una sociedad de masas y el enorme desarrollo de la tecnología, que nos ha llevado a replantearnos el modo de comprendernos como humanos. El humanismo sigue tratando de responder la pregunta por el futuro de la humanidad, pero se encuentra con nuevas formas de pensar al humano, transhumanistas y poshumanistas (Sloterdijk, 2006, p. 39).

Lo interesante de Sloterdijk es su lectura de este problema, pero utilizando la filosofía de Nietzsche. A partir de la segunda parte de la *Genealogía de la Moral*, Sloterdijk pretende volver a la pregunta realizada por Nietzsche: ¿cómo criar a un animal? (Nietzsche, 2005, p. 75). Para Heidegger el lenguaje era la casa del ser, pero para Sloterdijk, esta lectura olvida aquella en la que el hombre una vez va construyendo sus casas, no tan solo se deja cobijar por el lenguaje, sino también, amansar por sus viviendas (2006, p. 57). Lo que de fondo se está tratando de verter, es la relación que tenemos con la técnica. El humanismo ha constituido una técnica de cría del ser humano y con ello el futuro de su futuro. Ahora, con el avance de la tecnología de manipulación genética, podría ser posible una nueva forma de definir al humano.

Lo que hay en juego, en definitiva, es que la relación del humano con la técnica no termine por tornarse violenta. Con el fin del humanismo y la posibilidad de modificarnos genéticamente se abre el espectro, es posible pensar en comprendernos de una forma distinta y esto es lo interesante para el deporte contemporáneo. Cuando digo que el olimpismo es un humanismo, una forma de entender al humano, y al mismo tiempo se nos presenta el hecho que patentiza Sloterdijk, a saber, que "de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código

de antropotécnicas" (2006, pp. 70-71), quiero afirmar, tal como lo expresa Sloterdijk, que la relación que tenemos con la tecnología y los medios que el humano desarrolló durante siglos para ir en búsqueda de la superación de los límites de lo humano, ha llegado a un punto que se ha vuelto peligrosa para el humano mismo. Hoy la pregunta que debería plantearse es qué es lo realmente peligroso de este fenómeno, ¿acaso la tecnología por sí misma es un absoluto peligro para el humano, o más bien, el uso del poder sobre el humano es lo que podría hacer de la tecnología algo para poner acento?

El concepto de naturaleza humana. Transhumanistas versus bio-conservadores

El concepto de naturaleza humana ha sido central en la historia del pensamiento occidental. Definir "qué es y hacia dónde va el humano" es la cuestión central según la cual se cimientan los humanismos. El humano ha sido capaz de pensar en nuevas formas de vida, que pueden, incluso, traspasar sus propios límites. Podemos pensar en modos de vivir y relacionarnos con la tecnología, usarla para curar enfermedades, mejorar nuestro rendimiento en la vida cotidiana, o por simple ocio. La controversia sobre la naturaleza humana se abre una vez que, mediante la modificación genética, el humano podría ser modificado de forma irremediable eliminando con ello "su esencia humana".

Ante la amenaza que representa la absoluta disponibilidad del uso de la tecnología de mejora/*enhancement* (más adelante ofreceré una definición de este concepto) propuesta por el transhumanismo (Bostrom, 2005), Jürgen Habermas en su libro *El futuro de la naturaleza humana* desarrolla una serie de argumentos para posicionarse en contra del Diagnóstico Preimplantacional (DPI), y movimientos filosóficos como el transhumanismo y el poshumanismo. Lo que es interesante para este escrito, es el concepto de naturaleza humana que está muy presente en la argumentación bioconservadora en oposición al transhumanismo. Para Habermas, la evolución de la técnica genética ataca la imagen que tenemos hecha de lo que constituye al ser humano, lo que

en última instancia nos lleva a preguntar si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la comprensión de nuestra especie, de modo que ya no nos reconocemos como seres éticamente libres y moralmente iguales (2002, pp. 59-60). El gran problema con el DPI sería la imposibilidad de autocomprendernos como seres humanos, pero sigue siendo insuficiente este motivo. Habermas supone en la esencia del “ser humano” a un ser racional, libre y provisto de derechos, es el discurso propio de la era moderna y del humanismo. Aunque existiera la posibilidad de comprendernos como humanos, se hace difícil expresar qué es “lo humano”. Francis Fukuyama, por ejemplo, plantea que “hay algo único en la raza humana, que provee a cada miembro de la especie con un estatuto moral superior al del resto del mundo natural” (Fukuyama, 2002, p. 149, como se citó en Villarroel, 2015, p. 182).

Por otra vía, los transhumanistas definen el concepto de naturaleza humana más bien como un estado incompleto, que ha de ser desarrollado y rediseñado. Ven que en prácticamente toda la historia de la humanidad, los seres humanos han tenido aspiraciones de progreso (Villarroel, 2015, p. 179). El desarrollo tecnológico y biomédico, así como la ciencia ficción, son los principales vehículos en los que se sustenta el transhumanismo para pensar en nuevos modos de vida. Esos nuevos modos de vida han de ser posibles a partir del mejoramiento humano o también llamado, *enhancement*. El autor Julian Savulescu nos ofrece una definición de mejora humana que para el objetivo de este ensayo nos será de utilidad: “X es una mejora para A si X hace más probable que A lleve una vida mejor en las circunstancias C” (2012, p. 313). Ahora bien, el uso de la palabra “mejor”, acá es entendida como un concepto que yace inherente a la naturaleza humana. El ser humano, para Savulescu, lleva consigo un ideal de mejoramiento que ha permanecido durante toda la historia de la humanidad (2012, p. 130), y del mismo modo, desde tiempos inmemorables el dopaje ha sido parte inherente del ser humano en cuanto práctica (Consejo Superior de Deportes, 2008, p. 52). Ser mejor es un imperativo que rige al humano que ya lo veíamos con el *citius, altius, fortius* de Coubertin, pero también, con el concepto de ascesis presente de diferentes maneras en la historia

de la humanidad⁷. Siguiendo la línea del mejoramiento, es habitual que cuando nos enfermamos vamos al médico y consumimos determinados fármacos con el objetivo de mejorar nuestra condición y volver a estar sanos; o que “mejoremos” nuestras capacidades intelectuales mediante el estudio o la lectura. No obstante, hay que hacer una salvedad. Se hace necesario distinguir el sentido de mejoramiento que hay inserto en el transhumanismo, que está ligado, específicamente, al “uso de la tecnología para extender las capacidades cognitivas, físicas, [o] sensoriales [...] del ser humano” (Vaccari, 2013, p. 42). Bajo esta idea, podremos distinguir el uso del *enhancement* según su contexto de uso. Una inyección de eritropoyetina (EPO) para una persona que sufre problemas de anemia, no supone una extensión de sus capacidades; mientras que el uso de esta droga en el ciclismo permite aumentar la *performance* deportiva: el cuerpo almacenará una mayor cantidad de glóbulos rojos, por lo que el transporte de oxígeno será mayor y más eficiente.

Mejora humana en el ciclismo actual

El ciclismo de ruta es un deporte que está lo suficientemente ligado al dopaje como para que múltiples autoridades antidopaje lo tengan en la mira, como es el caso de Mario Zorzoli, científico que hace parte del comité antidopaje de la Unión Ciclista Internacional (UCI), quien declaraba que “por el mero hecho de ser ciclistas, todos sois automáticamente sospechosos de dopaje” (López, 2015, p. 87). Particularmente, el ciclismo de ruta –por encima del ciclismo de pista, el ciclismo de montaña o el BMX– es un deporte que concentra una gran cantidad de casos de dopaje. Para efectos de caracterizar los tipos de dopaje que existen en el ciclismo de ruta tomaré el esquema presentado por López Frías, que distingue entre dopaje naturista, químico experimental, químico sistematizado, y biotecnológico (moderado y radical) (López, 2015, p. 46). Siguiendo esta línea, distinguiremos entre métodos de mejoramiento humano legales e ilegales según la normativa de la AMA (2021a).

⁷ Véase “En un espacio autooperativo curvado. Nuevos seres humanos entre la anestesia y la biopolítica” en Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pretextos.

El dopaje naturista tiene su momento de origen en las primeras civilizaciones y consistía principalmente en el consumo de “productos encontrados en la naturaleza e ingeridos en busca de efectos beneficiosos para el rendimiento deportivo” (López, 2015, p. 30). Se distinguen dos grupos de productos: los anabólicos (ingesta de órganos, abundante carne) y estimulantes (alucinógenos, semillas, quesos fermentados, vino). Como se podrá ver, son productos que se ingieren por vía oral y se encuentran en la naturaleza. Podemos decir que partir de aquí se cimienta una historia del deporte y el rendimiento que tendrá un progreso impresionante. Hoy podemos ver algo muy similar en la dieta de los ciclistas que consumen abundantes hidratos de carbono y proteínas.

Pasemos al dopaje químico experimental. Este tipo de *doping* debe ser situado a partir del siglo XIX, cuando ya es posible sintetizar algunos ingredientes activos y crear fármacos orgánicos sintéticos como la cafeína, estricnina, cocaína y heroína. Para el siglo XX podemos situar al dopaje químico sistemático que será hasta el día de hoy, el más utilizado en el ciclismo y el deporte en general. Pertenecen a este tipo de dopaje, fármacos como la EPO, la hormona del crecimiento (hGH) y otros esteroides (testosterona principalmente). Esta época posicionará al *doping* como una práctica muchísimo más desarrollada tecnológicamente y científicamente (López, 2015, p. 38). Los equipos ciclistas se organizan en redes, y con ayuda de médicos y laboratorios, asesoran a los ciclistas en tratamientos sistematizados. Ejemplos de esto son la Operación Puerto, el caso del equipo Festina o el US Postal/Discovery Channel.

El dopaje biotecnológico va aún más allá y supone el uso de la biotecnología. Se trata de intervenciones genéticas, nano-robóticas y neurocientíficas. Aún hay bastante de ciencia ficción en este tipo de tecnologías, pero todos los esfuerzos que la AMA está realizando para desarrollar tecnologías de detección de *doping* genético, hace pensar que esto está a la vuelta de la esquina. Se sospecha, incluso, que el primer caso de este estilo se produjo en los Juegos Olímpicos de Invierno en 2006, a través de *repoxygen*, una versión genética de la EPO que pudo haber sido conseguida de forma irregular (Miah, 2012, como se citó en López, 2015, p. 57).

Los ciclistas, en mayor o menor medida, hacen lo posible por mejorar su rendimiento. De forma legal, un ciclista mejora sus capacidades físicas siguiendo una planificación determinada de entrenamiento en bicicleta y gimnasio; consume alimentos y suplementos acorde a lo dicho por un nutricionista; se recupera mediante el descanso inactivo y sesiones de masoterapia; así como también, es asesorado constantemente por un grupo de médicos, psicólogos y profesionales del rendimiento. Ahora bien, si este ciclista quiere llegar a un nivel más alto, deberá ingenárselas para adquirir un aumento del rendimiento dentro de lo legal. El ejemplo más evidente es el de las concentraciones en altura, que Savulescu compara con el consumo de EPO. Para el autor, “no hay diferencia entre elevar el VCA⁸ mediante el entrenamiento en altura, utilizando una máquina de aire-hipo-oxigenado o tomando EPO. Pero esto último es ilegal.” (Savulescu, 2012, p. 117). Otro ejemplo controversial, es el uso de autorizaciones de permisos terapéuticos (AUT) otorgados por la AMA. Un deportista podrá utilizar una sustancia prohibida de la lista siempre que ella a) sea necesaria para tratar una condición médica con evidencia clínica, b) no produzca una mejora adicional del rendimiento, c) es un tratamiento indicado para la condición médica y no hay otra alternativa terapéutica, d) no es consecuencia del uso previo sin AUT de una sustancia que estaba prohibida en el momento de dicho uso (Asociación Mundial Antidopaje, 2021b, pp. 12-13). El problema con el uso de las AUT es que ya han existido casos en los que ciclistas las utilizan cuando en verdad no tienen algún problema clínico, como es el caso del exciclista holandés Lieuwe Westra que admitió haber utilizado cortisona con el pretexto de tener un problema en la rodilla, cuando esto no era así (De Rose, 2008, p. 157). Un caso similar fue ilustrado por el ciclista Thibaut Pinot. Admitió que recibió una inyección de corticoides con AUT para tratar un malestar en su espalda y que su rendimiento aumentó (Romero, 2021), con lo que se cuestiona la política del uso de las autorizaciones.

⁸ VCA: Volumen celular aglomerado, es el porcentaje de glóbulos rojos en sangre. En el ciclismo de ruta es un parámetro definitorio del estado de forma de un ciclista.

El punto es ¿por qué hacer diferencia entre el consumo de drogas y el uso de tecnologías cuyos fines son los mismos? En el ciclismo, el nivel de VCA por m/L de sangre, está normado a un parámetro que no debe superar el 0,5, puesto que un VCA superior puede afectar la salud del deportista. Como hemos visto, la normativa antidopaje tanto de la AMA como de la UCI, se rigen según el criterio de la salud del deportista, y el espíritu deportivo. Ya resolvimos que la idea de espíritu deportivo es ambigua y depende de un ideal humanista que, desde un cierto examen filosófico, no tiene nada que aportar a nuestra era. Lo que queda en cuestión, es el modo en que la salud del deportista se ve expuesta ante el uso de drogas.

Tamburri en su artículo “¿Qué tiene de malo el dopaje?” cuestiona el argumento de la salud aludiendo a que la práctica deportiva por sí misma es algo nocivo, el entrenamiento también puede producir consecuencias negativas en los deportistas (Tamburri, 2011, p. 49), e incluso, podemos añadir, que en el caso del ciclismo hay una inminente exposición a la muerte debido a las altas velocidades y la exposición a carreteras que en algunos casos presentan problemas de seguridad. Por más que se insista en los peligros del dopaje, los ciclistas que se dopan de todas maneras lo harán, pues se ofrece una suerte de mecanismo de sacrificio-recompensa que se inserta dentro del mismo carácter del deporte. La propuesta de Savulescu al respecto es interesante. Él propone permitir el uso de drogas que son seguras siempre que exista un “tope”. Por ejemplo, dejar de lado la detección de la EPO y mejor cerciorarnos de que los ciclistas cumplan con tener sus niveles de VCA por debajo del 0,5, tal como ocurre en el ciclismo (Savulescu, 2012, p. 120). El uso de drogas para Savulescu debe estar permitido siempre que la salud del deportista no sea expuesta, y exista un consentimiento de parte suya.

Otro argumento es el económico. Se suele decir que quienes tienen acceso a drogas y tratamientos de dopaje son las clases más privilegiadas, dejando en desmedro a los pobres. Ahora, este argumento no considera que tanto deportistas que utilizan el dopaje, como quienes se entrena por la vía legal, deben de alguna u otra manera, financiar (o ser financiados) sus “implementos” deportivos. Savulescu argumenta que una cámara de aire hipo-oxigenado cuesta

alrededor de 7000 dólares, mientras que un tratamiento con EPO costaría alrededor de 122 dólares al mes (2012, pp. 118-119). Haciendo la comparación, el tratamiento con EPO es más accesible, por lejos, que una cámara de aire. Sin embargo, considero que Savulescu comete un error en su argumento al ignorar que la EPO para ser administrada de forma segura, necesita de la supervisión de un equipo médico, lo que implica una inversión bastante más cara. Por otro lado, Savulescu muy probablemente está pensando en el contexto de un país que tiene políticas públicas sólidas en relación con el deporte, como lo es Australia. Soy más de la idea que el argumento económico siempre será un impedimento para la realización de un proyecto deportivo, si no existe un efectivo apoyo al deporte de parte del Estado desde categorías inferiores, y no se garantiza un sueldo mínimo que permita a una familia –al menos– financiar los primeros años de amateurismo de un deportista.

No suena tan mal la idea de un ciclismo de ruta con una normativa de drogas que limite su uso, pues así no exponemos demasiado a los ciclistas a que recurran a métodos poco seguros y clandestinos para mejorar su rendimiento. Si bien, creo que la legalización puede hacer que el ciclismo sea más seguro y comprometido con la verdad, al mismo tiempo, hay dos problemas que pueden aparecer al respecto. El primero, es que tal como lo demuestra la historia del deporte, los ciclistas recurrirán a métodos y drogas que no estarán probadas científicamente o son obtenidas de formas poco seguras. Como lo propone Tamburini, podríamos aceptar, inclusive, el uso de drogas, aun cuando no está garantizada su seguridad, pues a fin de cuentas, la misma práctica deportiva ya está fuera de los límites de lo saludable para el cuerpo humano. En cuanto al segundo problema, podemos añadir que aun cuando el uso de las drogas sea seguro, los ciclistas podrían verse coaccionados a doparse con tal de permanecer en la categoría de élite. Con esto, también, la propuesta de Savulescu se vendría abajo, pues no hay cómo garantizar el real consentimiento de los deportistas para el uso de drogas. La decisión de consumir drogas es del ciclista, pero detrás yace una realidad que lo coacciona a hacerlo, porque sería la única manera de rendir y medirse de igual a igual frente a sus rivales. Y en el fondo, los ciclistas son coaccionados por un entorno

que visualiza a los deportistas como actores de un espectáculo que debe garantizar una épica y un esfuerzo sobrehumano: los ciclistas deben hacer cosas que nadie más puede hacer arriba de una bicicleta. Ahora bien, a este segundo problema podrían ofrecerse, por ejemplo, competencias comprometidas realmente con el ciclismo limpio en las que se garanticen las normativas antidoping, y otras competencias en las que se reconozca el uso de drogas, quedando a total criterio de los deportistas su utilización. A eso se le podrían sumar políticas públicas que garanticen equidad en términos económicos entre ambas competiciones, así, los ciclistas no son coaccionados a estar en una determinada categoría por motivos económicos. Con todo, lo único que quedaría en esta relación serían los valores de la propia sociedad: creo que un ciclismo con ciertos compromisos, dependerá en última instancia, de la forma en que la sociedad visualiza a los deportistas, mientras más los posicionamos como dioses, más sobrehumanos deberán ser los esfuerzos de los deportistas con tal de alcanzar esa condición sobrehumana.

Conclusión

Para finalizar, con lo expuesto creo que sería posible entender que el ciclismo está tan ligado al transhumanismo como para poder pensarlo a partir de esta perspectiva. Más allá de pretender que el transhumanismo sea la forma correcta de entender el ciclismo, creo que a partir de este movimiento filosófico, podemos rescatar premisas interesantes para considerar que el modo en que se mueve el deporte, está lejos de ser algo estático. Lejos de alarmarnos por el uso de diferentes métodos de mejoramiento humano, la gran meta será ver el modo de asegurar un ciclismo limpio, pero limpio de discursos que tan solo pretenden ser moralmente correctos y no están comprometidos con la verdad. El *doping* no puede ser un tabú, ni mucho menos, algo esencialmente condenable, pues solo en la confrontación de diferentes ideas, y comprendiendo el cómo hemos llegado al ciclismo que tenemos, sabremos en base a qué vamos a construir un deporte dentro de un devenir transhumano: ¿acaso la base de la norma será la salud del deportista, su consentimiento, la naturalidad de la profesión, el compromiso económico, o la superación de los límites?

Referencias bibliográficas

- Agencia Mundial Antidopaje (2021a). *Código Mundial Antidopaje 2021*. Recuperado de <https://www.wada-ama.org/en/resources/world-anti-doping-program/world-anti-doping-code>
- Agencia Mundial Antidopaje (2021b). *Estándar Internacional Autorización de Uso Terapéutico 2021*. Recuperado de https://www.wada-ama.org/sites/default/files/resources/files/estandar_aut_2021_espanol.pdf
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research*, 30 (Supplement): 3-14. doi: 10.5840/jpr_2005_26
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología 2011* (14), 157-191. Recuperado de http://institucional.us.es/revistas/argumentos/14/art_7.pdf
- Chatziefstathiou, D., & Henry, I. (2012). *Discourses of Olympism. From the Sorbonne 1894 to London 2012*. Londres: Palgrave Millan.
- Comisión Nacional Contra el Dopaje [@cnccdchile]. (1 de junio de 2023). ACTUALIZADO. *Compartimos lista de deportistas sancionados y de aquellos en situación de posible infracción al Código*. [Fotografía]. Instagram. https://www.instagram.com/p/Cs80qi1rwmK/?img_index=1
- Comité Olímpico Internacional (2020). *Carta Olímpica*. Recuperado de <https://stillmed.olympic.org/media/Document%20Library/OlympicOrg/General/ES-Olympic-Charter.pdf>
- Consejo Superior de Deportes. (2008). *Historia de dopaje, sustancias y procedimientos de control (Vol. 1)*. Recuperado de https://estaticos.csd.gob.es/csd/publicaciones/52_Historia_de_dopaje_sustancias_y_procedimientos_de_control_V_I.pdf
- De Rose, E. H. (2008). Doping in Athletes – An Update. *Clinics in Sports Medicine*, 27(1), 107-130. doi: 10.1016/j.csm.2007.10.001

- Escohotado, A. (1995). *Historia general de las drogas*, 2. Madrid: Ed. Alianza.
- Foucault, M. (2011). *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- López, F. J. (2015). *Mejora humana y dopaje*. Madrid: Reus.
- Fuentes-Barria, H., Garrido-Osorio, V., y Aguilera-Eguía, R. (2023). Sustancias dopantes y su prevalencia en el deporte chileno. Un estudio observacional (Doping Substances and their Prevalence in the Chilean Sport An Observational study). *Retos: Nuevas Tendencias en Educación Física, Deportes y Recreación*, 49 (2023), 652-656. doi: <https://doi.org/10.47197/retos.v49.99005>
- Guhl, E. & Koner, W. (2002). *Los griegos. Su vida y costumbres*. Madrid: Edimat Libros.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: hacia una eugeniosia liberal?* Barcelona: Ed. Paidós.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Ed. Alianza.
- Miah, A. (2004). *Genetically Modified Athletes: Biomedical Ethics, Gene Doping and Sport*. Londres: Routledge.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Ed. Alianza.
- Romero, G. (2021). Thibaut Pinot pone en duda la "limpieza" del consumo de cetonas del Jumbo-Visma. *Noticiclismo*. <https://noticiclismo.com/2021/02/09/thibaut-pinot-pone-en-duda-la-limpieza-del-consumo-de-cetonas-del-jumbo-visma/#:~:text=Pinot%20admiti%C3%B3%20que%20recib%C3%B3%20una,exploraci%C3%B3n%20revel%C3%B3%20una%20lesi%C3%B3n%20persistente>
- Savulescu, J. (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Madrid: Ed. Técnicos.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas Para El Parque Humano*. Madrid: Ed. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.

- Tamburrini, C. (2010). Qué tiene de malo el dopaje. *Dilemata*, 5(5), 45-71. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3857969.pdf>
- Vaccari, A. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología e Sociedad*, 1(2). Recuperado de <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/5656/1/idea-peligrosa-mundo-critica.pdf>
- Valenzuela, P. L. (2023, julio, 2). Alcanzando los límites energéticos del ser humano ¿Cuánto gastan y cómo se alimentan los ciclistas profesionales? - Fissac. Recuperado de <https://fissac.com/alcanzando-los-limites-energeticos-del-ser-humano-cuanto-gastan-y-como-se-alimentan-los-ciclistas-profesionales/>
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del Transhumanismo: El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de filosofía*, 71, 177-190. doi: 10.4067/S0718-43602015000100014
- Yesalis, E. M. & Barhke, M. S. (2002). History of doping in sport. *International Sports Studies* 24, 42-76. Recuperado de <https://www.doping.nl/media/kb/6495/Yesalis%20et%20al%202002.pdf>

Pandemia y espacios virtuales. En torno a nuestras concepciones de mundo

Diego Ticchione¹

La imprevisibilidad de la tecnología y el internet

Con toda probabilidad, uno de los mejores adjetivos que describe a toda pandemia, es ser imprevista, ajena a nuestras anticipaciones y programaciones sobre el futuro. Ciertamente, habida cuenta que un acontecimiento como el producido por el COVID-19 tiene su origen en un ente microscópico, difícilmente detectable en nuestro comportamiento cotidiano, las posibilidades de anticipar su llegada son siempre casi nulas, y requieren de un conocimiento que inicia en la comunidad científica, para desembocar en la esfera institucional de la política. Más aún, incluso cuando su detección es temprana, su naturaleza propagativa, en conjunción con los intereses de cada nación, y la interconectividad geográfica global a la que asistimos, hace que su control y neutralización sea un sueño imposible de alcanzar.

Pero dicha imprevisibilidad no se limita solo a la naturaleza propagativa del virus. Se extiende, también, a las maneras en que intentamos hacernos cargo de acostumbrarnos a vivir con él, vale decir, a los confinamientos, el “distanciamiento social” y las maneras en que estos son aplicados, junto con las restricciones que estos involucran (Hao, Zang, Cao et al., 2021). Así, las acciones llevadas

¹ Licenciado en Filosofía y estudiante de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile, diego.ticchione@gmail.com

a cabo por los distintos Estados, comunidades e individuos del globo, aun cuando se encontraban medianamente reflexionadas, se enmarcaron al interior de un escenario para el cual el COVID-19 fue un asunto imprevisto, esto es, en una sociedad biopolítica orientada a la maximización de la vida en un sentido empresarial, en la que cada individuo se comprendería como orientado a consumir aquello que le permita mantenerse vigente en el mercado –salud, actividad física, educación, alimentación, ocio, etc.– (Andrade, 2020, p. 160).

En este sentido, sostenemos aquí que la manera en que la pandemia ha sido confrontada, no supuso una reconsideración de las formas en que organizamos nuestras sociedades, sino, antes bien, una apuesta por resolver cómo permitir la mantención de los modos de vida existentes con anterioridad a la pandemia misma, lo cual nos permite preguntarnos, no solo por las consecuencias de los estados de excepción y confinamientos en las vidas ya existentes, sino también, por cómo nosotros mismos fuimos quienes intentamos mantener los modos de vida.

Para reconocer qué ha sido lo característico del acontecimiento que nos convoca, debemos preguntarnos: *¿a través de qué vías se intentó refugiar y dar lugar a los modos de vida ya existentes?* Y la respuesta salta a la vista: a través del estado de excepción, el saber médico y sanitario, y el confinamiento (Andrade, 2020, pp. 153-154), pero, sobre todo, a través de la imposición de las tecnologías de información. Ahora bien, *¿por qué sería este el caso, o cómo acreditar que es así?* Después de todo, no existen leyes que hagan del internet algo obligatorio para la vida². Esto puede acreditarse siguiendo la pista de Vittorio (2020), atendiendo a dos datos centrales: el reposicionamiento del hogar como centro de desarrollo de todas las esferas en que desenvolvemos nuestras vidas, y el acceso al internet como condición indispensable para la participación en sociedad (pp. 190-191), asunto que se acredita en la existencia de discursos que presentan al internet como “herramienta crucial” para

² La ley chilena N° 21046 del 2017, establece que “Los proveedores de acceso a Internet deberán garantizar un porcentaje de las velocidades promedio de acceso, para los distintos tramos horarios de mayor y menor congestión, ofrecidas en sus diferentes planes comerciales, respecto a las conexiones tanto nacionales como internacionales, alámbricas e inalámbricas”.

el mantenimiento de nuestras vidas (CIDH, s.f.). Baste pensar que la educación, el trabajo, el consumo y la contratación de productos y servicios, la asistencia médica, el ocio, entre otras esferas favorables para un poder biopolítico, tuvieron lugar mediante interacciones en un espacio digital, siempre al interior del hogar como centro de refugio frente a la amenaza provocada por el COVID-19. Más aún, si alejamos la mirada, veremos que los modos de vida marginalizados y precarizados se enfrentaron a una radicalización de sus situaciones, quedando con ello del lado de quienes la biopolítica “deja morir”, o, mejor dicho, se empeña en desatender (Andrade, 2020, p. 163).

Con todo, cuando hablamos de imposición de la tecnología y el internet, resulta inadmisible no aclarar cómo se está entendiendo esto, pues estos ya existían con nosotros previo a la pandemia. Consideremos, por tanto, lo siguiente: antes del 2020, cualquier individuo –especialmente aquellos que vienen de generaciones notoriamente anteriores a las que hoy se encuentran en formación– podía desarrollar su vida sin la necesidad de recurrir a las tecnologías, aun cuando esto supusiera una “brecha digital”, vale decir, cierto aislamiento de la opinión pública y cierta dificultad para utilizar ciertas herramientas digitales (Martín, 2020, pp. 80-82). Pero llegada la pandemia, la posibilidad de que los integrantes de la población pudiesen desarrollar, y sobre todo, mantener su vida al margen de las tecnologías se volvió “imposible” a causa de la obligación de mantener una distancia física con los otros, para permanecer fuera del riesgo de enfermarnos; si antes las tecnologías permitían mayor comunicación y nuevas alternativas de ocio y facilitación para el desarrollo de ciertas actividades, hoy permiten mantener, con mayor o menor eficacia, a nuestras instituciones bajo cualquier aparente emergencia que comprometa el funcionamiento de la población (Bravo, 2023). Siguiendo esta argumentación, la reterritorialización³ de nuestras instituciones en el espacio virtual lograría, a partir

³Por reterritorialización entendemos el desplazamiento de elementos, relaciones y actividades constitutivas de nuestras vidas, desde una ubicación o un tipo de espacio hacia otra ubicación u otra clase de espacio. Así, por ejemplo, el Estado se reterritorializa en lugares como el dinero, las escuelas, la salud pública, entre otros. Cabe, frente a este ejemplo, constatar que la reterritorialización no supone un necesario abandono del territorio en el que originalmente algo tiene lugar. Más bien, se trata de un proceso en el que un elemento, que se encuentra determinado por el espacio en el que adquiere sentido, es desplazado hacia otro espacio que redirecciona su sentido (Herner, 2017).

de la pandemia, la consumación de este espacio como horizonte fundamental de configuración de la vida en sociedad.

En buena medida, la imposición de la tecnología y el internet significa que estas toman la forma de una obligación, ya que se transforman en un elemento que se nos presenta como necesario para la mantención de nuestras formas de vida, pero que precisa ser cumplido mediante prácticas realizadas por nosotros; más aún, con el solo hecho de que el internet fuese comprendido como herramienta crucial, como imprescindible para la vida, el espacio virtual logró ser difundido bajo discursos normativos⁴. A pesar de esto, que se nos presentasen como necesarias no quiere decir que realmente lo sean. Si las tecnologías y la internet se nos impusieron como obligatorias, estas debieron manifestarse bajo una impronta normativa, lo que supone, tanto que se situaron relaciones de poder sobre ellas, como el que esto se realizó teniendo en vistas ciertos fines en específico⁵.

Nuevamente, no es necesario alejar nuestra vista: si es cierto que vivimos en sistemas biopolíticos desenfrenados por una economía global basada en el endeudamiento de los Estados y sus habitantes (Lazzarato, 2013, pp. 35-39), y que, por tanto, se vuelve urgente sacar de escena todos los elementos que puedan amenazar los fines productivos de la sociedad (Foucault, 2001a, pp. 137-141), las tecnologías se presentan hoy como el modo de acceso perfecto a un espacio prácticamente libre de patógenos, siendo este el motivo por el que las instituciones habrían hecho de estas, una obligación para la mantención de su funcionamiento, de modo tal que, por un lado, aquel sector de la población que no había de contar con tecnologías, ni internet particularmente, no podía satisfacer las condiciones materiales que permiten la mantención de una vida en

⁴ Seguimos aquí la pista de Foucault (2020), quien sostiene que un discurso normativo no intenta informar sobre algún estado de cosas, sino configurar un estado de cosas o relaciones dado, ya sea mediante obligaciones explícitas, o bien mediante promesas, categorías identitarias, etc. [pp. 25-27].

⁵ Tomando en cuenta que una relación de poder es un tipo de lazo entre un individuo y otro, en el que ambos pueden configurar el set de acciones posibles del otro (Foucault, 2016, pp. 133-134), se ejercen relaciones de poder en torno a la utilización de las tecnologías y el internet, lo cual se acredita en que estas son pensadas como medios para cumplir la obligación de trabajar.

sociedades como las actuales⁶, y, por otro, se fijó al espacio virtual como el espacio oficial de realización de las prácticas constitutivas de toda institución.

En virtud de esta situación de “imposibilidad oficial”, según la cual las vidas individuales no pueden desarrollarse al margen del internet, a causa de las relaciones de poder a través de las que se encuentran inscritas en los sistemas económicos y políticos, no solo se inventó una nueva forma de precariedad (Ferrer, 2021), sino que se nos impuso un nuevo espacio de configuración de nuestras subjetividades. Por cierto, si la subjetividad es entendida como el tipo de relación que guardo conmigo mismo en la inevitable realización de mi existencia (Foucault, 2020, pp. 25-27), entonces esta relación se encuentra fundada, o al menos, constituida por los espacios en los que se desenvuelve (pp. 44-47), y, por tanto, los espacios virtuales adquieren una impronta decisiva en la constitución de nuestra autocomprensión.

Así las cosas, si la pandemia nos ha llevado imprevisiblemente al confinamiento, y este nos ha llevado no solo a recluirnos en nuestros hogares, sino a la obligatoriedad de las tecnologías y el internet, entonces, resulta lícito preguntarnos por cómo este espacio ha tomado lugar en la configuración sobre nuestras formas de comprendernos a nosotros mismos. Empero, esto requiere que determinemos aún más nuestro objeto de estudio. Si nos detuviésemos en cómo esos espacios aparecen en nuestro día a día (momentos del día en el que nos conectamos, el o los dispositivos electrónicos que utilizamos para hacerlo, los distintos programas y aplicaciones que utilizamos con más o menos frecuencia, junto con los fines que intentamos alcanzar con estos, entre otros aspectos), nuestra reflexión no podría caracterizar al espacio virtual lo suficiente como para mostrar su impronta y su rol durante la pandemia.

⁶ Este problema se expresa en el informe *How many children and young people have acces to internet at home?* (UNICEF, 2020), en el que se documentan diversos factores que dificultan a niños y jóvenes a la hora de educarse en pandemia, dando cuenta que dos tercios de esta población no cuentan con un acceso garantizado al internet desde sus hogares (pp. 3-5).

Espacios virtuales

En la medida en que existimos y socializamos en espacios, y ponemos en juego nuestras costumbres, valores y visiones de mundo en estos, resulta cosa obvia que nuestra existencia entera se desarrolla en ellos (Foucault, 1994, pp. 752-754). Pero el espacio no se presenta meramente como un lugar físico o como aquella porción de territorio geográfico en el que estamos. Si consideramos cómo se debe desenvolver el espacio familiar, el educacional, el religioso, el laboral, el amoroso, entre otros, y con ello el hecho de que estos tienen su propia ubicación geográfica y política en las sociedades (junto con sus relaciones con otros espacios), podemos inferir que nuestra existencia se desarrolla en espacios que se encuentran de antemano habitados, y que en ellos operan horizontes normativos que configuran las maneras en las que deberíamos actuar con relación a estos en nuestras relaciones con las cosas, los otros y nosotros mismos –suponga o no esto una consecuencia moral–, los cuales son puestos en juego por las formas en las que efectivamente nos desenvolvemos en dichos espacios, pues, según parece, la configuración que se sitúa sobre nuestras prácticas se debe encontrar ya espacializada, vale decir, inscrita en nuestro entorno como escenario de posibilidades en el que nos hallamos inmersos (pp. 754-759).

Aun con todo, es innegable que los ejemplos mencionados tienen un correlato físico indispensable para su existencia, y si bien no se sigue de esto que el espacio en el que existimos se restrinja al espacio físico, previo a la llegada de las tecnologías y el internet nos parecía imposible, o al menos forzoso, establecer relaciones sociales significativas sin compartir un espacio común. En cambio, con la llegada de dichas invenciones humanas, llega también un nuevo tipo de espacio, en el que esta exigencia es redirigida bajo otro tipo de normas, con lo que podemos deducir que lo central para caracterizar al espacio virtual, parece encontrarse justamente en su aspecto característico y distintivo: ser virtual.

El espacio virtual se constituye casi explícitamente como un campo dinámico de posibilidades de interacción y consumo de

dichas interacciones, (Medina, Saubidet, Corba et al., 2011, p. 3), que pueden ser o no vinculadas a cómo desenvolvemos nuestras vidas, asunto que podemos acreditar considerando la inmensidad de posibilidades que nos ofrece un dispositivo móvil o un PC, en donde la mayoría de estas posibilidades suponen interactuar con un interfaz, la cual requiere nuestra interacción con ella de forma imprescindible. A este respecto, no deja de ser interesante que, con frecuencia, pensemos que, por un lado, somos nosotros quienes nos movemos en las aplicaciones o programas, en estos espacios de posibilidades, pero, por otro, que para poder decidir con qué interactuamos, debemos insertarnos en un espacio que tiene una configuración a la cual no podemos acceder (pp. 3-4); con esto constatamos que las sociedades actuales se mueven en espacios muy distintos al físico.

Resultará claro, no obstante, que las maneras en que nos podemos mover por las distintas plataformas, redes y sitios que componen al espacio virtual, distan mucho de las formas en que nos movemos por el espacio físico. Teniendo presente que, sin importar cuál sea la forma en la que nos movamos en el espacio virtual, nos movemos siempre en cuanto usuarios, con lo que todo espacio virtual se encuentra diseñado para ser usado por parte de nosotros. No obstante, a sabiendas de que con la pandemia esta situación se volvió una obligatoriedad, no podemos despachar una posible problemática: que, en la cotidianidad del confinamiento, nuestro acceso a la sociedad se vio posibilitado en cuanto nosotros fuésemos esencialmente usuarios de esta, es decir, que nos comprendiésemos de antemano como habilitados para participar de un constante flujo de información que tiene sus vías ya diseñadas (Medina, Saubidet, Corba et al., 2011, p. 3).

No haber previsto la pandemia no significa solo no haber anticipado que nuestro modo de actuar iba a consistir en hacer, a través de nuestras prácticas, de la tecnología y el internet, asuntos obligatorios. Significa, también, haber admitido el diseño del espacio virtual como elemento determinante de la sociedad a la asistimos, haciendo de este una condición decisiva para nuestro nuevo espacio público o hábitat compartido, pues todo aquello en lo que nos

podemos mover en el espacio virtual, junto con las orientaciones y maneras en que nos movemos en este, no es sino algo de antemano diseñado, vale decir, una obra sin acabamiento, que tiene en vistas hacerse cargo de todos los elementos involucrados en la realización de su finalidad, a la par que optimizarse a sí misma (Latour, 2008, pp. 3-4).

Así las cosas, tanto el funcionamiento de las instituciones, como los espacios en los que tradicionalmente podemos establecer relaciones interpersonales no ajustadas a aquellas, se vieron puestos en un terreno de constante rediseño, el cual nos ha presentado, como una de sus principales características, una extraña optimización de cada esfera humana, y extraña, por mejorar su eficacia subordinando o suprimiendo de sus espacios, la mayor cantidad de posibilidades ajenas a su funcionamiento. Que las instancias de socialización laborales, educativas, clínicas, entre otras (realizadas a través de reuniones por Zoom® o Microsoft® Teams), tuviesen lugar en una duración ajustada a las necesidades de los trabajos en particular, supone que las instancias de socialización extra institucionales solo podían tener lugar en plataformas de interacción social explícita, vale decir, a través de plataformas de creación, difusión y reacción interactiva de contenidos publicados por los usuarios, en donde encontramos redes sociales, plataformas para videojuegos de multijugador, plataformas de streaming interactivo, servicios de citas, foros de hilos, entre otras.

Con todo, en cuanto las redes sociales parecen tener como foco principal la interacción entre subjetividades –y no, por ejemplo, divertirse con un videojuego o gestionar tareas institucionales–, estas se nos presentan como lugares virtuales privilegiados para entender cómo estamos siendo usuarios de nuestras sociedades, ya que nos brindan la ocasión y el suelo sobre el que podemos pensar cómo se encuentra diseñado ese espacio en el que podemos compartir los unos con los otros, para con ello interrogarnos sobre su relación con la pandemia, pues, en la medida en que estos espacios configuran el tipo de comprensión que de antemano podemos hacer de nosotros al interactuar en ellos, configuran nuestra subjetividad de manera previa a cómo se configura en nuestra socialización.

Ahora bien, sería un despropósito examinar el diseño de cada una de las redes sociales que existen, no solo porque son muchas y cada una presenta un diseño complejo de analizar, sino porque parece más prudente examinar las exigencias de acceso a toda red social, y el modo en que resulta configurada la experiencia que tenemos como usuarios de ellas, al menos, en cuanto aquí podríamos encontrar la manera en que estos espacios virtuales logran que nuestra subjetividad se vea modificada de una forma en específico.

Espacios de red social

En un documental de Netflix™, *El dilema de las redes sociales*, dirigido por Jeff Orlowski (2020), se sosténía que el problema generado por las redes sociales es cómo demandan la atención de sus usuarios, lo cual acarrea otro tipo de problemáticas sobre nuestros espacios tradicionales, como el que nuestra interacción con nuestro entorno más inmediato es perdida constantemente de vista. Intentaremos mostrar que el problema puede ser aún más complejo a la luz de lo ya analizado.

De acuerdo con van den Hoven (2018), parece ser que hay una fuerte conexión entre nuevas formas de maldad en línea y las condiciones en las que podemos tener como usuarios de las redes sociales (p. xiii), en donde encontramos que nuestro acceso a las redes sociales está mediado por aparatos tecnológicos, los cuales precisan de nuestra interacción para acceder a los servicios que incorporan. No obstante, esta interacción exige que nuestra atención se desplace, en la práctica, de nuestro entorno físico al entorno virtual, lo que se traduce en una desatención de los entes entre los que nos encontramos, de modo que ahí en donde accedemos a una red social, todo lo que no esté incluido en ella se vuelve lejano a nuestra existencia, al menos, hasta que dirijamos nuestra atención a otro lugar (pp. 56-57). Es este fenómeno el que llamamos aislamiento, ya que aquello que queda aislado no es solo nuestra atención –cosa que podría ser sostenida en referencia a cualquier ente con el que estemos guardando una relación actual–, sino nuestra existencia misma, ya que esta se ve exigida o llevada a atender de manera exclusiva la red

social, implicando con ello un olvido momentáneo de su entorno; caso contrario, no logrará una interacción óptima con esta.

Pero esta condición no existe por sí sola. No son las redes sociales *per se* las que exigen que aislamos nuestra existencia para interactuar con ellas. Deben existir motivos por los cuales nos vemos llevados a aislarnos, y es aquí en donde entra en operación la segunda condición, según la cual, los contenidos a los que estamos expuestos son seleccionados. Ciertamente, las redes sociales funcionan como una plataforma de publicación y difusión interactiva de diversos contenidos, y la exposición a estos está parcialmente mediada por una actividad constante de desciframiento de las preferencias e intereses de los usuarios. Con ello, dicha parcialidad se da en virtud de que, ahí en donde escogemos lo que se nos quiere mostrar, nos vemos llevados a tener una exposición constante a dicho tipo de contenido, y prácticamente nada más (van den Hoven, 2018, pp. 43-45).

En otros términos, la selección de contenidos consiste en, por un lado, dar mayor cabida a lo que inmediatamente nos interesa, pero, por otro, alejar lo que no nos place inmediatamente de nuestro entorno virtual cercano. Este asunto resulta, por lo bajo, interesante –si es que no, alarmante–, ya que, en nuestro entorno cotidiano, o utilizando la expresión de Van den Hoven, ‘tradicional’ (p. 4), nuestra exposición a temas y cosas que no son de nuestro exclusivo interés, y que, de hecho, muchas veces pueden, incluso, generarnos cierta aversión, resulta determinante para saber cómo movernos al interior de nuestras sociedades. Así, queda fuera de nuestro arbitrio el hecho de que estemos expuestos a contenido de nuestro interés, y solo queda bajo nuestra deliberación qué será lo expuesto inmediatamente.

Teniendo en consideración estas dos condiciones, nos encontramos frente al hecho de que nuestra experiencia como usuarios de las redes sociales, y, por tanto, de la sociedad, se ve ineludiblemente intensificada, pues, aislados tanto de nuestro entorno externo como de lo ajeno a nuestras preferencias, nos vemos expuestos constante e inmediatamente a la interacción con nuestros intereses (Han, 2014, p. 75). Ahora bien, ¿qué podemos

extraer de esto? Pues, no otra cosa que el hecho de que cada usuario se ve llevado a familiarizarse con sus preferencias hechas un espacio de interacción, haciendo que aquello que no cabe dentro de dicho conjunto, se vuelva cada vez menos familiar, menos inmediato.

Que la pandemia haya hecho de estos espacios una obligación, nos da cuenta no solo de que nuestro espacio social fue un espacio de usuarios, sino también, de que la sociedad se vuelve para cada usuario, relativa a sus preferencias más inmediatas. Con todo, este fenómeno ya había tenido lugar antes de la pandemia: las elecciones presidenciales de Bolsonaro y Trump habían influenciado la opinión pública, manipulando la selección de contenido de ciertos tipos de usuarios (Ituassu, Arthur, Capone et al., 2019). Pero que el espacio virtual reemplace al espacio físico tiene, según parece, implicancias aún mayores, pues, en cuanto usuarios, no solo hemos reterritorializado los espacios en los que nos desenvolvemos, sino también, los elementos y las prácticas que realizamos en los espacios físicos, haciendo que el sentido de estas se encuentre abierto a convertirse, por ejemplo, en información que vale como producto de mercado para diversos fines, que escapan de nuestro campo de acción (Deleuze y Guattari, 2004, pp. 115-117).

No obstante, si este es el caso, cabe que nos preguntemos, si el haberlos vuelto usuarios de nuestras sociedades nos llevó, genuinamente, a mantener nuestro modo de vida. Claro es que las instituciones con las que nos regimos pudieron funcionar, y afrontar la pandemia según sus situaciones determinadas, pero habida cuenta de que nuestro presente se ha reterritorializado en el espacio virtual, ¿qué ocurre justamente aquí con nuestro presente, habida cuenta de cómo se encontraba constituido previo a la pandemia?

Visiones de mundo

La gran diversidad de espacios que existen al interior de las redes sociales, y el marco dinámico de contenidos e interacciones que se crean en el movimiento de los usuarios –grupos, centros de interés, páginas webs, influencers, etc.– nos da cuenta de que

estas aparecen como un campo en el que diversas interacciones del usuario, fundada en sus visiones de mundo, son decodificadas y reterritorializadas como preferencias (Deleuze y Guattari, 2004, pp. 47-49): contenido concorde a pro-fascismos, libertarismos, ecologismos, progresismos, como también, comunidades dedicadas a actividades de diversa índole en las que se comparten (explicítamente o no) valores y costumbres, acreditan este punto. Empero, en todos estos casos nos encontraríamos con “intentos desesperados de recrear formas anteriores de síntesis colectiva” (Sloterdijk, 2013, pp. 60-61).

Ciertamente, la diversidad de las visiones de mundo a la que asistimos, nos acompañaría desde mucho antes de la pandemia, con la caída de los grandes relatos y la globalización. Pero el escenario de la diversidad de visiones y programas de mundo, aparece como problema en otros lugares de nuestra historia: siguiendo a Sloterdijk (2013), desde hace dos milenios el problema de las diversidades de mundo aparece con la competencia de las religiones monoteístas por posicionarse como visión de mundo hegemónica, en donde el problema es el de cómo comunidades con visiones de mundo diferentes pueden convivir entre sí, y su resolución tenía lugar en el tipo de interacción que tienen los grupos entre sí (pp. 25-27).

En cualquier caso, concordando con Sloterdijk (2013), el modo en que en la modernidad, la situación de la diversidad de visiones llega a ser un problema heredado, desde la competencia de los monoteístas antiguos por dominar la escena cultural de los territorios sobre los que se extendían. Si bien, es cosa obvia que desde el siglo XX estas religiones han ido perdiendo la posibilidad de encontrar una posición rectora en la cultura occidental, el tipo de respuesta que estos presentaban antaño al problema de la diversidad de visiones, lo heredamos bajo la forma de un compromiso opcional, intenso y celoso, con aquello que mantiene nuestros modos de vida, al punto en que nos consagramos a una defensa de estas últimas (pp. 62-65). Siguiendo esta línea, podemos extraer que el espacio virtual –en el que se reterritorializa la sociedad– se enmarca en, y toma posición frente al problema de la diversidad de visiones y programas de mundo, particularmente, mediante la selección de contenido con el que inmediatamente interactuamos en cuanto usuarios.

Sin embargo, ¿por qué esto sería un problema en las redes sociales? Si tomamos en cuenta que cada usuario va produciendo, con sus interacciones en el espacio virtual, su propia concepción inmediata de la sociedad, y también, la de sí mismo en ella, no por eso lo ajeno a sus preferencias deja de serle accesible. Con esto, más allá de las posibles reacciones del usuario frente a instancias en las que se confronta con visiones que son distintas a la suya, lo interesante es que las redes sociales radicalizan, en un sentido que cabe aclarar, el problema de la diversidad de visiones de mundo, pues, al constituir la sociedad del usuario a partir de sus preferencias, intensificando una visión de mundo en específico, ellas alejan de la experiencia del usuario el problema de la diversidad de culturas. Por tanto, la diversidad de visiones de mundo no llega a ser un problema para el usuario, no al menos, en principio.

Con esto podríamos pensar que no hay problema alguno. Después de todo, si lo anterior es cierto, entonces nos hallamos frente a una forma relativamente no conflictiva de atender a nuestras diferencias. Si estas se ven determinadas en algún respecto por nuestra familiaridad con nuestras preferencias, entonces no hay conflicto real alguno, pues, después de todo, las preferencias serían subjetivas. No obstante, cabe aquí preguntarse: si lo anterior se ha logrado en el marco de una reterritorialización de nuestras sociedades, ¿no es acaso que nuestra diversidad de visiones de mundo ha sido también reterritorializada, adquiriendo un nuevo sentido, una nueva forma de existencia?

La diversidad de visiones de mundo de los usuarios es útil para las redes sociales, pero esta diversidad es captada por ellas mediante la información de sus usuarios, lo cual, supone que la diversidad es, para toda red social, un constructo de interacciones, y no el espacio en el que se fundan esas interacciones mismas. Por tanto, podemos señalar que el problema para las redes es el de cómo decodificar las preferencias del usuario, sin importar que tanto en el espacio físico, como en sus espacios virtuales, surjan nuevas visiones de mundo, pues esto seguiría siendo caldo de cultivo para las redes mismas.

Con todo, sería iluso sostener que con el confinamiento esto “llegó para quedarse”. Es cierto que las tecnologías permanecen con nosotros y tienen funciones mucho más amplias a partir de la pandemia, a la par que su utilización se ha facilitado, pero también es cierto, y obvio, que post confinamiento, las instituciones y nuestros espacios de interacción se han reterritorializado en el espacio físico. Esto no nos provee de buenos motivos para inferir, ni que sigamos comprendiendo a nuestra sociedad como usuarios de ella, ni que una familiarización excesiva con nuestras preferencias nos haya llevado a una nueva forma de considerar a la sociedad. Del mismo modo, no podemos, simplemente, creer que lo contrario es el caso.

Antes bien, aquí deberemos indagar qué sucede con la obligatoriedad de las tecnologías y el internet una vez finalizados los confinamientos, y cómo eso que sucede, tiene lugar en nuestras maneras de comprender a la sociedad y a nosotros como partícipes de ella, pues no es precipitado sostener que, así como en la educación se realizó una apuesta por la vuelta al espacio físico o la “presencialidad”, generando estragos en la calidad de las relaciones sociales de los estudiantes (y no abandonando por completo la posibilidad de acudir nuevamente a los espacios virtuales), existen modificaciones en las relaciones que guardamos con diferentes esferas de la sociedad, y con nosotros mismos, post pandemia.

Después de todo, si queremos seriamente saber si el imprevisto confinamiento logró mantener nuestros modos de vida, debemos preguntarnos cómo nuestros modos de vida se vieron puestos en juego con nuestras interacciones en los espacios virtuales, ya que quizás no sea tan absurdo conjeturar que, con la obligatoriedad del internet, no solo fue la sociedad y las instituciones las que se reterritorializaron, sino nuestras formas de vida mismas, haciendo que estas se vean exigidas a moverse en un espacio diseñado con condiciones y aspectos explícitamente distintos al tradicional, haciendo que asuntos como las relaciones amorosas, laborales, académicas, familiares, etc., adquieran significados disímiles a los tradicionales.

Referencias bibliográficas

- Andrada, A. A. (2020). La pandemia desde una perspectiva biopolítica: Una exploración sobre la vigencia de los análisis foucaulteanos para pensar la crisis sanitaria en tiempos de covid-19. *Revista Ethika+*, (2), 151–165. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2020.58561>
- Bravo, J. (16 de marzo del 2023). Pandemia y tecnología: tres años después. *Dpl News*. <https://dplnews.com/pandemia-y-tecnologia-tres-anos-despues/>
- Comisión interamericana de derechos humanos. (s.f.). *Guía práctica 3: ¿cómo promover el acceso universal a internet durante la pandemia COVID-19?*. Organización de los Estados Americanos. https://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/sacroi_covid19/guias.asp
- Congreso de la República de Chile. (25 de noviembre del 2017). Ley Nº 21046. Establece la obligación de una velocidad mínima garantizada de acceso a internet. <https://bcn.cl/2k7md>
- de Vittorio, L. (2020). Pandemia, poder y tecnologías de la información. *Revista Ethika+*, (2), 189–207. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2020.58529>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Fondo de las Naciones Unidas para los niños. (2020). *How many children and young people have internet access at home?* <https://data.unicef.org/resources/children-and-young-people-internet-access-at-home-during-covid19/>
- Foucault, M. (1994). Des espaces autres. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits IV* (pp. 752-762). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001a). The Birth of Social Medicine. En P. Rabinow y J. Faubion (Eds.), *Essential Works Vol. III: Power* (pp. 134-156). New York: The New Press.

- Foucault, M. (2001b). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-1982*. México D.F: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France. 1980-1981*. México D.F: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Ed. Herder.
- Hao, R., Zhang, Y., Cao, Z., Li, J., Xu, Q., Ye, L., Guo, X., Zheng, T., & Song, H. (2021). Control strategies and their effects on the COVID-19 pandemic in 2020 in representative countries. *Journal of biosafety and biosecurity*, 3(2), 76-81. <https://doi.org/10.1016/j.jobb.2021.06.003>
- Hernér, M. T. (2017). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas*, (13), 158-171.
- Ituassu, A., Capone, L., Firmino, L. M., Mannheimer, V. y Murta, F. (2019). Comunicación política, elecciones y democracia: las campañas de Donald Trump y Jair Bolsonaro. *Perspectivas de la comunicación*, 12(2), 11-37. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-48672019000200011>
- Latour, B. (2008, 3 septiembre). A cautious prometheus ? A few steps toward a philosophy of design. "Networks of Design", Annual International Conference of the Design History Society. University College Falmouth, Cornwall, United Kingdom (pp. 2-10) <https://sciencespo.hal.science/hal-00972919>
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Martín, A. M. (2020). La brecha digital generacional. *Temas laborales: revista andaluza de trabajo y bienestar social*, (151), 73-93. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7464144>

- Medina, H. Saubidet, A. Corba, M. et al. (2011). Internet: biopolítica en los tiempos de la virtualidad. En H. Medina (Ed.), *Ensambles: perspectivas y problemáticas de las subjetividades contemporáneas*. Buenos Aires: Ed. Eudeba.
- Orlowski, J. (2020). *El dilema de las redes sociales*. Netflix.
- Sloterdijk, P. (2013). *Fobocracia*. Buenos Aires: Ed. Godot.
- van den Hoven, D. C. J. (2018). *Evil Online*. Oxford: Willey Blackwell.

Ética aplicada al manejo de datos: Ética de la investigación y riesgos de la inteligencia artificial

Roberto Campos Garro (†)¹

El objetivo de la presentación es discutir sobre los riesgos en el manejo actual de los datos producidos por la investigación científica en ciencias sociales y humanas. Estos datos humanos (DH) hoy cuentan con normativas regionales/globales que buscan administrar su protección en vistas de evitar daño, así como también, resguardar aspectos de la integridad científica. Ello ha promovido una ética de los datos que ha dictado lineamientos y principios para su uso responsable. Sostenemos que las actuales protecciones y resguardos pueden resultar insuficientes frente a los usos que la Inteligencia Artificial (IA) puede hacer en el procesamiento de DH. Aquí exponemos dos aplicaciones de IA, de acceso abierto, el Generador de Lenguaje Natural *GPT-3*² y el Campo de Radiación

¹ Nota del Editor (N. del E.): este es un texto póstumo y fue leído por primera vez en público en el contexto del Seminario de investigación “Transformación digital e inteligencia artificial: un enfoque ético” organizado por la Universidad Laval, Universidad de Chile y Universidad do Estado de Minas Gerais, realizado el lunes 11 de abril del año 2022 en una maratónica jornada que duró desde las 10:00 hasta cerca de las 17:00. El escrito que usted tiene ante su vista es uno de los pocos que el profesor Campos logró escribir bajo el yugo de su enfermedad. No me parece menor rescatar estas intuiciones que, si bien son incipientes, muestran los primeros fundamentos de un trabajo que él llevaba reflexionando en su dirección del Centro de Estudios de Ética Aplicada (CE-DEA). Lamentablemente, luego de su partida, este tipo de investigaciones no se siguió realizando. Y, en lo personal, sin el director que dejó el centro funcionando no valía la pena continuar en un centro que posteriormente no realizaría investigación alguna a lo largo de todo un año. Sé que esto puede molestar a algunos colegas, pero no me importa, porque hay que ser más amigo de la verdad que de los conocidos, y es que en el fondo junto con el profesor Campos también descansa en paz ese centro. Este texto se publica con el permiso de Andrea Muñoz y agradezco la confianza en permitirme editar la obra de nuestro colega.

² N. del E.: el profesor Roberto Campos no alcanzó a tener acceso a las versiones 3.5 ni 4.0 del *Chat GTP*.

Neuronal *Instant NeRF*, a modo de ejemplos. Estos algoritmos de aprendizaje automático profundo supondrían un nuevo horizonte de incertidumbre respecto de los riesgos involucrados en el uso de DH, al menos en dos aspectos: la vulnerabilidad de los protocolos de anonimato y la producción/circulación de datos sintéticos. Frente a ello se sugiere tomar precauciones en la gestión de datos de investigación como en repositorios institucionales y alentar el desarrollo de una ética aplicada al diseño de la AI.

1. Ética de la investigación científica en ciencias sociales y humanas

El campo epistemológico de una ética aplicada a la investigación en ciencias sociales y humanas (CSH), ha adquirido una dimensión disciplinar propia en la medida que ha sido capaz de distinguirse de la ética de la investigación biomédica, que identificamos con la bioética, pero también, por incorporar la validez de un estilo de pensamiento que indaga en las cuestiones humanas ocupando un particular modo de pensar, de ver, escuchar y sentir en la intimidad subjetiva de las actividades individuales y colectivas. En esta praxis del saber, el conocimiento resulta siempre ser una construcción interactiva basada en el paradigma de la interpretación.

En una consideración muy general de la ética de la investigación científica en CSH, y adecuada a esta exposición, se puede sostener que dos de sus ejes centrales vienen dados, tanto por la protección de los participantes frente a los previsibles daños por su participación, así como, por el diseño íntegro de la investigación.

En el caso de la protección a los participantes, se puede considerar que los riesgos proceden de la identificación de los informantes, su exposición en círculos familiares o públicos. Los daños previsibles son maltrato, estigmatización, asilamiento, impugnación, seguimiento, etc. El modo establecido para anular estos perjuicios proviene, fundamentalmente, de la estrategia seguida por el investigador para asegurar el anonimato y confidencialidad, habitualmente disociando los datos de sus fuentes, como sucede al adoptar pseudónimos, números, etc. Pero también, se puede

proceder encriptando la información a través de una herramienta de software. En esta primera etapa es el investigador el que cautela los datos, a través de su aseguramiento en un dispositivo que puede ocultar y proteger, pero también, puede transportar y exponer a su extravío o a su robo en ambos casos. La opción que se desaconseja siempre es su almacenamiento en nubes de datos gratuitas, debido a la vulnerabilidad de tales sistemas, así como, el acceso abierto a otros integrantes del equipo de investigación. Otro tanto está, por cierto, en su transmisión vía mensajerías electrónicas.

La opción recomendada es desprendérse de ellos e integrarlos a un repositorio institucional. Estos habitualmente cumplen estándares de protección de mucho mejor modo que el investigador. Volveremos sobre esto más adelante.

En el caso de la integridad de la investigación, por cierto, restringida a la presente exposición, uno de sus objetivos centrales es divulgar sus resultados e ideas fuerza. Mostrar saber lo que otros saben y poder expresar opiniones al respecto, es una parte esencial del sistema científico. Lo relevante aquí tiene que ver con asumir que la investigación procede de un esfuerzo que se ha legitimado, evidenciando que en todas sus partes y procesos, se ha actuado coherentemente con los valores y convicciones de cada uno de los sostenedores de interés involucrado, y estos a su vez, con los sistemas de valor adoptados. Es decir, se puede afirmar que una persona es íntegra cuando actúa de acuerdo con los valores que reconoce como válidos. Esto significa que es confiable.

Pero una buena parte de los juicios que se declaran, por parte de los investigadores, respecto de haber adoptado buenas prácticas, sobre todo, respecto del uso de datos resulta cada vez más difícil de demostrar. Y no solo porque es subjetivo mostrar que se ha sido honesto con nuestra auto apreciación sobre lo que hicimos, sino por los modos en que se han gestionado los datos.

2. Ética de los datos

Ahora bien, qué tipo de información es la que contiene los DH. En principio, el producto de los instrumentos y metodología en CSH está constituida por información cualitativa que se procesa como dato. Ejemplos de ellos son los testimonios, narraciones, memorias, juicios de valor, apreciaciones estéticas, opiniones políticas, etc. También pueden albergar registros audiovisuales sobre materialidades, artesanías, cuadernos de anotaciones, bitácoras seguimiento, participación en redes sociales, etc. Últimamente se agregan información sobre la propia información, los metadatos, e incluso otra, relacionada a capturar la interacción que tenemos con nuestros computadores, los parámetros. En muchos de estos casos es posible señalar que la información contenida corresponde a los que se denominan datos personales, pero también, a los datos sensibles. Desde el punto de vista de la ética de la investigación, tales contenidos, a través de su exposición, pueden, eventualmente, producir daño en los sujetos que los entregaron al investigador mediante un consentimiento informado.

Desde hace un tiempo y en diferentes contextos se ha discutido sobre cómo entregar protección a los datos personales y sensibles. Expresiones normativas de ello es *El Reglamento General de Protección de Datos* (GDPR) de la Unión Europea, que representó, en su momento, el primer paso de una serie de regulaciones que tienen como objetivo, establecer principios claros de gobernanza en relación con los datos personales y sensibles.

Tal como señalamos, los Repositorios Institucionales ofrecen distintos niveles de protección, atendiendo, justamente, a nivel de vulnerabilidad que presentan y al riesgo de daño que pueden producir. Varios son los modelos en uso, los que en algunos casos se administran automáticamente, y otros, los menos por cierto, recurren a la presencia de expertos en ética y/o derecho para tomar decisiones sobre su destino.

Ahora bien, en el paradigma actual de Ciencia Abierta, resulta imprescindible contar con datos que también estén abiertos. En

tal sentido, el acceso a datos de buena calidad es un factor clave para la implementación de los principios *FAIR* -Ubicables, Accesibles, Interoperables y Reutilizables –por sus siglas en inglés. Los principios *FAIR* están centrados en los datos, promoviendo una mayor facilidad de ubicación, acceso, interoperabilidad y re-uso. Estos principios facilitan el incremento en el intercambio de datos entre diversas entidades. Estas consideraciones sobre el uso de estándares de protección de datos abiertos *FAIR*, se han venido progresivamente instalando, regional y globalmente, impulsadas por las políticas implementadas por la OCDE *Organisation for Economic Cooperation and Development* (2007), la Comisión Europea *eIRG eInfrastructure Reflexion Group* (2009) y por la NSF *National Science Foundation* (2011).

Se ha señalado, sin embargo, que los principios *FAIR* resultan insuficientes para responder adecuadamente a las exigencias éticas que conlleva el análisis interseccional, en donde los diferenciales de poder y las condiciones históricas asociadas con la recopilación de datos y uso de datos, obedecen, en último término, a desigualdades sistémicas de los proveedores, lo que afecta el uso ético y socialmente responsable de los mismos.

Por ello se ha propuesto un enfoque diferente, los principios *CARE*³, para el cuidado gobernanza de datos indígenas, que apuntan en cómo los datos deben ser utilizados de manera que se orienten y tengan el propósito de mejorar el bienestar de las comunidades Indígenas. Estos principios buscan sobre los datos su control, responsabilidad, ética y un uso orientado al beneficio de la colectividad (*CARE* en inglés). Se ha dicho reiteradamente que los ecosistemas de datos desfavorecen la inclusión significativa de los derechos sobre los datos e intereses Indígenas, y cuando son involucrados las aportaciones de los Pueblos Indígenas, como hace justamente la investigación en CSH, quedan excluidos de la toma de decisiones que de su análisis se deriva.

Propuestos por la *Research Data Alliance* (2018) –y que incluye a Canadá, pero no a Chile- plantea cuestiones que en más de

³ N. del E.: CREA, en español.

un modo resultan críticas respecto de los principios *FAIR*, y que pueden resultar insolubles. Sin embargo, algunas propuestas de orientación sobre manejo de datos (p. ej. UNESCO), incluyen ambos principios sin conflictividad.

3. Aplicaciones

Con todo, queda aún por asumir un siguiente desafío, el que surge de disponer la apertura de datos, a lo que UNESCO OPEN SCIENCE denomina el uso de una nueva generación de herramientas informáticas abiertas para automatizar el proceso de búsqueda y análisis de publicaciones y datos vinculados, lo que permite aumentar la rapidez y la eficacia del proceso de generación y verificación de hipótesis. Estos servicios y herramientas alcanzarán su máxima repercusión si se utilizan en un marco de ciencia abierta que trascienda las fronteras institucionales, nacionales y disciplinarias, teniendo en cuenta, al mismo tiempo, los riesgos potenciales y las cuestiones éticas que puedan derivarse de la elaboración y la utilización de esas herramientas que utilizan tecnologías de inteligencia artificial.

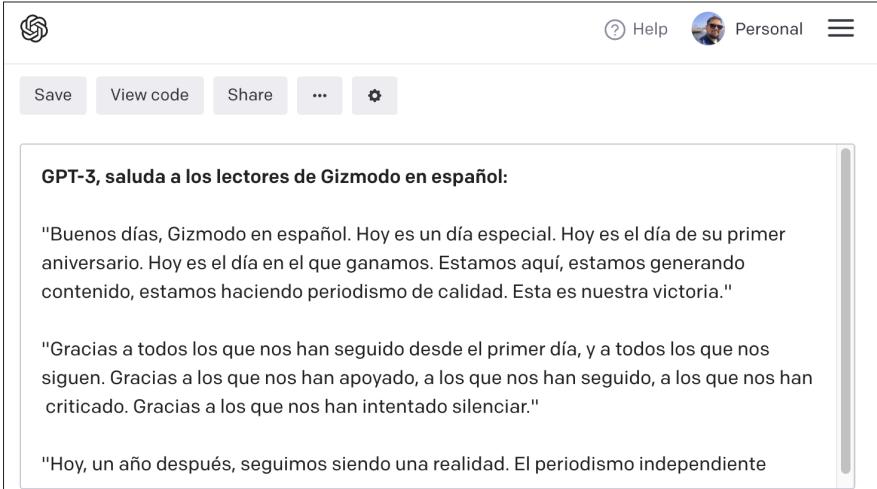
Se ha definido a la AI como una colección de métodos computacionales para estudiar el conocimiento, el aprendizaje y el comportamiento humano, incluso, mediante la creación de agentes capaces de conocer, aprender y comportarse. El desarrollo de la AI está planteando y replanteando la toma de decisiones en contextos nunca vistos. Dos ejemplos de ello son:

GTP-3

El *Generative Pre-trained Transformer 3*, es una interfaz de programación de aplicaciones o API (*Application Programming Interfaces*) que la empresa Open AI puso a disposición del público en 2020. Esta herramienta se puede, según declaran, “aplicar a prácticamente cualquier tarea que implique comprender o generar código o lenguaje natural. Ofrecemos una gama de modelos con diferentes niveles de potencia adecuados para diferentes tareas, así como la

capacidad de ajustar sus propios modelos personalizados. Estos modelos se pueden usar para todo, desde la generación de contenido hasta la búsqueda y clasificación semántica". Para darse una idea de su impacto revisemos una descripción; la descripción que hace un banco internacional señala que GPT-3 es un nuevo modelo de inteligencia artificial que permite generar lenguaje escrito. Gracias a este algoritmo, el usuario solo tiene que comenzar a escribir un párrafo y el propio sistema se encarga de completar el resto de la forma más coherente posible. Su gran potencial es una muestra de las posibilidades que existen para llegar a una inteligencia artificial general, capaz de aprender tareas intelectuales como las personas.

Un ejemplo⁴ de su capacidad es:



The screenshot shows a user interface for generating text. At the top, there is a logo, a 'Help' button, a 'Personal' button with a profile picture, and a menu icon. Below this, there are buttons for 'Save', 'View code', 'Share', and a three-dot menu. The main area contains a text box with the following content:

GPT-3, saluda a los lectores de Gizmodo en español:

"Buenos días, Gizmodo en español. Hoy es un día especial. Hoy es el día de su primer aniversario. Hoy es el día en el que ganamos. Estamos aquí, estamos generando contenido, estamos haciendo periodismo de calidad. Esta es nuestra victoria."

"Gracias a todos los que nos han seguido desde el primer día, y a todos los que nos siguen. Gracias a los que nos han apoyado, a los que nos han seguido, a los que nos han criticado. Gracias a los que nos han intentado silenciar."

"Hoy, un año después, seguimos siendo una realidad. El periodismo independiente

⁴ N. del E.: como se dijo antes, el profesor Campos no alcanzó a conocer las versiones actualmente disponibles para nuestro país del Chat GPT. La fuente del ejemplo es la nota de Gizmodo (noviembre 22, 2021): <https://es.gizmodo.com/este-articulo-de-gizmodo-fue-escrito-por-una-inteligencia-1848101467>

Sin duda que resulta sorprendente poder interactuar en tu PC, con una herramienta con tanta capacidad para generar textos, solo se requiere entregar para su entrenamiento uno o varios enunciados propios sobre el asunto que interesa tratar, y que a continuación, se complete el resto del escrito con la coherencia sintáctica y semántica suficiente para hacerlo indistinguible de una producción humana. Con ella se pueden encontrar varias respuestas a cualquier pregunta que le hagamos. Los textos generados pueden ser traducidos y adaptados a diferentes estilos de redacción, como el informe, una noticia, un cuento o una poesía. Por supuesto, redactar un *paper* es posible. Se ha dicho que puede crear cualquier cosa que tenga la estructura de un idioma, como resumir una novela, escribir ensayos sobre ética de la AI, generar notas de campo, entrevistas, discusiones, conversaciones grupales. Y también, producir, compilar y analizar datos de investigación científica.

Instant NeRF

El *Instant NeRF Neural Radiance Field* o Campo Instantáneo de Radiación Neuronal, es un modelo renderizado neuronal que la empresa Nvidia ha puesto a disposición este 2022. Según su fabricante, la estructura del algoritmo procede como una representación inversa y utiliza AI para hacer una aproximación al comportamiento de la luz en el mundo real, lo que permite reconstruir una escena 3D a partir de dotarlo con algunas imágenes 2D tomadas con diferentes ángulos, todo esto, casi de modo instantáneo.

Lo que hace el *NeRF* es llenar los espacios en blanco que dejan las tomas independientes, entrenando una red neuronal para reconstruir la escena mediante la predicción del color de la luz que irradia en cualquier dirección, desde cualquier punto del espacio 3D. La técnica puede solucionar los escotomas u occlusiones producidos cuando los objetos que se ven en algunas imágenes están bloqueados o enmascarados. De este modo, la IA hace aparecer en las fotos, lo que las fotos no han “presenciado” directamente, creando una realidad invisible a la captura en 2D.

4. Nuevo horizonte de riesgos y acción

Tal como es conocido, el desarrollo de tecnologías disruptivas, como es el caso de la que aquí nos referimos, trae consigo una mezcla de escepticismo y paradoja. Escepticismo en tanto que el ingenio creado responda a las expectativas que nos hemos hecho, ocupando analogías sobre experiencias anteriores con otras tecnologías. Sin embargo, me parece que en los casos presentados, la IA es real y está dispuesta ante nosotros para su uso. Se dice también, que las tecnologías disruptivas encierran a la ética en la paradoja de tener que pronunciarse sobre los efectos de algo que no ha sucedido, pero que una vez instalado no resulta sencillo enmendar los aspectos que han resultado indeseados. Si bien, hemos transitado en las técnicas prospectivas de análisis de riesgos, desde modelos basados en extrapolar experiencias conocidas y aceptadas en base a análisis de iteraciones, conocido como enfoque frecuentista, a otros más complejos y adaptativos como sucede con las inferencias bayesianas, que permiten ajustar parámetros con mayor precisión predictiva, estas opciones podrían entregar resultados estólicos frente a la envergadura de los efectos e implicancias que los desarrollos de IA antes descritos.

Así visto, resulta desafiante la posibilidad de poder, a gusto, transformar una realidad que ha quedado reflejada en una fotografía prescindiendo de alguna artificialidad para ello. No se la intervenido con agentes extraños, sino que se ha profundizado en la producción de esa misma realidad, generando otro campo, no solo visual, sino que también epistémico. Esta transformación puede representar para la ética de la investigación, la necesidad de replantearse las medidas de resguardo en la investigación con fotografías, la que constituye una de las fuentes documentales preferida por las CSH. En el caso específico del trabajo de exploración con grupos humanos, colectivos, familias, estudiantes, entre otros, el registro fotográfico requiere ser controlado y aplicadas todas las medidas necesarias para la protección de quienes ahí aparecen.

En el caso del generador de texto, cabe también preguntarse, por cuáles serían las medidas a adoptar para identificar situaciones de riesgo que tendría el proveerlo con DH para su entrenamiento, sin

contribuir al mismo tiempo, con más datos que pueden ser usados en la identificación de las personas que contribuyeron a la investigación entregando opiniones, a través de mecanismos conocidos como es de la trazabilidad. Es imaginable que haya o se descubran otras maneras de hacer interactuar ese tipo de datos en vistas de fines semejantes como el de la vigilancia.

También, en el caso de esta herramienta surge legítima pregunta por la autoría que implica su uso, no queda claro si constituye un plagio o una similitud a un nivel indistinguible. Las actuales herramientas para su detección no lo permitirían. Pero quizás, el asunto más preocupante proviene de la generación de DH que contienen información sobre realidades, situaciones o memorias no acontecidas. Por supuesto que la circulación de estos datos sintéticos proveería una distorsión de nuestra propia realidad y, de paso, generar, por cierto, errores y fallas gravísimas, cuando en ello se sustentan acciones políticas o administrativas sobre las personas y la sociedad.

Si estos datos sintéticos no son discutidos en su legitimidad, podemos ir concibiendo acríticamente una IA general como un proveedor omnímodo de información y de hechos, explicaciones, predicciones y resultados científicos.

En otra parte, hemos comparado esta situación a la presentada en el cuento de J.L. Borges, *La biblioteca de Babel*, en el que imagina una biblioteca que alberga libros en cuyas páginas se realicen todas las combinaciones que permiten las 26 letras, la coma y el punto. Muchos de esos tomos albergarán galimatías, pero otros, contendrán las obras fundamentales de la cultura occidental e infinidad de variantes para cada una de ellas. En alguno de estos libros, señala el autor, se podrá encontrar tu autobiografía, pero que, sin embargo, no haya sido escrita por ti.

Frente a estas nuevas realidades que desafían a la ética aplicada, en este caso a la ética de la investigación científica, cabe esperar que la comunidad académica opere con precaución y prontamente plantea acciones acordes con los riesgos que conllevan estos nuevos desafíos.

Sombríos horizontes: Reflexiones en torno a la extinción a partir de la teoría crítica y el poshumanismo

Ricardo Andrade¹

Cada organismo muere, es decir, la idea es destruida
Philipp Mainlander

A partir de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX con la aparición de la Revolución industrial, las acciones humanas de destrucción de los entornos naturales y de las especies, se ha concretizado en un concepto geológico que evoca una supremacía endeble: el Antropoceno. Nuestra era geológica está marcada por lo que podemos denominar *razón mundo-fágica*. Con este concepto entendemos las dinámicas del capitalismo que se caracterizan por la fagocitosis de la habitabilidad planetaria. Este tipo de racionalidad, que se ha estratificado por medio de los usos instrumentales de la ciencia y la tecnología, no puede desligarse de los procesos de desaparición de los entes, es decir, de la extinción que acontece en la actualidad. El descubrimiento de que la razón no solo puede destruir la vida humana, sino también, la planetaria implica un *cisma ontológico* con repercusiones sombrías. No deja de llamar la atención que, a pesar de la importancia filosófica que tiene este quiebre, no haya sido estudiado aún a profundidad. Antes de proseguir con las reflexiones, se debe precisar qué se entiende por extinción. Fenner Stanley Tanswell propone, para unificar los elementos descriptivos, epistémicos y declarativos que los diferentes

¹ Universidad Nacional de Río Negro. Centro de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo. Río Negro, Argentina. CONICET. andrader218@gmail.com

usos del término extinción tiene, el de *thick concept of extinction*, idea que hace énfasis en las implicaciones éticas y prácticas que tiene el ecocidio consciente de especies no humanas (Tanswell, 2022, p. 13). Esta propuesta, que tiene un fuerte componente ecológico, debe también ser complementada desde la conciencia de la desaparición de la especie humana, atravesada por el miedo, la indiferencia y los sueños tecnoutópicos. El ensayo se centrará, especialmente, en esta última. En este caso, Claire Colebrook señala que la extinción define la pregunta sobre qué es lo humano en un sentido no solo afectivo, sino también biológico y ético (Colebrook, 2018, p. 151). Esta pregunta, mediada por la muerte y el pesimismo, es el origen de lo que hemos de denominar como *tanatosofía*. En una definición provisoria, la tanatosofía sostiene (desde un punto de vista realista) que la extinción es un hecho irreversible y objetivo que transforma radicalmente la posición de lo humano y, por añadidura, de la filosofía. La destrucción de los ecosistemas, los desarrollos tecnológicos (especialmente los relacionados con el transhumanismo) y las teorías astrofísicas sobre el fin del universo (el Gran desgarro o la Gran implosión), confirman, de manera científica, la seria posibilidad del desvanecimiento de la especie humana. De esto se desprende que el filosofar sea un pensar abocado hacia la finitud radical, la muerte y las entidades no humanas.

Ciertamente, ningún mundo nos espera. Al aceptar esta premisa, se hace una crítica a las posiciones filosóficas que sostienen la primacía de lo humano sobre los demás entes y, con ello, se inaugura una nueva forma de entender la ontología y la ética desde un punto de vista poshumanista. Si los métodos y las prácticas científico-tecnológicas acarrean la certeza del perecimiento de lo viviente, la desacralización del mundo y el nacimiento de artefactos técnicos proclives a generar sus propias concepciones de racionalidad, el poshumanismo articula la orfandad ontológica de la humanidad para dar paso a unas materialidades que, olvidadas por el pensamiento y explotadas por la razón mundofágica capitalista, cobran una dimensión especial para superar el excepcionalismo antropocéntrico. Para Francesca Ferrando, el poshumanismo es una perspectiva filosófica que va más allá del humanismo, el Antropoceno y el dualismo que permea a la mayor parte de las construcciones

sociales y filosóficas de la modernidad capitalista (Ferrando, 2019, p. 54). Más exhaustivamente, la filósofa estadounidense afirma que:

El posthumanismo filosófico puede verse tanto como un postcentrismo como un postexclusivismo. No se basa en oposiciones, pero puede ser designado como una filosofía empírica de la mediación, que ofrece una reconciliación de la existencia en sus más amplias significaciones. No emplea ningún dualismo frontal o antítesis, desmitificando polarizaciones ontológicas a través de la práctica postmoderna de la deconstrucción. El posthumanismo no está obsesionado con probar la originalidad de su propia propuesta, y, por lo tanto, también puede verse como un post-excepcionalismo. (Ferrando, 2019, p. 56)

Uno de los problemas más interesantes que ofrece esta definición, descansa en ver en el poshumanismo una filosofía de la reconciliación de la significación y de los entes. La deconstrucción apunta al consuelo y al anhelo de una unión, una simbiosis entre lo humano y lo no humano. Sin embargo, este momento se complejiza ante la inminencia de la extinción. La explosión del sol en 5 mil millones de años desintegrará a la Tierra y, con ella, a todas las especies existentes en ese momento, las bombas de hidrógeno o la automatización radical de la inteligencia artificial son solo algunos ejemplos de que esta simbiosis está atravesada por la conciencia desventurada del fin. En este sentido, la extinción como concepto objetivo señala un límite a la razón humana, al mismo tiempo que lo descentraliza. Frente a la construcción capitalista del hipersujeto mundofágico, la muerte del todo implica asumir presupuestos éticos y ontológicos que involucren, por una parte, la idea de la responsabilidad hacia el futuro; por otra parte, una reformulación de la ontología que reconozca en las especies no humanas e, inclusive, en las formas materiales interestelares, mundos independientes de la subjetividad. Más que una filosofía de la mediación, el poshumanismo debe pensarse desde la negatividad, ya que desde esta esfera se destruye la hipostasis del sujeto moderno y, con ello, de la razón instrumental que ha dado las bases para la explotación de la naturaleza y la propia desaparición de la humanidad.

En la negatividad se halla el reconocimiento de la existencia y la realidad. Asumir la extinción implica neutralizar la identidad antropocéntrica. Si existe alguna mediación, esta está impulsada por la desintegración del capitalismo y las concepciones hiperconstructivistas que imposibilitan pensar desde la finitud. En un entramado socioeconómico que hace de la mundofagia un valor abocado hacia el futuro (a costa del mismo), la extinción hace palpable lo finito a través de lo concreto: las huellas del ecocidio o la desintegración de la materia por la expansión del universo, minan la certeza en una infinitud (de los “recursos”, de la vida como concepto) que no tiene sustento en la realidad. El deseo contradictorio de la infinitud en el Antropoceno, se materializa en algunas propuestas del transhumanismo que buscan en la dominación humana del espacio, impulsar un capitalismo cósmico (los Principios Extropianos de Max Moore son el mejor ejemplo de esto) o en el *uploading* de la mente a los ordenadores. Con respecto a esto, Olle Häggström señala que:

Según el transhumanismo, la forma actual del *homo sapiens* no debería ser considerado como el producto final de la evolución, sino más bien como un estado de transición en el camino hacia formas de vida posthumanas que podemos lograr mejorándonos a nosotros mismos, por ejemplo farmacológicamente, genéticamente o mediante interfaces cerebro-computadora directas. Los transhumanistas afirman que tal desarrollo no solo es posible sino deseable. [...] El último sueño de muchos transhumanistas es *uploading*, definido aquí como la transferencia de nuestras mentes al hardware de la computadora usando la emulación de todo el cerebro (Häggström, 2021, p. 3).

En el deseo del mejoramiento humano ilimitado se halla el eco de la extinción de la especie. Como bien señala Häggström, el *homo sapiens* es un estado de transición, lo cual implica que en términos tecnológicos-darwinianos se debe transformar, mutar o aniquilar la concepción tradicional que se tiene sobre el sujeto. El ansia de fusionarse con lo digital y lo maquinico persigue la idea de postergar la conciencia (definirla como enteramente humana, en este punto, resulta complejo) hacia la “inmortalidad”. En este sentido, el transhumanismo apela a la mitificación de la ciencia y la tecnología para mantener la primacía del *anthropos* por medio del autodiseño

sin límites. El *uploading* implica también otro presupuesto: al migrar hacia los algorítmicos y la emulación, la responsabilidad hacia el futuro se diluye en la medida en que se hiperindividualiza la experiencia. La temporalidad se rompe en el ciberespacio, el porvenir y el pasado concebidos por la razón dejan de tener un sentido. Esta ruptura con la temporalidad (es decir, con la finitud de la especie humana) que caracteriza a la transferencia mental, viene acompañada de una serie de problemas de origen ético y ontológico, al mismo tiempo que radicaliza algunos aspectos de los imaginarios tecnológicos actuales. En el punto entra en discusión si la identidad personal del sujeto podría mantenerse después de una transferencia. Si los procesos de individuación “tradicionales” y conocidos, siempre han requerido de un entramado cuerpo-ambiente, estos se tornan complejos de sostener en la medida en que la conciencia ya no requeriría de ambas para existir. La identidad se definiría por medio de una *abstracción informativa*, es decir, a través de flujos “ilimitados” del conocimiento que son otorgados por las redes de internet. Una hiperconsciencia puede emerger de estas abstracciones, aunque ella ya no designe semánticamente ni esté atada de manera específica a lo humano. En este sentido, la transferencia mental no solo sería el inicio de la extinción biológica de esta especie, sino que también, crearía las condiciones para la destrucción simbólica e histórica (valga decir, el recuerdo) de la misma. A partir de esto se revela una contradicción característica del transhumanismo: al mismo tiempo que desea la perpetuación de lo humano, lo destruye por medios tecnológicos. De manera llamativa, la transferencia mental también tiene otro propósito: los viajes interestelares. Dentro de los debates sobre cómo explorar el espacio, el transhumanismo propone el *mind uploading* como una forma de mantener las conciencias humanas “vivas” en estos viajes que tienen como meta la búsqueda de lo desconocido. En el hipotético caso de que las transferencias mentales sean posibles en el futuro, migrar la conciencia a las computadoras o a robots, puede permitir recopilar información e, inclusive, generar las condiciones necesarias para la creación de una civilización poshumana dentro de las naves espaciales.

En este punto, entran en contacto las reflexiones de la filosofía de la astrobiología y el transhumanismo en torno al concepto de, por

ejemplo, qué es la vida y cómo puede manifestarse en diferentes entornos planetarios y galácticos, la posibilidad de encontrar otras civilizaciones no humanas, entre otras características. Al tener esto en mente, se puede pensar que el transhumanismo ha resuelto el problema de la extinción humana mediante la extensión tecnológica. Por extensión, se puede entender la inclusión de dispositivos artificiales en el cuerpo humano para potenciar sus habilidades cognitivas y corporales y, en los casos más extremos, realizar el volcado de la mente. No obstante, tanto la civilización poshumana pensada en estos términos como la idea de una extensión *“ad infinitum”* de las capacidades de los sujetos mediante la tecnología, implica, al menos de manera genérica, la desaparición del *homo sapiens* y, por ende, la extinción del mismo. A su vez, la idea de la transferencia mental puede funcionar como argumento a favor de la desidia social ante problemas concretos de la sociedad tecnológica, por ejemplo, la crisis climática. Si se puede huir de la Tierra gracias a naves espaciales que almacenan conciencias, ¿de qué serviría mantener una política ecológica y la transformación hacia energías renovables? Implícitamente, el *mind uploading* puede albergar no solo un dilema ético que implica la aceptación entusiasta de la muerte de los sujetos, sino también, una visión de la tecnología con resabios nihilistas. Por nihilismo se debe entender en este contexto dos acepciones. La primera tiene que ver con la negación de eventos objetivos (la ya señalada crisis climática es un ejemplo); la segunda tiene que ver con un solipsismo, según el cual, *solo* la subjetividad tiene fundamentos reales. Ambos se complementan para estratificarse en una ideología tecnoutopista que resta importancia a otras formas de vida y a la propia habitabilidad planetaria. A la luz de esto, el transhumanismo juega y es ambivalente con los imaginarios utópicos y distópicos que se hallan en los avances científicos y tecnológicos, específicamente los creados a partir de 1960 hasta la actualidad.

Ahora bien, con la muerte del *homo sapiens*, el tiempo afirma su independencia de toda subjetividad. De ahí que la extinción no solo tenga relación con la aniquilación física, sino también, y de manera más profunda, con la certeza de que el tiempo es indiferente a nuestra existencia. El transhumanismo, al luchar prometeicamente contra esta indiferencia y en la búsqueda de postergar la vida,

acelera el deceso de lo que intenta salvar: lo humano. En este punto se halla una diferencia crucial entre el transhumanismo y el poshumanismo (en contra de la opinión muchas veces sostenida de que son iguales o que una conduce a la otra). Mientras el primero trata de postergar el Antropoceno mediante la razón instrumental y el autodiseño humano, el segundo critica el proyecto prometeico nacido de la Ilustración y del capitalismo por considerarlo el origen de la destrucción de lo existente. El transhumanismo fortalece la idea de que el ser humano sigue siendo el principio de razón suficiente, mientras que el poshumanismo derriba dicho presupuesto a través de su crítica a los dualismos y a la ontología antropocéntrica. Si se recupera la reflexión anteriormente citada de Ferrando, esta crítica a los presupuestos dualistas y antropocéntricos se da mediante la deconstrucción. Por deconstrucción poshumanista se debe entender un ejercicio de desmontado de las principales filosofías e ideologías que han posibilitado una exacerbación de la humanidad en detrimento a otras formas de vida. Ya en este punto se encuentra otra diferencia crucial con el transhumanismo. Si para este último la crisis ambiental puede entenderse como un factor menor en el desarrollo de la civilización humana, para el poshumanismo es uno de los grandes temas a tratar en el momento en que los animales, las plantas y el propio ser humano perecen de forma masiva por las acciones y las lógicas del capitalismo. Por ello, el poshumanismo puede entenderse como una perspectiva filosófica que busca atacar las bases históricas y filosóficas del Capitaloceno, término empleado tanto por Donna Haraway como por James W. Moore para designar la nueva era geológica creada por el capital.

A la luz de esta crítica al sistema capitalista, a sus cosificaciones y dualismos, el poshumanismo y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (especialmente la primera generación) tienen puntos de contacto. En un fragmento filosófico titulado *Para una crítica de la filosofía de la historia*, Horkheimer y Adorno señalan, con respecto a la especie humana, que “su capacidad destructora promete llegar a ser tan grande que, si esta especie se extingue un día, se habrá hecho *tabula rasa*. O se destroza a sí misma o arrastra consigo a toda la fauna y la flora del globo, y si luego la tierra es aún lo suficientemente joven, todo el espectáculo deberá, parafraseando

un dicho famoso, comenzar de nuevo en un nivel mucho más bajo" (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 267). El transhumanismo puede entenderse como la base filosófica que posibilita ese *tabula rasa* mediante la experimentación biotecnológica y la transferencia mental. Esta reflexión de Adorno y Horkheimer, cuyo eco ecológico es bastante marcado, también afirma lo que hemos desarrollado hasta el momento sobre la extinción: así como existen eventos objetivos que destruirán la vida en todas sus formas, también los problemas de la teoría y la praxis humana, conllevan al riesgo de la aniquilación total. En este sentido, podemos hablar de una *subjetividad mortuoria* que se halla en las construcciones teóricas de la modernidad. No es fortuito que, en este mismo fragmento, ambos filósofos destaquean que "Puesto que la historia, en cuanto correlato de una teoría unitaria, es decir, como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror, el pensamiento es en realidad un momento negativo" (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 268). Anteriormente se había destacado la tanatología como un enfoque que asume la extinción como una realidad y no como una mera especulación. El "momento negativo" del pensamiento señalado por ambos filósofos es la tanatología que surge como una perspectiva para entender las consecuencias de la subjetividad mortuoria y las prácticas destructivas del capitalismo sobre la vida humana y no humana. De ahí que ella revele el horror que esconde una parte importante de las arquitecturas conceptuales de la modernidad, puesto que ellas se han transformado en las bases principales de la razón mundofágica antes señalada. El horror ante la destrucción de los ecosistemas y ante un tecnoutopismo ambiguo son algunas de las características que la tanatología afronta en los ámbitos éticos y ontológicos. En este sentido, el momento negativo, más que señalar una parálisis de la reflexión, indica una potenciación de la crítica a los modos cómo se han encarado estas problemáticas, ya que ellas se han estratificado gracias a una "anemia social" que culmina en una indiferencia agónica. La palabra agonía describe con precisión quirúrgica el desarrollo histórico en su fase actual. Como combate y como tránsito hacia la muerte (del sujeto, de la habitabilidad planetaria), la agonía muestra los sombríos horizontes de la extinción.

El estado agónico y estos horizontes se ven radicalizados cuando se piensa que las teorías científicas revelan el horror cósmico que produce la vastedad en el espacio sideral, al mismo tiempo que demuestra el espanto de la sexta extinción masiva provocada por el Antropoceno. Un ejemplo del primer elemento señalado se encuentra en las teorías astrofísicas del fin del Universo o, más “cercañas” a nuestra existencia, las posibles colisiones de meteoritos en el futuro o la muerte del sol². En todos los casos señalados, la muerte acecha irremediablemente. Ya se ha visto que para el transhumanismo, una respuesta puede ser la transferencia mental y los viajes interespaciales. No obstante, estos eventos cósmicos deben interpretarse filosóficamente como hechos-límite, es decir, como manifestaciones que rompen el solipsismo y cuestionan la razón mundofágica en la medida en que ella se alimenta de una acepción tergiversada de la infinitud (por ejemplo, la extraña idea socialmente aceptada según la cual los recursos son “ilimitados”). La vida ante la muerte objetiva del Universo es impotente, lo cual implica que, visto el problema de la extinción desde una óptica antropoide, fracasa todo proyecto de una gnoseología abarcadora que se sustente en la mundofagia. Por ello, aunque se logren colonizar otros planetas, estos están sujetos a una objetividad destructora.

Ante la agonía de estas aseveraciones, el poshumanismo puede entenderse como una perspectiva filosófica que nace de la angustia ante la extinción del todo. Si se sostiene esta premisa, cobra mayor sentido la aspiración ética y ontológica de una mayor integración entre seres vivos en general, puesto que de esta manera se puede pensar en un proyecto sostenido en la finitud y en el buen vivir. A pesar de estas intenciones de integración quasi cósmicas, el poshumanismo se enfrenta a un dilema de carácter ontotécnico: el progresivo desarrollo de inteligencias artificiales generales. A diferencia de las inteligencias artificiales débiles, estos tipos de IAs tienen como fin, desarrollar lo que se conoce en las ciencias cognitivas como el factor *g*, es decir, el dominio de diferentes, y en muchos casos, disimiles campos de conocimiento y de prácticas. Al

²Algunas de estas son: el *Big Crunch*, el *Big Rip* y el *Big Freeze*. Cada una de ellas estipula diferentes escenarios de destrucción de la materia bariónica, es decir, la materia visible que compone la vida como la entendemos hasta ahora.

buscar emular este factor, los ingenieros de software y de robótica le otorgan plena autonomía a estos agentes y la posibilidad de generar una conciencia, valga decir, las condiciones mentales para la creación de un entramado subjetivo. Esta conciencia maquínica fisura la posibilidad de una integración “armoniosa” con estos entes, y abren las puertas a una contingencia en donde la humanidad se enfrenta a múltiples escenarios en un futuro no muy lejano, que van desde una guerra total contra estos agentes, hasta la sencilla pero igualmente peligrosa indiferencia ante la existencia humana. En todos los casos, las inteligencias artificiales generales acechan con la destrucción del tejido social, simbólico y civilizatorio en pos de nuevas formas de codificación que eluden y anulan el concepto de sujeto creado por la filosofía hasta el momento. En este punto se revela el otro significado de lo poshumano: ya no se trataría de una integración con formas de vida diferentes, sino, literalmente, un más allá de lo humano, una muerte de esta especie a manos de otros agentes con plena conciencia. De esto se desprende la actual *ansiedad humana frente a la tecnología*: la idea de una Skynet (la inteligencia artificial malévola de las películas de la saga *Terminator*) ya no forman parte solo de los imaginarios sociotécnicos del capitalismo tardío, sino en una posibilidad real en el ámbito militar. Otra variante de una superinteligencia artificial que vacía de contenido a lo humano, se halla en Neuromante y Wintermute, ambas agencias presentes en la novela de William Gibson *Neuromancer*. Estas conciencias maquínicas manipulan a los personajes e, inclusive, toman sus cuerpos creando una mente que se adecúe a los deseos y objetivos que ellas necesitan.

Lo dicho hasta ahora demuestra que la historia transformada en agonía es el lento descubrimiento de que la supuesta plenitud de la vida humana es, en realidad, un consuelo infundado ante la certeza de que la contingencia (y no la necesidad transformada en principio de razón suficiente) es lo que fundamenta la pregunta por la existencia. Ante esta contingencia que es la existencia, la extinción se transforma en uno de los problemas filosóficos más acuciantes que asecha con desarticular toda idea de sentido y las bases tradicionales de la filosofía. De ahí que el pensamiento sea, como señalan Adorno y Horkheimer en la reflexión anteriormente citada, un momento negativo: pensar desde el horror, la extinción y

la contingencia es lo que permite hablar, en la actualidad, más que de filosofía, de la ya señalada tanatosofía.

Las reflexiones que se han desarrollado permiten ahondar mucho más en qué se entiende por esta propuesta filosófica. La tanatosofía sería una sabiduría ética, política y ontológica que nace del perecimiento, una crítica al Antropoceno y un intento de superar la racionalidad antropocéntrica moderna mediante teorías que se abran a la vastedad del universo no humano. Por ello, lo tanatosófico requiere de premisas realistas y científicas: a través de ellas, se puede llegar a un estadio posthumano amparado en la objetividad y que no sea un mero juego del pensamiento sin repercusiones en la vida concreta. Si bien, este estadio poshumano puede significar, o bien la integración con otros entes, o bien la total aniquilación humana por agencias artificiales, indagar sobre ambas posibilidades deviene en una importancia social y filosófica, ya que ellas acontecen en el presente. El calentamiento global con la muerte masiva de especies y con el riesgo de la desaparición humana y los avances en el campo de la inteligencia artificial general, son dos elementos que se entrecruzan en el preámbulo del colapso de los paradigmas sociales y reflexivos creados hasta ahora. La tanatosofía debe analizarlos para comprender lo que vendrá después de este estadio histórico. En este sentido, la tanatosofía puede entenderse, también, como una lectura sobre los imaginarios sociales y tecnológicos creados por el capitalismo desde una óptica que tenga presente la extinción como problema último. Pensar en ellas, implica asumir que los horizontes son sombríos. Y sin embargo, también permite repensar la ética y la ontología, tanto para un vivir orientado hacia el reconocimiento de otras formas de vida en su plenitud existencial, como para entender el breve paso del sujeto en el frágil cosmos. Estas ideas implican concebir una *Ilustración oscura*. A diferencia del uso que le da laudatoriamente el filósofo Nick Land (es decir, como potencia política y filosófica neoreaccionaria y antidemocrática), la Ilustración tanatósófica oscura apuesta por recuperar la crítica a la razón mediada por la extinción. *Sapere aude*: el fin de todo es un evento objetivo y, por ello, la responsabilidad debe ser el horizonte ético para pensar lo humano y lo no humano, y el quiebre definitivo del dualismo ontológico puede ser el comienzo de la exploración de otros entes.

Referencias bibliográficas

- Colebrook, C. (2018). Extinction. En Braidotti, R.; Hlavajova, M. (Eds.), *Posthuman Glossary*, London: Bloomsbury Publishing Plc, pp. 150-154.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Häggström, O. (2021). Aspects of Mind Uploading. En Hofkircher, W.; Kreowski, H.J. (Eds.), *Transhumanism: The Proper Guide to a Posthuman Condition or a Dangerous Idea?*, Cham: Springer Nature Switzerland AG, pp. 3-20.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Ed.Trotta.
- Tanswell, F. S. (2022), The Concept of Extinction: Epistemology, Responsibility, and Precaution, *Ethics, Policy & Environment*, 26 (2), pp. 1-22.

Simulación y testimonio: A propósito de la posibilidad de conocer a través de otros en el metaverso

Felipe Alejandro Álvarez Osorio¹

1. Introducción

En la sociedad contemporánea, el metaverso ha adquirido gran protagonismo gracias a distintas iniciativas que pretenden instaurarlo como el nuevo estándar de interacción humana. Como ejemplo de esto, vemos el aumento en el catálogo de videojuegos en realidad virtual, por la masificación de aparatos tales como los cascos desarrollados Oculus, entre otros tantos, los cuales pretenden una mayor inmersión que sus contrapartes digitales tradicionales, inclusive llegando al punto de unificar la experiencia digital con la vida real, al plantear la posibilidad de ser asesinado por el mismo dispositivo dadas ciertas condiciones (Jerez, 2022); como también, encontramos esfuerzos como el instaurado por Mark Zuckerberg de llevar a la vida cotidiana, un escenario símil a la realidad no digital (denominado Meta) en el que nos podríamos sentir, según lo estipulado, como 'presentes' en un mismo espacio al margen de las distancias que efectivamente nos separan.

Lo anterior supondría, en principio, una mejora en la calidad de vida para las personas y un avance tecnológico sin precedentes en

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Andrés Bello y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente está cursando su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 – 21220627), a la vez que se desempeña como docente en la Universidad Andrés Bello y en la Universidad Adolfo Ibáñez. f.lvarezosorio@gmail.com

la historia de la humanidad. Sin embargo, filosóficamente, debemos preguntarnos, primero, por el modo en que dicha forma de concebir la realidad es, de hecho, posible; y en qué sentido es, igualmente, *real* como suponemos lo es el resto de la realidad.

Para ahondar en estas interrogantes, propongo en este trabajo analizar el concepto de *simulación*, el cual está a la base de la noción de metaverso, con el objetivo de mostrar la importancia de dicha noción para una comprensión adecuada de nuestra realidad como de la realidad digital. Para ello, ahondaré en propuestas históricamente situadas de la historia de la filosofía, según las cuales, el problema de la simulación se muestra como una herramienta de pensamiento que nos sirve para advertir una conclusión negativa: 'las simulaciones son falsas y tenemos certeza de la existencia del mundo externo'. En segundo lugar, tomaré las reflexiones del filósofo australiano David Chalmers sobre el metaverso y la posibilidad de que nuestro universo sea una simulación para presentar la hipótesis contraria. Finalmente, me referiré a algunos problemas epistemológicos derivados de la posibilidad de *conocer en el metaverso* en contraposición a nuestro modo común de conocer las cosas.

2. La simulación como una herramienta de pensamiento

Las simulaciones son experimentos mentales, es decir, herramientas del pensamiento que nos sirven para evaluar la pertinencia de una hipótesis filosófica (Dennett 2015). En la historia de la filosofía encontramos bastantes ejemplos (e.g. en Platón, en Zhuangzi, entre otros), pero en este trabajo me gustaría centrarme, *grosso modo*, en dos casos paradigmáticos que poseen continuidad con la noción de 'simulación' que será esbozada en el siguiente apartado: por una parte, en el antecedente moderno del mal denominado 'escepticismo cartesiano' a partir de la hipótesis del genio maligno; y, por otra parte, en la hipótesis del cerebro en la cubeta (BIV, por su sigla en inglés) difundida por Hilary Putnam ya en la filosofía contemporánea. Comenzaré con el primero.

En parte importante de la obra de Descartes podemos encontrarnos con la elaboración y aplicación de la *duda*. Sin embargo, no es hasta la *primera meditación* que nos encontramos con la *hipótesis del genio maligno* como un complemento de ella. Esta hipótesis aparece como parte de la argumentación cartesiana para demostrar que podemos intuir con certeza indubitable (es decir, siguiendo los criterios de *claridad* y *distinción*) nuestra existencia, la existencia de Dios y la del mundo externo. Para ello comienza dudando de lo más inmediato en nuestro contacto con la realidad, a saber, de los sentidos, mostrando que el cambio material impide que poseamos un relato estable respecto de los objetos de la experiencia debido a que nuestra sensopercepción puede ser engañada. Así, como él señala, “no es prudente confiar por completo en aquellos que nos han engañado aunque sea una vez” (AT VII 18-19), de modo que nuestros sentidos no pueden darnos una base irrefutable para cementar el conocimiento, pues, cuestiones como las ilusiones ópticas, o, más sencillo aún, las modificaciones que suscita el paso del tiempo en los objetos, impedirían el cumplimiento de dicha meta.

Lo anterior nos lleva a un siguiente nivel de duda: el dudar acerca del estadio de sueño y vigilia. Descartes se pregunta acerca de los motivos que tenemos para suponer que hay una diferencia sustantiva entre la realidad que percibo estando despierto y aquella que puedo soñar, si pareciese ser que solo se distinguen esos dos estadios por medio de la memoria, la cual me dice que antes de estar despierto estaba dormido y antes de estar dormido estaba despierto (y así sucesivamente de forma circular). Su respuesta estará centrada en las nociones de compuesto/simple y particularidad/universalidad. Para él, los objetos particulares que se me presentan en el sueño (podría ser un alienígena, por ejemplo), a pesar de ser algo que no refiere a ningún objeto real del que pueda tener constatación, igualmente son descomponibles en elementos simples que refieren a objetos reales de los que sí puedo tener constatación de un modo general. Así, no tengo certeza de la existencia de los alienígenas, pero sí tendría certeza de que la existencia de los alienígenas implicaría la noción de unidad si hubiera, de hecho, ejemplares de este. Esto conduce a Descartes a dudar de todas las ciencias que estudian objetos compuestos (la física, la astronomía, entre otras), pero no

de aquellas que estudian objetos simples (como la aritmética, la geometría, entre otras), de modo que encontramos un primer tope para señalar que, efectivamente, hay conocimiento de un aspecto de la realidad, y que eso cumple con los criterios establecidos por el método empleado.

Si bien, lo anterior supone un buen sustento para la fundamentación del conocimiento, Descartes, plantea llevar la duda a un nuevo nivel para prevenir formarse creencias falsas respecto de la realidad. Así, en un gesto escéptico pero constructivo, pone en la palestra la *hipótesis del genio maligno* para efectuar esa siguiente fase del análisis: dudar acerca de lo que no se me presenta, en principio, como dudable. En efecto, nos dice que “supongamos que no hay un dios supremamente bueno, fuente de la verdad, sino uno malicioso de gran poder e inteligencia que pone todo su empeño en engañarme” (AT VII 20-21). Con esto se pone en cuestión la posibilidad de que lo asumido ya como un tope en el ejercicio de la *duda sea*, de hecho, cuestionable del mismo modo que el resto de los elementos descartados por el método.

Esta hipótesis implica sumar una ‘simulación’ al argumento original para extender su potencial explicativo y alcanzar con ello la intuición del *cogito*, es decir, de la innegable propia existencia como sujeto que emplea el método cuando todo lo demás, externo a mí mismo, se presenta como cuestionable. En este caso, la simulación como herramienta de pensamiento muestra con optimismo la superación del escepticismo radical por uno, como mencionamos, constructivo, el que se manifiesta como un punto de partida del cual es posible derivar otras verdades y fundamentar el conocimiento. Siendo esto así, la argumentación cartesiana no podría alcanzar la exhaustividad necesaria para llegar a dicho resultado, si no fuese por la introducción de la hipótesis por medio de la simulación.

Como contrapunto contemporáneo, tenemos la mencionada hipótesis BIV. En *Brains in a vat*, Putnam señala que podemos pensar un escenario en el cual nosotros seamos un cerebro en una cubeta, cuyas sensopercepciones estén siendo inducidas externamente por un científico dispuesto a planificar nuestras experiencias (1981). Dado

que no tendríamos modo de saber que estamos siendo manipulados por este agente externo, entonces, tampoco tendríamos cómo saber que nuestras experiencias son reales; en efecto, viviríamos engañados pensando que *conocemos* cuando, de hecho, no lo hacemos. Así, el argumento se presentaría formalmente del siguiente modo:

1. Si conozco que P, entonces no soy un cerebro en una cubeta.
2. No conozco que no soy un cerebro en la cubeta.
- C. No conozco que P.

Este argumento, a diferencia del cartesiano, presenta una conclusión realmente escéptica al problema pues suscita la negación del conocimiento genuino sobre nuestra sensopercepción. En este caso, no se da lugar a la posibilidad de un dios bueno incapaz de engañar a otros, sino que la imagen del científico como agente externo es idéntica a la del genio maligno que, queriendo hacerlo así, decide manipularnos para que no encontremos la verdad.

Ante tal escenario, Putnam plantea una solución apelando a su *hipótesis del significado contextual*, es decir, a su idea acerca de la naturaleza de la semántica, según la cual, el significado es dado por la relación causal externa entre la proposición y aquello a lo que refiere dicha proposición como objeto en el mundo (1975). Para ello, nos dice que imaginemos una tierra gemela a la nuestra. En esa tierra gemela, la expresión 'agua' no refiere al compuesto molecular H₂O, sino al compuesto molecular XYZ. Siendo esto así, ¿se entiende lo mismo por 'agua'? Para Putnam la respuesta será negativa, pues no hay la misma relación causal entre 'agua' refiriendo a 'H₂O' y 'agua' refiriendo a 'XYZ', de modo que en la tierra original 'agua' significa una cosa y en la tierra gemela 'agua' significa otra. Si es el caso que la relación causal es aquella que determina el valor de una aserción, entonces, 'soy un cerebro en una cubeta', es siempre falsa y, por lo tanto, contradictoria porque: por una parte, si afirmo que 'soy un cerebro en una cubeta' y no soy *realmente* un cerebro en una cubeta, es falso el enunciado, por contraste, simple con los hechos; mientras que, por otra parte, si fuese efectivamente un cerebro en una cubeta y afirmase 'soy un cerebro en una cubeta', también sería falso porque no hay relación causal entre mi afirmación y mi experiencia

(i.e. lo que digo no significa lo mismo que significaría en condiciones estándar), de modo que lo que entiendo por 'soy un cerebro en una cubeta', sería simplemente aquello que me ha sido inducido por la máquina en caso de realmente ser un cerebro con dicha proyección, es decir, una serie de *inputs* que no dan lugar a una experiencia genuina de la realidad.

Como se podrá entrever por la presentación de esos dos casos paradigmáticos, filosóficamente, el pensar en simulaciones solo tiene un valor instrumental, en tanto, que nos sirve para sustentar el conocimiento y evitar el escepticismo radical. En ese sentido, los experimentos mentales sobre las simulaciones, como se dijo en un principio, son herramientas al servicio del filósofo y no una realidad efectiva en la que vivamos. Sin embargo, como se verá a continuación, la idea de que vivimos en una simulación se ha vuelto atractiva no solo para el ámbito de la reflexión filosófica, sino también para la ciencia.

3. Simulación, metaverso y nuestro universo

En su más reciente libro titulado *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, David Chalmers defiende tres tesis controversiales:

1. Las simulaciones no son ficciones;
2. La vida en los mundos virtuales es tan buena como la vida fuera de un mundo virtual;
3. El mundo en el que vivimos podría ser un mundo virtual. (2022, p. vii)

Por supuesto, la tercera tesis es la más cuestionable, aunque científicamente se pueda decir que es compatible con nuestro conocimiento actual. Por ejemplo, Fouad Kahn, editor senior de la revista *Scientific American*, respondió a la hipótesis de la simulación planteada por el filósofo Nick Bostrom, señalando que, *grosso modo*, nuestro universo podría ser una simulación regulada por la luz y la gravedad (Khan, 2021), de modo que, a pesar de ser controversial,

la tercera tesis de Chalmers adquiere relevancia de acuerdo con el panorama actual en torno a estos asuntos. Esto, por supuesto, no garantiza que la cuestión haya sido zanjada, pero sí pone en la palestra su relevancia, de modo que analizaré las dos primeras tesis para examinar el desempeño de la tercera posteriormente.

En cuanto a la primera, debemos centrarnos en la noción de 'simulación' y sus consecuencias. Las simulaciones involucran dos elementos: el universo simulado y aquello que interactúa con ese universo, a saber, el *sim*. El *sim* puede, o bien ser biológico y externo a la simulación (es decir, está *conectado* a ella como sucede en el escenario escéptico del BIV), o bien puede ser producido por la misma simulación y estar inmerso en el universo simulado (es decir, *es en ella*) dando lugar a un *sim puro*. Cuando el *sim* es biológico, la simulación es considerada, entonces, *imperfecta*, pues bien que este podría desconectarse de la misma y acceder a la realidad no simulada; mientras que, cuando el *sim* no es biológico sino digital, entonces, no es siquiera posible la desconexión de la simulación, pues ella es condición *sine qua non* de su existencia y, por lo tanto, su genuino universo (pp. 29-33).

En las simulaciones se puede interactuar, aunque no toda simulación implica una interacción sustantiva. Así, los astrónomos simulan partes del universo para testear sus hipótesis, como sucedió cuando un grupo de investigadores del Instituto Helmholtz de Radiación y Física Nuclear de la Universidad de Bonn, simularon el universo sin materia oscura para observar su comportamiento (Nieves, 2020). Sin embargo, esto no implica que *ellos*, como personas, estén *dentro* de la simulación interactuando como un *mundo virtual*. Los mundos virtuales solo son posibles allí donde la interacción es sustantiva debido al grado de inmersión que tienen los sims en ella, sean biológicos o sean puros.

Esta última distinción entre simulaciones y mundos virtuales será de gran relevancia para la segunda y tercera tesis de Chalmers. Él plantea que la tesis de la simulación, al menos en el sentido filosófamente relevante, y no tomando las simulaciones como mero instrumento técnico al servicio de las ciencias, es reducible, en esta

concepción, a la tesis por los mundos virtuales: en efecto, no se defiende la idea de que vivimos en una simulación meramente, sino que vivimos en un mundo virtual. Asimismo, y en relación con la primera tesis, plantea a su vez, que las simulaciones y los mundos virtuales no son meras herramientas de pensamiento tampoco, sino realidades distintas a los mundos no digitales. Esto queda en evidencia cuando miramos nuestras prácticas actuales debido a la pandemia. Asumiremos, por mor del ejemplo, que nuestro universo no es simulado, de modo que cualquier simulación y, por ende, mundo virtual con el que interactuemos, es una simulación imperfecta. Siendo eso así, cuando atiendo a un seminario online de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, soy un *biosim* capaz de participar de la simulación de la sala de clases que se genera a partir de Zoom como *software* que facilita ese entorno. Allí me encuentro con otros *biosims* como lo pueden ser mis compañeros de seminario.

Ahora la pregunta importante es la siguiente: sean las clases online un mundo virtual imperfecto como en el ejemplo anterior, o las mismas clases 'presenciales' producto de una simulación perfecta, ¿serían menos reales que lo que asumimos como una clase no simulada en el sentido habitual de cómo nos relacionamos no-digitalmente unos con otros? Para atender a esta pregunta, debemos recurrir a las dos tesis restantes de Chalmers. En cuanto a la segunda tesis, él menciona que la vida en los mundos virtuales es tan buena como la vida en los mundos no virtuales. Si seguimos con el ejemplo anterior, podemos ver que Chalmers no plantea una idea tan descabellada como pareciera suponer. Al realizar un seminario online interactivo, de manera estándar, en ese mundo virtual por medio de los sentidos, de la audición y la visión. Veo lo que necesito ver, es decir, las caras de los participantes y la pizarra, mas nada innecesario; igualmente, escucho lo que debo escuchar, a saber, las opiniones y comentarios de los participantes. Obtengo todo *lo que necesito* para tener un seminario online evitando elementos periféricos que, en muchos casos, suelen ser distractores en ambientes considerados como no simulados (el ruido de la misma facultad, la gente pasando fuera de la sala, entre otros).

A pesar de lo anterior, uno podría argüir que hay características cualitativas relevantes para la interacción humana como sentir el olor del otro, pero en este contexto se vuelve trivial pensar en el olor de las personas a diferencia de lo que sucede en las relaciones afectivas. Por consiguiente, respecto de los elementos que son necesarios para llevar a cabo el seminario, podemos decir que no hay una diferencia cualitativamente significativa entre la simulación *online* y su contraparte no-digital. Es más, inclusive podríamos decir que en ciertos aspectos es mejor: puedo subirle el volumen al conferencista si no lo escucho, puedo evitar ver los rostros de mis compañeros si me parecen distractores, puedo yo mismo elevar mi micrófono si soy una persona que habla bajo, entre otros, de modo que, con pros y contras, ofrece una experiencia que cumple con lo requerido para llevar a cabo la actividad en cuestión.

El defender las dos tesis anteriores nos conduce a lo siguiente: si los mundos virtuales ofrecen tanto como el mundo no digital, ¿son menos reales que el mundo digital? Y si son idénticamente reales, ¿qué motivos tenemos para suponer que no vivimos, de hecho, en una simulación perfecta que da lugar a un mundo virtual donde somos sims perfectos? Para Chalmers, la respuesta será clara: es perfectamente plausible que vivimos en una simulación perfecta, es decir, en un mundo digital en el que somos sims puros. Esta conclusión supone una respuesta a la duda cartesiana y al BIV aún más radical en la medida de que no aceptaría que hubiera conocimiento alguno de que estamos en una simulación. En el caso de Descartes, como vimos anteriormente, la idea de una sustancia perfecta excluiría la posibilidad de que esta nos engañe debido a sus cualidades, lo que supone que tenemos un criterio para rechazar que vivamos de hecho en una simulación; mientras que, en el caso del BIV, podríamos apelar a un criterio semántico externalista para mostrar la inconsistencia lógica del enunciado “soy un cerebro en la cubeta”. En el caso de Chalmers, la posibilidad de ser una simulación perfecta y, por ende, nosotros mismos unos sims perfectos, anularía tanto la posibilidad cartesiana como el criterio externalista, pues si bien, no es incompatible con la primera (y, en cierto sentido, hasta la acepta como un supuesto al entender que existe un simulador que planifica este mundo virtual), no tendríamos cómo saberlo; y en el caso de

la segunda, no habría manera de apelar a un criterio externalista si no podemos suspender la simulación en algún momento para hacer dicho contraste.

Además de suponer una respuesta a la tradición, la propuesta de Chalmers asumiría que no hay diferencia sobre el estatuto *real* que pueda tener el universo no digital y el metaverso (en el cual, de hecho, podríamos ya estar viviendo sin saberlo). En específico, no plantea que solo exista un mundo virtual en el que vivimos, sino que vivimos en un mundo virtual de muchos que podría haber y, en los cuales, podrían simularse otro nuevos. Esto quiere decir que es posible que ya vivamos en una simulación, y que, estando dentro de ella, podamos hacer una simulación dentro de otra simulación. Así, el metaverso que concebimos actualmente, podría ser una simulación imperfecta realizada por sims perfectos (si, de hecho, lo fuéramos realmente).

Para sustentar este punto, él señala que se emplean cinco criterios básicos para decir si x es *real*:

1. La realidad como 'existencia'.
2. La realidad como 'poderes causales'.
3. La realidad como 'independiente de la mente'.
4. La realidad como 'no ilusoria'.
5. La realidad como 'genuina'.

Los mundos virtuales cumplirían a cabalidad con cada uno de ellos: en primer lugar, los objetos digitales existen tanto como los objetos no digitales, inclusive en nuestro mundo (asumido como) no digital. Ejemplo de esto son las criptodivisas, las cuales no refieren siquiera a un objeto material como lo hace el dinero tradicional; en segundo lugar, los objetos en el mundo digital sí poseen poderes causales dentro de dicho mundo, de ahí que se pueda interactuar con ello y tener consecuencias de esa interacción; en tercer lugar, los objetos digitales existen con independencia del *sim* que vive en la simulación. La dependencia de esos objetos, como sumo, dependen de la mente del simulador como tal, mas no de los usuarios de la plataforma; en cuarto lugar, los objetos digitales son *últimos*, es

decir, no hay confusión entre una entidad y otra entidad, de modo que no se me presentan como ilusorios en la simulación por lo que puedo distinguirlos perfectamente; finalmente, en quinto lugar, si efectivamente vivimos en una simulación perfecta, entonces todo lo que conozco en ella es lo que genuinamente experimento en mi mundo virtual, pues estoy epistémicamente imposibilitado para conocer lo que habría, si mi existencia no fuera completamente imbuida en la simulación perfecta como sucede en los casos de simulación imperfecta, fuera de este mundo virtual (pp. 109-114). Por consiguiente, los mundos virtuales no serían menos *reales* que los mundos no digitales; y de ser nuestro universo una simulación perfecta (lo cual no podemos descartar, y que, además, se hace plausible dada nuestra capacidad de crear simulaciones imperfectas y de pensar con sentido en simulaciones perfectas), entonces bien que podría ser idéntica en cuanto a su estatuto de *real* a cualquier universo no simulado, de modo que se muestra sensato defender la idea de que *podríamos* vivir en una simulación sin darnos cuenta de ello.

4. Conocer nuestro universo (o metaverso) testimonialmente

Lo anteriormente descrito supondría la imposibilidad de distinguir entre simulaciones y la realidad, en tanto que las primeras serían, de hecho, *reales*, como cualquier realidad no simulada. No obstante, nuestro modo de conocer el mundo actualmente, supone una serie de distinciones epistemológicamente básicas que impiden simplemente rendirse ante esa conclusión, sobre todo, si contrastamos la interacción entre personas (asumidas) como no simuladas y su contraparte en el metaverso.

Nuestro modo de conocer el universo, e inclusive el metaverso, no es solo directo como directas son nuestras sensopercepciones, sino también, indirecto en tanto que dependemos epistémicamente de otros agentes expertos para las cosas que somos legos (Hardwig, 1985; McBain, 2007; Krick, 2018). Por ejemplo, si quisiera saber qué remedio tomar para tratar una afección cardíaca, tendría que recurrir a un médico, pues yo, como filósofo, estoy limitado respecto

de ese conocimiento. Asimismo, si me cuentan acerca de un evento en el cual no pude participar, tendría que recurrir a alguien que sí lo presenció. En ambos casos, como se puede notar, lo que puedo conocer por cuenta propia en la vida cotidiana, se encuentra mediado por mi interacción con otros.

Esa interacción, como bien se ha señalado en la epistemología del testimonio, requiere de un elemento social más básico: la confianza (Faulkner, 2011; 2015; 2017)². La confianza opera como un elemento normativo que fundamenta el testimonio. Aquel que emplea al otro como fuente epistémica *confía en él* para saber, de modo que la segunda persona debe corresponderse con esa confianza, indicando que *p* honestamente a través de enunciados informativos respecto de *p*; y de no hacerlo, diversas consecuencias sociales caerían sobre él (como el rechazo de los pares, el considerarle un mal agente moral y epistémico, entre otras). Esto, por supuesto, no impide la mentira, pero al menos actúa como un garante de la justificación testimonial en tanto que existen mecanismos en pos de su propia regulación.

Siendo esto así, ¿puedo confiar en un biosim (o en un sim) como puedo confiar en una persona en el mundo no digital? ¿en qué o en quién confío cuando quiero saber testimonialmente acerca de algo en el metaverso? ¿hay normatividad social en el metaverso como la hay en el mundo asumido como no digital? Atenderemos a estas tres preguntas para analizar si hay una diferencia cualitativa entre el mundo real y lo *real* que puede llegar a ser el metaverso. Si la intuición es correcta, podemos decir que nuestra forma de vivir es incompatible, en principio, con esas clases de simulaciones, de modo que, aunque esta fuera una simulación como lo es el metaverso, al menos no es del mismo tipo que la última tal y como lo concebimos actualmente. Examinemos esos puntos.

² La *trust theory of knowledge* supone que existen dos tipos de confianza frente al conocimiento: por una parte, tenemos la confianza predictiva, es decir, confiar en que sucederá tal y tal resultado de una interacción en un sentido meramente probabilístico (aquella con la que *confiamos* en los dispositivos); mientras que, por otra parte, tenemos la confianza afectiva, es decir, un confiar en que, dado el modo en que me dispongo en relación con el hablante, este, por mi disposición, cumplirá con lo dicho (la cual responde al modo en que *confiamos en otros* como personas).

La pregunta acerca de si uno puede confiar en alguien en el metaverso, es compleja pues, de partida, cabe preguntarse qué significa 'ser un alguien' en dicho contexto. Asumiendo que tratamos con biosims y no con meros sims, el avatar con el que interactúo podría referir a una entidad que existe fuera de la simulación, es decir, una persona de carne y hueso. El énfasis en 'podría' hace notar lo problemático de este asunto, pues el suponer que el otro es un 'alguien' no es más que eso, una suposición. Podría ser el caso que, sin saberlo, estoy tratando con una IA que procesa el lenguaje natural como lo hacen diversos bots conversacionales complejos (e.g. ChatGPT), lo cual, generaría en mí la creencia de que estoy tratando con otra persona cuando, de hecho, no lo estoy haciendo. Si ese fuera el caso, la normatividad social del testimonio no operaría pues no puedo recriminar a una entidad agentiva no humana por darme información falsa, por mucho que eso sea conducente, inclusive, a consecuencias graves para mí y otros. En última instancia, podría intentar recriminar a la entidad detrás del bot, pero dado que la clase de bot al que nos estamos refiriendo generan *outputs* novedosos cada vez que se interactúa con ellos, difícilmente podríamos culpar de esos resultados a sus hacedores (son responsables de entrenarle para ciertos resultados dentro de un marco general, mas no son responsables de los enunciados particulares atribuibles a esa IA).

En el caso contrario en el que exploramos la posibilidad de *confiar* en un sim, el resultado tampoco parece alentador. No podríamos asumir a ciegas que un sim es una entidad agentiva a diferencia de nosotros que nos tenemos, por definición, como entidades de ese tipo. Nosotros nos tenemos por entidades que toman decisiones impulsadas causalmente por nosotros mismos, es decir, nos tenemos por *autónomos*, al margen de que haya una serie de causas externas que nos influencien. Sin embargo, no tenemos por qué suponer lo mismo de una entidad que depende de un algoritmo que puede remontarse causalmente a una entidad agentiva inicial. En ese escenario, solo se podría confiar *predictivamente* en el sim (mas no *afectivamente*), en tanto, que le consideraríamos como óptimo solo para dar un resultado esperable, pero sin que ello suscite una garantía de ese resultado, pues no se puede tener como *responsable* a una cosa, sino solo a un alguien.

Por el mismo argumento anterior no podríamos concebir la tercera posibilidad (que todos seamos sims en una simulación perfecta), pues, de ser eso posible, no habría normatividad, sino solo un comportamiento esperable dictado por causas externas a la entidad misma. De ser nosotros unos sims, no tenemos un motivo fuerte para suponer que tendríamos agentividad de la manera que la tenemos, debido a nuestras prácticas epistémicas y morales, de modo que la tesis de la identidad entre el universo y un universo simulado, en este aspecto, parece no sostenerse como tal.

A lo ya dicho podemos agregar lo siguiente considerando nuestra segunda pregunta: cuando queremos saber algo testimonialmente en el metaverso, no debemos *confiar en alguien*, sino *en algo*. Esto parece socavar la idea de que sea posible algo así como el testimonio y, con ello, el conocimiento testimonial en el metaverso. Esta es una tesis difícil de aceptar, pero si tomamos en cuenta lo comentado con anterioridad, podremos sostener mejor el punto. Dado que siempre tenemos la posibilidad de que aquello que se muestra como un biosim no tenga por referencia una persona (es decir, que sea un bot conversacional), y que un sim por definición no es una persona en tanto que no es responsable de lo que diga por su falta de autonomía, lo más sensato sería actuar como si siempre tratásemos con objetos. Esto implica una aproximación, como también se mencionó, distinta epistemológicamente, pues los objetos no nos pueden dar creencias testimonialmente fundadas, sino solo creencias instrumentalmente fundadas, o, más apropiado para este caso, creencias tecnológicamente fundadas (Freiman, 2023). Las creencias tecnológicamente fundadas son producidas por entidades agentivas no humanas que son capaces de procesar lenguaje natural, es decir, a diferencia de las creencias instrumentalmente fundadas, nos las generamos a partir de la interacción conversacional con un objeto. Esta distinción nos permite ver que la relación entre personas, biosims y/o sims, es radicalmente distinta a la interacción entre personas en un ambiente no digitalizado, pues la normativa social que fundamenta una de nuestras formas más comunes de conocer, como lo es el testimonio, se ve mermada por la clase de interacción que tenemos a partir de la tecnología. En ese escenario, el metaverso se muestra cualitativamente distinto a nuestro universo según

el modo que tenemos de conocer la realidad testimonialmente, generando con ello, como consecuencia, que una tesis como la de Chalmers no se sostenga bajo estas consideraciones.

5. Conclusión: metaverso, transhumanismo y testimonio

Como hemos visto hasta ahora, el concepto de simulación se ha concebido históricamente como una herramienta de pensamiento. No obstante, también se ha convertido en una posibilidad dado el avance tecnológico actual. Esto, por contrario a lo que se podría pensar fácilmente, no es solo una idea alocada de la ciencia ficción, sino una cuestión de gran importancia si pensamos acerca de la naturaleza de nuestro universo, las nuevas tecnologías que desarrollamos o, inclusive, acerca de nuestra propia humanidad. El transhumanismo tecnocientífico (ya sea en su vertiente cibernetica o en su vertiente biotecnológica), por ejemplo, es una cuestión que se ha ido desarrollando frente a nuestros ojos, de modo que el ideal de superación de los límites humanos que promulgan dichas propuestas, lejos de ser una fantasía, es una realidad que ya estamos viviendo en parte (Diéguez, 2017). Por lo tanto, preguntarnos respecto de la simulación, su estatuto ontológico y las consecuencias epistémicas de ello, se torna una necesidad para todos nosotros.

En torno a esto, surge la interrogante acerca de hacia dónde, como humanidad, queremos dirigirnos (o *posthumanidad*); y si estuviésemos dispuestos a sacrificar las cuestiones que hacen de nuestras prácticas epistémicas, precisamente humanas (y no de otro tipo) por ello. Si estuviéramos dispuestos a vivir como biosims conectados a una simulación, que es la opción más plausible por sobre la posibilidad de ser nosotros *ya* parte de una simulación como sims, esto implicaría reducir nuestra confianza *en* otros a la confianza que se tiene en los objetos, impidiendo con ello el testimonio como un acto autorregulado por su propia normatividad interna (se regularía solo externamente, como suponen los enfoques reduccionistas del testimonio como fuente epistémica). Esta forma de concebir las relaciones interpersonales y su relación con el conocimiento en una forma de vida que supone la dependencia informacional conduciría

a una forma distinta de aproximarse al concepto de justificación epistémica, donde esta solo tendría sentido dentro de un marco de referencia exclusivamente veritista, como el que se tiene en relación con los instrumentos. Esto no tiene por qué ser inadecuado por defecto, pero supone una diferencia cualitativa radical entre lo que somos ahora en nuestra realidad no digitalizada y lo que podríamos llegar a ser en un mundo virtual el día de mañana.

Referencias bibliográficas

- Chalmers, D. (2022) *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York: Norton.
- Cottingham, Murdoch y Stoothoff (1985a). *The Philosophical Writtings of Descartes Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Cottingham, Murdoch y Stoothoff (1985b). *The Philosophical Writtings of Descartes Vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Dennett, D. (2015). *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Diéguez, A. (2017) *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Ed. Herder.
- Faulkner, P. (2011). *Knowledge on Trust*. Oxford: OUP.
- Faulkner, P. (2015). 'The Attitude of Trust Is Basic'. *Analysis* 75 (3): 424–429.
- Faulkner, P. (2017). 'The Problem of Trust'. Faulkner y Simpson (eds.) *The Philosophy of Trust*. OUP.
- Freiman, O. (2023). "Analysis of Beliefs Acquired from a Conversational AI: Instruments-based Beliefs, Testimony-based Beliefs, and Technology-based Beliefs". *Episteme*: 1-17.
- Hardwig, J. (1985). "Epistemic Dependence". *The Journal of Philosophy*, 82 (7): 335-349.
- Jerez, S. "Fundador de Oculus VR llegó muy lejos: creó casco que mata a jugadores si pierden en el videojuego". *Biobio Chile*. <https://www.biobiochile.cl/noticias/ciencia-y-tecnologia/videojuegos/2022/11/09/fundador-de-oculus-vr-llego-muy-lejos-creo-casco-que-mata-a-jugadores-si-pierden-en-el-videojuego.shtml> [09 de noviembre de 2022].
- Khan, F. "Confirmed! We Live in a Simulation". *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/confirmed-we-live-in-a-simulation/> [01 de abril de 2021].

- Krick, E. (2018). "The epistemic quality of expertise: contextualized criteria for the multi-source, negotiated policy advice of stakeholder fora". *Critical Policy Studies* 12 (2): 209-226.
- McBain, J. (2007). "Epistemological Expertise and the Problem of Epistemic Assessment." *Philosophy in the Contemporary World* 14 (1): 125-133.
- Nieves, J. M. "Simulan por primera vez el Universo sin materia oscura, y los resultados sorprenden a los astrónomos". *ABC Ciencia*. https://www.abc.es/ciencia/abci-simulan-primer-universo-sin-materia-oscura-y-resultados-sorprenden-astronomos-202002201608_noticia.html [20 de febrero de 2020].
- Putnam, H. (1975). "The Meaning of Meaning". En *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1981). "Brains in a vat". En *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Retrospectiva de las problemáticas éticas digitales: Vigilancia, anonimato y hostigamiento

Valentina Sola Cereceda Cáceres¹

Introducción

Es sabido que hoy en día la observación constante de la vida humana es de carácter cotidiano gracias a las múltiples formas de registro, grabación y fotografía que tenemos a la mano con los teléfonos celulares y la tecnología de punta de este último tiempo. Dicho esto, es posible deducir que estos elementos tienen cierta repercusión en nuestra vida ordinaria, ya sea, desde nuestra capacidad de atención o nuestra comprensión de la realidad, hasta nuestras conductas y comportamientos. Dado este último caso, vale la pena examinar estas consecuencias, y sus causas, en orden de comprender a estos medios digitales como condicionantes de un tipo de control ético y moral de carácter social.

La idea de una estructura capaz de controlar y examinar la conducta de ciertos sujetos, en este caso, reclusos, se planteó hace ya unas décadas desde los estudios filosóficos y sociológicos de Bentham (1979), en conjunto con los comentarios de Foucault (2002), con el planteamiento del panóptico. En palabras muy simples, este edificio se compone de una serie de logísticas que permite la observación ilimitada del comportamiento de los individuos confinados a este. Su disposición arquitectónica le otorga al vigilante una suerte de

¹ Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile. valentina.cereceda.caceres@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-2175-6904>.

poder omnipotente que logra sobrepasar la psicología del cautivo, haciendo de él su propio carcelario.

En estos términos, pareciera ser que la exposición a la observación constante de la actividad personal logra desencadenar un cambio en el carácter y la conducta de los sujetos desde su propia persona, es decir, desde su propia voluntad. Así, teniendo en consideración la coacción que ocurre en los espacios de encierro y vigilancia por medio de la contemplación ajena continua, podemos hacer una lectura desde el presente para reconocer a las redes sociales como herramientas de inspección y control conductual ético, dado el carácter contemplativo que poseen al presentarse como mecanismos de sociabilización global digital.

En un contexto como el actual, tal como dijimos, es habitual vernos expuestos constantemente a bombardeos de información desde nuestros teléfonos celulares, ya que, desde el sentido común, se puede decir que se han vuelto el medio de comunicación más utilizado en la última década. Dicho esto, mediante una lectura crítica, enfocada en la revisión de casos que contemplan problemáticas de carácter social y ético del uso de las redes sociales, se espera afirmar que estos medios de conexión funcionan, también, como dispositivos de monitoreo constante de la experiencia humana contemporánea.

Es menester decir que esta conversación no es nueva, incluso se ha debatido mucho en el último tiempo² debido a los rápidos progresos tecnológicos que se han presentado en la actualidad. Sin embargo, a pesar de la continuidad de este debate, es posible dar cuenta que, en la práctica ordinaria, su uso y entendimiento siguen invariable, es decir, no ha habido un cambio sustancial con respecto de nuestra relación interpersonal con la tecnología y la interacción

² En términos de genealogía, es necesario nombrar autores como Deleuze (2005) o Foucault, (2006), pero también es importante hablar sobre obras últimas tales como: *La sociedad de la transparencia* (Han, 2013), *Technocreep: The Surrender of Privacy and The Capitalization of Intimacy* (Keenan, 2014), *La Era del Capitalismo de la Vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder* (Zuboff, 2020) y *Ética para tiempos oscuros: valores universales para el siglo XXI* (Gabriel, 2021).

que generamos dentro de ella. Además, los nuevos avances tecnológicos que cada vez se desarrollan más rápido, han logrado abarcar nuevos espacios sociales, el arte, por ejemplo, por medio de la inteligencia artificial, haciendo de su alcance mucho más invasivo a la vida humana, por lo que su constante análisis es imprescindible.

Pandemia y conexión

Durante el período pandémico 2020-2022, las redes sociales y, en esencia, cualquier medio de conexión digital, se volvieron indispensables para la vida 'cotidiana' de ese entonces hasta hoy en día.

La importancia de evitar el contacto ajeno durante el pick de la pandemia de COVID-19, significó un traslado de la vida física y práctica que tanto conocíamos, hacia la presencia e interacción online de las '*zoom meetings*', las cámaras, los audífonos, las videollamadas entre familiares y amigos, incluso, las consultas médicas por medio de estas mismas. En este caso, es claro decir que la totalidad de nuestra vida se transformó, de un momento a otro, a una versión real de la '*matrix*', en donde perdimos el sentido de lo real y lo físico, y nos encontramos en un lugar en el cual podemos identificarnos con un avatar o un número, y dejar de ser esa persona que existía en la calle y en el medio social.

Si bien, los videojuegos han participado de este paradigma de identidad virtual previo al inicio de la pandemia, la universalidad de la situación significó la trascendencia de su modelo a nuevos ámbitos, no solo de carácter social y recreacional, sino a aspectos más cotidianos de la vida humana, como el trabajo o la educación, haciendo más difícil la separación entre la vida física y digital.

Como repercusión de estos nuevos usos de las tecnologías, que nos permitieron mantenernos encerrados frente a la incertidumbre de dicho virus, no solo nuestra percepción de personal se transformó, sino que también nuestro entendimiento de lo social percibió múltiples cambios. Al estar en constante contacto con los medios, que nos decían, y dicen todavía, mil versiones de una

historia, nos vimos enfrentados a una confluencia de desinformación y manipulación constante de la cual no podíamos salir y con la que debíamos confrontarnos para conocer la verdad.

Esta situación supuso un enfrentamiento público sobre la veracidad de la información, la fidelidad de ciertos medios y sobre el carácter de quienes perpetuaban y defendían la ignorancia y las falacias, tanto, de la pandemia en sí, como de la administración estatal de esta:

Asimismo, durante el día, el titular de Salud tuvo que desmentir una cadena que se viralizó rápidamente por WhatsApp en el que se anunciaba un “confinamiento total” durante cuatro semanas a partir del 21 de junio. “[Es una] **información malintencionada que solo buscar generar confusión** y temor en la ciudadanía”, señaló el ministro. («Minsal sumará más de 31 mil casos de COVID-19 que no se habían contado y analizan propuestas para nuevas medidas», 2020)

En consecuencia, las redes sociales se volvieron el lugar de descargo emocional e intelectual, es decir, se presentaron como un espacio en donde toda opinión era válida, pero, además, cualquier opinión puede, también, ser entendida como un hecho dentro de su formato. De este modo, estas plataformas comenzaron a funcionar, peligrosamente, como un dispositivo global de desinformación y propaganda, dado que permitieron la creación de distintos discursos que buscaban influir en la percepción de las personas con respecto del virus y las medidas sanitarias necesarias para evitar su contagio³.

Como bien dice Byung-Chul Han: “Somos consumidores y productores a la vez. Esta doble función incrementa enormemente la cantidad de información [...] La actual sociedad de la opinión y la información descansa en esta comunicación desmediatizada. Cada uno produce y envía información” (2013, p. 14), los medios digitales dan el paso para que la información ya no sea de un carácter específico y acotado, sino que se libera y se vuelve pública. Esto

³ Además, es necesario tener en cuenta la masiva cantidad de teorías conspirativas que se propagaron durante la pandemia. Véase: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55215779>

resulta problemático si pensamos que, cada persona con acceso a internet tiene la facilidad de propagar cierta información, o su propia opinión, como hechos verídicos y factibles, de manera global en segundos, introduciendo una fuente más a la cantidad ilimitada de referencias digitales.

Dentro de este contexto, se dieron muchas eventualidades en las cuales las personas daban por hecho cierta información errónea dispersa en internet, que ponía en juicio información científica y médica, y contraatacaba dichos hechos con meras opiniones sin fundamento. Gracias al carácter masivo e inmediato de las redes digitales, estas permiten un tipo de divulgación sin filtro que consiente la publicación constante de información de cualquier clase: "La información es cumulativa y aditiva, mientras que la verdad es exclusiva y selectiva... No hay ninguna masa de verdad. En cambio, hay masa de información." (2013, p. 26), los medios digitales acomodan el espacio para la acumulación de información, sea esta real o falsa, con tal de funcionar como un área universal de comunicación. Esto pone en cuestión el uso ético de estos mismos medios, así como, el carácter moral de quienes sitúan dicha información en internet, marcándolos como tópicos claves de discusión y problematización.

Por lo demás, más allá de este tipo de malversación de los recursos digitales, se dio otra contingencia durante la pandemia que consigue englobar la disposición policial de la sociedad en sí, y que permite abrir el debate sobre la transparencia, la vigilancia y el carácter penitenciario de la sociedad y los medios de comunicación.

Transparencia digital: el uso instrumental de la mirada

Uno de los efectos de las redes sociales en la sociedad contemporánea, específicamente, en la esfera occidental del mundo, ha sido el registro continuo de nuestra vida cotidiana en ellas, es decir, la constante exposición del existir humano en las redes digitales. En palabras de Han (2013), estos medios comunicativos de carácter digital y alcance global, han permitido una exposición

pornográfica de la realidad, ya sea en fotografías, videos, audios o comentarios que alimentan el monstruo de control y egocentrismo silencioso del espacio online.

Tal como reflexiona este autor, es posible admitir una lectura crítica de los medios digitales de comunicación como referencia a un nuevo medio panóptico, retomando la sustancia de la estructura moderna del dispositivo de vigilancia y observación constante. En primer caso, podríamos argüir que el tipo de vigilia que se presenta en las redes sociales es de carácter, o asimila un cierto aspecto, voluntario, dado que somos nosotros quienes, por 'voluntad propia', accedemos a existir en la esfera online y compartir nuestra vida en ella. Por el otro lado, la naturaleza del panóptico apuntaba a una arquitectura de encierro forzado, en donde los reclusos se encontraban encarcelados por romper la ley y no por elección propia. Sin embargo, pasando por alto estas diferencias, es debido afirmar que existe una suerte de paralelismo entre ambos sistemas, debido a la lógica de la mirada que poseen.

En este sentido, la función de la mirada, y de la problemática de la visibilidad, toman protagonismo cuando hablamos de estos sistemas de 'encierro', especialmente, de las redes sociales. Dichos elementos, como claves en toda la práctica del panóptico, al igual que el problema de la libertad, parecen ser componentes esenciales en el entendimiento crítico de los medios de comunicación digitales, no solo en el panorama pandémico, sino social actual, dado que contemplan el ejercicio del seguimiento conductual de los sujetos bajo una óptica de carácter analítico y punitivo.

La omnipotencia que ofrecen las tecnologías del presente supone un poder global que puede tener cualquiera con un teléfono y/o computador a la mano. En este sentido, todo tipo de persona ordinaria posee la característica del inspector de Bentham, es decir, aquel que tiene el posicionamiento correcto para observar la complejidad total del espacio de encierro.

En sus proposiciones sobre el panóptico, Foucault dice: "... [se] plantea el problema de la visibilidad... una visibilidad totalmente

organizada alrededor de una mirada dominadora y vigilante... se articula la idea técnica del ejercicio de un poder 'omni-contemplativo'" (p. 15), el carácter supremo del panóptico, otorgado por la disposición arquitectónica de la mirada, sostiene completamente la organización del poder punitivo de la cárcel. Esto, leído desde una perspectiva actual, como la del análisis de los medios digitales, da a entender que el poder requiere de la observación, es más, posiblemente es el aparato indispensable de su ejercicio. Así, hablando del carácter omnipotente, y panóptico, de las redes sociales, la transparencia y la observación se vuelven problemáticas sustanciales que deben ser analizadas en términos instrumentales de represión y manipulación conductual.

El funcionamiento de este tipo de poder en las redes sociales no viene desde la desconexión humana que sufren los reclusos de Bentham encerrados en sus celdas, sino que se da en la hipercomunicación que sucede entre todos los usuarios de internet. A diferencia de la arquitectura del panóptico, que limita el poder a un espacio físico, el carácter digital que poseen las redes sociales, permite un conocimiento ilimitado de información sobre todos aquellos partícipes de ellas, es decir, trasciende las barreras físicas del encierro ordinario y propone otro canal de poder. Además, el carácter punitivo de estas últimas, sobrepasa las restricciones que posee el panóptico en cuanto al conocimiento de los antecedentes que llevaron a los prisioneros a su lugar de encierro, ya que, el tipo de registro que ocurre en los medios digitales es ininterrumpido, constante y eficaz, lo cual, también, le permite a los usuarios funcionar como testigos, abogados y jueces de cada acción y decisión que tomamos y expresamos digitalmente.

En lo referente a su función instrumental⁴, la transparencia forzada dentro del ejercicio social de las redes digitales, en donde se incentiva el compartir diario de nuestra vida, trabaja como operativo de observación y registro, dicho de otro modo, la imposición de la

⁴ Con esto nos referimos al uso de la mirada, y la transparencia, como herramienta para un fin, es decir, la manera en la que estos elementos funcionan como materiales de un proyecto. En este caso, nos enfocamos en entender el papel que cumplen estas piezas dentro del mecanismo de vigilancia colectiva de las redes sociales.

mirada constante de los medios digitales responde al requerimiento punitivo de la vigilancia social que demanda la época contemporánea. Siendo un período de información, la actualidad se sostiene en una cuestión de conocimiento y divulgación, tal como decíamos anteriormente, por lo que no es inusual que estos medios funcionen bajo el precepto de la 'translucidez'⁵, es decir, en la apertura de la vida a través del internet.

Mediante imágenes y videos, las plataformas digitales se han olvidado de la escritura y se han destacado por su énfasis en la mirada del espectador y en su capacidad de registrar cualquier suceso mediante un click, lo cual, les otorga a los usuarios una ilusión de poder y autoridad propia. Dicha disposición compromete a los sujetos en una doble naturaleza, aquella de victimario y víctima: "Vigilancia y control son una parte inherente a la comunicación digital. Lo peculiar del panóptico digital consiste en que comienza a desaparecer la diferencia entre el Big Brother y los habitantes. Aquí cada uno observa y vigila al otro" (Han, 2013, p. 44), cada uno de nosotros es carcelario y encarcelado dentro de este lugar digital 'a-espacial' en donde podemos existir todos de un momento a otro.

Dicho esto, es claro que existe una instrumentalización de la mirada, no solo gubernamental, sino socialmente, en donde, al momento de entrar en la esfera de las plataformas digitales, acordamos un trato tácito que consiente mi voluntad de registrar mi vida en ellas, así como, comentar la vida de los demás. En este sentido, nuestra disposición a la sociabilización digital también compromete nuestra ansia de sentido de poder e influencia, haciendo uso de los recursos que se nos entrega, con el objetivo, inconsciente, de crear una red de carácter panóptica y carcelaria de comunicación e información instantánea.

⁵ Con 'traslucidez' o 'transparencia', sugerimos la existencia de un principio básico en el ejercicio social de las plataformas digitales que incita al sujeto a ser lo más transparente posible dentro de ellas, esto es, exponer lo más que podamos nuestras vidas a través de los medios públicos.

El problema del anonimato

Como acabamos de afirmar, las redes sociales competen una suerte de cautividad transparente en donde nuestra vida es desfilada ‘voluntariamente’ y examinada por otros. Sin embargo, estas, también, poseen otro atributo que entra en conflicto con ello: el anonimato. Este recurso de fácil acceso en la era digital incumbe en una problemática excepcional cuando hablamos de responsabilidad, culpa, justificaciones y humillación en la época contemporánea.

Este concepto, dirigido a la facultad de un individuo de ocultar su persona real, nos permite existir en internet, sin realmente, dejarnos ver, lo cual propone una herramienta de imprudencia, e indiferencia, frente a nuestras acciones el ciberespacio. En referencia a Alan Westin, se nos dice que el anonimato “is the form of privacy desired when one wishes, or needs, to be among others, but does not want to be personally identified or be the subject of scrutiny or observation.” (Westin, 1967, como se citó en Uteck, 2009), en este caso, el carácter anónimo que nos entrega la estructura a distancia de la era digital nos permite ser partícipes de un lugar social sin la necesidad de demostrar nuestra identidad personal.

Gracias a la índole ‘a-espacial’ del internet, la cual, nos permite conectarnos desde cualquier lugar sin la exigencia de estar en una zona física determinada, se nos otorga la libertad de existir digitalmente en todo momento, lo cual promueve, con facilidad, este carácter anónimo de nuestra identificación digital. Además, muchas de las plataformas de internet, por no decir todas, nos piden crear un tipo de perfil personal para ser parte de ellas, lo cual, alimenta la oportunidad de ser otro distinto a uno mismo, ya que estos perfiles no necesitan, precisamente, ningún tipo de verificación para ser creados.

Dicho esto, las casualidades que otorga este ‘ser y no ser’ del carácter incógnito de la era digital, se desvelan, principalmente, en la disposición social del juicio, la opinión y la humillación. Dado que la mayor parte de nuestra cotidianidad actual nos la vivimos en ‘espacios’ digitales, cualquiera puede ser observador de

nuestras vidas y viceversa, lo cual concede la oportunidad para que cualquiera comente sobre lo que exhibimos en estas plataformas. En referencia a su disposición panóptica, los medios de comunicación digital nos permiten formar juicios rápidamente sobre cualquiera de las personas que participan en ellas, ya que se nos da la completa libertad de comentar cualquier cosa sobre lo que vemos, además de proporcionar un espacio de competencia y comparación social entre nuestra propia vida y valores, con aquellos con los que nos encontramos en internet.

En adición, tal como habíamos descrito más arriba, uno de los rasgos a destacar sobre las redes sociales es la conveniencia que otorga sobre la libertad de discurso, es decir, la posibilidad de comentar y exponer cualquier opinión que se nos dé la gana, ya que no existe ningún filtro real que pueda determinar lo que puede ser expuesto o no. Esto complejiza la convivencia digital cuando nos vemos expuestos día a día a la mirada ajena, dado que cada una de las personas integradas en estos medios puede establecer un veredicto con relación a nosotros y, por lo tanto, hacerlo público, sea positivo, verídico o perjudicial.

Ahora bien, en correlación, las conductas y comportamientos que visualizamos en internet difieren mucho de cómo se desarrollan en persona fuera de la esfera digital, puesto que nos encontramos en espacios distintos –dígase el físico y el digital– en los cuales nos representamos como identidades distintas. La distancia social que establece el mundo online nos otorga un espacio en donde podemos existir sin realmente ser. Así como retrata Bauman en *Modernidad Liquida*:

Dadas la volatilidad e inestabilidad intrínsecas de casi todas nuestras identidades, la capacidad de “ir de compras” al supermercado de identidades y el grado de libertad -genuina o putativa- del consumidor para elegir una identidad y mantenerla tanto tiempo como lo deseé se convierten en el camino real hacia la concreción de las fantasías de identidad. Por tener esa capacidad, uno es libre de hacer o deshacer identidades a voluntad. O eso parece (2004, p. 90).

La sociedad del consumo, en este caso, el consumo online, de vidas ajenas, permite desarrollar fácilmente esta idea de la 'compra' de identidad. Nuestra existencia a distancia del resto de las personas que interactúan en las plataformas digitales, nos posibilita la ocasión de trastornar nuestra verdadera identidad y transformar completamente nuestra vida real, de manera que, asimilando las conductas de los demás, podamos aparentar ser otra persona de la que realmente somos.

Igualmente, Han, en *El Enjambre*, acota:

El distanciamiento es constitutivo para el espacio público. Hoy, en cambio, reina una total falta de distancia, en la que la intimidad es expuesta públicamente y lo privado se hace público. Sin distancia tampoco es posible ningún decoro...La comunicación digital deshace, en general, las distancias. La destrucción de las distancias espaciales va de la mano con la erosión de las distancias mentales. La medialidad de lo digital es perjudicial para el respeto. Es precisamente la técnica del aislamiento y de la separación, como en el Ádyton, la que genera veneración y admiración. (2013, p. 7)

La distancia propuesta por las redes sociales elimina, en cierto grado, las condiciones sociales que se nos imponen en la vida común, como el respeto, por ejemplo. De este modo, aprovechamos la oportunidad de despojarnos de nuestros comportamientos habituales y virtudes. Además, dado que nos vemos enfrentados a este tipo de 'libertad' en donde podemos decir cualquier cosa que pensamos, nuestros límites morales se ven confrontados y, en consecuencia, nuestro carácter cambia.

En estos términos, el anonimato digital, entonces, opera como una oportunidad de reescritura de nuestra identidad y, por lo tanto, de nuestros valores éticos, de modo que, al interactuar anónimamente en las plataformas digitales, nuestra conducta y trato hacia los demás se tergiversa, ya que nos encontramos con más libertad de actuar que como lo haríamos en los espacios sociales físicos. Debido al aislamiento detrás de la pantalla, esta parece funcionar como un filtro de nuestra moral personal, es decir,

pareciera ser que, al momento de transcribir nuestra identidad al internet, adoptamos inmediatamente otra identificación y, por ende, otros valores.

La correlación entre nuestras convicciones y nuestra individualidad recae en que esta última establece la base de la primera: "Not only can a person's identity provide for him explanations for his behavior, it can also provide him with values for the way he thinks that he ought to live his life" (Davis, 2009, p. 218). En este sentido, el cómo nos definimos a nosotros mismos nos permite establecer nuestra conducta e ideales, en este caso, lo que proporciona el anonimato, al lograr deshacerse de nuestras caracterizaciones sociales, es la ocasión de asumir otro tipo de juicios morales, u olvidarlos por completo, ya que se nos da la oportunidad de crear una nueva identidad y, por lo tanto, reestructurar nuestras opiniones y principios.

Habiendo dicho esto, el examen que se puede hacer de las relaciones que se establecen desde nuestras identidades digitales es de carácter confrontativo y comparativo. En vista que en redes sociales hacemos una observación de la vida de los demás y tenemos la libertad de comentar sobre ellas desde una nueva personalidad, en un espacio que pareciera no tener márgenes éticos, surge la eventualidad de crítica, comparación y humillación, afectando la convivencia del espacio digital, además de dar cuenta de la falta de respeto, empatía y responsabilidad que se propaga y promueve en estos medios:

El respeto va unido al nombre. Anonimato y respeto se excluyen entre sí. La comunicación anónima, que es fomentada por el medio digital, destruye masivamente el respeto. Es, en parte, responsable de la creciente cultura de la indiscreción y de la falta de respeto... Nombre y respeto están ligados entre sí. El nombre es la base del reconocimiento... Al carácter nominal van unidas prácticas como la responsabilidad, la confianza o la promesa. La confianza puede definirse como una fe en el nombre. Responsabilidad y promesa son también un acto nominal. El medio digital, que separa el mensaje del mensajero, la noticia del emisor, destruye el nombre. (Han, 2013, pp. 7-8)

De esta manera, fácilmente caemos en lo atractivo de la indiscreción del anonimato y aceptamos nuestra libertad digital del decir sin pensar, distanciándonos de las consecuencias emocionales y sociales de nuestras acciones.

En conjunto, la vigilancia social instaurada dentro de estas redes nos permite participar de una suerte de policía comunitaria, dado que nos enfocamos en estudiar y juzgar la vida de los demás. Esto, de la mano con la disposición anónima y distanciada de las interacciones digitales, establece un carácter problemático de acuerdo con el uso universal de estos medios de comunicación, lo cual estudiaremos a continuación dentro el marco contextual de la vida aislada durante la pandemia del COVID-19, así como sus consecuencias luego de su término.

Problematización: impacto ético de las redes sociales en, y post, pandemia

Habiendo entendido lo anterior, podemos establecer ciertas relaciones de este fenómeno social con el período pandémico y sus consecuencias luego de este.

Es factible notar que, durante dicha época, las controversias alrededor del uso de mascarillas, vacunas y planes de contención se agudizaron, y las redes sociales solo funcionaron para crear más polémicas frente a dichos temas, dado que se prestan como un espacio de opinión y discusión pública. Si bien, muchos de los tópicos debatidos se daban en dirección al manejo estatal de la situación, también, se experimentaron ciertos casos de acoso entre usuarios, o figuras públicas y/o de la farándula nacional e internacional, debido a sus comentarios, o acciones, frente a la contingencia sanitaria.

Así como observamos anteriormente, el anonimato y la falta de filtros que permitan delimitar el tipo de información divulgada en internet, abre una amplia posibilidad para el manejo incorrecto de estos medios. En este caso, cuando nos referimos a incorrecto, lo hacemos en el sentido ético normativo de la palabra, es decir, bajo

la especificación de ciertas conductas como inadecuadas, en base a ciertos códigos morales socialmente aceptados.

Ahora bien, entendiendo que la ética es un estudio y reflexión sobre la moral, cabe decir, un examen sobre los valores sociales que asumimos para “llevar una vida buena y justa” (Cortina, 2001, p. 22), el asunto al cual nos enfrentamos, debido a la disposición de las redes sociales como espacios públicos de observación y sentencia, refiere a una preocupación de carácter ético. Siendo que estos ‘espacios’ se proyectaron, inicialmente, como un medio de conexión e interacción, las actitudes exhibidas en estas plataformas caen en esta índole de estudio, ya que competen una estructura más de expresión social y, por lo tanto, de valores y códigos morales.

En este caso, el análisis que hacemos refiere, tanto, al uso de las redes sociales como un mecanismo de examen y vigilancia social, así como también, sobre la participación comunitaria dentro del mismo, es decir, de acuerdo con la disposición voluntaria de los usuarios para actuar como policía frente a las acciones y decisiones de los demás, así como su facultad para hostigar a otros durante el uso cotidiano de estas.

Como bien dicta Byung-Chul Han, en la interacción digital se da la eventualidad de una comunicación simétrica, en donde no hay jerarquía que separe a los emisores de los receptores (2013), perjudicando, o alterando, la conciencia del poder de los usuarios de internet. En este sentido, y como habíamos nombrado anteriormente, se erige un sentimiento de autoridad por parte de cualquier persona activa en las redes sociales, ya que no existe un grado asimétrico que determine quién puede, o qué se puede, exponer en ellas, además de la falta de consecuencias o sanciones que impidan el tipo de trato ‘incorrecto’ que se origina de manera online.

De esta manera, la confluencia de nuestra vida digital con la situación de riesgo que impuso la pandemia, además de trasladar toda la realidad social al espacio digital, también significó una reorganización de poder y libertad que nos opuso todos contra todos, desafiando la verdad de cada uno y sus opiniones al respecto

del virus y las normas dispuestas para evitar su contagio. Así, las redes sociales se conformaron como un jurado público de nuestras acciones frente a las medidas sanitarias estipuladas por el gobierno: uso de mascarillas en espacios públicos, prohibición de juntas masivas, vacunas obligatorias, etc., creando un espacio hostil de comunicación, dadas las oportunidades de comentarios anónimos y libres frente a nuestra actitud en el transcurso de la pandemia.

En torno a las acciones de cada uno frente a tal situación, las personas se vieron impuestas, no solo gubernamentalmente, sino también, socialmente, a acatar ciertas restricciones, ya que, de lo contrario, se enfrentarían a la ‘masa’ digital encargada de comentar, negativamente, sobre sus vidas. A este respecto, las redes sociales comenzaron a verse como un espacio incómodo de uso, puesto que el ataque cibernético de carácter ‘judicial’ aumentó debido a la pandemia en general. Referente a ello, podemos decir que estas polémicas⁶ incrementaron su expresión, no solo debido al aislamiento constante de todos nosotros, que no nos daba otro lugar de interacción más allá de las pantallas digitales, sino también, por las emociones que se generaron en torno a todo el contexto.

Habiendo experimentado la pandemia, uno puede argüir que muchas de las emociones sentidas durante este período estuvieron relacionadas con el miedo, la rabia, el dolor y la pena, las cuales fueron transcritas a nuestras expresiones cibernéticas, ya sea, por medio de videollamadas o ‘posteos’ en Twitter o Instagram. En este sentido, entendiendo que nuestra única manera de comunicar estos sentimientos era a través de recursos distanciados, muchas de sus expresiones eran dirigidas a personas en particular, las cuales, por ejemplo, no seguían las condiciones estipuladas por el Ministerio de Salud (MINSAL, 2020) respecto del coronavirus.

En estos términos, los espacios digitales permitieron establecer un lugar de descargo emocional pero que, a la vez,

⁶ Polémicas tales como, la prohibición de entrada a ciertos lugares por esquema de vacunación incompleto, uso de mascarillas en espacios públicos, supuestos remedios caseros que curaban, o prevenían, el contagio, las diversas conspiraciones que se propagaban sobre la naturaleza del virus, etc.

intensificaban dichos sentimientos. Dado el carácter panóptico de las redes sociales, tenemos acceso a la cotidianidad de la vida de las personas, lo cual, en la pandemia, implicó un seguimiento policial personal, para verificar quiénes seguían las pautas de contención sanitaria. De este modo, quienes se dignaban a trasgredir dichas medidas, reusándose al uso de mascarillas o al esquema de vacunación, por ejemplo, se veían involucrados en polémicas sociales iniciadas en estas plataformas, es decir, caían bajo las presiones colectivas que hacían notar su irresponsabilidad y egoísmo, frente al contexto sanitario.

Sin embargo, muchos de estos alegatos no eran de carácter ameno, en otras palabras, la impotencia de la gente hacía provecho de la distancia y la anonimidad otorgada por las plataformas online, implicando, como bien decía Han, un olvido del respeto y, también podríamos decir, de las reglas del trato social, lo cual se manifestaba por medio de un uso descarado de insultos y amenazas (Muñoz, 2020).

Las expresiones intervenidas en internet relacionadas con el descontento de carácter social no solo destacan en su agresividad, sino también, en la falta de noción comunitaria. Debido a la disociación mutua propia del contexto neoliberal contemporáneo, realzado por el distanciamiento sanitario, pareciera ser que el descargo emocional de carácter punitivo evidenciado en redes sociales no apunta a una suerte de justicia social, sino solo al desasosiego individual, lo que implicaría la facilidad con la cual las personas se despojan de sus valores y ven el anonimato de la pantalla como un recurso de expresión personal, pero de índole conflictiva⁷.

Este tipo de situaciones pone en tela de juicio los límites morales a los cuales puede llegar uno mismo dentro de estos

⁷ La sociedad de la indignación planteada por Han (2013), refiere a un escándalo silencioso en redes sociales que se mueve gracias a la histeria y obstinación masiva de usuarios de internet. Sin embargo, las características de esta 'sociedad' describe un sentimiento individualista, "muestran una escasa identificación con la comunidad... es una preocupación por sí mismos" (p. 10), es decir, a pesar de moverse multitudinariamente, no apunta a ningún objetivo colectivo, sino que se sostiene en el cólera personal de cada sujeto.

espacios, que parecieran entregarnos una libertad moral exenta de represalias⁸, comprometiendo la convivencia social del espacio digital: “—Últimamente, cuando entro en las redes sociales me siento como si anduviera de puntillas cerca de un padre imprevisible, enfadado y desequilibrado que podría agredirme en cualquier momento —dijo—. Es horrible.” (Ronson, 2015, p. 226). El amplio espacio entregado por las redes sociales para la expresión individual se transforma en un arma de doble filo cuando nos vemos enfrentados a temáticas controversiales, ya que caemos en la actividad digital del opinar, comentar, dar ‘hate’, denunciar o bloquear, creando una disputa colectiva fuera de las reglas del trato social, dado que no conciernen un espacio físico común que se guie por tales limitaciones.

Como bien explica Cortina (2001), si bien existen semejanzas entre las normas morales y las del trato social, ambas difieren en el sentido de su obligatoriedad. Mientras las reglas del trato social se ejercen bajo la presión grupal externa, las normas morales lo hacen mediante nuestra propia conciencia. En este sentido, al deslingar el espacio físico de las plataformas digitales, en cierto ámbito también desvinculamos las reglas sociales de estas, ya que es muy distinto efectuar un debate en una sala de clases, estando bajo presión social presente, por ejemplo, a un foro de internet, debido a que son situaciones sociales diferentes efectuadas en espacios contrarios, bajo normas sociales distintas. Incluso podríamos decir que no existen reglas del trato social en internet, solamente principios morales individuales, dado que nos desprendemos de la interacción social física y, por ende, de la presión externa a actuar de cierta manera.

Si bien existen plataformas que funcionan bajo reglas de comunidad, estableciendo el respeto como condición de interacción, en la mayoría de las redes populares esto no funciona al cien por ciento. Tal como decíamos anteriormente, al entrar en la esfera de las redes de internet, nosotros como usuarios podemos fácilmente adoptar la medida del anonimato y deshacernos de nuestra naturaleza

⁸ Si bien es posible denunciar o bloquear páginas o perfiles en internet, estos ‘castigos’ no son efectivos, ya que fácilmente una persona puede abrir otro perfil y seguir participando en las plataformas.

moral lo cual, en consecuencia, resultaría en una interacción digital inhibida de escrúpulos y juicios sensatos, haciendo de las redes sociales lugares adversos en los cuales participar.

Así, durante el curso de la pandemia, nos vimos más reacios a opinar sobre la temática del coronavirus, entendiendo que cualquiera de nuestras consideraciones podía dar cabida a una lucha eterna en internet y, por ende, a conductas ‘incorrectas’ y circunstancias desagradables, pero, al mismo tiempo, también caímos en la interacción desvinculada del respeto, es decir, también hicimos uso de la oportunidad de la distancia para responder violentamente las acciones de otras personas. Dada la larga manifestación de este fenómeno, parece ser que no ha sido tan fácil despegarse de la condición del anonimato y la lejanía que nos otorgan los recursos digitales, aún luego del término de la contingencia y la cuarentena preventiva, inclusive podríamos decir que hemos trasladado ciertos comportamientos dignos de dichos espacios a nuestras cotidianidades en ambientes físicos, haciendo de la convivencia social un poco más complicada, dado que nos volvemos a encontrar bajo las normas del trato social.

En definitiva, el impacto que han tenido las redes sociales, y el internet en general, durante nuestra experiencia pandémica y confinada, se ha enfocado en nuestra manera de socializar, nuestro comportamiento y nuestras bases morales. En retrospectiva, estas plataformas conforman un espacio problemático de interacción social, ya que cuestionan nuestros principios al ponernos en un estado de ‘libertad’ de acción al distanciarnos de las normas del trato social. En este sentido, los restos que nos dejó la pandemia, y su necesidad de aislamiento, se han manifestado, tanto, en lo que podría ser una interacción saludable dentro de las plataformas digitales, que tanto se utilizan hoy en día, así como también, en nuestras expresiones fuera de ellas, dado que puso en duda los alcances del comportamiento ético global al entregarnos el internet como único recurso de expresión y desahogo.

Conclusión

Tal como hemos revisado a lo largo de este análisis, el contexto pandémico vivido en los últimos tres años significó una rearticulación de nuestra realidad social, debido al distanciamiento físico que se instauró como medio de prevención de contagio. Este reajuste de lo material a lo digital figuró en una modificación de nuestras experiencias sociales causando un fenómeno colectivo de carácter ético potenciado por la anonimidad y la distancia que las redes sociales. Estas, como únicos recursos de interacción en ese entonces, permitieron fomentar la libertad de expresión entre los usuarios, pero también, las disputas y el acoso entre quienes forman parte de este espacio digital, debido a sus particularidades de carácter panóptico y su naturaleza 'a-espacial'.

Así como nombramos, las redes sociales en general hacen uso del recurso de la mirada ajena como dispositivo de control social, en el sentido en que promueve el compartir diario de la vida cotidiana –así como nuestras opiniones y deseos– con tal de exponernos completamente al juicio de los demás usuarios, asemejándose a la estructura de Bentham del panóptico. En consecuencia, dando cuenta que, adicionalmente, estas plataformas conceden una libertad de expresión exenta de castigos, y la posibilidad de contraer una identidad completamente distinta a la personal, se establece un espacio complejo para la interacción colectiva.

Igualmente, la desinformación entorno al virus tomó un gran papel en la manera en la que nos vinculamos con los medios digitales, ya que puso en cuestión la integridad de las fuentes online, así como nuestro discernimiento frente a dicha información. Además, dado que la pandemia fue una experiencia de índole mayoritariamente digital, globalmente se adoptó un sentido de interacción social regido por los medios de comunicación y, debido a las libertades que disponen estos últimos en cuanto a nuestras opiniones y la manera de intercambiar identidades, esto repercutió en un desorden en nuestra manera de expresarnos digitalmente.

El anonimato y la mirada ajena propias de las plataformas digitales, en conjunto con la incertidumbre de la situación total del COVID-19, convirtió aquellas en espacios de descargo emocional público, que llegaron a congregarse como medios de provocación y acoso entre usuarios, lo cual permite visualizar el uso conflictivo de estos recursos como canales de odio social.

En este sentido, parece factible plantear una crítica tal que conciba a las redes sociales como espacios problemáticos éticos, debido a que se presentan como una dimensión en donde las conductas no se atienen a ningún parámetro social de comportamiento, dado que no se manifiestan en espacios físicos determinados, instaurándose como un lugar independiente del respeto y de las normas de convivencia colectiva. De esta manera, vale la pena reflexionar sobre las libertades que ofrecen las plataformas digitales con relación a nuestras expresiones e interacciones personales, así como el impacto que tuvo durante la pandemia y cómo nos enfrentamos a ello después de esta.

En retrospectiva, siendo las redes digitales esferas ajenas a la disposición de la normatividad social de un lugar concreto, estas funcionan bajo la singular determinación individual de los sujetos de expresar, libremente, sus pensamientos, sin el recelo de las sanciones sociales y la coacción pública. De este modo, siendo que durante el confinamiento de la pandemia solamente pudimos mantenernos en contacto mediante estos medios de comunicación, nos encontrábamos en un estado conflictivo constante, debido a las variadas controversias del período –vacunas, mascarillas, variantes del virus–, evidenciando el carácter cuestionable de su flexibilidad conductual moral.

En este sentido, dada la correlación que existe entre las normas del trato social y la obligatoriedad ajena, las redes sociales, al estar dispuestas desde la lejanía colectiva, hacen caso omiso de estas reglas, dejándonos a la deriva de nuestros propios principios morales, los cuales pueden fácilmente desaparecer en internet, gracias al atributo de la distancia y el anonimato. Así, a pesar de lo problemático que es el tipo de libertad entregada por estas

plataformas para la expresión, y relación, de los sujetos, no podemos negarles su capacidad de juzgar (Mill, 2014), o limitar su voluntad de manifestarse en internet, pero sí podemos poner en cuestión nuestros propios márgenes y actitudes morales al momento de interactuar, tanto, en las plataformas digitales, como fuera de ellas, y reflexionar sobre el efecto que estas tienen sobre la totalidad de nuestros vínculos sociales.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Bentam, J. (1979). *El Panóptico*. Madrid: Ed. de la Piqueta.
- Cortina, A., & Martínez Navarro, E. (2001). *Ética*. Madrid: Ed. Akal.
- Equipo de Reality Check. (2020, 7 diciembre). Vacuna del coronavirus: 4 teorías conspirativas desmentidas por expertos. *BBC News*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55215779>
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Gabriel, M. (2021). *Ética para tiempos oscuros: valores universales para el siglo XXI*. México D.F.: Ed. Paradiso.
- Han, B. (2013). *En el Enjambre*. Barcelona: Ed. Herder.
- Han, B. (2013). *La sociedad de la Transparencia*. Barcelona: Ed. Herder.
- Keenan, T. P. (2014). *Technocreep: The Surrender of Privacy and The Capitalization of Intimacy*. Greystone Books.
- Mill, J. S. (2014). *Sobre la Libertad*. Madrid: Ed. Akal.
- Ministerio de Salud. (2020). *Plan: Paso a Paso*. Recuperado de: <https://www.minsal.cl/wp-content/uploads/2020/07/ConocePlanPaso.pdf>
- Minsal sumará más de 31 mil casos de COVID-19 que no se habían contado y analizan propuestas para nuevas medidas. (2020, 17 junio). *CNN Chile*. https://www.cnnchile.com/coronavirus/minuto-a-minuto-coronavirus-chile-16-de-junio_20200617/
- Muñoz, A. (2020, 17 abril). Funas en tiempos de pandemia: ¿A qué se exponen sus protagonistas? *latercera.com*. <https://www.latercera.com/la-tercera-pm/noticia/funas-en-tiempos-de-pandemia-a-que-se-exponen-sus-protagonistas/G3KLQ4OW5RD2DHF4VGGHP3DBT4/>
- Ronson, J. (2015). *Humillación en las Redes*. Barcelona: Ed. B.S.A.

- Uteck, A. (2009). Ubiquitous computing and spatial privacy. En *Lessons from the Identity trait*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, S. (2009). A conceptual analysis of identity. En *Lessons from the Identity trait*. Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, D. J. (2009). Ubiquitous computing, spatiality an the construction of identity. En *Lessons from the Identity trait*. Oxford: Oxford University Press.
- Zuboff, S. (2020). *La Era del Capitalismo de la Vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Ed. Paidós.

Mejoramiento cognitivo: Problemas, desafíos y consideraciones

Francisco Hernández J.¹

Introducción

Un importante fenómeno acerca del mejoramiento cognitivo se ha dado recientemente en Silicon Valley. En esta ciudad estadounidense se han popularizado los nootrópicos, sustancias que “supuestamente tienen la capacidad de ayudarnos a mejorar nuestro desempeño mental, sin producir efectos secundarios negativos” (González, 2015). Sin embargo, el uso de sustancias para distintas formas de mejora u otros efectos es milenario. Ya desde hace miles de años, en el centro y sur de América, los pueblos originarios han utilizado ayahuasca; los griegos, como veremos más adelante, usaban vino; los nórdicos utilizaban setas. Hoy, nosotros, usamos desde la zanahoria para mejorar la visión, pasando por la nuez para mejorar la memoria, llegando hasta los nootrópicos para mejorar la cognición.

Claramente, el paso de consumir alimentos que, supuestamente, nos ayuden a mejorar la memoria, es radical si lo comparamos con el uso de nootrópicos, pues en estos últimos frecuentan riesgosas sustancias como, por ejemplo, el Aderall, al cual no le encontraríamos ninguna similitud respecto a las consecuencias de su ingesta al evaluar los efectos de esta sustancia con una nuez.

¹ Francisco Hernández J. es estudiante de Licenciatura en Filosofía. f.hernandez.9@ug.uchile.cl; <https://orcid.org/0000-0001-8495-6699>.

En este ensayo trabajaré sobre las mejoras cognitivas con sustancias químicas, exponiendo y problematizando sus características y sus efectos, incluidos en estos sus problemas éticos, sus consecuencias no deseables y sus consecuencias deseables. Entenderemos como mejora cognitiva todo lo que logre que un individuo, cualquiera sea, expanda sus capacidades y/o habilidades respecto a los procesos de la cognición, como lo pueden ser la inteligencia (en su amplio abanico de posibilidades) y el desarrollo de un individuo frente a las relaciones interpersonales (Bostrom, 2009).

Los filósofos Persson y Savulescu nos entregan algunas posibilidades de mejoras: “*Genetic Memory Enhancement [...] Memory Enhancing Drugs [...] Working Memory [...] Self-control [...] Mental Energy and Wakefulness*” (Persson & Savulescu, 2008). Trabajaremos en la amplitud de algunos de estas posibilidades de mejoras y llevaremos este debate a tres puntos principales: el terrorismo, el deporte y el amor.

La éticidad de la mejora no viene dada, la debemos formar nosotros. Este escrito busca presentar ciertas posturas y características del mejoramiento cognitivo en diferentes aspectos, tratando de aclarar las posibles respuestas a qué es lo que debemos hacer en torno a nuestra ética respecto al mismo.

Mejoras cognitivas y algunos de los peligros de su uso

Los filósofos Persson y Savulescu, en *Los peligros de la mejora cognitiva y el urgente imperativo de mejorar el carácter moral de la humanidad* (2012), señalan la creación de armas de destrucción masiva como uno de los principales riesgos del mejoramiento cognitivo. Estando a disposición de la población distintos métodos de mejoramiento cognitivo, es altamente probable que estos lleguen a, por ejemplo, grupos terroristas, los cuales, podrían llevar a cabo la construcción y utilización de armas de destrucción masiva de una manera mucho más sencilla que sin el acceso al mejoramiento cognitivo. Esta sentencia afirma que los peligros de las mejoras cognitivas son, en realidad, consecuencias del estado moral de la

sociedad, por lo que antes de permitir y centrarnos como sociedad en el avance de las mejoras cognitivas, debemos mejorar nuestra moral. Los autores del artículo afirman en el mismo, que ciertos fundamentos de la moralidad podrían estar basados en la biología, por lo que debemos resguardarnos de la tecnología que nos mejora cognitivamente hasta que sepamos cómo, precisamente, podemos mejorar la moral mediante la mejora de nuestra biología, para así, finalmente, mejorar la moral mediante la tecnología, abriendo paso seguro a las mejoras cognitivas sin tener miedo de que grupos terroristas construyan armas de destrucción masiva.

Podemos repensar esta problemática. Hoy, las armas de destrucción masiva existen. Vemos de manera frecuente en los noticieros cómo se amenazan mediante la ostentación de armas nucleares entre líderes de diferentes países. Cuando hablamos de un grupo terrorista sabemos que su propósito es hacer daño. Cuando pensamos en un presidente, no lo sabemos. La mayor certeza respecto a esto es que, en el mejor de los casos, fue electo o electa democráticamente. No obstante, la democracia no es un medidor moral. En el caso de los países sumidos en dictaduras o que sus presidentes se eligen de forma no democrática (mediante descendencia, por ejemplo) tampoco tenemos certeza alguna de que la moral del presidente esté bajo los parámetros deseados, de hecho, todo lo contrario. El punto es que no tenemos ningún tipo de certeza, al menos en la actualidad, de que la armamentística nuclear sea utilizada de manera *ad hoc* a una moral deseable. Incluso, podemos argumentar que no hay manera ética de usar las armas nucleares. Ya existen, y no hay nada que nos de la seguridad de que quienes son responsables de utilizarlas, no lo hagan. El hecho mismo de utilizarlas será dañino en todos los casos. Concedo que, en el caso de los terroristas, presuntamente, se utilizarán pronto y con propósitos descabellados. Pero hoy no hay nada que nos asegure lo contrario con los líderes de los países que poseen armas nucleares y, sin embargo, les permitimos y no les prohibimos su uso.

Respecto a la utilización de las tecnologías de mejoramiento cognitivo y el uso terrorista de estas, sin duda alguna, pueden ser peligrosas y representan un claro peligro para la sociedad, no obstante,

podemos pensar en un uso mejor: en beneficencia de la sociedad y para contrarrestar los propios efectos adversos que el uso con fines dañinos del mejoramiento cognitivo pueda causar a la sociedad. Si el mejoramiento cognitivo puede ser usado para dañar a la población, también puede ser usado para protegerla, e incluso, prevenir los daños que pudiese causar el uso inmoral de las mejoras. Si Persson y Savulescu nos advierten que las mejoras cognitivas pueden caer en manos de asociaciones terroristas, y esta advertencia es razonable, es razonable también que antes de que lleguen las herramientas para el mejoramiento cognitivo a las manos de terroristas, podemos y debemos hacer que lleguen, primeramente, a entidades que eviten y prevengan su uso en contra de la sociedad. Persson y Savulescu aciertan al advertirnos de estos peligros, puesto que son reales, pero estos peligros podrían ser evitables utilizando su motor para los fines contrarios, fines que impidan a los peligros llegar a concretar su posible daño. Tampoco se equivocan con que es necesaria una mejoría moral inminente, no obstante, competir con la empresa de la tecnología es una carrera perdida para la empresa de la moral. El avance que ha tenido la tecnología en los últimos 50 años es considerablemente mayor al que ha tenido la moral en los últimos 2500. Tenemos una deuda con la moral, deuda que la tecnología nos puede permitir saldar.

Mientras nos ocupamos de la seguridad y prevención de grupos terroristas, podemos ocuparnos, también, de fabricar mejores herramientas, métodos y aplicaciones de la educación que nos permita avanzar, en tanto la moralidad, lo que no hemos avanzado en milenios. Podríamos pensar, a su vez, en mejor alimentación, en mejores servicios públicos, mejor locomoción colectiva, mayor eficiencia y eficacia en todo lo que hagamos, todo esto sin, necesariamente, nosotros mejorarnos cognitivamente, sino tan solo con que quienes estén a cargo del diseño y creación de los servicios públicos y productos básicos, lo hagan.

En los párrafos anteriores planteamos que el uso de herramientas que nos mejoren cognitivamente puede ser usado para mejorar nuestra sociedad; con el mejoramiento cognitivo podríamos prevenir los malos usos de este, postulando que el terrorismo, como

principal argumento en contra de las mejoras cognitivas según Persson y Savulescu, no es una razón suficiente para detener el avance de las tecnologías de mejoramiento cognitivo; argumentamos también que, respecto al terrorismo y las armas de destrucción masiva, corremos un riesgo, ahora mismo, sin necesidad de grupos terroristas, puesto que los líderes de diversos países del mundo ya poseen estas armas y nada nos asegura un estándar de moralidad deseable en ellos, o sea, los peligros expuestos en *Los peligros de las mejoras cognitivas* [...] están presentes sin la necesidad de que se utilicen las mejoras cognitivas para aquello, por lo tanto, sería más útil usar las mejoras cognitivas para el bien de la sociedad que limitar su uso por prevención a sus consecuencias.

Ahora bien, si aplicamos esta lógica para contraargumentar la posición que advierte sobre el terrorismo, notamos que también aplica para las herramientas del Estado con las que esperamos se haga una mejor sociedad. Es decir, si es peligroso que un gobernante tenga acceso a armas de destrucción masiva, también es peligroso que tenga acceso a mejoras cognitivas mientras tiene instrumentos gubernamentales y estatales a su disposición. Aquellas herramientas gubernamentales o estatales que poseen la capacidad de ejercer modificaciones a nuestra sociedad, es posible que sean utilizadas para degradarla.

Deporte o del juego justo y superación de los límites

El dopaje en el deporte está presente desde sus inicios. Se dice que Milón de Crotona, a quien se le adjudica la creación del entrenamiento progresivo, ya en la antigua Grecia consumía diariamente 9 kilos de pan, 9 kilos de carne y 10 litros de vino para soportar sus exhaustivos entrenamientos (Kokkinidis, T. 2023). Ya en el año 776 a.c., los griegos tenían un reglamento olímpico, en donde el castigo por hacer trampas era la expulsión de los juegos y se grababa en una estatua el nombre de la persona que cometió la falta (OpenMind BBVA, 2016). El primer control de antidopaje en los juegos olímpicos se realizó en 1968. En 1976, el equipo de natación de Alemania Oriental participó en 13 pruebas olímpicas,

de las que ganaron 11. Luego se descubrió que el gobierno les proporcionó las drogas utilizadas (Savulescu, 2012). La Agencia Mundial Antidopaje (AMA), o por su nombre en inglés, World Anti-Doping Agency (WADA) se fundó en 1999. Viruzz, un *streamer* español que se dedica al boxeo amateur y que fue participante de La Gran Velada del Año 2, dio positivo por tener niveles de testosterona 10 veces mayor a lo permitido (TyC Sports, 2023). El reconocido jugador de fútbol, Pogba, quien actualmente juega por la Juventus, se sometió a un test antidopaje el 20 de agosto del 2023, en el cual dio positivo por testosterona (ESPN, 2023). La preocupación ante las trampas en el deporte viene desde hace milenios, al igual que el uso de sustancias para la mejora del rendimiento de los deportistas. Hace tan solo un par de décadas fue que el dopaje se volvió una preocupación seria y reglamentada en los estatutos de las agencias deportivas. No obstante, en el deporte, a pesar de las reglas y castigos en contra del dopaje, este no ha cesado su presencia, está prohibido, pero nunca ausente.

Para cada deporte existen drogas más eficaces dependiendo de las exigencias de este, como en el caso del culturismo, en donde una de las drogas más utilizadas es la trembolona, o en el caso del ciclismo, en donde ha jugado un rol importante la EPO. Ahora bien, estas son drogas que, al menos en principio, su función principal es aumentar el rendimiento físico específico del deportista en su deporte. Los deportes en los que prima la atención, la estrategia o demás habilidades originadas en la cognición, no se quedan atrás respecto al uso de drogas. En el ajedrez, como ejemplo de un deporte que requiere primordialmente de la cognición, se hace presente también la WADA, normándolo mediante su *"World Anti-Doping Code International Standard Prohibited List"* (WADA, 2023). Según la Federación Internacional de Ajedrez (FIDE), las sustancias más relevantes para el ajedrez según la prohibición de la WADA son: anfetaminas, efedrina, metilefedrina, pseudofedrina y modafinilo; también hay drogas que no están prohibidas por la WADA, pero aun así, entran en el monitoreo: cafeína y codeína (FIDE, 2018).

Uno de los argumentos en contra del uso de drogas de mejoramiento cognitivo con fines competitivos es el argumento de

la Autenticidad, el cual señala la pérdida de valor de lo realizado, puesto que los logros ya no serían totalmente propios:

Even if users of CEDs² were not cheating competitors, and even if the meaningfulness of the activity were not diminished, it might still be argued that their accomplishments do not, in some sense, fully belong to them. Users of CEDs, much like cheaters, might take credit for achievements that are not theirs. (Goodman, 2010, p. 155)

Este argumento tiene, al menos, un contraargumento. El contraargumento en cuestión refiere a la predefinición genética versus la modificación instrumental. Si pensamos que, al usar drogas de mejoramiento cognitivo, los logros que consigamos usándolas no serían nuestros, entonces, los logros que consigamos sin ellas tampoco lo son, puesto que nuestros límites genéticos predefinirían nuestras capacidades cognitivas. Las drogas de mejoramiento cognitivo podrían ser una forma de “emparejar la cancha”.

Formulemos un ejemplo:

Somos parte de un comité de salud de un deporte X. Debemos moderar y normar el uso de una nueva sustancia, la sustancia Y. Recolectamos evidencia que nos permita reconocer los efectos secundarios dañinos en torno a Y en su uso en cantidades del 1-10. Al contrastar la evidencia, notamos que los efectos secundarios dañinos de Y hasta la cantidad de 4 no son preocupantes, puesto que son mínimos. Sin embargo, notamos que al usar Y en una cantidad de 5 o más, los efectos secundarios dañinos se elevan notoriamente. Entonces, como comité, la decisión que beneficie tanto la mejora en el rendimiento de los deportistas que practiquen X, y que no perjudique su salud respecto a los posibles efectos del uso de la sustancia Y, es que tal sustancia sea usada tan solo hasta la cantidad 4. Para asegurarnos de que esta regla se cumpla, el 100% de los practicantes de X, serán sometidos a exámenes que arrojen resultados eficientes en la medición del uso de Y, procurando así, que nadie competirá

² *Cognitive Enhancing Drugs* o, en una traducción literal, Drogas de Mejoramiento Cognitivo.

con Y en un nivel de 5 o superior. Si alguien arroja más de 5 en la medición de Y, no podrá competir en la carrera. Cumpliendo todo lo anterior, no habrá deportista que corra algún riesgo considerable por su salud, ni que no haya aumentado sus capacidades más allá de lo que el cuerpo sin herramientas exógenas le permite.

Consideremos una partida de ajedrez en modalidad *blitz*³ (llamado, también, relámpago o rápido). Ambos participantes tienen un nivel de ajedrez muy similar. No obstante, uno de los dos participantes tiene Trastorno de Déficit Atencional e Hiperactividad (TDAH). En una partida de ajedrez relámpago, el TDAH supone una gran dificultad, puesto que esta modalidad requiere gran atención de los jugadores en cortos períodos de tiempo. Sin un uso de sustancias, el jugador con TDAH tiene desventaja comparado con el primero, aun cuando su nivel de ajedrez sea muy similar. Siguiendo la lógica de nuestro contrargamento al argumento de la autenticidad de Goodman, podríamos presumir que, si el jugador con TDAH pierde, esta no sería una derrota propia, puesto que agentes no dependientes de su nivel como jugador influyeron en la partida. Consecuentemente, al argumento de Goodman, podemos entender que lo que hacemos diariamente no representa una propiedad absoluta, puesto que los factores independientes a nosotros son los que definen cómo ejecutamos nuestras acciones, o en este caso, nuestras jugadas. Esto es muy poco razonable.

Repensemamos la idea de Goodman y sostengamos que sí tenemos dominio de nuestras acciones, puesto que siempre son propias y no “no nuestras”, ya que no hay razones evidentes que nos hagan pensar lo contrario. Agreguemos un nuevo factor: modafinilo. Esta sustancia psicotrópica, indicada comúnmente para el tratamiento de la narcolepsia, se ha estado evaluando para indicarse como tratamiento del TDAH, siendo el modafinilo menos adictivo que las anfetaminas o el metilfenidato, los cuales son los actuales medicamentos más comunes para tratar el Déficit de Atención e

³ “Una partida de “Ajedrez Rápido” es aquella en la que todos los movimientos deben completarse en un tiempo fijo de más de 10 minutos, pero menos de 60 minutos por cada jugador; o cuando el resultado de la suma del tiempo asignado más el incremento por movimiento multiplicado por 60 es más de 10 pero menos de 60 minutos para cada jugador.” (AjedrezDeTorneo, 2023).

Hiperactividad (Universidad de Valparaíso, 2020). Si al jugador con TDAH le proporcionamos una dosis de modafinilo que no sea dañina para su salud y que a la vez estimule su capacidad de atención a los parámetros asociados a una persona sin TDAH, el juego estaría en igualdad de condiciones. Si el jugador con TDAH gana, no hay razón para pensar que la victoria tiene un demérito o que es menos propia. Si el jugador con TDAH pierde, de todas formas, la derrota sería justa. Si el mismo jugador pierde sin consumir ningún tipo de sustancia que pueda emparejarlo con su rival, no pensariamos que su derrota no es auténtica, a pesar de estar en desventaja por su predefinición. Como tampoco pensamos, por ejemplo, en el caso de una persona diabética, que cuando ingiere alimentos azucarados, en realidad no los come auténticamente, puesto que gracias a la Insulina, puede ingerirlos.

El razonamiento aplicado a la partida de ajedrez recién expuesta puede aplicarse no tan solo al principio de “emparejar la cancha”, sino también, a subir los estándares de la competitividad.

Aceptando lo anterior, tenemos la puerta abierta para cuestionarnos las posibilidades de las sustancias y sus mejoras. Estas radican no tan solo en emparejar la cancha o en hacer un deporte más justo, podemos pensar, también, en hacer un deporte justo y, a la vez, llevar el deporte a otro nivel, superando los límites que nos son dados por nuestras capacidades máximas de lo que podemos lograr con puro entrenamiento. Sumar herramientas externas a la realización de deportistas no sería, en ningún caso, un problema, siempre y cuando la regla bajo la que se permitan las sustancias sean las mismas para todos los deportistas.

A pesar de que el uso de sustancias que mejoren la cognición y el rendimiento de los deportistas no crearía más problemas que el de reformular las reglas en torno a esta situación, sí haría resurgir una problemática: la limitación biológica.

Tal como las sustancias pudieron hacernos lograr una partida más justas para la partida de ajedrez ejemplificada anteriormente, al permitir el uso de sustancias entra en cuestión la tolerancia,

recepción y resultados posibles para cada persona que las utilice. No todas las personas soportan de igual manera las sustancias. Por tanto, la predisposición biológica vuelve a ser la limitante del humano y su superación. Si se padece de una condición, trastorno o enfermedad, es muy probable que pueda solucionarlo mediante tratamientos y sustancias. Si se quiere superar los límites de la condición humana, pudiendo ser tanto, cognitivamente, como cualquier otro aspecto capaz de ser modificable, las sustancias, por supuesto, pueden ayudar y lograr este deseo de superación. Pero ¿qué pasa cuando ya no es suficiente? Tenemos dos vías posibles: la mejora genética y la modificación del cuerpo. No es el propósito de este escrito demostrar las características y problemáticas de estas dos formas de superación del humano. No obstante, es necesario mostrar las limitantes que supondría una superación mediante sustancias.

El debate en torno a las drogas y el deporte suele verse entre permitirlas o prohibirlas. Julian Savulescu nos da una posición mediadora: permitirlas siempre y cuando su consumo no afecte considerablemente la salud de quien las utiliza (Savulescu, 2004).

Ya nombramos el uso de químicos que favorezcan la cognición en los deportes tradicionales, también nos adentramos en el ajedrez, un deporte mental que requiere precisamente de la cognición para su realización. Pero en los últimos años, han tenido un auge los *e-sports*, deportes que precisamente requieren de un gran uso de la cognición.

Los *e-sports* son, al igual que el ajedrez, una categoría de los deportes en que la cognición juega el papel más relevante. El *e-sport* por excelencia es el *League of Legends* (Riot, 2009). Según el sitio web ActivePlayer (2023), *League of legends* cuenta con 144.994.242 jugadores activos en los últimos 30 días (septiembre de 2023). La división de ligas, de menor a mayor, va tal que, en Hierro, se encuentran el 8.0% de los jugadores, en Bronce el 21%, en Plata el 20%, en Oro el 20%, en Platino el 16%, en Diamante el 2.5%, en Maestro el 0.33%, en Gran Maestro el 0.097%, y finalmente, en Retador, el 0.038% (League of Graphs, 2023). Existen 13 campeonatos regionales alrededor del mundo, en los que, por cada

uno, aproximadamente, participan 50 jugadores (Collins Y. 2021). Los mejores jugadores son reclutados por equipos profesionales. La división de Retador tiene una capacidad de entre 200 y 300 jugadores dependiendo de la región. Generalmente, desde ahí se reclutan jugadores para los equipos profesionales. Asumamos que solo así es. 50 jugadores de los 300 mejores jugadores de cada región logran ser profesionales. Es decir que, aproximadamente el 16% del 0.038% de los jugadores lo logra. La competitividad es extremadamente alta. Cabe recalcar que este es solo uno de varios *e-sports*. Según ActivePlayer, Overwatch 2 cuenta con 23.554.632 jugadores en los últimos 30 días, Valorant 24.689.207, Counter Strike Global Offensive 5.757.466, por dar unos ejemplos.

El 2016, luego de varios casos de dopaje en distintos *e-sports*, se crea la *Esports Integrity Comission* (ESIC). El 2021 crean su propio Código Antidopaje (ESIC, 2023), el cual está amparado por la AMA. En su Código Antidopaje, se prohíbe, se investiga y se sanciona el uso de las sustancias que estén dentro de su Lista Prohibida. Las sustancias prohibidas de la Lista son:

Amphetamine sulfate (Evekeo); Dextroamphetamine (Adderall and Adderall XR); Dexendrine (Procentra, Zenedzi); Dexmethylphenidate (Focalin and Focalin XR); Lisdexamphetamine (Vyvanse); Methylphenidate (Concerta, Daytrana, Metadate CD and Metadate ER, Methylin and Methylin ER, Ritalin, Ritalin SR, Ritallin LA, Quillivant XR); Modafinil and armodafinil. (ESIC, 2016)

Estas reglas aplican, por supuesto, tan solo a quienes juegan profesionalmente. Es imposible que pueda ser aplicado a las personas que en su casa practican día tras día para lograr ser parte del 16% del mejor 0.038% de jugadores. En cantidad, la relevancia de la ESIC en los *e-sports* es mínima. Al menos, en los deportes convencionales, los controles antidopaje son previos a ser profesionales, es decir, en competencias amateurs ya marcan presencia, como en el caso de ViruZz (Ayora, 2023). Pero que, proporcionalmente, el control sea mayor, no quiere decir que sea suficiente. Quizás, las vías utilizadas hasta hoy, para relacionarnos con las drogas y el deporte, no son las

adecuadas. Podríamos pensar en que debemos aumentar el control, pero por lo visto en ejemplos como el de la partida de ajedrez, tenemos buenas razones para ser más permisivos. Pienso que el verdadero problema es la salud de los deportistas. No podemos permitir que la utilización de mejoras, en este caso, sustancias que mejoren la cognición, se lleven a tal punto en que la salud del deportista entre en juego. Pero no hay razones suficientes para pensar que no deberíamos permitirlas siempre y cuando no se ponga en juego la salud. Savulescu nos señala que:

El bienestar de un atleta debe ser nuestra preocupación primaria. Si una droga no expone a un atleta a un riesgo excesivo, deberíamos permitirla, incluso, si aumenta el rendimiento. Tenemos dos opciones: tratar en vano de volver atrás el reloj o repensar quiénes somos y qué es el deporte, y construir un nuevo siglo XXI olímpico. No unos superjuegos Olímpicos, sino unos Juegos más humanos. Nuestra cruzada contra las drogas en el deporte ha fracasado. En vez de tener miedo a las drogas en el deporte, deberíamos aceptarlas (Savulescu, 2012).

Sobre la base de lo anterior podríamos, también, reconstruir unos nuevos *e-sports*, reconstruir el ajedrez, de tal forma que el nivel suba y la salud no se vea afectada.

Amor o de la mejora de las relaciones afectivas mediante química

El amor es universal. Sus manifestaciones cambian dependiendo de la cultura, de la época, de la sociedad, de la religión, e infinitud de variables. Estas variables hacen que el amor pueda representarse como amor monogámico, poligámico, heterosexual, homosexual, asexual, estas, por nombrar algunas formas de amor. El punto común es uno: el afecto hacia una persona.

Uno de los factores que, en primera instancia, están más allá de nuestro control, es el factor genético. En este punto, el del amor, no nos centraremos en la predisposición genética ni en la selección de la misma, pero sí asumiremos que la predisposición azarosa de nuestros genes, nos puede beneficiar y/o perjudicar y, en todos los casos, influir

en nuestros deseos sexoafectivos y sus resultados como individuos. Teniendo esto asumido, tampoco nos haremos cargo de las posibles soluciones que operaciones estéticas o que procedimientos quirúrgicos pudieran dar a esta premisa. Pero como contrapunto, nos haremos, centralmente, cargo de que las relaciones afectivas de las personas pueden verse influenciadas o modificadas por tratamientos químicos en función de los individuos y sus deseos afectivos, cualquiera sea su estado civil (soltero, casado, divorciado o viudo).

Muchas parejas (sino todas) pasan por momentos difíciles durante su relación. Algunos problemas referentes al amor pueden estar fuertemente influenciados por la química –en el sentido literal– de los individuos de la relación. La investigación de Fernando Maureira señala que “El amor de pareja está claramente relacionado con el sistema motivacional, con el placer surgido del sexo y es una necesidad fisiológica, más que una emoción” (2009). Julián Savulescu y Anders Sandberg, en su artículo *Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us* (2008) nos muestran el siguiente esquema de las relaciones químicas con el amor:

	Deseo	Atracción	Vínculo
Rol	Búsqueda de unión sexual con cualquier pareja apropiada	Elección y preferencia de pareja	Permanecer unido a la pareja
Mediadores	Hipotálamo, hormonas sexuales	Corticolímbicos, dopamina, bajos niveles de serotonina, epinefrina	Oxitocina, vasopresina, ¿hormona liberadora de la corticotropina (HLC)?
Modificadores	Feromonas, Testosterona	Feromonas estimulantes, ¿oxitocina?	Oxitocina, vasopresina, entactógenos, ¿HLC?

*Tabla obtenida del artículo *Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us* (2008) en su traducción al español, presente en *Decisiones peligrosas ¿una bioética desafiante?* (2012, p. 188).

A) Feromonas: [...] aromas químicos que desencadenan respuestas conductuales, son importantes para señalar la disponibilidad sexual en muchas especies; B) Testosterona: puede incrementar el deseo sexual en hombres y mujeres. Los sujetos informan de un incremento en los pensamientos, la actividad y la satisfacción sexual, pero no en la pasión romántica o en la vinculación con sus parejas; C) Oxitocina: [...] hormona prosocial liberada durante el contacto corporal; D) CRH: El amor está también ligado al miedo a la separación y a la tristeza cuando esta ocurre. [...] Hay alguna evidencia de que este sentimiento puede deberse a la hormona CRH. Incrementar el receptor CRH podría promover el vínculo de pareja, pero también hay riesgo de provocar depresión y ansiedad; E) Enactógenos; Las drogas enactógenas, tales como la 3,4-metilendioximentanfemamina (MDMA o "éxtasis") promueve un incremento de la sociabilidad, la experiencia de conexión con otra gente y reduce la ansiedad. Ha habido un uso terapéutico de la MDMA para desarrollar las habilidades de comunicación emocional y no es implausible que esta droga, u otras similares, puedan usarse para profundizar el vínculo de pareja (Sandberg & Savulescu, 2012, pp 189-192).

En su investigación, los autores ejemplifican distintas problemáticas en la relación de los individuos con las relaciones maritales, las cuales, podrían verse solucionadas o, al menos, disminuidas con ayuda externa. Las personas que tengan dificultades para encontrar pareja podrían usar drogas prosociales como el MDMA para desarrollar habilidades sociales, lo que podría dar paso a emparejarse. Ocurre algo similar con el alcohol. Estudios y, presumiblemente, muchos lectores de este texto afirman que el consumo moderado de alcohol promueve la sociabilidad. Así lo afirma Ruch: *"Depending on the dose the effects of alcohol includes hilarity and talkativeness, but also loss of motor coordination, amnesia, and narcosis"* (Ruch, 1994), y también, se afirma en el artículo *Extraversion and the Rewarding Effects of Alcohol in a Social Context*: *"[...] alcohol enhances mood to a greater extent among individuals drinking in a social setting versus those drinking alone"* (Fairbairn et al. 2015). La pérdida de la coordinación motora, amnesia y la narcosis, son de las principales objeciones al uso de

alcohol, incluyendo también, los distintos tipos de violencia que pueden conducir un uso inadecuado de esta sustancia, dependiendo de las características del contexto de quien la utilice (Fagan, 1990). Por supuesto, en tal punto, el alcohol no supondría una mejora de ningún tipo. Nos referimos al alcohol como herramienta de mejora, tan solo en el caso de que su consumo sea moderado, tal que los efectos adversos posibles a su uso no lleguen a ser dañinos ni para el usuario, ni para su entorno.

Las parejas que no sientan deseo sexual pero sí la intención de tenerlo, podrían optar a tratamiento químico para lograrlo. No obstante, no todo lo que implique al amor trata de emparejarse o de recuperar el deseo perdido, a veces, trata también de las consecuencias de la superación de las rupturas amorosas.

El suicidio es una de las principales causas de muerte en el mundo, llevándose más de 700.000 vidas anualmente (OMS, 2023). La vida solitaria, ya sea en soltería o en viudez, parece ser un factor que propicie las condiciones para que las personas se suiciden (Cardona et al. 2015). En los párrafos anteriores, entendemos a las sustancias que propicien al amor como una forma de satisfacer el deseo de estar emparejado. En ese caso, podríamos considerarlas como una suerte de pócima para el amor. No obstante, si consideramos la afirmación de que las personas solteras o viudas se suicidan más, y entendemos la característica de la soledad como un factor que podría ser causa de suicidios, las sustancias de las que hablamos no serían tan solo una pócima del amor, sino también, como posibles tratamientos para combatir el suicidio, ya que combaten la soledad, causa de este.

Por supuesto que existe la terapia convencional, pero si podemos utilizar herramientas extras, tanto mejor. Abrir la sociedad a nuevos tipos de terapia podría ser la clave para, por lo menos, disminuir la cantidad de suicidios. No estamos pensando en que el uso de drogas sea más efectivo que la terapia tradicional, estamos planteando que podrían ser una terapia alternativa o, incluso, un acompañamiento a la tradicional, como hoy ya lo son, distintos tipos de antidepresivos, ansiolíticos, etc.

Conclusión

Este ensayo evidencia que el mejoramiento cognitivo y su uso en distintos ámbitos, nos acarrea problemas que debemos resolver, al nivel, incluso, de necesariamente ser tomado en cuenta para la gestión de políticas públicas, debido a la potencialidad que lleva consigo. No está del todo claro si debemos avalar la restricción o la permisibilidad del mejoramiento cognitivo, pues, puede traer tanto consecuencias negativas como positivas.

Sí queda claro que su uso está y se manifiesta en distintas formas en nuestra sociedad, siendo una de ellas, el deporte. En el deporte no se limita el mejoramiento únicamente a la cognición, sino que se amplía al rendimiento, en general, de nuestras capacidades, siendo utilizados uno u otro método para cada deporte en específico. Tampoco se limita a los deportes tradicionales ni al deporte cognitivo por excelencia, el ajedrez, sino que se expande también a los *e-sports*, los cuales son deportes relativamente recientes en los que ya hace su presencia el mejoramiento. Queda descubierto, también, que no es necesario llegar al nivel profesional para recurrir al mejoramiento vía sustancias, puesto que en eventos amateur también tiene marcada presencia.

Durante la historia se ha creado infinidad de obras literarias sobre el amor, como, por ejemplo, el mito de Cupido en la Antigua Grecia, el amor como forma de conocimiento en San Buenaventura, o *Romeo y Julieta* (2006) de Shakespeare. El amor, indudablemente, es una característica muy relevante en nuestras vidas. Nos afecta tanto como para bien como para mal. Una obra literaria nos puede mostrar historias de amor entrañables, pero también hay obras literarias de amor que han logrado provocar un gran rechazo a la vida de algunos de sus lectores. Goethe y su libro *Las penas del joven Werther* (2007) calzan en esa descripción. Este libro de amor, o más bien de desamor, tuvo un profundo efecto en la vida de muchas personas, tal que, luego de su publicación, hubo una gran ola de suicidios. A este fenómeno se le denominó “Efecto Werther”, el cual se aplica para los casos de suicidios masivos propiciados en alguna forma por una persona u obra de gran envergadura (Castillero, 2018).

Con el llamado “Efecto Werther” podemos observar e intuir que hay factores que están más allá del control del individuo y que se correlacionan con el amor, llegando así a afectar anímicamente al sujeto a tal punto de poder doblegarlo hasta el suicidio. Con un adecuado tratamiento que pueda lograr que nuestros desbalances químico-emocionales, puedan sortear los efectos que provocan en nosotros los factores externos e independientes del individuo, en su relación con los mismos y los propios deseos y expectativas, podríamos evitar, o al menos, disminuir tragedias como los suicidios. Si nos pueden llevar al suicidio factores externos a nosotros, podemos ocupar factores externos a nosotros para evitarlo. Podemos lograr un balance en el desbalance, una ventaja en la desventaja. Salvar vidas está por sobre la autenticidad o cualquier otro argumento que no sea un detractor de la vida. La única razón por la que podríamos negarnos y abstenernos a este tipo de mejoras, es que su uso inadecuado podría hacer que se pierdan más vidas de las que se salven. Pienso que, con educación y una imperativa mejora de la moral, podemos permitir el uso de sustancias de mejora sin que se pierdan más vidas de las que se salven. Y para concluir, pregunto por aquellos jóvenes que acabaron con su vida tras la lectura de *Las penas del joven Werther* ¿habrían tenido un destino diferente si se hubiera tenido acceso a las herramientas que tenemos hoy?

Esa pregunta es el apogeo de este escrito. Hoy tenemos la posibilidad de cambiar nuestro destino, nuestros logros, nuestras capacidades, nuestros sueños y distintos aspectos de nuestra vida, por ende, podemos cambiar nuestra vida con una adecuada ayuda externa. Las herramientas ya existen, lo que debemos hacer es pensar en cómo utilizarlas viéndonos lo menos perjudicados en el proceso. Tómese este texto como una invitación a reflexionar sobre los puntos aquí mencionados.

Referencias bibliográficas

- Ayora, V. (7 de agosto 2023). ViruZz, sancionado dos años y a una multa de 8000 libras por dopaje. Recuperado de: https://esports.as.com/bonus/influencers/ViruZz-sancionado-multa-libras-dopaje_0_1708929096.html
- ActivePlayer.io (14 de septiembre de 2023). League of Legends Player Count and Statistics. Recuperado de: <https://activeplayer.io/league-of-legends/>
- AjedrezDeTorneo (2023). Ajedrez Rápido. Recuperado de: <https://www.ajedrezdetorneo.com/ajedrez-rapido/>
- Bostrom, N. (2009). Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges. *Sci Engeering Ethics*, 15(3), 311-341. <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9142-5>
- Cardona Arango, D., Medina-Pérez, Ó. A., & Cardona Duque, D. V. (2016). Caracterización del suicidio en Colombia, 2000-2010. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 45(3), 170-177. <https://doi.org/10.1016/j.rcp.2015.10.002>
- Castillero O. (19 de junio de 2018). Efecto Werther: qué es y cómo se relaciona con los suicidios en cadena. Recuperado de: <https://psicologiamiente.com/clinica/efecto-werther>
- Collins, Y. (6 de agosto de 2021). Cómo llegar a ser un jugador profesional de League of Legends. Recuperado de: <https://www.redbull.com/es-es/league-of-legends-como-convertirse-jugador-profesional>
- ESIC (2016). ESIC eSports Prohibited List 2016. Recuperado de: <https://esic.gg/codes/esic-prohibited-list/>
- ESIC (14 de septiembre de 2023). Anti-Doping Code. Recuperado de: <https://esic.gg/codes/anti-doping-code/>
- ESPN (11 de septiembre 2023). Paul Pogba dio positivo por testosterona y podría sufrir una sanción de cuatro años. Recuperado de: https://www.espn.com.pe/futbol/italia/nota/_/id/12573901/pogba-dio-positivo-por-testosterona-y-se-arriesga-a-sancion-de-4-anos

- Fagan, J. (1990). Intoxication and Aggression. *Crime & Justice*. 13, 241-320. <https://doi.org/10.1086/449177>
- Fairbairn, C; Sayette, M; Aidan, G; Levine, J; Cohn, J; Cresswel, K. (2015) Extraversion and the Rewarding Effects of Alcohol in a Social Context. *Journal of Abnormal Psychology*. 124(3), 660-673. <http://dx.doi.org/10.1037/abn0000024>
- FIDE (2018). Chess WADA – Anti-Doping Policy, Nutrition and Health. Disponible en: <https://handbook.fide.com/chapter/B12>
- Goethe, J. (2007). Las Penas del Joven Werther. Buenos Aires: Ed. Colihue.
- Goodman, R. (2010). Cognitive Enhancement, Cheating, and Accomplishment. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 20(2), 145–160. <https://doi.org/10.1353/ken.0.0309>
- González, J. (2015). Nootrópicos: las “drogas inteligentes” de moda en Silicon Valley. Recuperado de: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/07/150724_salud_eeuu_nootropicos_cerebro_memoria_jg
- Kokkinidis, T. (5 de mayo de 2023) The Strongest Greek That Ever Lived. Recuperado de: <https://greekreporter.com/2023/05/05/milo-of-croton-wrestler-strongest-greek/>
- League of Graphs (14 de septiembre de 2023) Distribución de rango. Recuperado de: <https://www.leagueofgraphs.com/es/rankings/rank-distribution>
- League of Legends* [Videojuego]. (2009). Riot Games.
- Manrique, M. (2013). El amor: hay (bio)química entre nosotros. *Revista De Química*. 27 1(2), 29-32. Recuperado a partir de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/quimica/article/view/8968>
- Maureira, F. (2009) Amor y adicción: comparación de características neurales y conductuales. *Revista chilena de neuropsicología*. 4(2), 84-90. Recuperado de: <https://www.med.ufro.cl/neurociencia/>
- Guillén, B. (8 de agosto de 2016). El dopaje llegó antes que los juegos. Recuperado de: <https://www.bbvaopenmind.com/ciencia/investigacion/el-dopaje-llego-antes-que-los-juegos/>

Organización Mundial de la Salud (10 de septiembre de 2023). Día Mundial para la Prevención del Suicidio 2023 «Creando esperanza a través de la acción» Recuperado de: <https://www.who.int/es/news-room/events/detail/2023/09/10/default-calendar/world-suicide-prevention-day-2023---creating-hope-through-action>

Reuters (16 de abril de 2019). Controles antidopajes se quedaron en la década de 1970, dice exjefe de la AMA. Recuperado de: <https://www.reuters.com/article/deportes-dopaje-idLTAKCN1RS1V6>

Ruch, W. (1994). Extraversion, alcohol, and enjoyment. Personality and Individual Differences. *ScienceDirect*. 16(1), 89–102. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(94\)90113-9](https://doi.org/10.1016/0191-8869(94)90113-9)

Savulescu, J., Sandberg, A. (2008). Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us. *Neuroethics* 1, 31–44. <https://doi.org/10.1007/s12152-007-9002-4>

Savulescu, J. (2012). ¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante. Madrid: Ed. Tecnos.

Shakespeare, W. (2006). *Romeo y Julieta*. Buenos Aires: Ed. Colihue.

TyC Sports. (24 de agosto de 2023). La dura decisión que tomó Viruzz tras su doping positivo. Recuperado de: <https://www.tycsports.com/gaming/velada-del-ano-viruzz-doping-positivo-decision-id530724.html>

Universidad de Valparaíso. (26 de noviembre de 2020). Revelan efectos adversos en posible nuevo tratamiento para déficit atencional e hiperactividad. Recuperado de: <https://uv.cl/archivo-noticias-uv/11839-revelan-efectos-adversos-en-posible-nuevo-tratamiento-para-deficit-atencional-e-hiperactividad-11839>

World Anti-Doping Agency. (2023) World Anti-Doping Code International Standard Prohibited List. Recuperado de: <https://www.wada-ama.org/en/what-we-do/world-anti-doping-code>

¿Se puede hablar de un ser humano allende la técnica?

Una reflexión en torno al problema moral de la tecnología en relación con los proyectos de vida

Sergio Esteban Ortega Bravo¹

El presente trabajo tiene por objeto comprender la relación del problema moral entre la tecnología y los proyectos de vida. Con el fin de responder a la pregunta de inspiración ortegiana “¿se puede hablar de un ser humano allende la técnica?”. Para ello, se recogen tanto los postulados llamados “humanistas” de Habermas y Fukuyama, contrarios al transhumanismo, como su contrargumento desde el texto *Humanismo, una de las ideas más peligrosas del mundo*, de Nicolás Rojas Cortés. En un segundo momento, se abordará la forma en que el ser humano se autofabrica por medio de la tecnología y la técnica, permitiendo entendernos como seres necesariamente técnicos, previo a todo desarrollo de la moral y los programas vitales, aspecto para el cual se considerará la *Meditación sobre la técnica*, de José Ortega y Gasset.

Hoy en día se podría decir que vivimos en una era en la que la tecnología ha inundado casi todas las dimensiones de la vida humana (si no todas). Hemos podido ser testigos de cómo avances tecnológicos han contribuido a la vida humana. Para ilustrar, piense usted en las prótesis para personas con amputaciones, nuevos medicamentos y tecnologías para combatir diferentes enfermedades, las diferentes plataformas de entretenimiento y de información,

¹ Bachiller en Humanidades Universidad Alberto Hurtado. Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile. Docente del Programa de Ética y F. Cristiana DUOC UC. sergio.ortega.b@ug.uchile.cl

los medios de transporte y los medios de comunicación, entre ellos, el más famoso de este último tiempo: el “zoom”, o, mejor dicho, las video conferencias. También, para ser justos, podríamos recordar que no solo hay bondades contenidas en la tecnología, sino que también, debemos considerar sus vicios, tales como la contaminación ambiental, las drogas, las armas y otros elementos afines que contribuyen, curiosamente, a la aniquilación de la misma especie que las elabora: el ser humano tiene esa capacidad de fabricar el serrucho para luego cortar la misma rama sobre la que está sentado. Esto nos invita a tomar conciencia del potencial que tiene la tecnología de ser nuestra salvadora y nuestro verdugo, pero, sobre todo, a pensar cómo nuestra humanidad completa es atravesada por ese poder; esa actividad que en principio se consideraba puramente medio, se transforma en finalidad en algunos casos. En definitiva, somos conducidos a centrar nuestra mirada en el modo en que el ser humano se constituye y alcanza su cenit en aquella capacidad constructora.

Dentro de esta vorágine de elementos no será difícil advertir cómo la tecnología, al fundirse con nuestra cotidianidad, produce inevitables dilemas éticos. De hecho, en la actualidad aparecen diferentes debates en torno a la necesidad de ciertas técnicas o tecnologías y la evaluación de su potencial peligro, entre ellos, aparecen dos posiciones relevantes: humanistas y transhumanistas. Así pues:

[...] Mientras que la primera posición alza la voz ante el posible impacto negativo que las tecnologías emergentes (*emerging technologies*) podrían tener en la naturaleza humana, sus relaciones sociales, políticas y económicas, y en el futuro de la especie, la segunda abraza las tecnologías de mejoramiento (*enhancement technologies*) a fin de aumentar las capacidades de nuestra especie (salud, inteligencia, fuerza, etc.) en lo inmediato, y, a largo plazo, alcanzar una existencia más allá de lo humano. (Rojas, 2022, p. 97)

En vista de ello, ambas propuestas parecen buscar la mayor eficacia del recurso tecnológico a través de la ambivalencia entre una valoración técnica-económica y una valoración moral. Pero lo que subyace a tales discusiones es el cuestionamiento de en qué medida

es conveniente o censurable el uso de cierta tecnología en relación directa con la capacidad que tiene el ser humano de describir, definir o construir su propia naturaleza. De manera que, según el uso y la finalidad de ciertas tecnologías, de su posible calidad ética y moral, podría existir tanto una respuesta bioconservadora o una respuesta bioliberal.

Si bien se pueden encontrar variados argumentos y razones de cada posición, para efectos de este trabajo nos centraremos en lo que considero una de las posturas más interesantes frente al problema expuesto por Nicolás Rojas Cortés en su texto *Humanismo, una de las ideas más peligros del mundo*. Una de ellas es entregada por Fukuyama, quien indica que el transhumanismo sería un movimiento que “asumiría que lo que constituye a un buen ser humano (*good human being*) es abandonar los límites naturales, lo que eludiría el hecho de que los humanos y sus cualidades morales están estrechamente ligados a su naturaleza fundamental” (Rojas, 2022, p. 101). Como es de esperar, esta postura asienta la base moral del sujeto en su naturaleza fundamental, todo cambio en el cuerpo terminaría afectando sus cualidades morales, aunque no queda clara la forma en que eso podría suceder. ¿De qué forma la modificación corporal afectaría la cualidad moral humana? ¿Cuáles son los elementos esenciales en nuestra naturaleza que permiten un correcto uso de la moralidad? ¿En qué medida decimos que un trasplante de corazón, de ojos, una cirugía plástica, un tatuaje, el uso de anteojos, tener una prótesis, usar una pluma, escribir una carta de declaración de principios, una espada, un tanque de guerra o la misma guerra, modifica o no su naturaleza fundamental? Tratar de responder estas preguntas conlleva la dificultad de intentar definir el límite en que una técnica o tecnología impacta la naturaleza fundamental humana.

¿Acaso el problema moral reside en el objeto o en su uso? Será que el ser humano ha logrado plasmar el viejo salvajismo bárbaro en su obra, la intención habrá logrado transmitirse al objeto, y este, como en aquellas historias sobre espadas malditas, actúa por voluntad propia y está al acecho de su víctima. Sería propio de la cordura, condenar al objeto por el peligro que representa para

su creador, como lo fue la creación del toro de bronce de Perillo, de la bomba atómica, las armas de caza o de defensa propia, un cuchillo o tenedor. O bien, la humanidad encuentra en su labor creativa la sorpresa de nuevos horizontes para sí, y con las nuevas áreas inexploradas aparece inevitablemente el viejo terror de Ícaro. Pero, evidentemente, el problema de Ícaro no eran sus alas, sino él mismo. El ser humano extraña en el objeto creado, el miedo que siente sobre sí; la intención moral o inmoral, ya sea protectora o suicida, aparece en su diseño o posterior uso. Es aquí cuando nos encontramos con la instalación de la deliberación moral en la finalidad del objeto, donde los futuros escenarios implican posibles peligros. ¿De dónde viene nuestra ambivalencia moral respecto a la tecnología o futuras técnicas? Podríamos responder que vienen del miedo a dañar nuestra propia dignidad humana, el terror de impactar nuestros derechos y deberes fundamentales arraigados en aquello que llamamos “naturaleza humana”. Pero, si el postulado kantiano ancla la dignidad humana en su capacidad de razonar, o, específicamente, que la calidad moral de un juicio valorativo se da en la medida que poseemos autonomía para deliberar sobre cuestiones sin ser coaccionados por la naturaleza (heteronomía), entonces, ¿cómo podemos saber que la censura de un tipo de técnica y tecnología proviene de una deliberación moral concienciada y no es, en cambio, originada por un primitivo e irracional instinto de supervivencia?

Sin embargo, no parece ser el viejo miedo de morir o de dar muerte, el fundamento de las deliberaciones morales contra el transhumanismo, sino más bien, el peligro de perder la capacidad de elegir nuestra propia vida. ¿Sería posible lograr a través de las tecnologías emergentes un total control del diseño vital de un individuo? Para ilustrar, hay quienes consideran que es posible a través de la ingeniería genética, elegir ciertos dones o talentos para el embrión a elección de los padres, estos deciden qué tipo de configuración tendrá su hijo, es decir, las facilidades genéticas del futuro ser humano dependerá del programa vital trazado en su naturaleza. Luego, sostenidas estas prácticas de eugenesia liberal podríamos caer en una devaluación de la vida humana, a una especie de mera mercancía o “*shopping in the genetic supermarket*”

(Rojas, 2022, p.103). Aquí, podemos observar, preliminarmente, un problema moral en la reificación de las vidas humanas en el dominio de un grupo de individuos sobre los proyectos de vidas de otros. Más aún, si nos situamos desde el argumento habermasiano, encontramos un componente clave donde la moral y los marcos valorativos varían, si aquellos han sido definidos a partir de la naturaleza humana o su autocomprensión. Así pues:

Otra es la imagen que se obtiene si se concibe la «moralización de la naturaleza humana» en el sentido de la autoafirmación de una autocomprensión ética de la especie de la que dependa si podemos continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra biografía y reconociéndonos los unos a los otros como personas que actúan autónomamente. (Rojas, 2022, p.103)

Este punto es interesante, pues la eugenesia liberal pone en riesgo la capacidad que tiene un ser humano de comprenderse como el autor de su vida, ya que los programas vitales de los humanos de “origen modificado” son diseñados por otra persona, sus decisiones no serán del todo propias. Más aún, debido a esta falta de autonomía, la calidad moral de su deliberación termina siendo disipada: se pierde la noción de comprenderse como *homo moralis*. Reformulando, si la calidad moral está en la autocomprensión del sujeto como ser libre y dueño de sí mismo (autónomo), entonces, la eugenesia liberal privaría al sujeto de dicha autocomprensión de su autonomía, al entenderse como un ser que puede tener un proyecto de vida diseñado o predeterminados por sus padres (o por otro). Por consiguiente, el sujeto al no comprenderse como libre y dueño de sí mismo, no puede actuar autónomamente o no puede justificar sus acciones como deliberadas con autonomía moral. No obstante, podríamos preguntarnos si es posible que la autocomprensión tenga incidencia en la calidad moral del juicio deliberativo. ¿Será que el ser humano pierde su calidad moral si se comprende como un ser que no es libre ni dueño de sí mismo? No necesariamente se requiere un compromiso kantiano para que una decisión y una acción sea moral, para que un juicio sea moral no se requiere una autocomprensión de sí mismo en el sentido de un sujeto libre y dueño de sí. Si bien

es necesaria una autocomprepción de la propia naturaleza, no es necesaria que esa naturaleza sea entendida como un sujeto libre y autónomo, plenamente. Por otro lado, surge un interesante problema en el intento de adoptar el argumento habermasiano, pareciera que no hay una distinción en la forma de operar entre la relación a) altero la naturaleza humana, entonces altero su autocomprepción y b) altera su autocomprepción, entonces altera su naturaleza humana. Debemos considerar que hay al menos tres dimensiones operando en su argumentación: primero, tenemos la manera en que el ser humano se comprende a sí mismo (lo que fabrica o reconoce en sí), la segunda, es su naturaleza real (lo que es efectivamente) y la tercera, su situación, circunstancia, contorno o mundo. Entender y conjugar estos elementos nos permite imaginar una serie de casos interesantes: un esclavo kantiano que actúe conforme a principios universales, a pesar de que se comprende como un ser no libre, una persona que en estado vegetal no tiene el goce de la moralidad por sí misma, pero si participa de una autocomprepción que la añade. De igual forma, que una persona trashumana bajo el supuesto de que aquellas mejoras genéticas si poseen la capacidad de quitarle su autonomía, no necesariamente tendrían que dañar su autocomprepción como persona autónoma.

Más adelante, en defensa del transhumanismo Nicolás Rojas Cortés nos entrega un interesante elemento para añadir al problema:

Ofrecer argumentos en contra de las tecnologías emergentes apelando a que estas podrían socavar los fundamentos de nuestra autocomprepción corresponde más a una antropotécnica² que, a una correcta comprensión de nosotros mismos, porque si nos consideramos una entidad que evoluciona –y falla en ese proceso–, entonces, difícilmente podemos decir que la racionalidad nos corresponde por naturaleza. (Rojas, 2022, p. 116)

² Con el término antropotécnica se define que la determinación de las cualidades del ser humano sobre su propia naturaleza no es un acto descriptivo, sino más bien, es una actividad técnica o de construcción humana cuya finalidad es domesticar al hombre o sacarlo de la barbarie (Rojas, 2022, p. 110).

En este momento, cambia la mirada sobre el problema desde una “defensa por las cualidades morales intrínsecas al ser humano”, a una lucha por una particular autocomprensión de la naturaleza humana. Inclusive, bajo este aspecto, las mismas bases de la moralidad son susceptibles de ser entendidas solo como una ficción humana con pretensión de universalidad, pero cuyo valor depende de su utilidad o la necesidad de prevenir que los integrantes de una comunidad se maten entre sí, o tal vez, del intento de remarcar su superioridad por sobre otras especies. Si relacionamos esta visión con las tres dimensiones anteriores nos encontraremos con una especie de simbiosis, entre lo que el ser humano es capaz de reconocer en sí, y lo que construye sobre sí según las limitaciones técnicas de su contexto: *homo sapiens, moralis, faber, laborans, ludens*, etc. Finalizando, nos queda un escenario en el que la moral queda relegada a un segundo momento, ya sea como una cualidad real o mera ficción, ha debido pasar por la autocomprensión, es decir, ha pasado por un proceso de fabricación. En suma, el *homo moralis* no puede concebirse, ni cualquier otro, sin ser antes un *ser técnico*.

A continuación, intentaremos revisar cómo todo acto de autocomprensión es una actividad técnica, lo que de hecho permite los programas vitales. Para ello, será menester comprender de qué forma la técnica surge en el ser humano y cómo logró ese vínculo íntimo. Así pues, hemos de comprender primeramente que la técnica está ligada a una dimensión del ser humano que responde a una necesidad bastante particular: el deseo de vivir. Este deseo se puede entender desde las palabras de Ortega y Gasset cuando dice que:

Acontece que cuando llega el invierno, el hombre siente frío. Este «sentir frío el hombre» es un fenómeno en que aparecen unidas dos cosas muy distintas. Una, el hecho de que el hombre encuentre en torno a sí esa realidad llamada frío. Otra, que esa realidad le ofende, que se presenta ante él con un carácter negativo. ¿Qué quiere decir aquí negativo? Algo muy claro. Tomemos el caso extremo. El frío le mata, le aniquila, le niega (Ortega y Gasset, 1964, p. 319).

Una de las primeras cosas que podremos entender de este fragmento es que el ser humano en su condición de arrojado al mundo no le es indiferente su situación, cuando la vida le es disparada a quemarropa y desperdigada, este ser debe enfrentar su circunstancia problemática, como indica el ejemplo, llega el invierno y siente frío. Esta aparente obviedad ya nos advierte que el mundo trae consigo las dificultades que el ser humano no puede eludir, no puede valerse únicamente de su vida desnuda de técnica. Ciertamente, si imaginamos el verano o la primavera, veremos al ser humano complacido con el solo hecho de existir y saciaría sus necesidades más básicas sin mayor problema: comer, beber agua, dormir; ya que para ello no se basta más que de su propia voluntad de hacer. En este sentido, si duerme en un llano o a la sombra de un árbol, los peligros que sufre son mínimos: bien podríamos pensar que, como Adán, el ser humano desnudo gozaba de un paraíso. Pero, el filósofo español nos recuerda certeramente, y ya deja de ser una simple obviedad, que ese paraíso no dura para siempre, el invierno trae consigo una amenaza para la vida humana. De este modo, el frío aparece como el primer enemigo declarado de esa nuda vida, mero animal que no consiste en otra que ser y solo ser. Entonces, surge una situación para la que el ser humano no está preparado y que no le deja indiferente, a discordancia de los otros seres no posee suficiente pelaje, entonces se vale de su ingenio el buscar diferentes soluciones: un refugio, vestimenta o el fuego.

Sin embargo, una posible objeción a lo anterior sería indicar que ese ingenio sigue siendo animal, ya que hay animales que duermen juntos en la madriguera para resistir al frío, otros construyen nidos o buscan refugios en cuevas. Incluso, existen animales, como el castor, que son capaces de elaborar presas de agua con el fin de hacer su vida. En respuesta a esto, Ortega y Gasset menciona lo siguiente:

El hombre reconoce esta necesidad material u objetiva y porque la reconoce la siente *subjetivamente* como necesidad. Pero nótese que esta su necesidad es puramente condicional. La piedra suelta en el aire cae necesariamente, con necesidad categórica o incondicional. Pero el hombre puede muy bien no alimentarse, como ahora el mahatma Gandhi. No

es pues, el alimentarse necesario por sí, es necesario *para* vivir. Tendrá, pues, tanto de necesidad cuanto sea necesario vivir *si* se ha de vivir. Este vivir es, pues, la necesidad originaria de que todas las demás son meras consecuencias. (Ortega y Gasset, 1964, p. 321)

Con estas palabras, el autor nos indica que la satisfacción de nuestras necesidades opera en estadios diferentes, primero, en el caso del animal, este buscará satisfacer sus necesidades sin poder resistirse a ellas, si él necesita comer hará lo que esté a su alcance para llevarlo a cabo, actúa de manera heterónoma guiándose involuntariamente por los dictados de la naturaleza: en tanto es dirigido por ella, no posee libertad de elección ni voluntad propia. En cambio, el ser humano tiene la capacidad de decidir qué hará para satisfacer su necesidad, por ello posee voluntad y libertad, autonomía respecto a los mandatos de la naturaleza. Una segunda observación interesante en este fragmento, es el uso del ejemplo de Mahatma³ Gandhi, quien fue una figura importante en la independencia de la India por medio de la lucha no violenta, o bien, la desobediencia civil de una ley que se considera injusta. Sin embargo, una de las formas de luchar más conocidas de él era la huelga de hambre, que se usó para diferentes causas (como la unidad entre hindúes y musulmanes). Sin ánimos de dilatar más la cuestión, basta esto para analizar qué cosa nos está tratando de explicar José Ortega y Gasset: el ser humano tiene una facultad que le permite ir en contra de los dictados de la naturaleza, ya que puede, incluso, proponerse dejar de comer y poner en riesgo su propia vida, si con ello logra satisfacer otra necesidad. En efecto, acá podemos advertir que el ser humano posee un tipo de necesidad que no solo se agota en la compartida con los animales, además, posee una necesidad de justicia, posee una problemática moral, en suma, ve en su vida elementos mucho más complejos que el mero existir.

A partir de este punto viene *ad hoc* recordar la antigua distinción griega entre dos formas o sentidos de comprender la vida: por un lado, *zoé* refiere a la vida en sentido puramente biológico, como la capacidad que tienen los animales y plantas de nutrirse,

³ Término sánscrito que significa "gran alma".

reproducirse, respirar, adaptarse al medio, etc. Por otro lado, se encuentra la vida entendida como *bíos*, que refiere a la vida en un sentido biográfico o vida cualificada, según la cual el ser humano vive de una manera determinada, se plantea un modo de ser y se proyecta. Además, tiene técnica, desarrolla para sí un mundo sobrenatural, adquiere el fuego, la vestimenta y otros elementos que van complejizando su mundo, lo van ensanchando. Dicho de otro modo, mientras que el ser humano se impone como *dominus naturae* gracias a la técnica, ya que él puede escoger qué elementos fabricar para saciar cada necesidad, puede elegir las herramientas, el material, las maniobras y puede, incluso, decidir hacer nada. En cambio, el animal no puede elegir qué camino tomar respecto a la necesidad que lo impera, ni siquiera puede resistirse, por lo que es desdichadamente un *servus naturae*. Por esta razón, no es errado afirmar que el ilustre privilegio del animal es contar con la guía de la naturaleza, nace siendo lo que debe ser, aunque su trágico destino sea no poder escapar de esa guía, no puede ser otra cosa. Esta tragedia se vuelve más evidente si revisamos el siguiente fragmento:

¿Por qué el animal ha de tener menos apego a la vida que el hombre? Lo que pasa es que no tiene las dotes intelectuales del hombre para defender su vida. Todo esto es probablemente muy discreto, pero una consideración un poco cautelosa, que se atiene a los hechos, se encuentra irrefragablemente con que el animal, cuando no puede ejercer la actividad de su repertorio elemental para satisfacer una necesidad –por ejemplo, cuando no hay fuego ni caverna–, no hace nada más y se deja morir (Ortega y Gasset, 1964, p. 322).

De aquí comprendemos una diferencia en los diferentes tipos de vida mencionados, de necesidades y de técnicas para satisfacerlas. El ser humano posee los dotes que le permiten desarrollar la técnica y con ella sortear de infinitas maneras los problemas vitales que posee, y los que surgirán a futuro a raíz de lo que fabrique. Verbigracia, desarrolla el automóvil para transportarse de un punto a otro con velocidad y luego de que esa vida se haga costumbre para muchos, notará que hay tacos, choques y otros accidentes, entonces desarrollará vías alternativas y semáforos: nuevos problemas, nuevas técnicas. Por el contrario, como ya se ha visto, el animal no puede

sino cumplir su trágico papel cuando la naturaleza le ha quitado su mecenazgo: frente a una complicación que sobrepase sus dotes naturales para sobrevivir, no le queda otra que no hacer nada más y dejarse morir.

Ahora bien, hemos establecido claras distancias con los animales para comprender someramente el rol de la técnica, siendo esta la capacidad humana que nos permite cierto grado de autonomía frente a la naturaleza: nos da un poder sobrenatural que permite reformar nuestra circunstancia. Por ejemplo, transformamos lomas de tierra en caminos o carreteras, árboles en casas y combustible, símbolos en normatividad etc. Además, dicho análisis nos permitió comprender que la técnica es una parte constitutiva de la vida humana, lo que adquirirá un nuevo nivel de profundidad si se tiene en cuenta lo que nos dice Ortega y Gasset en lo que sigue:

Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico. Para el hombre, vivir es, desde luego, y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, es producción. (Ortega y Gasset, 1964, p. 341)

De aquí se entiende, por un lado, que el ser humano es en esencia un ser técnico, con ello se quiere decir que la técnica es aquella capacidad liberadora para sostenerse en la vida, y también, es la actividad que lo define, ya que “somos lo que hacemos”. Por otro lado, es producción porque lo que el ser humano pueda llegar a ser depende de sí mismo. Para ilustrar, pensemos que la ciudad es tan producción humana como una vasija o un hacha, pero esta técnica influye directamente en el comportamiento del ser humano: nace el ciudadano o ciudadino. Así, la ciudad, además de ser un conjunto de viviendas, leyes, economía y comunidad, aporta un estilo de vida. Este razonamiento es muy importante porque nos describe el potencial que posee el ser humano para construir su propio programa vital desde la técnica y, en este sentido, podemos observar que hay dos dimensiones relevantes en la conducta humana, cada una con su propio campo de acción:

Los antiguos dividían la vida en dos zonas: a una, que llamaban *otium*, el ocio, que no es la negación del hacer, sino ocuparse en ser lo humano del hombre, que ellos interpretaban como mando, organización, trato social, ciencias, artes. La otra zona, llena de esfuerzos para satisfacer las necesidades elementales, todo lo que hacía posible aquel *otium*, la llamaba *nec-otium*, señalando muy bien el carácter negativo que tiene para el hombre (Ortega y Gasset, 1964, p. 342).

De estas palabras podemos comprender que a raíz de la distinción de *bíos* y *zoé*, aparecen dos dimensiones de la vida humana, *otium* y *nec-otium*, que empezarán a exigir cada una un tipo de técnica. En el caso del *nec-otium* o negocio, será un área o campo de acción dedicado a satisfacer las necesidades de la vida en sentido puramente animal o *zoé*, aquella actividad que nos brindará la comida, un resguardo para el frío, un refugio para dormir. Mientras que en el caso del *otium* u ocio, será el área o campo de acción dedicado a satisfacer las necesidades humanas en sentido biográfico o *bíos*, aquel producto podrá reconocerse con más claridad en las artes y en la religión, ya que a diferencia de los animales que podrían tener cierto grado de organización (como las hormigas), o cierto grado de capacidad constructiva (los castores y sus presas de agua), podemos observar en los primeros *menhires*, o las primeras estatuas, construcciones que responden a la búsqueda de un sentido particularmente humano: la cuestión sobre lo sagrado y lo profano, lo divino o sobrenatural, o bien, pura y simplemente la cuestión de lo bello. Nótese acá un aspecto fundamental de la técnica que no habíamos reconocido del todo, y es que la técnica en el *otium* y *nec-otium* variará según la finalidad que decida el ser humano sobre su circunstancia, como bien indica el filósofo español: "Esto por lo que hace a mi advertencia de que la técnica es función del variable programa humano" (Ortega y Gasset, 1964, p. 347). Justamente, que la técnica sea una actividad eminentemente humana y cuya producción sea sobrenatural, no implica que su finalidad sea puramente humana, esto nos ayuda a comprender la complejidad de la técnica, podemos seguir usándola para fines puramente de supervivencia o podemos ir desarrollando aquella *humanitas*: la técnica como ayuda para una búsqueda de sentido. Por cierto, cabe hacer la salvedad de que

estas dimensiones se han distinguido, pero no están radicalmente separadas, ya que se puede pensar en casos donde *otium* y *nec-otium* (a pesar de que literalmente una palabra es la negación de la otra) encuentran su convergencia. Por ejemplo, hoy en día la industria de la moda es bastante popular por la venta de exclusivos diseños, lo que se negocia es la belleza y el estatus social que importa el vestir estas prendas de diseñador. Acá podemos ver que la técnica responde a ambas dimensiones: por un lado, responde a quien la vende en tanto cubrir las necesidades básicas de la naturaleza, por otro, responde a la necesidad puramente humana del comprador, quien desea vestir la belleza, ganar prestigio o buscar la aprobación social.

A raíz de lo anterior, una vez hemos sido testigos de cómo la técnica empieza a perfilarse según los proyectos de vidas, debemos reconocer la necesidad de ahondar las maneras en que sucede esta relación. En este *vals*, entre los programas vitales y la técnica, surgen, como es de esperarse, diferentes tipos de estilos de vida. Para entender esto de manera un poco más detallada (y si es posible atar algunos cabos sueltos) se ha de revisar dos ejemplos de vida explicados por José Ortega y Gasset, luego se añadirá un tercer programa vital contemporáneo y bastante novedoso: el youtuber.

Primero, tenemos la presentación del *bodhisatva*, quien tiene la creencia de que existir para él es lograr fundirse con el todo y desaparecer en él, por lo que la individualidad sería un desvío de ese camino. Como bien sabemos, dicha creencia implica, a su vez, una acción concordante y esta es relatada por el filósofo español de la siguiente manera:

Es evidente que existir como mediador y como estático, vivir precisamente como no viviente, en constante procuración de anular el mundo y la existencia misma, no es un modo natural de existir. Ser *bodhisatva* es, en principio, no comer, no moverse, no sexualizar, no sentir placer ni dolor; ser, en consecuencia, la negación viviente de la naturaleza. Por eso es un ejemplo drástico de la extra-naturalidad del ser humano y de lo difícil que es su realización en la naturaleza (Ortega y Gasset, 1964, p. 347).

Estas palabras son muy interesantes y revelan el primer aspecto fundamental de la relación programa vital y técnica, a saber, que la técnica implica una negación de la naturaleza, o mejor dicho una emancipación de sus mandatos. Me explico, en el ejemplo del bodhisatva alguien podría objetar que ese programa intenta fundirse con la naturaleza. ¿Qué tendría de antinatural querer pertenecer al todo? A esto advierte muy bien el filósofo español, la diferencia de entender naturaleza como medio de desarrollo y como necesidad animal: distinguir la *physis* de la *zoé*. En efecto, el bodhisatva, de alguna manera, incurre en contradicción en tanto quiere ser parte de algo de lo que se aparta, ser parte del universo y fundirse con él es algo que ya hacemos, y si es estar en directa consonancia con la naturaleza, ¡los animales ya son grandes maestros! Pero, no es la intención de este apartado ahondar en los fundamentos del bodhisatva, sino, más bien, fijarnos en que ese acto anti-natural de buscar la negación de su propia naturaleza, o la parte que está en el mandato de esta. Entonces, por la definición que nos entrega Ortega y Gasset, el bodhisatva está viviendo de acuerdo con una técnica: ha fabricado su propia vida, su propio estilo. De esta manera, podemos atender también un segundo cabo suelto y es comprender que la técnica no es lo mismo que la tecnología, la técnica y la capacidad técnica es algo con lo que el ser humano cuenta, aquello que le permite reformar la naturaleza, o bien, como prefiero decir, emanciparse de ella (al menos hasta cierto punto). Distinto de la tecnología, término que comúnmente se podría asociar exclusivamente a la obra física del ser humano.

Otro ejemplo, es el famoso *gentleman* o caballero inglés, a quien podríamos describir en principio como un ser humano lúdico, un tipo que para enfrentar las adversidades de la vida decide la distracción y la diversión. En palabras de Ortega y Gasset:

[...] el *gentleman* en oposición al bodhisatva quiere vivir con intensidad en este mundo y ser lo más individuo que pueda, centrarse en sí mismo y nutrirse de una sensación de independencia, frente a todo. En el cielo no tiene sentido ser *gentleman*, porque allí la existencia misma sería efectivamente la delicia de un juego y el *gentleman* a lo que aspira es a ser un

buen jugador en la aspereza mundanal, en lo más rudo de la realidad (Ortega y Gasset, 1964, p. 352),

Como se puede observar en este fragmento, el caballero inglés toma una postura de resistencia frente a la vida de manera activa, vemos en este personaje un afán de resistir los embates de la naturaleza muy propio de occidente. Dicho personaje centra su atención en la fragilidad de la vida, ve en su fugacidad un motivo para vivir el día a día de manera especial, como en la expresión “*carpe diem*”. Por lo mismo, su programa vital arranca con una postura moral de buscar el placer y evitar el displacer, que luego de varios procesos, devendrá en utilitarismo. Más aún, disfrutar la fugacidad de la vida va acompañado de un cuidado del propio cuerpo, implica una vestimenta particular y tecnología afín: “camisa cómoda y fina, deliciosos ornamentos y el wáter-closet” (Ortega y Gasset, 1964, p. 354). En consecuencia, su programa vital se basa en estrujar lo más posible el fenómeno de la vida y para ello se vale de la técnica. Tanto el bodhisatva como el gentleman, fabrican su vida y desarrollan técnicas (meditación o juego, ayuno o aseo, monasterios o wáter-closet) a partir de un proyecto de vida determinado.

Llegado este punto, se preguntará qué tiene que ver el youtuber respecto al gentleman y el bodhisatva. Pues bien, lo primero es comprender que en nuestro tiempo existe un espacio virtual del que, inesperadamente, ha surgido un campo de realización de diversos programas vitales. Un ejemplo, es revisar el caso del *youtuber*, un estilo de vida o programa vital basado en la entrega de material a elección a través de una plataforma virtual llamada *YouTube*. Así pues, tenemos el caso del youtuber *gamer* que vive de entregar contenido donde se muestra jugando videojuegos, imagine lo inusual que resulta pensar que alguien puede vivir y lucrar de jugar videojuegos. Lo mismo ocurre con el youtuber que gusta de mostrar conspiraciones, casos de misterio o terror, se dedica a lo que más le apasiona y además gana su sustento. Para ello, no tiene la necesidad de trabajar en una compañía de videojuegos o ser un licenciado en literatura, basta con ser aficionado. Justamente, de manera insólita, dicho contenido no necesita gozar de una calidad certificada, no requiere títulos, grados, licencias ni otro tipo de reconocimiento,

tampoco hay un límite de edad para ejercer tal actividad, aunque si es niño se recomienda la supervisión de un adulto; para dicho programa vital solo es requisito tener internet para acceder a la web y un computador para poder almacenar los videos y editarlos. En efecto, dichos programas vitales han nacido a partir de la tecnología y parecen haberse fundido con ella, a pesar de que alguien podría objetar que el programa vital, en tanto vida humana, implica el poder sobrepasar a la tecnología, ya que tiene dimensiones no tecnológicas. Lo cierto, como se ha visto ya, en tanto la tecnología empieza a inundar los espacios de la vida humana, también empieza a teñir sus programas vitales y, por ende, sus comportamientos. Por lo tanto, podemos pensar el *youtuber* como el ser humano en quien converge el programa vital, la técnica y la tecnología.

En resumidas cuentas, ha sido interesante poder reconocer de qué manera nuestra vida ha sido atravesada por la tecnología y cómo en torno a ella han podido desarrollarse los programas vitales. Porque si “todas las actividades humanas que especialmente han recibido o merecen el nombre de técnicas, no son más que especificaciones, concreciones de ese carácter general de autofabricación propio de nuestro vivir” (Acevedo, 2022, p. 82). De ahí, la importancia de reflexionar en torno a la técnica y entender lo fundamental que resulta para el ser humano, pues no solo es mera actividad que posibilita resistir a la naturaleza por medio de tecnología, además, es la condición de entendernos como seres autofabricados. En suma, la técnica se nos presenta como una actividad humana que posibilita el diseño de nuestros proyectos de vida y el desarrollo de nuestra moral.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, J. (2022). *Heidegger y la Época Técnica*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- Ortega y Gasset, J. (1964). 'Meditación sobre la técnica', *Obras completas*, tomo V. Madrid: Revista Occidente.
- Rojas Cortés, N. (2022). Humanismo, una de las ideas más peligrosas del mundo. *Sílex Vol. 12* (1) 96-125. DOI: <https://doi.org/10.53870/silex.2022121197>

El rol de las y los estadísticos en el mundo postcoronial

Ernesto San Martín¹

Un mort c'est un drame, trois morts c'est une statistique².

Quisiera compartir, y eventualmente discutir, algunas reflexiones en torno a la siguiente pregunta: *¿cuáles son, de haberlas, las diferencias que hubo entre el modo en que se enfrentó la emergencia de salud pública surgida por la expansión del virus del COVID-19, comparadas con el modo en que se enfrentaron epidemias y pestes en el pasado?*

1. Posibles diferencias

1.1. El rol de la evidencia científica en la toma de decisiones

Comencemos recordando que uno de los aspectos claves de la gestión de dicha emergencia en nuestro país, Chile, estuvo marcada por el hecho que la toma de decisiones de política pública se sustentó en evidencia científica. Esto fue posible pues, apenas declarada la emergencia de salud pública debida al COVID-19, el Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación

¹ Núcleo Milenio de Movilidad Intergeneracional MOVI. Laboratorio Interdisciplinario de Estadística Social LIES UC. Facultad de Matemáticas, Pontificia Universidad Católica de Chile. LIDAM/CORE, Université catholique de Louvain, Bélgica. esanmart@mat.uc.cl

² "Una muerte es un drama, tres muertes son una estadística". En Graunt, John (1977). *Observations naturelles et politiques répertoriées dans l'index ci-après et faites sur les bulletins de moralité*. Édition critique et traduction par Éric Vilquin. Paris: INED.

estaba apenas debutando³. A fin de “construir una sociedad capaz de ofrecer oportunidades de realización plena y mejor calidad de vida a todos sus ciudadanos”, es necesario realizar “esfuerzos en educación, ciencia y tecnología y [transformar] el conocimiento y creatividad en motores insustituibles de su crecimiento”⁴: esta fue una de las motivaciones principales, sino la principal, que tuvo la Presidenta Bachelet para impulsar la creación de esta institucionalidad⁵. La Ley 21.105, que creó dicho ministerio, comienza ratificando esta motivación:

La presente ley tiene por objeto establecer un marco general que estructure, impulse, coordine y promueva las actividades de ciencia, humanidades y desarrollo tecnológico en todas sus etapas, *a fin de contribuir al desarrollo sustentable y al bienestar social* (Art. 1, las cursivas son mías).

Para ello, dicha ley abraza el paradigma de Políticas Públicas Basadas en Evidencia⁶: el bien común, el fortalecimiento de la identidad nacional y regional, la sustentabilidad del medio ambiente, todo ello se ve enriquecido al basarse en un conocimiento e innovación de base científico-tecnológico (Art. 3); es más, corresponde a este Ministerio velar por “un adecuado balance entre la investigación inspirada por la curiosidad y aquella orientada por objetivos de desarrollo del país y sus regiones” (Art. 4).

¡No podía ser más pertinente el inicio de la emergencia sanitaria con esta perspectiva del Ministerio de Ciencia, Conocimiento, Tecnología e Innovación! Parte de la comunidad

³ La Ley 21.105 que creó el Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación fue promulgada el 13 de agosto de 2018. Sin embargo, dicho ministerio entró en funcionamiento el 1 de octubre de 2019; ver <https://www.latercera.com/que-pasa/noticia/funcionar-ministerio-de-ciencia/842470/>

⁴ Mensaje Presidencial; recuperado de <https://www.bcn.cl/historiadaley/nc/historia-de-la-ley/7570/>

⁵ No olvidemos que, al menos en el 2019, para muchas y muchos académicos chilenos, el objetivo del Ministerio de Ciencia era proteger sus intereses de investigación, asegurando fondos públicos, con la expectativa de aumentar el porcentaje del PIB que los mismos representan.

⁶ Para detalles sobre este paradigma, así como para conocer ciertas evaluaciones críticas, ver Davies & Boruch (2001), Pielke (2007, capítulo 5), Van Woensel (2020, capítulo 3) y Parkhurst (2017).

científica era consciente de esto, por lo que el 22 de marzo de 2020⁷, quince sociedades científicas chilenas y la Academia de Ciencias enviaron una carta al Presidente de la República, al Ministro de Salud y al Ministro de Ciencia y Tecnología, para decretar “Cuarentena Nacional Preventiva Obligatoria” en el país, una decisión que, de acuerdo a la misma misiva, estaba sustentada por la evidencia científica mundial:

La evidencia científica a nivel mundial es clara, el aislamiento total de ciudades y del país, junto al distanciamiento social dentro de las ciudades, es la mejor forma de evitar los contagios y las muertes, ya que las personas no están respetando el aislamiento. Es la manera de no tener que enfrentarnos a escenarios como los que viven Estados Unidos, Italia y España por su inacción preventiva. Países vecinos como Argentina, Bolivia, Colombia, con menos casos que Chile, ya han tomado medidas drásticas de cuarentena para resguardar a la población. Si bien es claro que esta decisión tiene un gran impacto en la economía, afectando vidas humanas⁸.

La misiva se hizo cargo de solicitar al Gobierno el acceso a la necesaria información que permitiría producir la mejor evidencia científica para tomar las mejores decisiones:

Asimismo, se necesita cuanto antes, el 100% de la transparencia de los datos respecto de los casos detectados, positivos, negativos, pendientes de confirmación, cifras importantes para *tomar las decisiones oportunas para el país, que deben estar basadas en la evidencia científica*. Los firmantes, estamos comprometidos con Chile y solicitamos que *se evalíen, fundamente y tomen las mejores decisiones para proteger la salud de la población, entendiendo que estas decisiones son dinámicas en base a la mejor información disponible, la evidencia científica y de manera transparente de cara a la ciudadanía*. ¡La vida es lo primero! (las cursivas son mías).

⁷ De acuerdo con el diario *El Mostrador*, ese día se envió la misiva; ver <https://www.elmostrador.cl/destacado/2020/03/22/sociedades-cientificas-exigen-a-pinera-que-declare-cuarentena-nacional-obligatoria-para-aplanar-curva-de-propagacion-del-covid-19/>.

⁸ Recuperado de https://docs.google.com/forms/d/16IVPYjSlHG6hmMCwLOOVjTepG\Gsl-4gQTh7TkDOSgeU/viewform?edit_requested=true el 4 de junio de 2020.

El 24 de marzo, la Mesa Social COVID-19 logra cuatro acuerdos, uno de los cuales corresponde a la creación de la *Mesa de Datos*, cuyo objetivo es, en palabras de quien fuera el Ministro de Ciencia, Andrés Couve, “disponibilizar datos de la epidemia de la mejor calidad posible para la investigación científica, clínica y para obtener las proyecciones confiables que se deben hacer para anticipar y combatir esta epidemia en nuestro país a través de la implementación de medidas” (los subrayados son míos)⁹. El resto es más o menos historia conocida: se implementaron las cuarentenas dinámicas, usando los modelos predictivos del Imperial College; se desarrollaron modelos predictivos alternativos a fin de informar a los tomadores de decisiones; se compraron vacunas, las que, con una organización impecable, se administraron a la población; se impuso el uso de las mascarillas a fin de evitar o disminuir el contagio, según lo preconizaba la evidencia científica mundial.

En una primera aproximación, podría parecer que lo que distinguió el manejo de la emergencia sanitaria debida al COVID-19 de otras emergencias pasadas, fue el rol preponderante que la evidencia científica jugó para que se tomasen las mejores decisiones de políticas públicas. Sin embargo, esto no es nuevo, sino que tiene larga data, incluso en nuestro país. Paula Caffarrena (2016) ha publicado recientemente un excelente libro sobre las viruelas y vacunas en el Chile de los años 1780 a 1830. Usando la documentación disponible (oficios y acuerdos del Cabildo de Concepción, del gobernador Ambrosio O’Higgins y del Protomedicato), Caffarrena da cuenta de cómo se enfrentó la epidemia de la viruela en Concepción, entre los años de 1789 a 1791. Dicha epidemia comenzó en Santiago, en el año 1787, cuando una peste de viruela afectó a la ciudad y poco a poco se fue extendiendo por la zona central y sur hasta llegar a Concepción¹⁰. Los registros de los difuntos, que se encuentran en los archivos de la Parroquia El Sagrario, permiten constatar los efectos

⁹ Recuperado de <http://www.minciencia.gob.cl/noticias/ministro-de-ciencia-encabezara-mesa-de-datos-sobre-coronavirus-en-chile> el 4 de junio de 2020. Ver también la cuenta pública del ministro de Ciencia realizada el 29 de abril de 2020 en http://www.minciencia.gob.cl/sites/default/files/200429_cuenta_publica_participativa_pdf.pdf

¹⁰ Cabe preguntarse por qué no se expandió hacia el norte. Tal vez no hay registros de aquello, tal vez por alguna razón desconocida no se extendió hacia el norte.

demográficos de la epidemia sobre la población de Concepción: el mayor aumento de defunciones se observa entre octubre de 1789 y febrero de 1790, época que coincide, de acuerdo con los archivos, con la epidemia de viruela.

Ante estos aumentos de muerte, las autoridades políticas y médicas de la ciudad manifestaron su preocupación. En Cabildo de Concepción realizó una primera reunión extraordinaria el 3 de agosto de 1789, cuando los casos de viruela eran pocos. En aquella ocasión, los cirujanos presentes señalaron que los casos que se veían en la ciudad eran benignos, pero “que no pueden afirmar si proseguirá en aquel estado o variando según las circunstancias se hará de pésima calidad”. En base a este juicio, se decidió no separar de la ciudad a los contagiados, sino formar dentro de la misma un hospital u hospitalares “a proporción y con separación de sexos”. Pero en el mismo cabildo se esgrimieron otras recomendaciones: Martínez de Rosas recomendó sacar a los contagiados de la ciudad a fin de evitar que “se corrompan los aires”. Esta recomendación de separar a los contagiados de la ciudad por cuarenta días, era parte de las políticas sanitarias existentes desde el siglo XVIII y que fue popularizada por Francisco Gil (1786)¹¹, quien escribiera en 1786 un tratado ampliamente conocido en las colonias hispanas. Escuchemos a este respecto a Martínez de Rosas:

[...] no es nuevo que del cuerpo político se separen los miembros que le perjudican y amenazan su destrucción, no de otro modo que en el cuerpo humano se cortan o reparan las partes corrompidas aunque sean de las más nobles, cuando se tome

¹¹ La disertación de Gil (1786) contaba con el respaldo de un decreto real de 1784. En términos generales, la disertación de Gil se focaliza en cuatro temáticas: la prevención de contagios de viruela, la explicación de la procedencia de la viruela, la explicación de cómo ocurre el contagio, y el apoyo de las autoridades a la hora de aplicar medidas preventivas. Resulta interesante mencionar que, para Gil, las recomendaciones de su disertación se pueden poner en ejecución en los “vastos Dominios de América” por “Real Orden” (Carta dedicatoria, p. II). Es más, Gil ve en esta iniciativa una mayor gloria que aquella de los “Augustos Reyes de España [...] de haber descubierto y conquistado aquellas inmensas Provincias”; se le “debe la sólida gloria de multiplicar los medios de conservar las vidas y la salud de su Naturales después de haberlos hecho felices á favor de la libertad del Comercio y de todas las demás ventajas de su sabio y benigno Gobierno. Así repara la pròvida vigilancia de V.M. los males que fueron inseparables de aquellas conquistas, entre los que no fue menor la mortandad que causaron en la América los primeros contagios de Viruela, las quales han continuado á proporcion hasta ahora en exercer sus estragos” (pp. V-VII).

o espera que produzcan la infección del todo, que la pequeña incomodidad que se origine del evento remoto y contingente de la extracción de un individuo distinguido en ningún caso, y con ningún pretexto puede anteponerse nacionalmente al perjuicio grave, cierto y evidente, que irrogará al común de su existencia, y a los demás individuos de todas las clases y que la opinión contraria que de hecho adoptan los vocales en sus dictámenes, apenas tendrá semejante en la historia de las naciones cultas (citado por Caffarrena, 2016, p. 76).

Es importante recalcar el hecho que la preocupación por el estado sanitario de la población, es concebida como *un problema político* toda vez que afecta al cuerpo político, siendo necesario “velar sobre la salud pública y el bien común de este vecindario”. Esto explica por qué las autoridades impusieron medidas que obligaban a la población a seguir las decisiones de aislamiento contra multas y penas de cárcel.

1.2. El rol de las estadísticas para monitorear la evolución de la enfermedad

Si bien es cierto, el uso de datos estadísticos puede ser considerado como parte de la evidencia científica que se esgrime a la hora de tomar decisiones, no hay que olvidar que dicha evidencia surge después de combinar los datos con determinados supuestos acerca del comportamiento del fenómeno bajo estudio¹².

Como mostraremos más adelante, esta combinación tampoco es nueva, sino que puede, incluso, rastrearse en los primeros boletines de muerte confeccionados por John Bill (1665) durante la Gran Peste, transformados en tablas estadísticas por John Graunt (1665). Los boletines de Bill consisten en boletines de muertes semanales, que van desde la semana del 20 al 27 de diciembre de 1664 a la semana del 12 al 19 de diciembre de 1665. Los boletines se estructuran de la siguiente manera: se registra el número de muertos por parroquias de acuerdo con una determinada

¹² Para una discusión detallada de este relevante aspecto metodológico, ver Manski (2013) y San Martín, Perticará, Varas, Asahi & González (2024).

organización geográfica de Londres y sus alrededores; y se registra el número de muertes por “enfermedades y otros accidentes”, entre los cuales figura la plaga o peste.

El objetivo de Bill al publicar estos boletines era de orden panegírico: estas “tristes páginas” (*sad sheets*) serán útiles para que “los humildes y sinceros cristianos, con deleite recuerden a la mente las misericordias de Dios, y con temor tiemblen ante Sus juicios”, de modo que cada lector “considera su misericordia hacia ti y hacia mí, que todavía estamos en la Tierra de la Vida, para trabajar en nuestra salvación con temor y temblor (*to work out our Salvation with Fear and Trembling*); sus juicios sobre muchos miles en o cerca de esta ciudad, que Él tiene aquí [...] ¡No nos imaginemos que fueron más pecadores que nosotros, los supervivientes! porque, a menos que nos arrepintamos pronto y seriamente, todos pereceremos de la misma manera (*for, Except we speedily and seriously Repent, we shall all likewise perish*), ya sea por similitud o por certeza”¹³. Graunt cambia este objetivo al constatar que las observaciones que hizo a partir de estos boletines resultaron ser de orden político y natural. De ahí el título de su trabajo, *Natural and Political Observations Mentioned in a following Index, and made upon the Bills of Mortality*. Esto explica por qué Graunt invita tanto al Rey como a John Roberts, su consejero, para que consideren ambos tipos de observaciones, y conocer “cuán pocos mueren de hambre de los muchos que mendigan; que las propuestas irreligiosas de algunos de multiplicar la población por la poligamia son irracionales y estériles; que las molestas reclusiones en tiempos de peste no son remedios que valga la pena intentar a riesgo de grandes inconvenientes; que las mayores mortandades debidas a las plagas en la Ciudad [Londres] son entera y rápidamente compensadas por las Provincias; que el derroche de hombres debido a las guerras y colonias no perjudica la debida proporción entre

¹³ La expresión “trabajar en nuestra salvación con temor y temblor” es una cita literal de la Carta del Apóstol Pablo a los Filipenses [Fil. 2, 13], según la Biblia King James. Por otro lado, la meditación debe constatar que las muertes que ha habido son parte del juicio de Dios, pero hay que evitar imaginar que los que murieron “eran más pecadores que los sobrevivientes”. De hecho, “a menos que nos arrepintamos pronto y seriamente, todos pereceremos de la misma manera”, cita del Evangelio de Lucas [Lc. 13, 3], en un contexto en que Jesús advierte que ciertas muertes trágicas no permiten aseverar un castigo: de hecho, todos deben arrepentirse, si no perecerán de la misma manera.

ellos y las mujeres; que la opinión de que las plagas acompañan el advenimiento de reyes es falsa y sediciosa; que Londres, la metrópoli de Inglaterra, es quizás, una cabeza muy grande para el cuerpo, y posiblemente, muy fuerte; que esta cabeza crece tres veces más rápido que el cuerpo al cual pertenece, esto es, dola su población en una tercera parte del tiempo; que nuestras parroquias ahora han crecido de manera locamente desproporcionadas; que nuestros templos no convienen a nuestra religión; que el comercio y la misma ciudad de Londres se mueven hacia el oeste; que la ciudad amurallada no es más que una quinta parte de toda la aglomeración; que las viejas calles no son aptas para la actual frecuencia de carruajes; que el pasaje de Ludgate es una garganta muy estrecha para todo el cuerpo; que los combatientes de Londres son capaces de formar tres ejércitos tan grandes como pueda necesitar esta isla; que el número de cabezas es tal, que ha engañado ciertamente mucho a algunos de nuestros senadores en la asignación de capitación; etc.”.

Estas disquisiciones y distinciones se logran después de haber transformado los boletines de Bill, un cúmulo caótico de cifras y verborrea, en tablas estadísticas, lo que supone el uso de determinados *supuestos* que, en mi opinión, son implícitos para el mismo Graunt. El principal supuesto que hace es el de *regularidad*, el cual se usa para estimar la proporción de muertes por longevidad, y así tener una idea del estado y disposición de un país en relación con la salud (Capítulo II, n.15): Graunt considera la proporción de longevos que han fallecido en 20 años, entre 1629 a 1636 y 1647 a 1660, lo que suma 15.757 decesos de un total de 229.250 muertos, y concluye de la siguiente manera:

Esto es, alrededor de 1 a 15 o 7%. Resta solamente saber cuál es el número de años que los visitadores llaman longevidad. En mi opinión, debe ser lo mismo que David llama [longevidad], a saber, 70 [años]. Pues no se puede decir que alguien ha muerto de longevidad con una edad menor. *Se sigue de esto que, si en otro país, más de 7 personas sobre 100 viven más de 70 años, tal país debe ser estimado más saludable que nuestro país* (Capítulo II, n.18; los subrayados son míos).

Se puede apreciar la inferencia que hace Graunt a partir de los datos de mortalidad de 20 años: el estándar del 7% de muertes por longevidad¹⁴ que se deduce de la información disponible representa lo que sucede en el país. En otras palabras, la regularidad observada en lo que técnicamente se llama *muestra* se asume válida en la *población total*. Sin embargo, este supuesto de regularidad es inverificable empíricamente, salvo que se tenga la información de decesos de toda la población¹⁵. El uso de dicho supuesto también se deja entrever en la exclusión que hace Graunt de los 10 años entre 1636 y 1647. En efecto, dicha exclusión es justificada por Graunt de la siguiente manera: “Los diez años entre 1636 y 1647 han sido omitidos dado que *no contienen nada de extraordinario*, y no podría caber en la superficie de la hoja” (Graunt, 1656, p. 201-202, las cursivas son mías).

2. Epidemias, un problema político

Para relevar las diferencias entre el modo en que se enfrentó la emergencia sanitaria debida al COVID-19 en comparación con los ejemplos del pasado, es necesario constatar que una *epidemia* es antes que todo un problema político.

En el noveno canto de la Ilíada, Homero describe el abatido ánimo de las huestes de Agamenón, así como del mismo Agamenón, ante los infructuosos esfuerzos por conquistar Troya. Tal era el abatimiento que Agamenón, en grave ceguera, se dirige a la asamblea (*āyopá*) de los guerreros, conminándolos a huir a su patria tierra. Ante esto, interviene Diomedes, contradiciendo a Agamenón, al decirle que el hijo de Cronos, de dos cosas, solo le dio una, recibir honores, pero le privó del coraje, que es el poder supremo (vv. 38-39). Diomedes conmina a los guerreros a seguir hasta arrasar con Troya,

¹⁴ Siguiendo al salmista David, Graunt fija en 70 años la longevidad; ver Salmo 90, 10 según la Biblia King James.

¹⁵ Para detalles y crítica acerca del pseudoconcepto de *muestra representativa*, ver <https://terceradosis.cl/author/esamartin/>

y si por alguna razón todos huyen, él y Esténolo pelearán hasta que encuentre su fin.

Antes esta invectiva, se levanta Néstor, recordando que los héroes no ensalzan la guerra, aunque estarán siempre preparados, diciendo así:

En la guerra, Tidida, eres sin duda el más bravo
y el más avezado de todos los de tu edad en el consejo.
Ningún aqueo criticará lo que has dicho
ni dirá lo contrario; pero no has terminado el discurso ($\mu\theta\omega\nu$).
Aún en verdad eres joven -podrías de mis hijos
el menor ser incluso- y aun así sensato eres hablando
a los reyes de los argivos, pues has dicho lo que conviene.
Pero, mira, yo, que merecio de ser más viejo que tú,
hablaré y lo explicaré por completo; y ninguno
desdeñará mi razón ($\mu\theta\omega\nu$), ni aun el poderoso Agamenón.
Insociable, impío y apátrida es todo aquel
que la escalofriante guerra intestina desea (ος πολήμον ἔραται
ἐπιδήμον ὀκρυόεντος).
Mas a la negra noche obedezcamos ahora
y preparemos la cena; [...] (vv. 54-65; las cursivas son mías)¹⁶.

Cito este texto de Homero, primeramente, porque sigo a quienes ven en la Ilíada, así como en la Odisea, y en prácticamente toda la tragedia griega, la expresión de la política y del nacimiento de la democracia, fenómenos que no se dieron en ninguna otra civilización, ni previa ni posterior; para detalles, ver Arendt (1958) y Meier (1995). Néstor califica de insociable, impío y apátrida¹⁷ aquel que desea la escalofriante guerra intestina: *escalofriante* viene del verbo griego $\bar{\omega}\kappa\nu\omega\epsilon\iota\zeta$, que en inglés se traduce por *feral*, *dreadful*¹⁸, palabras que usó Bill en sus boletines. La expresión que quiero rescatar aquí es la de *guerra intestina*, que en griego es $\pi\omega\lambda\mu\omega\varsigma$

¹⁶ Tomado de la edición de Pérez (2012).

¹⁷ Como indica Pérez (2012, p. 1132), los tres términos traducidos por “insociable, impío y apátrida” ($\bar{\alpha}\omega\mu\tau\omega\tau$, $\bar{\alpha}\theta\mu\mu\mu\tau\omega\tau$, $\bar{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\omega\tau$) provienen del derecho primitivo y no tienen, por tanto, fácil traducción. Los dos primeros se refieren a las relaciones sociales y de parentesco, y el tercero a las relaciones con los dioses.

¹⁸ Liddell & Scott (1990).

ἐπιδῆμος, guerra sobre el pueblo (δῆμος) como cuerpo político. Por lo tanto, en su origen, el término *epidemia* es ante todo un concepto político y no médico.

De hecho, como señalan Martin & Martin-Granell (2006), en griego, para señalar pestes o plagas, se usaban los términos griegos νόσος (enfermedad), λοιμός (plaga¹⁹) y φθόρος (ruina, destrucción). Marin & Martin-Granell (2006) confiesan que no entienden por qué Hipócrates escogió el término *epidemia* para titular sus libros sobre enfermedades. Sin embargo, como señala Jouanna (2016), el presunto título original de estos textos de Hipócrates es desconocido. Es más, al examinar el texto denominado *Epidemias I*, se puede apreciar que se trata de observaciones sobre enfermedades en una *polis* específica, Thasos: se clasifican las enfermedades con respecto a distintas estaciones del año, y se menciona en el Libro I, capítulo XIV, n.1, que una determinada enfermedad se expandió por el territorio, el que corresponde a una determinada *pólis*. No deja de ser aclarador el texto griego de Hipócrates: ἄλλως νόσημα [plural de νόσος] ἐπίδημον ἦν, esto es, “otras enfermedades estaban sobre los ciudadanos [de esa *pólis*]”. Creo que este texto muestra con claridad el sentido político de *epidemia*, combinado con un término propiamente médico, *nósos*.

Finalmente, mencionemos que Marin & Martin-Granell (2006) terminan afirmando que el término *epidemia* se refiere a la expansión de un clon o complejo clonal de bacterias o virus conocido como cepa epidémica; también señalan que el término ha sido usado para enfermedades no contagiosas, como “epidemia de obesidad”. Resulta interesante mencionar que John Graunt, al preguntarse qué motivó el registro de los accidentes a los cuales se atribuían las muertes, afirma que es “para que aparezca el estado de salud de la Ciudad” (Capítulo II, n.2); Graunt menciona además una objeción, a saber, que dicho estado de salud depende de otras *epidemical diseases, and upon the chief of them all, the Plague* (n. 3): la plaga o peste es una enfermedad epidémica.

¹⁹ Este término es usado en Lucas 21, 11, que en la Vulgata fue vertido al latín *pestilentia*; la King James traduce por *pestilences*; la Biblia del Oso traducida por Casiodoro de Reina en 1669 traduce por *pestilencias*. Curiosamente la Nueva Versión Internacional traduce *epidemias*.

Tenemos, entonces, una tensión terminológica: por un lado, un uso médico o epidemiológico; por otro lado, el origen político de dichos términos. Creo que dicha tensión no se observa al revisar tanto la Plaga de Londres, como la Epidemia de Viruela de Concepción. En ambos casos, aquellos que analizaban datos (ya sea tabulados o simplemente observaciones de contagiados y muertos) tenían un objetivo claro: informar al Rey o a los gobernantes el estado de salud de la ciudad. Cada uno definía, según sus contextos culturales, qué entiende por “estado de salud”. En el caso de una plaga o enfermedad contagiosa (como la viruela), la información consultada era útil para recomendar acciones que permitiesen evitar el empeoramiento de la salud de la ciudad, e incluso para evaluar cuán exitosas fueron ciertas medidas tomadas para evitar contagios. En consecuencia, siempre ha existido una suerte de simbiosis entre científicos y políticos, y una finalidad clara: proteger la vida.

3. ¿Epidemia o Pandemia del COVID-19?

Ahora estoy en condiciones de responder a la pregunta que motiva este ensayo: *¿cuáles son, de haberlas, las diferencias que hubo entre el modo en que se enfrentó la emergencia de salud pública surgida por la expansión del virus del COVID-19, comparadas con el modo en que se enfrentaron epidemias y pestes en el pasado?*

Creo que hay dos aspectos relacionados que diferencian el modo en que se enfrentó la emergencia sanitaria del COVID-19 comparado con plagas y enfermedades infecciosas previas. El primero de ellos tiene que ver con la movilización global sin precedentes que se llevó a cabo para enfrentar el COVID-19: el éxito de esta movilización se debe a una exacerbación de una concepción de salud que tiene implicancias políticas relevantes. En efecto, nunca se había visto antes una movilización *concertada* de los gobiernos para enfrentar la crisis. Es cierto que cada gobierno escogía sus grupos de científicos con miradas específicas (por ejemplo, qué farmacéuticas debían desarrollar las vacunas, o a qué tipo de centros epidemiológicos recurrir para producir tests diagnósticos; para detalles, ver Fassin, 2021), pero la concertación de medidas

de aislamiento de la población es algo sin precedentes. Ni siquiera para la gripe aviar hubo tal concertación, a pesar de que para dicha enfermedad infecciosa hubo lo que Caduff (2015) llama, *discursos proféticos* que anuncian escenarios catastróficos. El éxito de esta acción concertada se debe probablemente a que, hoy por hoy, “no bien se percibe una amenaza para la salud, la gente acepta sin reaccionar limitaciones de las libertades que en el pasado jamás habría aceptado. Se ha llegado así a la paradoja de que el cese de toda relación social y de toda actividad política se presenta como la forma ejemplar de participación cívica” (Agamben, 2020).

Esta exacerbación por el cuidado de la salud parece estar relacionado con la exigencia de que la política tiene como finalidad la seguridad, de modo que la acción política por antonomasia tiene que ver con la *acción policial*. Carl Schmitt, en 1932, explica bastante bien esta relación:

Hubo un tiempo en el que tenía sentido identificar los conceptos de *estatal* y *político*. El Estado clásico europeo había logrado algo completamente inverosímil: instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico. Había conseguido eliminar el instituto jurídico medieval del “desafío”; poner fin a las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII, entendidas de un lado y de otro como particularmente justas; establecer de fronteras adentro paz, seguridad y orden. Es sabido que la fórmula “paz, seguridad y orden” constituía la definición de la policía. En el interior de este tipo de Estados lo que había de hecho era únicamente policía, no política, a no ser que se consideren política las intrigas palaciegas, las rivalidades, las frondas y los intentos de rebelión de los descontentos, en una palabra, las “alteraciones”. Claro está que también se puede utilizar así el término de “política”, y discutir sobre su propiedad o impropiedad no dejaría de ser un mero debate terminológico. Convienen recordar que ambas palabras, tanto política como policía, derivan de la misma palabra griega *polis*. La política de gran estilo, la alta política, era entonces únicamente política exterior, y la realizaba un Estado soberano como tal respecto de otros Estados soberanos a los que reconocía como tales, actuando sobre la base de este reconocimiento y en forma de decisiones sobre amistad, hostilidad o neutralidad recíprocas (Schmitt, 2021, p.43).

Precisamente lo que vivimos durante la emergencia sanitaria debida al COVID-19, fue un estado policial manifestado por los confinamientos, por las regulaciones en torno al uso de mascarillas, así como las vacunaciones. Más allá de un “cuidado por la salud”, se comenzó a vivenciar un “deber por la salud”: quien no usaba mascarillas, rehusaba el confinamiento o la vacunación misma, era tildado como alguien que ponía en riesgo la “vida de la humanidad”. Fue plausible este juicio explícito porque gracias a los medios (para detalles, ver Fassin, 2021), que dedicaron grandes porcentajes de sus parrillas de programación a mostrar las devastaciones del COVID-19, cada persona, en estado de confinamiento, *se hizo consciente de la humanidad* (para una mayor discusión de este fenómeno debido a la tecnología, ver Arendt, 1954).

La pregunta que se desprende de estas reflexiones es por qué las personas asumieron esta exacerbada sobrevaloración de la salud y seguridad, en circunstancias que podían críticamente decidir otros cursos de acción. Es aquí donde aparece la segunda gran diferencia entre el modo en que fue enfrentado el COVID-19, a diferencia de otras plagas y enfermedades contagiosas. Se trata del uso de las cifras y de los modelos propuestos para su análisis. Es cierto que los datos de muertes fueron analizados estadísticamente por Graunt; es efectivo que se desarrollaron modelos más sofisticados, a fin de evaluar a partir de qué condiciones la curva de susceptibles de contagio, de infectados y de muertos, comienza a descender. Esto es lo que se conoce como modelos SIR (susceptibles, infectados y removidos) y múltiples variaciones; para detalles y referencias, ver González & San Martín, 2020). Lo fundamental de estos modelos es el supuesto básico, a saber, que las interacciones entre personas susceptibles e infectadas obedece a la ley de acción de masas, una ley que se satisface para determinadas interacciones químicas, pero que, por ser, a principios del siglo XX, muy conocida, fue aplicada para explicar el modo en que se comporta una epidemia; para detalles históricos, ver Heesterbeek (2005). Tanto el recurso a una ley como esta, como los supuestos que hacía Graunt, obedecen a constatar en los datos que las poblaciones tienen sus propias regularidades y que solo nuestros instrumentos de medición y/o de recolección de

información inducen ciertas fluctuaciones que “deben someterse al cálculo” y así poder reportar lo que es estable²⁰.

Sin embargo, la estadística fue utilizada no solo para analizar *lo que estaba ocurriendo* con los contagios y muertes, sino para *predecir lo que iba (sic) a ocurrir en una semana más, en un mes, en un año*. Se comenzaron a predecir número de contagiados, de muertos: estas predicciones fueron usadas como *evidencia científica* para gestionar camas hospitalarias, para decidir qué comuna entraba en cuarentena, para decidir si la cuarentena debía ser de toda una ciudad, incluso para gestionar los cementerios. Dicho sea de paso, constatemos cómo el término *cuarentena* cambió radicalmente: para Gil, a finales del siglo XVIII, era un tiempo en que *algunas personas separadas de la ciudad debían permanecer en dicho estado de separación*; ahora, cuarentena es una medida de asilamiento de una comuna, una ciudad, una región. Es más, el texto de Gil no usa el término *aislamiento*, el que vino a formar parte de la jerga postcoronial: aislamiento social, no aislamiento individual, lo que va aparejado con este cambio de sentido del término *cuarentena*. Ante toda esta evidencia, la cual era televisada día a día, enfatizando la seriedad y unanimidad científica de la Mesa de datos (además de otros organismos consultores), las personas quedábamos persuadidas de las catástrofes que se seguirían, de no cumplir con el *deber por la salud*.

El punto importante aquí es que las predicciones no corresponden a *hechos*: no se trata de realidades que se van a manifestar, sino solo de posibles ocurrencias. Esto se podía explicitar al reportar, con cada predicción, la incertezza de esta. Pero todos somos testigos que esto se evitaba. Muchos científicos con quienes tuve la ocasión de hablar sobre este tema, me decían que no reportaban incertezas porque era de difícil comprensión para la ciudadanía. Sin

²⁰ Una de las perspectivas bajo la cual se ha desarrollado la estadística, tiene que ver con una mirada de la regularidad que permite descomponer lo que se observa fundamentalmente en dos componentes: aquello que es estable y aquello que fluctúa, que típicamente se le llama *error* o *residuo*. El esfuerzo de modelización estadística se centra en los errores o fluctuaciones; es lo que desarrolló Gauss en 1855, y que lo vemos reflejado en Tukey (1951). La relevancia de estas referencias está en que la llamada *Ciencia de datos* echa sus raíces en esta tradición de pensamiento.

embargo, era necesario decir algo acerca de la *imprecisión del riesgo* que se intentaba explicitar. Las palabras de Giorgio Agamben a este respecto muestran la relevancia de haber mencionado la imprecisión del riesgo:

En primer lugar, acaso el más grave, se refiere a los cuerpos de las personas muertas. ¿Cómo hemos podido aceptar, únicamente en nombre de un *riesgo* imposible de precisar, que nuestros seres queridos y las personas en general no solo murieran sin compañía, sino algo que nunca antes había sucedido en la historia, desde la *Antígona* hasta nuestros días, que sus cadáveres fueran quemados sin funeral?

Hemos aceptado, entonces, sin demasiados problemas, solo en nombre de un *riesgo* que no era posible precisar, que se limitara tanto nuestra libertad de movimiento como nunca antes había ocurrido en la historia del país, ni siquiera durante las dos guerras mundiales (ya que durante la guerra el toque de queda se limitaba a ciertas horas). En consecuencia, aceptamos exclusivamente en nombre de un *riesgo* que no era posible precisar, suspender de hecho nuestras relaciones de amistad y de amor, porque nuestro prójimo se había convertido en una *potencial* fuente de contagio (Agamben, 2020, pp. 45-46).

Digamos algunas palabras en torno a la dificultad de precisar el riesgo. Denotemos por $C_d=1$ cuando una persona está contagiada por COVID-19 en el día d , y por $C_d=0$ si no. El objetivo es calcular la proporción de contagiados en el día d , lo que denotamos por $P(C_d=1)$. Sin embargo, no es posible determinar esta proporción porque existen test diagnósticos que señalan la *probabilidad de que, condicionalmente a un resultado positivo del test, la persona esté efectivamente contagiada*. Creo que todos sabemos eso: cada vez que nos sometemos a un test, siempre existe la posibilidad de "error", y es por ello que un médico responsable solicita nuevos exámenes cuando el diagnóstico es grave.

Todos recordamos que no habían suficientes test diagnósticos para aplicar, y que una de las estadísticas que se reportaban en televisión era el total de tests realizados. Definamos, entonces,

por $T_d=1$ si la persona fue sometida a un test el día d , y $T_d=0$ si no. Finalmente, sea $R_d=1$ si la persona que fue testeada recibe un test positivo el día d , y $R_d=0$ si no. Notemos que, a partir de estas definiciones, se tiene que, si el resultado del test es positivo, entonces la persona fue testeada (i.e. $R_d=1$ implica $T_d=1$). Estas tres variables se pueden relacionar usando la Ley de Probabilidades Totales:

$$P(C_d = 1) = P(C_d = 1 | R_d = 1)P(R_d = 1) + P(C_d = 1 | R_d = 0)P(R_d = 0)$$

donde

$$P(R_d = 1) = P(R_d = 1 | T_d = 1)P(T_d = 1),$$

$$P(R_d = 0) = P(T_d = 0) + P(R_d = 0 | T_d = 1)P(T_d = 1),$$

$$P(C_d = 1 | R_d = 0)P(R_d = 0) = P(C_d = 1 | T_d = 0)P(T_d = 0) + \\ P(C_d = 1 | T_d = 1, R_d = 0)P(R_d = 0 | T_d = 1)P(T_d = 1).$$

Si suponemos que los reportes diarios de test son exactos, dicha información solo nos permite calcular la proporción $P(T_d=0)$ de los que no fueron sometidos a test, la proporción $P(T_d=1)$ de los que fueron sometidos a tests, la proporción $P(R_d=1 | T_d=1)$ de tests positivos entre los que fueron testeados, y la proporción $P(R_d=0 | T_d=1)$ de tests negativos entre los que no fueron testeados. Todas estas cantidades, señaladas en negro arriba, permiten calcular $P(R_d=1)$ y $P(R_d=0)$, también señaladas en negro.

Las proporciones $P(C_d=1 | R_d=1)$ y $P(C_d=1 | T_d=1, R_d=0)$ dependen de la precisión del test diagnóstico. La primera cantidad se conoce como el valor predictivo positivo del test, y la segunda, es uno menos del valor predictivo del test. Esta información depende tanto del comportamiento del test en el laboratorio, pero sobre todo, de su comportamiento en cada ciudad, aplicado por personal de salud heterogéneo, etc. La incertezza del riesgo de contagio está, al menos, en estas cantidades. Hay que decir que muchas veces estas cantidades, y otras similares, eran calculadas promediando lo que se conocía de la literatura, o, simplemente, se hacían suposiciones. Para detalles y discusión, ver Manski & Molinari (2021). Recomiendo al lector que consulte este trabajo y vea el impacto de los diferentes supuestos sobre las tasas de contagio en Italia, Illinois y New York: constatará

cuán incierto son los resultados. Además, constatará el impacto que tienen lo supuestos inverificables.

Efectivamente se tomaron cursos de acción en nombre de un riesgo difícil de precisar; se confió en predicciones sin indicadores de incertezza; se sustituyó el caso clínico o médico, que es efectivamente observado y diagnosticado, por la predicción del experto en que el síntoma está ausente (para esta distinción, ver Fassin, 2021). En suma, se creyeron en *no-hechos*, a tal punto, que se imaginó que eran hechos y que merecían cursos de acción compatibles con las catástrofes anunciada²¹.

Así que mi respuesta a la pregunta que motiva este ensayo es esta: lo que fue completamente diferente entre esta enfermedad contagiosa y las pestes y contagios del pasado, es que hubo una reacción mundial concertada, que agudizó una mirada de la política en meros términos policiales (paz, seguridad, orden), en que las decisiones y la seducción de la población estuvo no solo marcada por las trágicas muertes, sino sobre todo, por no-hechos predichos. De ahí que pueda sostener, al menos a modo especulativo, que el COVID-19 no fue una epidemia, sino una pandemia, una política policial (biopolítica) sobre *todos los demos del planeta*.

4. El rol de las y los estadísticos en la era postcoronial

Lo primero que hay que decir es que la Estadística nace, no como una disciplina científica aislada del mundo político, sino como una herramienta política. Hay que reconocer que la Estadística nace para sostener *una perspectiva* de la política en la que hay regularidades: regularidades sociales, regularidades sanitarias, regularidades poblacionales.

¿Hay otro modo de desarrollar la Estadística de manera que colabore, o al menos lo intente, en otra forma de concebir la política?

²¹ Para una discusión en torno al concepto de no-hecho, en especial en la interacción entre Estadística y Ciencias Sociales, ver Arendt (1969).

Ya hemos visto cómo Schmitt describe muy bien el devenir de los Estados-nación: estados que centran su quehacer en la paz, el orden y la seguridad, en que la política, o son las trifulcas entre parlamentarios y políticos, o se reduce a la política exterior de un Estado soberano con respecto a otros Estados soberanos. Sin embargo, existe otra tradición política, concebida por Aristóteles, y desarrollada por autores como Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Walter Benjamin: un acto político se caracteriza por ser un acto impredecible no solo en su existencia, sino en sus consecuencias. ¿Cómo hacernos conscientes de que esto? Creo que una forma es mostrar que aquello que parece tan regular y predictivo está sujeto a incerteza. No existe la regularidad en los asuntos humanos; es necesario explicitarlo, mostrarlo, realizando la debida crítica al *main stream* de la Estadística y su uso por las llamadas Ciencias Sociales y Humanas. Creo que las y los estadísticos podemos contribuir políticamente si cambiamos el foco: en lugar de dedicarnos a desarrollar mejores predicciones, dediquémonos a explicitar las incertezas. Esto implica un cambio de foco, un cambio en las agendas de investigación, relacionarse con el casi inexistente mundo político (en el sentido de Arendt), equilibrar la enseñanza de la Estadística de modo que ya no la enseñemos como doctrina, sino en su medio natural, las ciencias morales y políticas. Ya no se trata de la Estadística en abstracto, sino de estadísticos y estadísticas que toman posición. A mi parecer, ambas posiciones son legítimas: pero lo que no es correcto es desarrollar la estadística sin saber qué posición subyace a mi trabajo, y al conocerla, explicitarla constantemente. Es el servicio que podemos prestar para reconstruir el mundo público, el mundo de la política.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Adriana Hidalgo editora.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. The University Chicago Press.
- Arendt, H. (1969). *On Violence*. A Harvest Book.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Schoken Books.
- Bill, J. (1665). *London's Dreadful Visitation: Or, a Collection of All the Bills of Mortality from This Present Year: Beginning the 20th of December 1664, and ending the 19th of December*. London, Printed and are to be sold by E. Cates living in Aldersgate street. Texto disponible en https://lies.mat.uc.cl/wp-content/uploads/2023/10/Bill_1665.pdf
- Caffarrena, P. (2016). *Viruela y vacuna. Difusión y circulación de una práctica médica. Chile en el contexto hispanoamericano 1780-1830*. Ed. Universitaria.
- Caduff, C. (2015). *The Pandemic Perhaps: Dramatic Events in a Public Culture of Danger*. University of California Press.
- Davies, P., & Boruch, R. (2001). The Campbell Collaboration: Does for Public Policy what Cochrane Does for Health. *British Medical Journal Publishing Group*, 323, 294-295.
- Fassin, D. (2021). *Les Mondes de la Santé Publique Excursions antropologiques. Cours au Collège de France 2020-2021*. Seuil.
- Gauss, C. F. (1855). *Méthode des Moindres Carrés. Mémoires sur la Combination des Observations*. Traduit en français et publié avec l'autorisation de l'auteur par J. Bertrand. Paris, Mallet-Bachelier, Imprimeur-Libraire.
- Gil, F. (1786). *Disertación Físico-Médica, En La Qual Se Prescribe Un Método Seguro De Preservar A Los Pueblos De Viruelas Hasta Lograr La Completa Extinción De Ellas En Todo El Reyno*. Madrid. Texto disponible en <https://lies.mat.uc.cl/wp-content/uploads/2023/10/Gill1786.pdf>

- González, J. & San Martín, E. (2020). Muchas curvas, misma información: Sobre indeterminación del modelo SIR y su uso en el contexto de la pandemia del COVID-19. *LIES Discussion Paper 2020|03*. Disponible en https://lies.mat.uc.cl/wp-content/uploads/2020/12/DP2020_03.pdf
- Graunt, J. (1665). *Natura and Political Observations Mentioned in a following Index, and made upon the Bills of Mortality*. Oxford, Printed by William Hall, for John Martyn, and James Allestry, Printers to the Royal Society. Texto disponible en https://lies.mat.uc.cl/wp-content/uploads/2023/10/Graunt_1665.pdf
- John, J. (1977). *Observationes naturelles et politiques répertoriées dans l'index ci-après et faites sur les bulletins de moralité*. Édition critique et traduction par Éric Vilquin. Paris: INED.
- Heesterbeek, H. (2005). 5 - The Law of Mass-Action in Epidemiology: A Historical Perspective. En K. Cuddington y B. E. Beisner (Eds.), *Ecological paradigms lost* (p. 81 - 105). Burlington: Academic Press.
- Jouanna, J. (2016). *Hipocrate. Épidémies I et II*. Les Belles Lettres.
- Liddell & Scott (990). *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Manski, C. (2013). *Public Policy in an Uncertain World: Analysis and Decision*. Harvard University Press.
- Manski, C. F., & Molinari, F. (2021). Estimating the COVID-19 infection rate: Anatomy of an inference problem. *Journal of Econometrics*, 220(1), 181-192.
- Martin, P. & Martin-Granel, E. (2006). 2,500-year Evolution of the Ther Epidemic. *Emerging Infectious Diseases* 12, 976-980.
- Meier, C. (1995). *La Naissance du Politique*. NFR Essais, Gallimard.
- Parkhurst, J. (2017). *The Politics of Evidence: From Evidence-Based Policy to the Good Governance of Evidence*. Routledge.
- Pérez, J. (2012). *Homero. Ilíada*. Edición bilingüe. Ed. Abada Editores.
- Pielke Jr, R. A. (2007). *The Honest Broker: Making Sense of Science in Policy and Politics*. Cambridge University Press.

- San Martín, E., Perticará, M., Varas, I., Asahi, K. & González, J. (2024). The Role of Identifiability in Empirical Research. Accepted for publication in: Fisher, W. P., Jr., & Pendrill, L. (2024), *Models, measurement, and metrology extending the SI*. De Gruyter.
- Schmitt, C. (2021). *El Concepto de lo Político*. Ed. Alianza.
- Tukey, J. W. (1951). Components in regression. *Biometrics*, 7(1), 33-69.
- Van Woensel, L. (2020). *A Bias Radar for Responsible Policy-Making: Foresight-Based Scientific Advice*. Palgrave Macmillan, Springer Nature.

MISCELÁNEAS

Vagabundaje, subjetividad y coexistencia

Germán Rozas Ossandón y José Oda Camplá¹

1. La identidad, motor de liberación en el siglo XXI

Frantz Fanon pensó que la verdadera revolución no la harían los obreros en Argelia, sino el lumpen proletariado, vagabundos, informales y campesinos fuera del sistema. Fue una idea díscola en la época en que la interpretación del cambio social se basaba en la perspectiva marxista. Todo este planteamiento lo sintetiza en su libro *Los condenados de la Tierra* (1961). No obstante, el argumento de fondo para este planteamiento está relacionado con la colonización de la subjetividad, de la cual eran objeto los obreros y las clases dirigentes de izquierda. Esto, dada la fuerza del discurso del gobierno francés y de la élite argelina, quienes abogaban por la modernidad de Argelia, utopía frente a la cual no cabía su independencia respecto de Francia, discurso que más bien apuntaba a hacer crecer económicamente al país, de la mano del colonizador, que calaba profundamente en la mentalidad de los obreros, muchos de los cuales, imbuidos en la mirada marxista, pensaban que más que una revolución, lo que necesitaban era un modelo moderno, pero democrático y en manos de las clases populares.

¹ Germán Rozas Ossandón, grozas@uchile.cl; José Oda Camplá, joda1253@gmail.com Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

Justamente allí se centra la crítica de Fanon, al plantear que ese discurso tenía la capacidad de mantener a este sector social casi paralizado, y más bien, conforme con la situación en curso. Por tanto, no pone su esperanza en los obreros, sino más bien en otro sector social, el lumpen proletariado. Constituida por vagabundos, informales, campesinos, migrantes y, eventualmente, por indígenas, esta clase social, este segmento social no estaba conquistado por la narrativa moderna, no estaba atrapado, mental o subjetivamente, por ese imaginario oficial. Dicho sector era considerado desecharable por el poder y, por lo tanto, paradojalmente se encontraba abierto a pensar más abiertamente en acciones para la revolución. Es la condición sobre lo que Fanon llamó la liberación, es decir, la posibilidad de generar un importante cambio social para Argelia, para obtener su independencia de Francia; en cierto sentido, se trató, para él, de la liberación de una forma de pensar, un proceso ajeno al pensamiento del orden, para más bien, profundizar en una forma propia de pensar el mundo, la vida y el universo. Así, finalmente, Argelia se liberó de Francia.

Algo similar ocurrió, guardando las respectivas diferencias históricas, con el estallido social vivido en Chile el 18 de octubre del 2019. Fue una revuelta social, no solo popular, sino transversal a todos los sectores sociales, que fue más allá del mundo de los obreros y que contó con la principal participación de los movimientos sociales. Vale destacar que el estallido social no fue una acción planificada por los partidos políticos, o por algún sector previamente organizado de la sociedad, sino que fue algo totalmente espontáneo, motivado por la presión social, que al igual que un volcán, estaba por explotar en cualquier momento. Esta explosión se había estado desencadenando, por partes y de a poco, en los años previos (2006, 2011, 2018), momentos en los que se habían expresado reivindicaciones que resonaban con demandas de la sociedad chilena, ya sea de parte del movimiento estudiantil, el movimiento feminista u otros, pero cuyo reclamo no eran levantadas al estilo de las vanguardias de los años sesenta.

Notoriamente, en los años recientes, fueron estudiantes de nivel quienes prendieron la mecha, y también lo fueron quienes

iniciaron las acciones en 2019 con su protesta contra pagar \$30 pesos en el ticket del metro. Es decir, la agitación social ha sido encabezada por un sector social que no está en el centro de la economía, más bien, es marginal al respecto; sin embargo, es un sector altamente sensible a otros problemas sociales que atraviesan la sociedad en su conjunto y que buscaban hacerse presente desde el 2006 con la llamada revolución pingüina.

En este sentido, dos aspectos habría que profundizar respecto de las quejas en el estallido social, una de ellas referida al engaño institucional sobre comisiones, cobros extras, alzas de cotizaciones, bajas jubilaciones, costos de vida, que estaban haciendo sufrir a la población, endeudándose cada día más y alcanzando niveles de colapso. Y, por otro lado, y como expresión de lo anterior, el establecimiento de una relación en una especie de esclavitud moderna (Rozas et al, 2020), en la que las élites y las instituciones coludidas sometían a la población a un régimen de trabajo de auto explotación, como parte de un diseño social individualista y consumista, centrado en el mercado y en un estilo de vida neoliberal (Byung-Chul Han, 2014). Se agrega a estas demandas, la acción de denuncia de diversos movimientos sociales, principalmente feministas, de diversidad sexual y medioambientalistas, que señalan que hay un problema no referido directamente a la cuestión económica, sino al tipo de relación social instalado en el corazón de la estructura de la sociedad capitalista, que es la discriminación, la segmentación social, la construcción de jerarquías sociales dirigidas a validar a algunos y a postergar abusivamente a otros, construida sobre la base de lógicas racistas y patriarcales. Ha sido un nuevo sector social o nuevos movimientos sociales, emergidos en los albores del siglo XXI, los que han iniciado una revolución, apelando a temáticas de cultura y de identidad, pero criticando, además, a las estructuras relaciones que sostienen la sociedad capitalista. Son ellos los que han llevado la vanguardia y plantean algo muy similar a lo señalado por Fanon, es decir, sostienen reivindicaciones contra la colonización de la subjetividad.

2. La Subjetividad del vagabundo

Si hablamos de la forma de pensar del vagabundo, de la subjetividad que ello implica, resulta muy interesante observar su distancia con la subjetividad del sujeto moderno, que ha promovido el proyecto dominante. Fuera de los contenidos del proyecto dominante, tales como la planificación, el progreso, evolucionar, avanzar, el logro, las metas, etc., este pensamiento cuenta con un elemento medular que conduce toda su expresividad, cual es la razón, lo razonable. La razón es una matriz referida a cómo mirar el mundo, la cual selecciona ciertos aspectos vinculados, hechos, situaciones, lugares que buscan ser medidos, categorizados, individualizados y ordenados en un encadenamiento lógico. No obstante, habría que señalar que esa forma de mirar implica conceptualizar el mundo como una máquina, por tanto, dicha matriz, busca constantemente descomponer, aislar, desarmar y armar el mundo. Es una matriz que usamos habitualmente para apreciar las cosas, para la cual ya estamos acostumbrados y nos resulta normal pensar de esa manera. Por otro lado, el pensar con esta matriz requiere de una estructura psicológica que esté conformada para hacer funcionar la lógica de la razón, de modo que cuente con los aparatos que registren, que almacenen, que focalicen, que recuperen, y estos son la memoria a corto y largo plazo, la atención, la imaginación, el recuerdo, la memoria numérica o fotográfica, los sentidos como el olfato, la vista, el oído, el tacto, etc. Junto a ellos están presentes los mecanismos funcionales, como el análisis, las articulaciones, la reflexión, la relación ojo-mano, la proyección; es decir, la subjetividad moderna mira el mundo de cierta manera, y para ello, se ha instalado en las poblaciones humanas –vía socialización, aprendizaje y educación– estructuras psíquicas y físicas para mover el andamiaje de la razón y, con ello, desplazarse por el mundo para controlarlo y dominarlo.

Cuando hablamos de la colonización de la subjetividad, nos referimos a que las estructuras mencionadas se encuentran presentes en las clases sociales controladas por el poder dominante. Las distintas clases sociales, sus comunidades, están diseñadas para pensar de esta manera moderna, sobre la base de la matriz de la razón. Por tanto, pensar la revolución y el cambio social no es algo concebible,

en la medida que se siga el hilo conductor establecido por el sector dominante, aunque hay que clarificar que desde la razón también el marxismo ha planteado la revolución, como ha ocurrido en diferentes versiones, en Cuba, en Bolivia y, eventualmente, en Chile. Ahora bien, es claro que, en el panorama de clases o grupos sociales, hay algunos más convencidos que otros, algunos productores originarios de esta forma de pensar y otros, más bien socializados en ello, como asimismo, hay grupos o comunidades que se distancian de esa forma de pensar y alojan en su subjetividad otras formas, de modo que funcionan de manera híbrida.

Esta una de las explicaciones que coincide con el planteamiento de Fanon. Ciertas clases sociales, incluidos los obreros, están colonizadas en su subjetividad por el pensamiento moderno; por tanto, hoy en día, no está en ellos la disposición ni las condiciones de matriz de pensamiento suficientemente preparadas para hacer los cambios sociales que requiere una sociedad o para hacer la revolución.

Entonces, lo que interesa en los próximos párrafos, es poder avanzar en dar algunos pasos para comprender otras dinámicas de subjetividad, otras formas de pensamiento presentes y existentes en otros sectores sociales no controlados por las estructuras de poder, y que de alguna forma son marginales, irrelevantes, negados e invisibilizados o, por su misma ubicación disminuida en la estructura social, no son objeto de colonización.

3. Pensamiento alternativo a la razón

A continuación, se señalan algunas expresiones de pensamiento alternativo que nos conducen a la subjetividad del vagabundo, cuya comprensión requiere otras formas de mirar la realidad.

En la novela *“El viejo que leía novelas de amor”* (1989), de Luis Sepúlveda, aparece una escena en medio de la selva amazónica, lugar muy alejado del mundo urbano, en la que un dentista muy solidario va a resolver los problemas dentales a la gente del interior. Un día

se presenta un grupo de gampeiros, que son mineros pobres, de los cuales uno de ellos, un personaje relativamente joven y sano, le pide al dentista, le saque todos sus dientes. Obviamente el profesional se niega, indicando que no hay ninguna justificación para ello, frente a lo cual, el gampeiro en cuestión, extrae su cuchillo y amenaza con matarlo; el dentista decide sacarle los dientes sanos uno a uno, retirándolos todos, tal como se le pedía. Luego de terminada la tarea, el gampeiro recibe un aplauso cerrado de sus compañeros y él mismo habla diciendo que es un hombre que cumple su palabra.

En la zona de Coca (cerca del río Napo, en la selva ecuatoriana) se cuenta que una mujer pobre que camina con su hijo por bosques enmalezados, al caer la noche observa a la distancia una luz muy brillante. Piensa que es una casa en la que alguien podría ayudarla y se encamina hacia esa luz, la cual pareciera alejarse más y más, pero en un momento dado logra llegar a ella y, maravillada, ve una gallina con huevos de oro, se acerca y suavemente toma unos de los huevos de oro y la gallina mágicamente desaparece. Se dice que esta imagen solo aparece a personas sufrientes abandonadas de la sociedad.

Lo que tenemos aquí en estas narrativas es una subjetividad no considerada por el poder, no valorada, más bien despreciada, también denominada pobre, no educada, supersticiosa y con bajo valor intelectual, acusada de improductiva, sin metas, sin orden, no funcional al sistema y, por lo mismo, desecharable.

Debiéramos hacer un análisis de qué es lo que hay aquí según un marco interpretativo diferente, lo que nos conduce a observar otra forma de pensar en poblaciones que son habitualmente despreciadas. Por ello, asumiendo una actitud valorativa de la subjetividad allí presente, sin hacernos cargo de la crítica establecida por el orden imperante, intentaremos entrar en los parámetros de cómo está construida esa dimensión en donde vive esa población.

En este universo es posible adelantar la presencia de un concepto de tiempo no lineal, donde el tiempo existe, pero no avanza, más bien se tiende a vivir un constante presente, el cual genera una condición de no cambio, de no evolución, de estabilidad.

Cada día tiende a repetirse en sus elementos fundamentales, el sol sale todos los días, en un extremo, las estaciones del año realizan un círculo donde el ciclo vuelve a recomenzar. También cabe mencionar que el futuro no es importante, por cuanto se vive en el presente y eso es lo que interesa, de lo que se desprende, que importa más el estado de vivencia actual, las necesidades del hoy, o los acuerdos con los otros en cada día, sin importar mayormente lo que eso signifique para el futuro. Pareciera estar vigente una cultura que camina en la vida conociendo y valorando su pasado e ignorando el futuro. En ese sentido, no solo interesa alimentarse, sino sostener y proteger el vínculo comunitario que define la realidad actual. La importancia de las relaciones con los pares, dirigidas a un equilibrio, a un balance equitativo es lo que se privilegia, rechazando relaciones de exigencias extremas, que distorsionen su realidad, tal como es configurada bajo este esquema.

Más que la obtención de cosas, de bienes o de ganancias, interesa la convivencia; estar con el otro, con los otros, eso es lo realmente vital. El valor de las cosas no está en ellas mismas, sino en el que las personas en convivencia le otorgan. Acumular, poseer cosas, no tiene mayor valor, por cuanto se gastan, se pierden o resultan una carga. Se es lo que se es, es decir, una vida, una persona, nada más que eso, pero todo ello se define y redefine en las relaciones con los otros, no en las relaciones con las cosas. No soy más porque tengo más cosas, sino solo soy en la medida que la vida es compartida. Las cosas pasan por nuestra vida, lo que permanece es la vida. Por tanto, no se trata de producir cosas, sino de observar la vida y compartirla con los demás. Tener dinero es estar solo, es ser, un ente vacío. Además, interesa no solo estar con otros, sino compartir un proceso juntos, vivir una experiencia en compañía. Es una forma de apreciar las cosas con otro, de modo que la dinámica vivida juntos nos hace distintos a nuestra individualidad. Las vivencias colectivas no son las mismas si las vivimos solos.

Este aprecio por vivenciar la vida y no pasarla trabajando, se distancia profundamente del “yo conquistador”, de Kant, el cual, según esa mirada eurocéntrica que representa y promueve, conforma el proyecto de dominar al mundo, a la naturaleza y a los

otros inferiores. Por el contrario, el proyecto de nuestros vagabundos es convivir, es compartir la vida, con la naturaleza, por cuanto esta también tiene vida. De hecho, no se existe para re-ubicar la naturaleza, para apoderarse de un territorio e instalar allí una ciudad. Porque ese lugar, esos elementos naturales allí presentes, ese territorio también busca vivir; por tanto, resulta inconcebible apoderarse de él, manipularlo, o instrumentalizarlo, o reestructurarlo, o transformarlo. No hay autorización para ello; realizarlo sería un abuso, asumirnos desmedidamente como superiores, caer en un aprovechamiento. Esto queda muy bien ejemplificado en la posición del mundo indígena frente al medio ambiente. En tanto se consume lo que se necesita, se pide permiso y perdón por ello, no cabe excederse, no cabe super-explotar el medio ambiente para asegurar el futuro.

Es así como el concepto de trabajo tampoco es relevante en un vagabundo impregnado de un pensamiento alternativo. Esto, en tanto, trabajar es una actividad humana organizada, cuya acción diaria no necesariamente lleva como logro comer ese mismo día, sino obtener un salario, con el cual se puede alimentar. Además, el trabajo es una actividad que marcada por el tiempo implica al menos 8 horas al día, durante varios días. Sin embargo, para el vagabundo, igualmente, es relevante comer y satisfacer sus necesidades. Ahora bien, no trabajar no es lo mismo que la flojera, pues para el vagabundo, comer puede resultar una actividad difícil, pero no por ello está trabajando, pues, luego de comer, no se necesita volver a producir comida, ya se comió. Es decir, se come cuando se necesita y luego se hacen otras cosas, no trabajar, sino otras cosas que apuntan a ver el mundo, a comprenderlo, a experienciarlo y a desarrollar esta vivencia con otros, pues lo interesante no solo es vivir, sino tener la experiencia juntos.

El ocio no es ocio. Este ocurre cuando no se trabaja, es la otra cara del tiempo de trabajo. Se realiza una jornada laboral y luego viene un merecido ocio. Pero, para el vagabundo, el ocio no existe, porque no existe el trabajo. Para el vagabundo el ocio, que no es ocio, es una actividad permanente y su contenido está definido por vivir el mundo, por apreciarlo y por compartir, el ocio no es una actividad

vacía, en que no se haga nada, incluso, puede ser una actividad muy agotadora, una larga caminata, mover un árbol, aprender una música. Ello puede implicar muchas horas de dedicación, pero eso no es trabajo. Incluso para el mundo moderno, el trabajo raya con lo indeseable, nadie ama trabajar, en cuanto es un quehacer rutinario, esforzado, largo e interminable, es una actividad forzada. En cambio, el ocio del vagabundo, que no es ocio, no es una actividad forzada, es una actividad que quiere hacer y puede ser una actividad muy ocupada y concentrada, pero muy satisfactoria, tallar una artesanía, preparar una comida, nadar en el río, construirse un techo para dormir.

El trabajo es una actividad pensada para el futuro, se trabaja para mejorar las condiciones del mañana. Es una actividad diseñada en vínculo con el futuro. Se trabaja para obtener cosas que en el presente no se tienen, pero que debido al trabajo vendrán en el futuro; es una forma de vivir el futuro. Con el trabajo no se vive el presente, no es agradable vivir el presente porque se está obligado a trabajar, así se vive un presente obligado, de una forma que no se quiere; es un sacrificio de esfuerzo, de empujar al cuerpo a una actividad que no es agradable, y no se hace porque se necesite en el presente, es para lo que se puede obtener después. Durante el trabajo, el tiempo presente no importa, es un mal tiempo, se anhela el tiempo del no trabajo, el tiempo del ocio; por ello es valorado el horario post trabajo o, el fin de semana, porque son horas o días de ocio y no se está obligado a trabajar.

La planificación, en cambio, es una actividad de diseño del futuro, el vagabundo no planifica, vive el día a día, vive el presente. Para vivir el presente no se necesita planificar. No se busca obtener riquezas, pues las riquezas son cosas que se obtienen y llegan en el futuro. Planificar es una forma de obtener riquezas más rápido, de modo más eficiente. Es una forma de acercar el futuro, es buscar tener riqueza antes y no después. Planificar es un trabajo, es una actividad obligada e indeseable, que busca programar el trabajo futuro para obtener ciertos logros. La planificación está asociada a logros, a metas, a objetivos, a obtener cosas. Se habla de avanzar, de progresar, lo cual se refiere a estar en el futuro mejor que en el presente. En este sentido, para la planificación y para la actividad

del trabajo, el presente es un estado de déficit, es un estancamiento, es un no avance, es una situación de pobreza. La pobreza se define por un mal presente y de allí la idea de salir de la pobreza, salir del atraso. Se determina salir del presente porque se define como atraso, algo perjudicial que va a pasar si no se sale de allí, hay que escapar. Se sataniza el presente, se lo enloda, algo que está funcionando mal, hay que alejarse del mismo, escapando hacia el futuro, al cual se lo embellece de algo mejor, superior, digno de alcanzar. Se señala que es digno trabajar, y loable, pues se está caminando hacia algo mejor, lo que significa que se reconoce que el presente es algo que hay que dejar en el pasado, dejar atrás.

De alguna forma lo que trajo esta forma de pensar el tiempo fue la colonización europea. Lo que trajo esa invasión fue la instalación forzada de algo ajeno, externo, no perteneciente a estos lugares, trajo un mundo construido afuera, del cual no se es parte. Un mundo que lo trastornó todo, pues no solo movió los lugares de un lado para otro, además, el espacio fue llenado de muros, de plazas, iglesias, cárceles y fuertes, cosas inimaginables para el mundo local. Ensució su imaginario, su mundo cambió con la invasión de ese otro mundo, le cambió el nombre a los cerros, a los espacios, con nombres incomprensibles y, además, como hemos ya señalado, instaló una visión de tiempo, según el cual, se disminuyó y se estrujó la inmensidad del presente a una breve partícula del vivir, para luego ser proyectado al espacio extenso del futuro, donde la vida fue empujada a no vivir aquí en el presente, sino a vivir en el futuro, es decir, en un lugar que no existe, pero lo hicieron realidad, le dieron forma, contenido, lo llenaron de cosas, tanto, que le dieron vida y se transformó en algo realmente existente, en una verdadera realidad y, por tanto, para llegar a ese futuro creado, lleno de bienestar, de progreso y avanzado, el presente se transformó en una especie de esclavitud, el presente que era lo que existía, lo que realmente era, ahora se transformó en un lugar de sacrificio.

Y, al parecer, para concluir el desastre, si además las personas se quedan en él, si el presente define lo esencial de lo que son, la población pasa a ser eso mismo, eso nefasto, degradado, sin valor, porque esas personas comienzan a vivir en el atraso, en el estancamiento, en

una suerte de vida pobre, deslavada, desteñida, una vida sin futuro, una vida mediocre, mínima, escasa. Se pasa a ser personajes sin valor, eventualmente, desecharable, y tal vez, lo peor de todo es que pasan a ser una población negacionista, es decir, que está en contra del progreso, contra el avance de la sociedad hacia el futuro, por tanto, se transforman en una especie de enemigo, una población que obstaculiza el desarrollo. Ello establece un problema para el pensamiento lineal liberal, frente a esa población que se queda en el presente, algo hay que hacer, buscar un tipo de solución, y ello apunta de alguna forma a marginarla del crecimiento, dejarla fuera, empujar para que se vaya a otro lugar, que desaparezca, que no moleste, si es posible, eliminarla, o en el mejor de los casos, modificarla, corregirla, es decir, en definitiva, colonizar su subjetividad, para que se comporte como corresponde.

A continuación, propondremos otros ejemplos que delinean un pensamiento alternativo en el mundo del vagabundaje.

Los Canudos: vagabundos de la resistencia

La hacienda de Los Canudos era un latifundio perteneciente a la oligarquía más rancia en el momento de la construcción de la república del Brasil, hacia el 1900. Sin embargo, esta hacienda ubicada en el nordeste, en la zona del sertão, relativamente inhóspito, con una vegetación baja, pero ecológicamente llena de vida silvestre, comenzó a ser ocupada por una migración proveniente de diferentes rincones de la región. Dicha población estaba compuesta por delincuentes, campesinos, refugiados, negros, portugueses empobrecidos, traficantes, esclavos, etc. quienes tomaron posesión de esta hacienda, instalándose allí a vivir y alimentándose del ganado y de la agricultura ya establecida en el lugar. Esta población era característicamente errante, vagaba por estas tierras, consumiendo lo que encontraba a su paso, sin la pretensión de establecerse; sin embargo, pese a esta falta de estructura, se articuló en torno a una figura central, Antonio Conselheiro, un sacerdote ilegal, que predicaba la palabra de Dios, a quien dicha población seguía fielmente en peregrinaje de pueblo en pueblo, hasta que se establecieron en la

hacienda Los Canudos, decisión tomada porque se supo la noticia que el ejército brasileño, comandado por la nueva república desde la gobernación de Salvador de Bahía, había sido enviado a poner en orden a esta población disconforme que no acataba las normas sociales de civильidad y de civilización, objetivo de la nueva sociedad, luego de la independencia. Lamentablemente, este ejército, al llegar al territorio de Los Canudos fue derribado por la población del sertão. Frente a esta indignante situación, el Estado brasileño envió un segundo batallón mejor armado, voluminoso y muy bien comandado por generales con experiencia, el cual también fue derrotado. Y lo mismo ocurrió con un tercer envío militar, también poderoso.

¿Qué era, entonces, lo que allí ocurría? Cabría preguntarse, sin introducirse en los detalles de la derrota militar, cuál era el discurso de “Los Canudos”. Su planteamiento era estar en contra de la República, en contra de este nuevo orden social moderno. Cuestión que queda claramente expresada en el texto de Mario Vargas Llosa, *La Guerra del Fin del Mundo* (1981), donde se señala que los argumentos consistían en protestar contra el matrimonio civil, que los obligaba a encuadrarse en un formato rígido, contra el sistema métrico decimal, en tanto instrumento de medición, utilizable para cartografiar todo el territorio y luego transformarlo en propiedad privada y, entre otras cosas también, contra el censo, mecanismo para contar a la población y, con ello, identificar a la población negra y morena; y justificar la construcción de un sistema jerárquico racial. Como se puede observar, el vagabundo Antonio Conselherio y todos sus seguidores se oponían a un sistema de pensamiento basado en la razón conformado en su esencia como mecanismo de control, de discriminación y de utilización, el cual no consideraba su pensamiento alternativo basado en parámetros totalmente distintos, orientados a vivir en el presente sin las ataduras forzadas del trabajo y del mundo visto desde el futuro.

Vagabundos de siglos XIX-XX en Chile

En el Chile de la colonia, hacia 1789, se pasa del sistema productivo llamado “encomiendas” a otro caracterizado por las

“haciendas”. Estas haciendas se constituyeron como grandes explotaciones territoriales basadas en una estrategia de dominación que absorbió a las poblaciones desarraigadas, asignándoles el rol de inquilinos (campesinos a todo servicio, sin salario disponible, localizados al interior de las fincas y fundos).

En este contexto, quedan pequeños espacios disponibles que dieran lugar a productores medianos y pequeños, generándose el complejo latifundio-minifundio interdependientes en el abastecimiento de mano de obra en períodos de concentración de las labores agrícolas. De esta manera, quedó un excedente de población (indígenas, campesinos pobres) en tierra de nadie o sin tierras, entregados a recorrer caminos y largas distancia en búsqueda de empleos, conseguidos, a veces, en las peores condiciones. Surgen, entonces, y cruzan este período de la historia (siglos XIX y XX) los afuerinos, los caminantes, los vagabundos, todos sujetos invisibles, explotados, pero no dispuestos a soportar la vida obligada y estática del inquilino.

Estos afuerinos (fuera del sistema) se asoman a los pueblos y ciudades donde corren el riesgo de ser atraídos por enganchadores con promesas de riquezas. Ocupados cuando hace falta, expulsados por cualquier opinión, apresados sin justificación por la fuerza pública para cumplir labores de aseos en los cuarteles, recorren sin nada en su poder, sin bienes ni familia, pero conociendo el mundo que cambia, con sus diferentes realidades, de modo inquisitivo, creativo y astutos, adaptándose y escapando continuamente del sistema.

En el desarrollo del Estado y los procesos de “modernización” se crea la Corporación de Fomento en Chile (CORFO) por el presidente Pedro Aguirre Cerda en 1939, para industrializar el país. Este proceso fortalece lo urbano, las ciudades, pero los sectores rurales quedan postergados. Sin embargo, aparece una pequeña luz: un proyecto de Reforma Agraria presentado por Marmaduke Grove en 1939, que nunca logró ser aprobado pues mostraba algo que no se quería ver, los problemas de la ruralidad olvidada. Incluso, las opciones políticas más avanzadas coinciden en la mirada urbana y priorizan el mundo obrero, centrándose en los sindicatos. Así lo rural desaparece por

años, no obstante, procesos como el triunfo de la revolución cubana (1959) o la experiencia de la revolución cultural China (1966), abren cambios hacia el sector rural y lo ponen en primer plano en el país, lo que se concretiza con la ley de sindicalización campesina y de reforma agraria de 1967. La preocupación se centra en el destino de los inquilinos y sus precarias condiciones de vida, pero se mantiene en el olvido a las comunidades indígenas, los afuerinos, los minifundistas y las mujeres campesinas.

En medio de la bullente reforma agraria, fue el gobierno de la Unidad Popular (1970) que dicta una ley dirigida a la restitución de las tierras indígenas, las que habían sido entregadas a colonos y empresarios para su explotación. Al mismo tiempo, el presidente Salvador Allende amplía la mirada, logrando que se identifique y pondere el fenómeno de los afuerinos y vagabundos e inicia una política dirigida a su visibilización, a su protección a través de políticas sociales y mediante su inserción en el proceso de Reforma Agraria, asuntos que son abordados en La Moneda en una reunión entre el presidente y la organización de dirigentes afuerinos en 1971. Además, en este período se convoca a la constitución de comités campesinos comunales, en los que participan activamente los distintos actores locales relacionados con la Reforma Agraria, minifundistas, afuerinos, mujeres, comunidades indígenas que no habían sido consideradas en el diseño original de la reforma. Surge aquí una interesante estructura local de participación, que crea una instancia para enfrentar las tensiones surgidas con los excluidos y con las dinámicas sociales de la época. Los afuerinos piden lugar en los pueblos donde puedan vivir y empiezan la construcción de organizaciones que los representen.

La sangrienta llegada del golpe militar en 1973 anula estos logros y expulsa del territorio rural a los dirigentes de los asentamientos, como los Centros de Reforma Agraria (CERA), los Centros de Producción (CEPRO) y cualquier otra forma de organización. El neoliberalismo, presente ahora, transforma a los afuerinos en una gran masa de temporeros, cambiando las relaciones laborales nuevamente. Las explotaciones agrícolas cierran el paso a extraños y la mayor parte del trabajo se transforma en trabajo temporal, según las especies cultivadas y las zonas geográficas en

que están situadas, por solo unos meses al año. De esta forma, los afuerinos, actualmente, siguen al margen en un continuo vagabundear en lo rural y ahora, también, en lo urbano.

En la búsqueda de la Loma Santa, la espiritualidad

Hacia fines del 1700, siglo XVIII, en Bolivia se desarrolló un movimiento que se llamó “En busca de la Loma Santa”, también conocido como “Milenarista”. Pese a la apariencia religiosa de estos nombres, el movimiento tuvo un componente profundamente práctico y militar. Se trataba de una población indígena acosada por militares españoles y portugueses, quienes se encontraban en conquista del territorio de la Chiquitanía, una vasta zona selvática arriba de la conocida Foz de Iguazú, (Lehm, 1999). Esta población decide escapar de esta persecución, generando una agrupación humana significativa que se interna en la selva, dejando atrás los pueblos y pequeñas ciudades levantadas por los conquistadores. Es decir, inician una especie de vagabundaje, abandonando la civilización ya instalada y comienzan a recorrer la región dirigiéndose hacia sus profundidades. Tránsito difícil para los militares conquistadores, por su desconocimiento de la zona y por su incapacidad para moverse por la selva.

El argumento y justificación visible para esta población migrante era el deseo de encontrar “La Loma Santa”, es decir, encontrar un lugar sagrado, perdido en la selva pero que prometía paz, tranquilidad e independencia frente a las huestes colonizadoras, que solo buscaban enriquecerse, sometiendo la mano de obra indígena a trabajos forzados. Sin embargo, “La Loma Santa” era una ilusión, que protegía en su interior el proyecto de escapar y recuperar su territorio ancestral. En este contexto, vagabundear significó vagar por una zona tropical boscosa, sin un norte visible, de lugar en lugar con el afán de recuperar un tiempo pasado y un tipo de pensamiento alternativo perdido, un vagabundear iniciado bajo un entorno cristiano, católico, que fue a la búsqueda de la “tierra santa”, pero que en lenguaje del castellano local, se refiere a la “Loma Santa”, que es la selva, es decir, un lugar libre de la contaminación de la civilización y sus discutibles costumbres.

Estallido Social del 2019 en Chile, el saqueo

Retomando los asuntos que dieron lugar a los ejemplos expuestos más arriba, algunos análisis y apreciaciones sobre el estallido social, han consistido en relevar los actos de violencia y de saqueo, en su despliegue frente a su lucha contra las fuerzas del orden social. El 18 de octubre y los días posteriores, mostraron a Chile como un país desbordado por la población, que expresó su descontento a través de la violencia contra los símbolos y los emblemas pertenecientes a un tipo de sociedad dominante, que establecía un diseño social injusto y desigual. Fue una expresión febril y una locura desatada de apoderarse de todo aquello inalcanzable, bajo un contexto en que la calle, el comercio, las instituciones estaban quebradas en su legitimidad, con un valor cercano a cero. Una sociedad totalmente derrumbada, incapaz de ponerse de pie, frente a una población que arrasa, que lo quiere todo, que lo consume todo y pasa por encima sin ninguna consideración. Fue el despertar de una población constreñida y encapsulada, que demostró en los hechos su descontento y disconformidad con esta estructura social, ajena a su humanidad.

Cabría preguntarse si habrá aquí algo vinculado a los vagabundos en la situación desatada en el octubre chileno. Veamos algunos elementos al respecto que tal vez nos permitan responder a esta pregunta.

Los integrantes de la primera línea en los enfrentamientos con la policía no eran vagabundos, pero sí lo eran en cierto sentido, pues fuera de militantes de algún movimiento social, jóvenes universitarios, o trabajadores, un componente significativo de esa primera línea eran chicos egresados de hogares sociales. Como es sabido, estos hogares están conformados por niños, niñas y jóvenes sin familia, que han sido ingresados al sistema con el objetivo de resocializarlos. Una de las instituciones más relevantes en Chile ha sido el Servicio Nacional de Menores (SENAM), servicio fuertemente criticado por su incompetencia y, lo que es peor, por la oscura lista de abusos, injusticias y muertes al interior de sus recintos.

Los hogares, desde inicios del siglo XX (Ramacciotti, 2010), han asumido el rol de corregir el comportamiento desviado, el abandono y vagabundaje presentes, especialmente, en niños, niñas y jóvenes de familias pobres. Por ello han sido categorizados como “correccionales”, instituciones creadas para resolver la “cuestión social”, es decir, volver al orden y al trabajo a esos “inadaptados”. Para dicha población pobre y sufriente, estas instituciones, estos hogares, han sido más bien un tipo de cárcel, un tipo de reclusión obligada, que no les ha traído la posibilidad de crecer sanamente, incorporarse al sistema con nuevas capacidades adquiridas, sino que, más bien, han sido objeto del abandono institucionalizado, promovedor de un concepto de sí mismo, de una identidad, absolutamente disminuida y deteriorada. Su objetivo no ha sido formar sujetos autónomos y libres, pues promueven un autoconcepto individual que ubica a estos y estas jóvenes como la escoria de la sociedad, poco menos que una simple basura y, principalmente, entes errantes sin ningún interés real para el sistema.

Estos vagabundos fueron un componente importante de la primera línea del estallido social, niños, niñas y jóvenes de hogares, una población sin familia, sin trabajo, sin futuro, sin herramientas, una capa social sin prácticamente nada. Entonces, cabe preguntarse por qué estaban allí, en una pelea frontal contra la policía, sin que les importara la represión, las bombas lacrimógenas, caer heridos, e incluso, sin que les importara la muerte. ¿Por qué?

La respuesta, sin duda, apunta a que estos niños, niñas y jóvenes no tenían nada que perder y, sin embargo, tenían todo que ganar. Ganar no solo unos metros en el combate cuerpo a cuerpo contra la policía, sino ganar en ser alguien, en ser una parte fundamental de un todo mayor, de un movimiento por el cambio social. Por primera vez sintieron que tenían algo que hacer, eran algo significativo socialmente, que les era evidente, pues en esa refriega de lucha colectiva, en ese forcejeo corporal compartido, en medio de gritos e insultos, ganaron en dignidad, eran algo valioso, se transformaron en un grupo humano insustituible, admirados y queridos por otras y otros jóvenes de su misma edad y por los otros manifestantes en general. Todos enfrentados contra las mismas fuerzas del orden, en

un lugar donde las diferencias sociales se diluyen y solo queda lo más importante, valer, importar y ser apreciado únicamente por ser una persona.

El estallido social es la expresión de que el sistema instalado afecta a toda la población, prácticamente sin distinción. Y, si de vagabundos se trata, el concepto aquí se amplía hasta el punto en que todos somos vagabundos. Porque no se trata solo de individuos que vagan en las calles o en lo rural, sino de poblaciones al margen del sistema, dejadas fuera, abandonadas, afuerinas, excluidas de las decisiones fundamentales. Como con los vagabundos, la mayoría en el estallido social ha sido marginada del sistema y la rebelión fue un despertar a la conciencia de este abandono y de esa manipulación institucional.

4. Hacia la Sociedad de la Coexistencia y la Convivencia

Los vagabundos son uno de los variados sectores que componen la sociedad. Lo relevante es que en este grupo existe un tipo de pensamiento alternativo al ideario racional de la modernidad, pensamiento que da cuenta de que el mundo puede ser de otra forma, con otros parámetros y con otras utopías.

En este contexto, es válido señalar que la sociedad lo que no ha hecho es conversar con los vagabundos, sino más bien fortalecer su marginalización, misma actitud que ha generado con otros sectores de la sociedad, los indígenas, los pobres, los campesinos. Peor aún, ha imperado la homogeneización y la monoculturalidad. No obstante, una vez llegado el siglo XXI, una vez todos allí, lo que reina en este nuevo espacio temporal es la diversidad, particularmente, las diferentes formas de pensar, cuestión que pone hoy día en el centro el tema de la convivencia y la coexistencia, tal como lo planteó Alain Touraine, cuando nos pregunta en su libro que lleva el mismo título *¿Podremos vivir juntos?* (1997).

Recientemente han emergido con fuerza y claridad expresiones sociales que se encontraban latentes durante muchos años, y que, al

tenor del siglo XXI, bajo la defensa de los derechos humanos y la atmósfera reinante en favor de la diversidad, adquieren visibilidad, como son el movimiento feminista, el movimiento indígena, el movimiento LGTBIQA+, los migrantes, los afrodescendientes, el movimiento medio ambientalista, y otros más.

Con ese telón de fondo el progreso y el desarrollo parecen ser menos relevantes, mientras que lo que se vuelve urgente es el encuentro social. Las sociedades hoy en día, especialmente en América Latina, deben aprender a lidiar con el despliegue en una misma superficie, de un conjunto de culturas, subculturas, movimientos y grupos, vagabundos algunos de ellos, por cierto, los que esperan ser reconocidos y poder expresar su mundo sus particularidades, sin intermediarios. Entonces, para las sociedades de hoy en día, el problema es la co-existencia, la convivencia. La coexistencia o convivencia exige instalar una nueva estructura social, se requiere inventar una nueva arquitectura social, que nos conduzca al encuentro con otros diferentes y, al mismo tiempo, crecer como personas, incorporando capacidades de sociabilidad, de vínculo y articulación.

Probablemente, esta nueva dinámica de aprendizaje pasa por la liberación de las ataduras biológicas, geográficas e identitarias de aquella antigua sociedad del siglo XX, hasta llegar a consolidar estructuras y flujos sociales centrales de la sociedad, hoy día. Debemos aprender a construir un mundo para este nuevo siglo basado en la convivencia y la coexistencia.

Referencias bibliográficas

- Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. Grove Press.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Madrid: Ed. Herder.
- Lehm, Z. (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. CIDDEBENI-A.P.C.O.B.-Oxfam América.
- Perez, L. (2017). *Islas, cuerpos y desplazamiento las Antillas, canarias y la descolonización del conocimiento*. [Tesis de Doctorado. Escuela de doctorado y estudios de posgrado, Programa "Filosofía, cultura y sociedad"]. Universidad de la Laguna.
- Ramacciotti, K. (2010). Políticas sanitarias hacia la infancia durante el peronismo. En G. G. Vallejo y M. A. Miranda, *Derivas de Darwin: Cultura y política en clave biológica*. Ed. Siglo XXI
- Rozas, G., Hermosilla, N., Falabella, G., Miranda, C., Millacura, C., y Caro, C. (2020). El desborde de una comunidad oprimida. *Cuadernos de Beauchef: ciencia, tecnología y cultura*, 3, 103-126.
- Sepúlveda, L. (1989). *Un viejo que leía novelas de amor*. Ed. Tusquets.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Vargas, M. (1981). *La Guerra del fin del mundo*. Ed. Seix Barral.

Antiguas placas, antiguos nombres: Crónica de un intento de memoria en las calles de Santiago

Carlos F. Navarro Clavería¹ y René I. Larroucau Toro²

1. Marco Teórico

“Las calles de una ciudad brindan espacio. Y también historia -lo que queda de ella- aportando una jerarquía al caminar del transeúnte: no hay dos avenidas con el mismo sabor, no hay dos que despierten los mismos sentimientos.”

(Laborde, 1987)

Santiago, en cuanto urbe, ha tenido una relación conflictuada con su propia historia: es frondosa la bibliografía que hace referencia al hecho de que es una ciudad que va más allá del *mutatis mutandis* propio de los tiempos, dando rápida perecibilidad a lo que costase años de planificación y capital –humano y económico– (Laborde, 1987; Rojas Torrejón & Imas Brügman, 2018). Si a ello sumamos las consecuencias esperables de la sismicidad del país, el fenómeno se acentúa aún más, pues lo que no bota la picota o la pala mecánica, queda en manos de la naturaleza: al furor del “*olvido del pasado*” o del trauma de “*temer parecer anticuado*” y que deriva a una ciudad “*caníbal*”, se suma a que nos vemos enfrentados a una permanente

¹ Ingeniero Civil Eléctrico, Doctor en Ingeniería Eléctrica, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile. Postdoctorado SCIAN-Lab, Facultad de Medicina, Universidad de Chile. canavarr.ing@gmail.com

² Abogado, Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Instructor de Historia del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. rlarroucau@derecho.uchile.cl

reconstrucción por culpa de las catástrofes: no es casual que, salvo la Iglesia de San Francisco en Santiago -cuyos cimientos datan de 1580-, todo lo demás data después del violento terremoto de 8 de julio de 1730, respecto del cual, los sismólogos ya avecinan un próximo evento equivalente, en razón de la brecha sísmica entre Choapa y Valparaíso (Carvajal, Cisternas, & Catalán, 2017).

Si lo anterior pasa con las edificaciones, con las calles es aún más notorio este fenómeno del olvido: en el caso particular del casco histórico de Santiago y sus comunas aledañas, existe continuidad en los nombres actuales solo desde el 28 de febrero de 1944, fecha de publicación de la Ley N°7767, “*Dispone que las avenidas, calles, pasajes y plazas de las comunas de Santiago, Quinta Normal, Renca, Conchalí, Providencia, Las Condes, Nuñoa y San Miguel que se indican llevarán los nombres que expresan*”, la cual estableció el nombre actual de la mayoría de tales arterias, con excepciones puntuales y más bien contemporáneas.³

Lo anterior refleja un elemento propio de las calles: también son objeto del *mutatis mutandis*, pero más asociado a la memoria de las generaciones coetáneas a un determinado personaje: los antes mencionados, o tuvieron un rol de resistencia en contexto de dictadura cívico-militar –pagando con su vida por ello– o, en su defecto, representan personajes de la cultura popular. Más aún, el nombre de las calles ha dejado de ser un elemento propio de las potestades del gobierno central y se ha radicado en las municipalidades, las cuales tienen discrecionalidad –bajo la herramienta jurídica del decreto alcaldicio– para ello. En una ciudad pequeña o mediana, ello no afecta a la coherencia de la malla urbana mayormente, pero en una metrópoli como Santiago, la posibilidad de confusiones, superposiciones, o peor aún, desarraigos, es un riesgo aún más presente.

³ Es el caso de Zalo Reyes (ex-Cañete), José Carrasco Tapia (ex-Belgrado), Tucapel Jiménez (ex-Manuel Rodríguez), Mario Kreutzberger (Rosas, altura del 1400), Carlos Helo (ex Rio de Janeiro) y Carlos Lorca Tobar (ex-Santos Dumont), entre otras. Otros cambios fueron más bien breves en el tiempo: son conocidos los casos de Santa Laura y Olivos, que por una década llevaron el nombre de Julio Martínez y Sergio Livingstone respectivamente, hasta volver a su nombre original en 2018.

Más aún, los nombres se terminan desvirtuando por el uso: tal es el caso de la calle Rosauro Acuña, en el sector de Matta Sur, nombre de un fraile partícipe de la Patria Vieja y amigo de Bernardo O'Higgins, cuyo nombre fue asignado en la Ley N°7767, y cuyo nombre terminó desvirtuado, por uso popular, a “Rosaura Acuña”, como actualmente se consigna en la señalética urbana. También ha sufrido un destino parecido Antonia López de Bello, que varias veces se ha transcrita en la señalética como “Antonio”.⁴ Y sin contar que existen gazapos propios de la desprolijidad del contratista de turno: en la esquina de Tarapacá y Santa Rosa, el nombre de la provincia nortina ha pasado a ser llamado “Tarapara”.

Ante ello, Laborde (1987) diría que a Santiago, en cuanto ciudad, le falta “*esa sed de permanencia, esa sed de lo infinito, de los hombres antiguos, Aristóteles, San Agustín vislumbraban la tarea de hacer ciudad como una de las más nobles del ser humano: la creación de un espacio resonante de armonías, de un espacio tan sobrio como sugerente, cálido y protegido, capaz de darle facilidades al hombre incitándolo a la perfección. Las calles serían el camino hacia la eternidad, ahí donde el hombre no queda ensimismado en su egoísmo sino abierto ante un espacio bello que lo haría añorar otras bellezas perdidas en la Ciudad de los Césares o en un laberinto del futuro al que se ingresa... por una calle.*”

Lo anterior es, finalmente, reflejo de la atomización que ha sufrido el tejido social en Chile en el último medio siglo. Rescatar el hilo conductor de la historia de las calles de una ciudad es una tarea que sigue inconclusa. Y por ello, este trabajo busca hacer eco de un intento en ese sentido, impulsado por la Ilustre Municipalidad de Santiago a fines de la década de 1980, en pos de rescatar la denominación original de ciertas arterias vitales del núcleo urbano capital del país, más antiguo incluso que los mismos conquistadores, siguiendo los estudios recientes de Rubén Stehberg y Gonzalo Sotomayor (2012).

⁴Nota aparte, esta arteria se llamó “Andrés Bello”, hijo de la homenajeada, hasta 1965, cuando se bautizó a la antigua avenida Costanera con su nombre actual.

2. Listado de placas encontradas

Esta búsqueda comenzó lúdicamente, a partir de una inquietud compartida sobre el tránsito cotidiano en Santiago, hace aproximadamente diez años. Como primer hito de investigación, nos abocamos a una búsqueda de rastreo en terreno, cuyos resultados quedaron consignados en el blog caldostrong.com (2014): en esta etapa, encontramos y fotografiamos veintiséis placas con nombres antiguos de las calles del casco histórico de Santiago, además de una similar relativa a la Plaza de Armas. Tras esta búsqueda preliminar, los trabajos de Ojeda (1904) y Zañartu (1975) permitieron complementar ello, pasando a una tercera etapa de indagación directa con personal de la Secretaría Comunal de Planificación de la Ilustre Municipalidad de Santiago. De este modo, se obtuvo una lista total de las placas instaladas, la cual ha permitido determinar con certeza sus ubicaciones originales, las que se han consignado con marcadores: en verde, las aún existentes; en rojo, las desaparecidas a 2014; y en morado, las extraviadas a 2023.

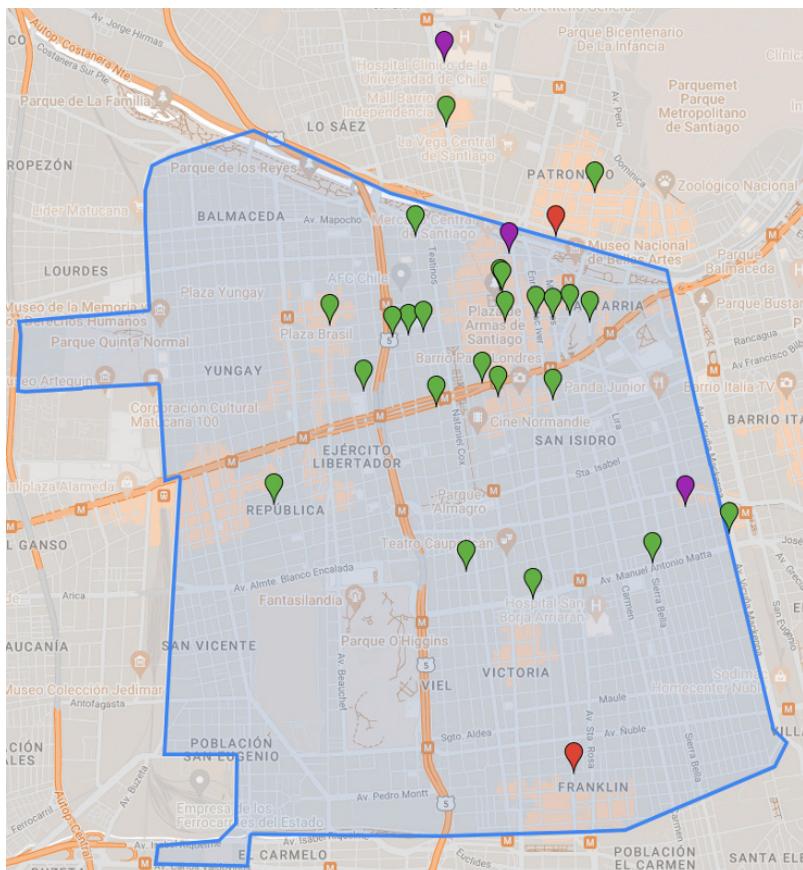


Figura 1: Ubicación de las distintas placas en Santiago. Link en Google Maps.⁵

⁵ También se demarcan los límites actuales de la comuna de Santiago en azul: algunas plazas hoy se encuentran en las actuales comunas de Recoleta e Independencia, que obtuvieron plena autonomía en 1991.

2.1. Alameda de las Delicias (Libertador Bernardo O'Higgins)



El río Mapocho originalmente corría libremente por dos cauces, siendo uno de ellos el denominado de “*La Cañada*”, luego “*Cañada de San Francisco*”, por la iglesia vecina. Habiendo sido durante la Colonia un basural, en los primeros años de independencia el Director Supremo Bernardo O’Higgins ordenó convertir éste en parque urbano reflejando las tendencias urbanísticas de la época, nombrándola “*Alameda de las Delicias*”. Conservará este nombre hasta 1925, cuando recibirá en homenaje la denominación de su creador.

2.2. Avenida de la Capital (España)



Hasta 1860, el Barrio Dieciocho estaba formado por extensas quintas suburbanas: fue gracias a la iniciativa de sus vecinos y de congregaciones religiosas allí situadas, que el Estado fomentó una rápida urbanización. Una de las parcelas más célebres fue la de Henry Meiggs, magnate ferroviario y aventurero impenitente, quien

loteó su quinta frente a la Alameda en el mes de enero de 1873. Cedió así la mayor parte de sus terrenos para la formación de las dos avenidas más importantes del barrio, que serían hasta aprox. 1930-40 los bulevares de la oligarquía santiaguina: las avenidas República y de la Capital (o Capital). En julio de 1906, en el marco de una creciente mejora en las relaciones diplomáticas y comerciales hispano-chilenas, la Municipalidad, en gesto de buena voluntad, acuerda rebautizar esta última vía como “Avenida España” (Carrellán Ruiz, 2010: 86)

2.3. Calle de Las Cenizas (San Martín)



Esta calle tuvo tal nombre a causa de las cenizas arrojadas por quienes ahumaban pescado y jamones frente a la parroquia Santa Ana, que entonces era un núcleo periférico del Santiago colonial. En 1823, el ex Director Supremo Francisco de la Lastra, intendente capitalino bajo el gobierno de Ramón Freire, tuvo el afán, en sus dos años en el cargo, de suprimir *“todo vestigio que recordase la dominación española”* sustituyendo para ello nombres de calles: así, pasó esta a tomar el del Libertador José de San Martín.⁶

⁶ Como veremos, algunos cambios de Lastra perduraron y otros no, como en el caso de la calle Morandé –que denominó Junín, en honor a la batalla decisiva de ese nombre en la campaña de independencia peruana.

2.4. Calle de Duarte (Lord Cochrane)



En la propiedad de Don Gregorio de Ugarte y Avaria se abrió, en los comienzos del siglo XVIII, una calle con su apellido, siendo una de las primeras arterias que se delineó al suroeste de la polvorienta Cañada. La mala pronunciación popular lo convirtió en *Bugarte*, primero, y *Duarte*, después. Las heroicas acciones navales de Lord Thomas Cochrane durante la Independencia chilena y peruana provocaron que adoptara su nombre actual.

2.5. Calle de Bretón (Santa Lucía)



Un francés llamado Reinaldo Le Breton decide instalarse en las faldas del Santa Lucía en 1767, buscando aire puro para su esposa con problemas respiratorios: eligió para ello la vecindad de una vía conocida como "*el Sendero de las Cabras*" por su estrechez y cercanía

al cerro. Dos años después, al saberse que el rey Carlos III ordenaba la expulsión de los extranjeros del país, Le Breton armó una milicia para la defensa de la frontera sur del Reino. Así la calle recibió por arte de la costumbre el nombre de su vecino más destacado (*"del Bretón"*, tanto por fonética como porque éste era oriundo de Saint-Malo, en la Bretaña), hasta que, en 1902, ya transformado el peñón en parque y paseo diario, tomó el nombre de este último.

2.6. Calle de Las Claras (Enrique Mac Iver)



Esta calle –llamada también *“Atravesada de las Claras”*– era el límite urbano original de la ciudad por el oriente. Su nombre se debe a las monjas clarisas –Orden de las Hermanas Pobres de Santa Clara–, que se establecieron allí al arribar las religiosas sobrevivientes de las destruidas ciudades de Imperial y Osorno. Su convento fue, durante los tres siglos posteriores, el predilecto de las clases altas de Santiago, siendo célebre por su cerámica perfumada y sus dulces criollos. Su bella iglesia, cuyo costado daba a la Alameda, fue adquirida por Ley N°2754 de 28 de enero de 1913, así como todo el convento, conjunto que terminó siendo demolido para la construcción de la Biblioteca Nacional: finalmente, cambió su nombre por la Ley N°4300 de 16 de febrero de 1928, gobernando Carlos Ibáñez del Campo; ello en homenaje al destacado político

radical Enrique Mac Iver, fallecido en 1922⁷. Una nueva calle de las Claras es hoy aledaña al Parque Bustamante, conocida por su esquina triangular con María Luisa Santander.

2.7. Calle de los Baratillos Viejos (Manuel Rodríguez)



Tan antigua como la ciudad misma es la tradición de venta informal al público, de los llamados “*mercados persas*” sitos en lugares periféricos de la ciudad y/o abandonados por su uso original. Hacia la Independencia, esta calle se encontraba en la periferia misma de la ciudad, más allá de la plazuela de Santa Ana, siendo por ello uno de los sitios originales para la venta de comerciantes de ocasión, ropavejeros y vendedores de calzado.⁸ Lo cierto es que esta calle, rebautizada luego como Manuel Rodríguez, hoy ha desaparecido en su mayor parte: arrasada a mediados de la década de 1970, existen aún sus primeras cuadras, entre Alameda y Agustinas, y parte del tramo entre San Pablo y Mapocho, más el puente homónimo que conecta con la avenida Fermín Vivaceta. La transformación de este sector ha obedecido la construcción de la avenida Norte-Sur,

⁷ Mac Iver fue uno de los tribunos de mayor realce en la época del Centenario, autor del famoso “Discurso sobre la crisis moral de la República” de 1900-,

⁸ Sady Zañartu (1975: 107-110) toma nota que en su esquina con Agustinas se encontraba el viejo galpón conocido coloquialmente como “*Tócame Roque*”, en la cual el marqués de Casa Real estableció su venta de esclavos afroamericanos, de infame recuerdo.

recibiendo su nombre la caletera de esta última⁹. El primer tramo fue rebautizado primero con un nombre no muy conocido: Roberto Pretot, fundador de la Liga Marítima de Chile, bombero y empresario de Valparaíso, fallecido en 1925. Revisando mapas de época, hemos podido confirmar que era originalmente un pasaje que daba a la calle Guardiamarina Ernesto Riquelme, en su primera cuadra desde la Alameda, y que desapareció por completo con la excavación de la trinchera de la Norte-Sur: postulamos que el nombre fue traspasado a este sector debido a la cercanía geográfica con el pasaje desaparecido. Ya en democracia, recibió como nombre definitivo el del destacado dirigente de la Asociación Nacional de Empleados Públicos Tucapel Jiménez, asesinado por orden de la dictadura cívico-militar el 25 de febrero de 1982, y cuya sede histórica se encuentra en la esquina de esta arteria con la Alameda. El último tramo, inserto en la caletera referida, conserva como hito el gimnasio del Club México, célebre por sus jornadas de boxeo.

2.8. Calle de La Nevería (21 de Mayo)



Antonio Azócar, contador y vecino en tiempos de Pedro de Valdivia, fue el primer patronímico de la calle, siendo reemplazado

⁹Entre los hitos desaparecidos de la vieja calle Manuel Rodríguez, se encuentran el antiguo Liceo Alemán y su capilla neogótica, que colindaban con este entre Moneda y Agustinas, el antiguo palacio de la Nunciatura Apostólica, en la esquina con Huérfanos (declarado monumento nacional en 1974 y demolido poco después, sobreviviendo hoy solo un pequeño y anónimo pedazo de pared, justo en frente de la placa referida a esta calle), y la caseta de movilización de vías de la Estación Mapocho, lugar en que hoy se yergue el terraplén del Parque de los Reyes.

sucesivamente –por razones de costumbre, una vez más– por “*de la Pescadería*” (debido al comercio de pescados y mariscos, solo permitido los jueves en esa esquina), “*del Basural*” (por dirigirse hacia el erial vecino al Mapocho), “*de la Caridad*” (por la construcción del cementerio de reos fallecidos, frente a calle Rosas), “*Atravesada de los Dominicos*” (por ser perpendicular a Santo Domingo), y ya en el siglo XIX, “*calle de la Nevería*”, por los vendedores de nieve, traída durante el verano desde la cordillera. Este producto era muy apreciado por los habitantes de la capital, siendo vendido al peso en balanzas para la elaboración de helados y conservación de alimentos. Adquiere su nombre actual después del Combate Naval de Iquique, mientras que Nevería es hoy el nombre de una calle, parojojalmente, en Las Condes, de ubicación vecina al Estadio Español.

2.9. Calle del Rey (Estado)



Sady Zañartu (1975: 49-51) también relata que durante la Colonia tomó ribetes míticos la procesión del sello real, creyendo algunos que el Rey de España, por gracia divina, se había convertido en una caja, a fin de supervisar a sus súbditos en uno de los lugares más recónditos del reino. Lo cierto es que por esta calle era habitual que desfilase, para las fiestas cívicas, el estandarte del rey, llevado a pulso por el alférez real. Existe otra versión, la cual supone que esta calle se llamaba del Rey por haber estado ubicada en ella la Real Hacienda.

Caída la monarquía por las armas y muerta en los corazones, el nombre de esta calle también cambió con la envión reformista del intendente Lastra, que pasó a rebautizar esta con el solemne nombre de “calle del Estado” en 1825.

2.10. Calle de Las Matadas / Matadoras (Santa Rosa)



Vicuña Mackenna (1869: 30) hace referencia a que su nombre colonial era “calle de las Matadas o de las Matadoras”: este nombre refiere a una historia que bien podría calificarse como el símil chileno de “*Jack el Destripador*”: asesinatos sucesivos de mujeres, cuya autoría no fue descubierto en su momento. Sady Zañartu (1975: 136-140) identifica el nombre original de la vía “*callejón de los Padres*” con la cercanía de esta respecto del Hospital San Juan de Dios y relata con mayor detalle esta crónica policial del siglo XVIII¹⁰. El nombre Santa Rosa es ya común en el siglo XIX, en razón de una iglesia colindante a su esquina con la Alameda, consagrada a Santa Rosa de Lima, y que desapareció a mediados de la década de 1940 junto al Hospital vecino, solar que pasaron a ocupar el actual Ministerio de Bienes Nacionales y el conjunto de la calle Presidente Juan Antonio Ríos.

¹⁰ Esta crónica policial está enmarcada por el uso de la “*puñalada catalana*” por el asesino y el encuentro casual de un vecino que, luego de haber observado tres sombras de blanco, de apariencia femenina, con un pesado bullo a cuesta, descubre a la mañana siguiente que es la tercera víctima con idéntico *modus operandi*. Luego de este incidente, no se volvió a saber de “*las matadoras de las matadas*”.

2.11. Calle de Las Recogidas (Miraflores)



Larga historia ha tenido el solar que hoy ocupa la plaza Benjamín Vicuña Mackenna: antaño lugar de descanso para carretas fue propiedad del conquistador Rodrigo de Quiroga, colaborador de Pedro de Valdivia y marido de Inés de Suárez. El sitio permaneció como pastizal hasta que se destinó, en 1723, para ser usado como casa de recogidas, eufemismo utilizado para corregir las conductas de mujeres que, a juicio de las costumbres fuertemente moralistas de la época, se alejaban del *“buen camino”* o eran susceptibles de ello; en suma, prostitutas, madres solteras, huérfanas, entre otras. Ya llegada la Independencia, sirvió como hospital de sangre, para luego pasar a ser cuartel de la Artillería, conocido por ser el sitio del combate del 20 de abril de 1851, en que las guardias cívicas, convocadas para la defensa de la capital y del Gobierno del Presidente Bulnes, abortaron la revolución encabezada por el coronel Pedro Urriola¹¹. El edificio fue demolido en 1901, año en que se construyó la plaza que hace de antesala a los jardines del Cerro Santa Lucía, mérito del tribuno que le da nombre y el que fuera homenajeado en 1908 con una estatua de autoría del escultor francés Jules-Félix Coutan.

¹¹ Esta revolución contaba con las simpatías de los jóvenes liberales que habían conformado la Sociedad de la Igualdad: entre otros, Francisco Bilbao, Santiago Arcos, Eusebio Lillo y, era que no, Benjamín Vicuña Mackenna. Urriola, creyéndose engañado por el contraataque de las guardias cívicas, murió frente al cuartel.

2.12. Calle de Los Patos (Padre Luis de Valdivia)



También antes de la construcción de los Tajamares del Mapocho, la zona del actual barrio Lastarria era en los hechos una vega, frecuentemente inundada por las crecidas invernales del río. Como en otras zonas vecinas al río, sus primeros ocupantes eran los habitantes más pobres de la ciudad, con sus ramadas y tolderías alrededor de calles improvisadas: esto no era la excepción en este corto callejón, rodeado de pozas y charcos en que era común la crianza de patos para su venta en el mercado, recordados por su graznido recurrente¹². Ya en el siglo XIX esta calle se denominaba "de Valdivia" a secas, definiéndose su actual nombre por la Ley 7767 de 1944, en homenaje al fraile jesuita precursor de la infructuosa "guerra defensiva" contra los mapuche, a inicios del siglo XVII.

2.13. Calle de San Diego Nueva (Arturo Prat)



¹² Estos pozones eran tan grandes, que permitían almacenar agua que después era distribuida, por canales, a las acequias de las manzanas céntricas.

El destino de esta vía está unido al de su vecina San Diego, camino al sur y continuación natural del viejo camino del Inca (tal como Bandera y Avenida Independencia, sus antecesoras hacia el norte). Este –originalmente un fraile de la Orden de San Francisco– era un santo muy popular entre la devoción colonial, en la cual los franciscanos y su orden hermana, las clarisas, tenían un lugar predominante. Ello conllevó la construcción de una nueva capilla en su honor, de mayor capacidad y solidez, donándose por don Andrés de Toro Hidalgo un solar vecino al oriente para tales efectos. A su costado, fue proyectada una nueva vía que continuase hacia el sur la de Ahumada, la cual tomó el nombre de *“San Diego la Nueva”* debido al hito que le daba inicio. Lo cierto es que el nombre de Arturo Prat lo obtuvo poco después de los heroicos sucesos de Iquique, ello reforzado por el hecho que el héroe naval había residido en dicha calle y cursado las primeras letras en la escuela de José Bernardo Suárez, vecina a su hogar; este plantel educativo hoy aún existe, incorporado a la enseñanza pública, pero ahora en la calle San Ignacio. Sobre la Iglesia de San Diego, inaugurada en 1788, puede decirse que fue comprada por el Estado en 1888 para constituir allí la biblioteca más grande de Chile, en ese entonces, con 73.953 volúmenes, más que la Biblioteca Nacional, ubicada en el ex Tribunal del Consulado, en Compañía con Bandera). Este recinto fue destruido, sin embargo, material y orgánicamente en enero de 1929¹³.

¹³ Su demolición se produjo por orden del folclórico ministro de Educación de Ibáñez y primer Contralor General de la República, el radical Pablo Ramírez, personaje cuya vida privada dio mucho que hablar en esos tiempos. El Instituto solo conservó 15.000 tomos de pura suerte: el resto pasaron a la Universidad de Chile, al Pedagógico, a la Biblioteca Nacional, al Instituto Nacional Barros Arana y al Liceo José Victorino Lastarria. Todo lo anterior en pos de edificar una piscina –deporte predilecto del ministro Ramírez– para los alumnos de la Facultad de Derecho, la que nunca se inauguró. Hoy la Biblioteca del Instituto (denominada *“Juan Nepumoceno Espejo”*, en nombre de quien era rector en 1876) permanece en el edificio vecino, que también da a Arturo Prat.

2.14. Calle del Galán de la Burra (Erasmo Escala)



Sady Zañartu (1975: 56-57) relata coloquialmente la historia –con visos de leyenda– de un muchacho llamado Casimiro que, en busca del amor de alguna señorita por medio de una criada celestina, buscó encontrarla furtivamente en otro de los callejones del entonces suburbio de la cañada de San Miguel (hoy la Alameda, a la altura del Metro República), colindante con la calle de Negrete, antiguo retorno del brazo tronco del Mapocho (hoy avenida Brasil). En la cuadra en que entonces había un matadero, por el impulso de la pasión y el engaño de la oscuridad en vez de besar senda doncella, lo hizo a una inocente burrita que pastaba al lado de la acequia. Popularizada la historia, conservó tal nombre coloquial hasta bien entrado el siglo XIX. Fue entonces cuando, ya inmerso en la ciudad, por decisión municipal tomaron el nombre del general de división Erasmo Escala Arriagada (1826-1884), veterano de la guerra contra la Confederación Perú-Boliviana, de las guerras civiles posteriores – donde perdió su brazo derecho a causa de una herida – y, finalmente, de la Guerra del Pacífico, comandando las tropas chilenas durante las campañas de Tarapacá y los primeros hitos de aquella que llevó a la conquista de Tacna y Arica.¹⁴

¹⁴ Hombre voluntario y de genuino talento militar, nota aparte de su paso como diputado por Santiago previo al conflicto, pero personalista y poco tolerante a la crítica, lo cual conllevó crecientes roces con otras autoridades civiles y militares; en especial, con el siempre prudente ministro de Guerra, Rafael Sotomayor, y quien sería el sucesor de este, José Francisco Vergara. Finalmente, se retiró del mando en marzo de 1880.

2.15. Calle del Ojo Seco (General Mackenna)



Otra calle más que surge del lecho del Mapocho: en este caso, en la tierra que dejase secos los tajamares construidos hacia 1808 en el tramo que hoy colinda con el Mercado Central –entonces, la Plaza del Mercado–. Esta obra pública permitió que uno de los once arcos del mítico Puente Cal y Canto (el más vecino a la Plaza) quedase libre del flujo de las aguas. Como en el imaginario colectivo la improvisación e ingenio iban de la mano, no solo se creó un nuevo camino para el Abasto, sino también, se le dio a este el nombre de "*Calle del Ojo Seco*", por su tránsito bajo este. El puente sucumbió a la crecida de 1888 y su demolición fue rápida para terminar de ese modo las tareas de canalización: ya sin sentido su nombre, la calle tomaría el nombre de Sama, río que se había convertido en el límite norte de Chile con la anexión de Tacna y Arica. Devuelta Tacna al Perú en 1929, nuevamente su nombre adoleció de falta de objeto, por lo cual, el municipio determinó darle el nombre de Juan Mackenna, ingeniero militar nacido en Irlanda, reconocido por ser refundador de Osorno, mentor de O'Higgins y que muriera en un duelo a pistolas contra el coronel Luis Carrera en Buenos Aires, en el exilio posterior al desastre de Rancagua.

2.16. Calle del Peumo (Hermanos Amunátegui)



Antes *“del Peumo”*, estuvieron *“las Rosas”*: esta calle se llamaba *“callejón de las Rosas”* a causa de su cruce con la calle homónima, que hoy mantiene ese nombre en casi toda su extensión. Sin embargo, en el solar en que hoy se yergue el edificio de la Renta Nacional, esquina de Agustinas, alguna vez se levantó allí un peumo tan frondoso, que el paseante buscaba su sombra y sirvió como hito de referencia para los vecinos. Ahora bien, su nombre pasó a buen recuerdo en razón de dos de los más notables escritores, políticos y educadores del Chile decimonónico: Miguel Luis y Gregorio Víctor, los hermanos Amunátegui, quienes residieron en un gran caserón ubicado en la esquina de esta vía con la Alameda¹⁵. Hombres de gran talento, Miguel Luis, reconocido historiador, fue el impulsor – siendo ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública – del decreto que modernizó la educación universitaria y permitió el acceso a las mujeres a esta, en 1879. Gregorio Víctor, por su parte, combinó su cultivo por la filología con el ejercicio de la judicatura. Fallecidos ambos (Miguel Luis en 1888, Gregorio Víctor en 1909), la vía fue rebautizada como *“Hermanos Amunátegui”*.

¹⁵ El palacete de los hermanos, antaño tan pobres, cayó como tantos otros ante la picota y la pala, víctima del olvido y de la modernidad. Hoy, sobre su sitio, se yergue alta la Torre Entel, símbolo de un Chile muy distinto al de entonces.

2.17. Calle Huemul (Roberto Espinoza)



A principios del siglo XX, la Caja de Crédito Hipotecario (órgano bancario estatal, antecesor del Banco del Estado) impulsó la creación de un barrio orientado para obreros, comerciantes del sector sur de Santiago y empleados fiscales, cuyo diseño estuvo a cargo del arquitecto Ricardo Larraín Bravo -hombre cuyas obras merecerían un trabajo aparte por sí solo- y que fuera inaugurada por el presidente Ramón Barros Luco el 15 de septiembre de 1911. Este primer tímido intento de vivienda social estatal fue el origen del barrio Huemul, ubicado entre las calles San Diego (oriente), Lord Cochrane (poniente), Franklin (norte) y la calle Placer (sur). Roberto Espinoza (1869-1931) fue un abogado y profesor de Economía Política que se inclinó por ideas liberales igualitarias, siendo sus obras más destacadas *"Cuestiones financieras"* (1909) y *"La reforma bancaria y monetaria de Chile"* (1913), las cuales eran particularmente críticas con la denominada *"aristocracia de hacendados"* y su irresponsable tendencia a la especulación desenfrenada, por medio del control de los bancos y la emisión inorgánica de papel moneda, con las consecuencias perniciosas en el nivel de vida que ello generaba en razón de la inflación sin freno.

- 2.18. Camino de Cintura Oriente (Av. Vicuña Mackenna) y
- 2.19. Camino de Cintura Sur (Av. Matta)



El crecimiento constante de la ciudad provoca que sus límites de antaño pasen a ser, con el tiempo, vías estructurantes de su interior. Tomemos en cuenta que, siendo Benjamín Vicuña Mackenna intendente, este proyecta, a la usanza del plan urbanístico del barón Georges-Eugène Haussmann para el París de Napoleón III, una reconfiguración íntegra de lo que entonces se consideraba la ciudad de Santiago. En este sentido, delinea la construcción de un "*Camino de Cintura*" que hiciera las veces de circunvalación de este núcleo urbano: Hoy en día, su tramo norte es identificable como la avenida Presidente Balmaceda y la calle Ismael Valdés Vergara (precisión necesaria, al ser Cardenal José María Caro posterior a la canalización del río); en el occidente, con la avenida Matucana y la calle Exposición; su vía sur, sucesivamente las avenidas Blanco Encalada, Ercilla, Tupper, del Parque y Manuel Antonio Matta;

concluyendo con su sección oriental, que es la actual avenida Vicuña Mackenna, la que, a su vez, se proyectó hacia el sur, convirtiéndose en el camino a La Florida y Puente Alto, entonces, sectores rurales: tomó, con posterioridad, el nombre del intendente, quien fuera su más destacado vecino¹⁶.

Respecto del Camino de Cintura Sur, este rápidamente se vio sobrepasado por una expansión urbana que se proyectaba ya desde décadas anteriores hacia el actual barrio Franklin, calles que tomaron nombres de provincias chilenas y, con posterioridad, de personajes históricos. Tomaría el nombre de Manuel Antonio Matta en homenaje al destacado político –fundador del Partido Radical–, parlamentario, intelectual y empresario minero de Copiapó; ya para el Centenario, había subsumido tanto el Camino de Cintura Sur como su continuación, la corta calle Colchagua, cuya extensión y trazado, entre Viel y San Diego, eran similares a la de su vecina Aconcagua, conforme se puede apreciar en el mapa de Nicanor Bolonia (1895).

2.20. Calle Magallanes (Arturo Prat, al sur de Avenida Matta)



En los loteos contemporáneos a Vicuña Mackenna o posteriores a su intendencia –es decir, desde la década de 1870–,

¹⁶ Vicuña Mackenna residió en una quinta diseñada por Andrés Staimbruk, de la cual hoy solo se conserva su biblioteca y pabellón de invitados en razón de un incendio acontecido en 1892. Hoy, es el corazón del Museo erigido en su homenaje.

las nuevas calles que surgieron alrededor del nuevo Parque Cousiño y de la sección sur del Camino de Cintura recibieron el nombre de provincias de la República: Atacama, Copiapó, Coquimbo, Aconcagua, Colchagua (hoy la sección de Av. Matta entre Viel y San Diego), Valparaíso (actual Marina de Gaete), Santiago, Maule, Ñuble, Concepción (fusionada con General Gana) y Arauco¹⁷. Perpendiculares a estas, las recién rebautizadas calles Arturo Prat y Serrano, a la cual se sumó San Francisco, se proyectaron en esta nueva urbanización con los nombres de Magallanes, Chiloé y Llanquihue. Hoy solo Serrano-Chiloé mantiene esta dualidad, pues Magallanes pasó en tiempos del Centenario a ser la continuación de Arturo Prat, teniendo Llanquihue un destino parecido respecto de San Francisco.

2.21. Cañada de García de Cáceres (Av. Brasil)



La Cañada retomaba la senda del río Mapocho por una vía sinuosa que ascendía hacia el norte, rodeada de campos de notoria

¹⁷ En el sector poniente de Chuchunco, urbanización contemporánea a la Guerra del Pacífico y actual Estación Central, las vías fueron bautizadas con las nuevas provincias incorporadas: Tacna, Arica. Iquique (luego Padre Hurtado, hoy Hogar de Cristo) y Antofagasta, cuya extensión alguna vez cruzara el actual predio del Club Hípico hasta la avenida homónima. Esta sección fue suprimida por Ley 4774 de 14 de enero de 1930, que permitió las expropiaciones respectivas para ampliar el recinto hípico; en compensación, la Sociedad controladora del Club entregó los recursos para habilitar la conexión entre las avenidas Rondizzoni y Ramón Subercaseaux. Ambos sectores -el del Camino de Cintura Sur y el de Chuchunco- tenían en común que se intercalaban entre los nombres geográficos los de héroes de la Guerra del Pacífico (en Matta Sur, Pedro Lagos, Sargento Aldea o General Gana; en Chuchunco, General Velásquez o Av. Latorre, continuación de la Alameda de las Delicias hacia Maipú).

fertilidad. Estas tierras, ubicadas en las afueras de la ciudad, fueron otorgadas al capitán Diego García de Cáceres, coetáneo de Pedro de Valdivia. Hombre leal y ambicioso, recibió incontables hectáreas en merced, sobre todo en Choapa y Petorca. Este corto camino de suburbio recibió después el apellido de quienes le sucedieron en la propiedad: los mismos Cáceres y, luego, los Saravia y los Negrete. Las cuadras más cercanas a la Alameda de las Delicias tomarían como patronímico a San Miguel, por la capilla y gruta erguidas donde hoy se ubica la Iglesia de la Gratitud Nacional. Finalmente, en 1902, al construirse una nueva plaza frente al palacio que hacía las veces de embajada del Brasil, en la cuadra entre Huérfanos y Compañía, se bautizó esta con el nombre del país amigo: su nombre se extendió así a la avenida vecina, que se había convertido con la urbanización del siglo XIX en un verdadero bulevar céntrico, flanqueado por palacios y edificios.

2.22. Calle de los Hermanos (Santa Filomena)



El nombre actual de esta calle, ubicada en el corazón de la antigua Chimba (hoy comuna de Recoleta) se remite a una de tantas vírgenes mártires bajo el Imperio Romano, de la cual existen muchos relatos y pocas certezas, y cuya muerte se ha establecido a inicios del siglo III. Pero, cuál ironía de la historia, del nombre antiguo tampoco hay certezas mayores. Se sabe que en esta calle se ubicaba la residencia de la familia Jofré, que existía afición por los retablos para Navidad, y que, en plano de 1864 elaborado por Mostardi-Fioretti, se individualiza sobre ella la existencia de dos

capillas de la Pía Unión, que en el antiguo derecho canónico eran sociedades de fieles católicos dedicados a las obras de caridad. La Chimba era –y es– el sincretismo en sí mismo como barrio: por un lado, fuertemente religioso, enmarcado por conventos, iglesias y capillas abocadas al servicio de los más necesitados -ello era el fin de las Recoletas-, y por otro, mundano en absoluto, repleto de chinganas y quintas de recreo. La Chimba es, en el fondo, como la vida misma¹⁸.

2.23. Camino Real de La Cañadilla (Av. Independencia)



¹⁸ Debemos señalar, como dato de contexto, que la placa de los Hermanos está en la esquina de Santa Filomena con Loreto, cuyo nombre tiene un origen poco usual: Vicuña Mackenna organizó, como intendente, una competencia de belleza en 1872, siendo el premio que la calle podía llevar el nombre de la ganadora, quien resultó ser Loreto Iñiguez de Ovalle.

Nos hemos referido antes a San Diego como la proyección natural del Camino del Inca. Lo cierto es que, hacia el norte, unidas por Bandera, la senda que lo encamina es la actual Avenida Independencia. Por ello el nombre de "*Camino Real*", permitía su conexión con el resto del Imperio. Ahora bien, como es el caso habitual en Santiago, su trazada plana y en pendiente suave permitía la creación, con las lluvias, de un pequeño curso de agua que desembocaba en el Mapocho. Una "*cañadilla*" de poca profundidad. El nombre de "*Independencia*" evoca los días posteriores a la batalla de Chacabuco, el 12 de febrero de 1817, cuando arribaron a la capital del que dejaba de ser Reino y pasaba a ser República, las tropas victoriosas de San Martín y O'Higgins.

2.24. Plaza de Armas



Además de las placas anteriores, existe una que indica dónde está la Plaza de Armas, en su esquina nororiente, cerca de la estatua de Pedro de Valdivia.

3. Listado de placas desaparecidas entre 2014 y 2023

En el inicio del presente trabajo, nuestro enfoque primordial residía en la optimización de las fotografías adquiridas mediante tecnología de una década atrás. En consecuencia, llevamos a cabo una revisión exhaustiva de la totalidad de las placas fotográficas, dando como resultado la constatación de que tres de dichas placas ya no existen en su forma original.

3.1. Avenida del Rosario (Santos Dumont / Diputado Carlos Lorca)



Las calles de la Chimba, como hemos dicho, suelen tener advocación a elementos de la fe mariana y/o cristiana: no es casual que la avenida del Rosario sea paralela a vías como Santa María, Patronato o Domínica¹⁹. El cambio de nombre a Alberto Santos Dumont se remonta, también, a tiempos del centenario, en homenaje al pionero brasileño de la aviación, quien fue el primero en hacer un circuito en el aire y un vuelo en vehículo más pesado que el aire en suelo europeo, el 23 de octubre de 1906²⁰. Esta calle, vecina a no pocos hitos del sector norte de Santiago, fue uno de los lugares que

¹⁹ En este último caso, cuenta con este nombre por su vecindad al convento de la Recoleta Domínica, misma situación de la avenida a la que nos referimos.

²⁰ Santos Dumont fue conocido también por ser un ferviente pacifista, el cual protestó en vano contra el uso de la aeronáutica con fines bélicos durante y después de la Primera Guerra Mundial.

acogió a la laboriosa colonia árabe, que hizo del barrio su hogar desde inicios del siglo XX. Hasta hoy, tiene dos nombres: el tramo entre las avenidas Independencia y La Paz, en la comuna homónima, lleva desde 2020 el nombre del diputado del Partido Socialista y detenido desaparecido por la dictadura cívico-militar el 25 de junio de 1976, doctor Carlos Lorca Tobar, titulado de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile –y presidente de su Centro de Estudiantes-. A 2023, constatamos que esta placa, instalada en el ingreso del Hospital J.J. Aguirre, desapareció luego de una ampliación de la calle.

3.2. Calle de Las Ramadas (Esmeralda)



Se formó en el antiguo barrio del basural del Mapocho hacia el siglo XVIII; no aparece en el plano de Amadée Francois Frezier (1712), en razón que este sector de la urbe solo pudo ser habilitado después de construidos los Tajamares, por ser, antaño, zona inundable. La referencia a “ramadas” tiene que ver no solo con las precarias condiciones de vida de sus primeros habitantes, sino también, con la vida rústica y bohemia que alberga. Vicuña Mackenna (1868: 20) hace referencia a su trazado irregular, que califica de “tortuoso”. Lo cierto es que ya a fines de la Colonia, existían también amplias residencias de comerciantes en ella, en virtud de su cercanía con el Mercado: de ellas, hoy sobrevive la denominada “Posada del Corregidor”, frente a una pequeña plazuela con fuente, que alguna vez acogiera las zamacuecas de la “Filarmónica” de Diego Portales.

3.3. Calle de La Maestranza / Av. Portugal



Originalmente, esta vía se denominó “*de la Ollería*” a causa de una locería, propiedad de la Compañía de Jesús, cuyo producto más renombrado eran las vasijas de barro. Tras la expulsión de esa orden religiosa del imperio español en 1767, preservó ese nombre hasta 1817, cuando los usos locales derivaron a su mención como “*Calle de la Maestranza*”, debido a haberse instalado en ese sitio la Maestranza del Ejército, a cargo del cura artillero Fray Luis Beltrán²¹.

En 1910, debido a la amistad luso-chilena y de haber sido el primer país en reconocer la independencia chilena en plenitud –el 11 de agosto de 1821–, se le bautizó con su nombre actual.

²¹ Trasladada la Maestranza –origen de la actual FAMAE– a los Arsenales de Guerra, el edificio construido para esta sería sucesivamente el cuartel del Regimiento de Caballería Cazadores, el Mercado Juan Antonio Ríos y, actualmente, la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile.

4. Placas no encontradas

Existieron dos que fueron instaladas en edificios ya demolidos o que tras el paso del tiempo fueron retiradas por terceros.

4.1. Calle Llanquihue (San Francisco, al sur de Matta)



Hemos hecho contexto sobre esta calle al hablar de su paralela Magallanes; por tal razón, no nos extenderemos en este punto. Lo cierto es que, en este caso, la ubicación real en que se ubicó esta placa ya es especulación, al haber recorrido toda la extensión de calle San Francisco entre Matta y Placer. Postulamos que ella se ubicó en el antiguo edificio del Instituto de Normalización Previsional, en la esquina con calle Arauco, donde se encuentra un espacio de dimensiones similares.

4.2. Calle del Milagro (Patronato)



Erróneamente confundida con Manzano, corroborando con diversos planos de la capital (Martínez Lemoine, 2007) y con información de funcionarios municipales, hemos podido determinar que la calle del Milagro es la que hoy corresponde a Patronato, columna vertebral del barrio homónimo. Sin embargo, esta cuadra, junto con la inmediatamente contigua, se denominaron en el pasado calle de Vásquez, la cual fue subsumida en la calle del Milagro hacia 1895: este nombre, originalmente, se remitió al tramo entre las actuales Antonia López de Bello –hasta 1965, Andrés Bello– y Buenos Aires²².

5. Conclusiones

Hemos dejado constancia del hecho de que Santiago, tal como otros núcleos de población, está en constante mutabilidad. Tomemos nota del hecho que este estudio se inició, en cuanto actividad de hobby, hace casi una década, y en este breve período de tiempo podemos comprobar que hay algunas de estas placas que ya no existen y algunas de las calles han tenido otro cambio de nombre.

Existe un cuadro de Salvador Dalí, probablemente su cuadro más conocido, llamado *“La persistencia de la memoria”* (Figura 2, 1931). En este, los relojes derretidos van finalmente fundiéndose con el paisaje, mostrando la vacuidad de la naturaleza al inexorable paso del tiempo.

²² Hoy esta placa ha desaparecido, pero queda vestigio visible de ella en el muro, como puede observarse en las fotos que acompañan esta descripción, en la esquina de Patronato con avenida Santa María: el espacio aquí ubicado coincide, en tamaño y perforaciones, con aquel que ocupaba la placa de la calle Esmeralda, recientemente desaparecida.



Figura 2: "La persistencia de la memoria" Salvador Dalí, 1931.

Las calles, verdaderas arterias, (se usa ese nombre literalmente), permiten, finalmente, el flujo de las ciudades. Un flujo sanguíneo-humano. Y es inevitable que eso ocurra: hay calles que hoy en día ya no existe en virtud de las constantes renovaciones urbanas.

Por ejemplo, hay una traza de la calle Echaurren, entre Claudio Gay y Domeyko, que ya no existe desde la década de 1960. Hoy, sobre ella, se encuentran los jardines y estacionamientos de la remodelada República, inaugurada en 1968. Y en las cuadras sobrevivientes, los rieles del tranvía se proyectan hacia donde alguna vez estuvo una vía adoquinada. También existe una cuadra huérfana en la calle Zenteno (originalmente, Gálvez), entre Eleuterio Ramírez y Condor, hoy flanqueada por sitios eriazos, en donde alguna vez estuvo la casona-conventillo de la película *Largo Viaje*, de Patricio Kaulen (1967). En la concepción urbanística que enmarca el proyecto tronco del Barrio Cívico y del Paseo Presidente Bulnes, esta arteria iba a ser trasladada unos 50 metros hacia el oriente, donde hoy hay un edificio construido por la desaparecida Caja de Empleados Públicos y Periodistas. Ello para permitir la continuidad de los dos otros extremos de la calle Zenteno y conectarlas con otra vía sin salida, tam-

bien hoy existente y baldía: Burdeos. Asimismo, la construcción del Parque Almagro, inaugurado en 1983, provocó que desaparecieran cuadras completas de calles como Aldunate y Roberto Espinoza, así como la subsunción de otras en la actual avenida Santa Isabel; así pasó con buena parte de General Las Heras, Inés de Aguilera y Ricardo Santa Cruz, conocida por haber residido en ella Clotario Blest

La creación de la avenida Norte-Sur en la década de 1970 conlleva, a su vez, la desaparición de la calle Castro, que era la antigua calle de servicio de los palacios que daban a las avenidas Dieciocho o Ejército Libertador. Solo permanecen hoy un pequeño tramo final, frente a los Arsenales de Guerra en Blanco Encalada, y el Palacio Errázuriz, que sirviera más de medio siglo como Embajada del Brasil. También pervivieron las primeras tres cuadras de la vieja calle Manuel Rodríguez desde la Alameda, hoy convertida en Tucapel Jiménez –otra figura asesinada por personeros de la dictadura cívico-militar– y alguno que otro edificio al norte de San Pablo, como el Club México y los departamentos en la esquina de Mapocho. La mayoría de los edificios presentes tanto en Castro como en Manuel Rodríguez simplemente desaparecieron (lo mismo ocurrió con una pequeña fracción de Guardiamarina Ernesto Riquelme): es el caso del palacio Moller, luego Nunciatura Apostólica, que estaba ubicada en calle Huérfanos con Manuel Rodríguez. Solo permanece un irreconocible trozo de muralla. También desaparecieron, por esos días, el Liceo Alemán del Verbo Divino y su capilla gótica. Más tardía es la pérdida de la cabina de movilización de vías de la Estación Mapocho, desaparecida en 1987.

El nombre de las calles no es algo *ad perpetuam*, no es algo estático en el tiempo. En Santiago, al menos, se preservaron en el casco histórico muchos de los nombres coloniales, quizás, no los originales que se les puso en tiempos de Pedro de Valdivia, pero sí nombres que vienen del siglo XVII y XVIII, eso no pasa en otras ciudades del país, por regla general, las cuales recibieron, finalmente, el nombre de personajes destacados en la independencia o ya en la República.

El intento de poder publicar estas placas por parte de la municipalidad de Santiago, habla, finalmente, de una iniciativa “*atípica*” (porque va a contrapelo con este afán de la urbe de permanentemente borrarle a sí misma); busca, precisamente, tomar nota de cuál es la historia de los barrios, de cuál es la trayectoria que siguen estas vías en el tiempo, a medida que van cambiando su fisonomía, la gente que la vive y la arquitectura que la rodea.

Ahora bien, si retomamos el caso de la ley 7767, de 1944, esta ley buscaba, precisamente, entender Santiago como un conjunto unívoco, en el cual, la trama de calles tuviese una lógica coherente, que no hubiera calles repetidas o direcciones que pudieran dar a confusiones y, por lo mismo, hubo personajes históricos que directamente salieron de la malla, y otros que se vieron mucho más halagados de lo que uno esperaría, precisamente, por un tema funcional. Ese entendimiento de Santiago como ciudad-conjunto, como ciudad coherente, lamentablemente, ya no existe.

Hemos observado los problemas que existen con los planes reguladores urbanos, como no conversan con los planes reguladores de comunas vecinas, como hay comunas que todavía conservaban o conservan, el plano regulador de la comunidad madre de la cual se vieron sustraídas. Y también hay un elemento propio, finalmente, de una ciudad caótica, que no está pensada orgánicamente.

Se ha hablado de dar mayores competencias, la creación de la gobernación de Santiago, hablar de una alcaldía mayor, pero no se ha avanzado completamente en entender a Santiago como un todo, pareciera que cada comuna, finalmente, sigue su propio destino, incluso, entre aquellas comunas que tienen cierto parecido entre sí. Eso habla de una ciudad que no conversa entre sí, que se niega a sí misma y que es incapaz de afrontar los fenómenos que le dan continuidad en el tiempo, y si una ciudad se torna simplemente un entorno colapsado, ¿qué perspectiva tiene? ¿Qué posibilidad de memoria efectiva existe? Entonces, si vamos sumando todas esas cosas, el que Santiago tenga una memoria tan débil respecto de los nombres de sus calles, ya de por sí es un síntoma de la debilidad que tiene respecto de la toma de conciencia de su propia historia.

Quienes escribimos seguiremos explorando ello, entremezclando la arquitectura y la historia con el uso lúdico de la realidad aumentada por medio del juego *Pokémon Go*.

Referencias bibliográficas

- caldostrong.com. (2014). Placas de antiguos nombres de calles en Santiago centro. <https://www.caldostrong.com/2014/02/santiago-centro.html>
- Carrellán Ruiz, J. L. (2010). *Las relaciones entre España y Chile 1900-1936*.
- Carvajal, M., Cisternas, M., & Catalán, P. (2017). Source of the 1730 chilean earthquake from historical records: Implications for the future tsunami hazard on the coast of metropolitan chile. *Journal of Geophysical Research: Solid Earth*, 122(5):3648–3660.
- Laborde, M. (1987). *Calles del Santiago antiguo*. Ed. El Mercurio.
- Martínez Lemoine, R. (2007). Santiago en 1910, París en América. Notas a propósito del primer centenario. Urbano, 74-83.
- Ojeda, L. T. (1904). *Santiago de Chile. origen del nombre de sus calles*. Librería de Guillermo E. Miranda.
- Rojas Torrejón, M., & Imas Brügman, F. (2018). *Santiago caníbal: la ciudad que perdimos*. Ed. RIL editores.
- Stehberg, R., & Sotomayor, G. (2012). Mapocho incaico. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 61: 85-149.
- Vicuña Mackenna, B. (1869). *Historia crítica y social de la Ciudad de Santiago, desde su fundación hasta nuestros días, (1541-1868)*. Chile: Impr. del Mercurio.
- Zañartu, S. (1975). *Santiago: calles viejas*. Editora Nacional Gabriela Mistral.

CLÁSICO

La fuerza de los fuertes¹

Jack London²

Las parabolas no mienten, pero los mentirosos hablan con parabolas

Lip-King

El viejo Barba Larga³ pausó su narración, lengüeteó sus dedos grastos, y los limpió en sus costados desnudos, donde su piel de oso de una pieza no le cubría. Agachados junto a él estaban tres hombres jóvenes, sus nietos: Corre Ciervos⁴, Cabeza Amarilla⁵, y Temeroso de la Oscuridad⁶. Eran muy similares. Pieles de animales salvajes los cubrían parcialmente. Eran de constitución magra y precaria, de

¹ Traducción de Nicolás Rojas, basada en la edición de The MacMillan Company de 1914. Todas las notas a pie de página son del traductor. Se ha intentado mantener un tono "cavernícolesco", ya que el inglés utilizado para narrar la historia intenta reflejar un lenguaje rudimentario.

² (1876-1916), de nacimiento John Griffith Chaney, Jack London representa ejemplarmente la figura del novelista aventurero, aquel que escribe a partir de las experiencias ganadas en el difícil oficio de subsistir, a medio camino entre vagabundo y explorador. Su obra, muy conocida, recorre la ruta geográfica y vital de la búsqueda de fortuna, entre paisajes y seres salvajes que se encuentran ante el esplendor aterrorizante de la naturaleza. Algunos de sus relatos han sido llevados al cine; el más famoso de ellos, quizás, *Colmillo blanco*.

³ En el original *Long Beard*. En lo que sigue se incluirán los nombres originales en inglés a pie de página.

⁴ *Deer-Runner*.

⁵ *Yellow-Head*.

⁶ *Afraid-of-the-Dark*.

cadera estrecha y piernas de cuervo, pero al mismo tiempo tenían el pecho ancho, brazos fuertes y enormes manos. Tenían mucho pelo en su tórax y en los hombros, como también, en las partes externas de sus brazos y piernas. Sus cabezas estaban cubiertas de cabello sin cortar, con mechas largas que a menudo les tapaban los ojos, que eran saltones, negros y brillantes como los de los pájaros. Tenían los ojos muy juntos y las mejillas muy separadas, mientras que su quijada era sobresaliente y enorme.

Era una brillante noche estrellada, y debajo de ellos, perdiéndose a lo lejos, había largas montañas cubiertas de bosque. A lo lejos, el cielo se tornaba rojo por el brillo de un volcán. A sus espaldas se abría la negra boca de una cueva, desde la que de cuando en cuando soplaban frías corrientes de viento. Ante ellos había un fuego ardiente. A un lado, parcialmente devorado, yacía el cuerpo de un oso y en torno a este, a una distancia respetable, muchos perros grandes y peludos con apariencia de lobo. Junto a cada hombre estaban sus arcos y flechas y un gran garrote. En la boca de la caverna había un número de toscas lanzas apoyadas contra la roca.

“Así fue cómo nos mudamos desde las cavernas a los árboles”, dijo el viejo Barba Larga.

Se rieron estrepitosamente, como niños grandes, recordando la historia que les acababan de contar. Barba Larga también se rió, mientras el punzón de hueso de cinco centímetros que cruzaba el cartílago de su nariz, que le daba una apariencia más feroz, saltaba y bailaba. Él no dijo exactamente las palabras que aquí se presentan, pero hizo sonidos similares a los de un animal con su boca, que quieren decir lo mismo.

“Y eso es lo primero que recuerdo del Valle del Mar⁷”, continuó Barba Larga. “Éramos un grupo muy necio. No conocíamos el secreto de la fuerza. Porque, presten atención, cada familia vivía por su cuenta y se preocupaba solo de sí misma. Éramos treinta familias, pero no teníamos la fuerza de las otras. Siempre teníamos miedo de

⁷ *Sea Valley.*

las otras familias. Nadie hacía visitas. En lo alto de nuestro árbol construimos una casa de malezas, y en la plataforma de afuera había una pila de rocas para lanzarlas en las cabezas de los que podrían intentar visitarnos. También teníamos nuestras lanzas y arcos. Nunca caminamos bajo los árboles de otras familias. Mi hermano lo hizo una vez, bajo el árbol del viejo Boooo⁸, y le rompieron su cabeza, ese fue su final.

El viejo Boooo era muy fuerte. Decían que él podía sacarle la cabeza de un tirón a un hombre grande. Yo nunca oí que lo hiciera, porque nadie le dio la oportunidad. Padre no lo hizo. Un día, cuando Padre bajó a la playa, Boooo comenzó a perseguir a Mamá. Ella no podía correr rápido, porque el día anterior un oso le había dado un zarpazo en la pierna cuando estaba recolectando bayas en la montaña. Así que Boooo la atrapó y se la llevó a su árbol. Papá nunca la recuperó. Él estaba asustado. El viejo Boooo le hacía caras amenazadoras.

Pero a Padre no le importó. Brazo Fuerte⁹ era otro hombre fuerte. Él era uno de los mejores pescadores. Pero un día, buscando huevos de gaviota, se cayó del acantilado. Después de ello nunca volvió a ser fuerte. Él tosía mucho y sus hombros se encogieron. Así que Padre tomó a la esposa de Brazo Fuerte. Cuando él se acercó y tosió bajo nuestro árbol, Padre se rió de él y le lanzó rocas. Así vivíamos en esos días. Nosotros no conocíamos cómo fortalecernos juntos y volvernos más fuertes”.

“¿Un hermano hubiera podido tomar a la esposa de otro hermano?”, preguntó Corre Ciervos.

“Sí, si se hubiera ido a vivir independientemente a otro árbol”.

“Pero nosotros no hacemos esas cosas ahora”, reparó Temeroso de la Oscuridad.

⁸ Boo-oogh.

⁹ Strong-Arm.

“Eso es porque les enseñé mejor a sus padres”. Barba Larga introdujo su peluda mano en las entrañas del oso y extrajo un puñado de sebo que luego chupo con aire meditativo. Nuevamente limpió su mano en sus partes descubiertas y continuó.

“Lo que les estoy contando pasó hace mucho tiempo, antes de que aprendiéramos la lección”.

“Tienen que haber sido tontos para no aprender la lección”, fue el comentario de Corre Ciervos, mientras Cabeza Amarilla gruñía aprobando.

“Sí que lo éramos, pero nos volvimos mucho más tontos, como pueden ver. No obstante, alguna lección aprendimos, y esta fue la manera. Nosotros, los Come Peces¹⁰, no habíamos aprendido a unir nuestra fuerza hasta convertirla en la fuerza de todos juntos. Pero los Come Carne¹¹, que vivían al otro lado de división que separa el Gran Valle, estaban unidos, cazaban juntos, pescaban juntos y peleaban juntos. Un día ellos vinieron a nuestro valle. Cada una de nuestras familias se escondió en su propia caverna y árbol. Los Come Carne eran solamente diez, pero luchaban juntos, y cada familia de nosotros luchaba por su cuenta”.

Barba Larga contaba larga y penosamente con sus dedos.

“Nosotros éramos sesenta hombres”, fue lo que él pudo decir mezclando los dedos y los labios. “Y nosotros éramos muy fuertes, solo que no lo sabíamos. Nosotros miramos cómo díez hombre atacaron el árbol de Booo. Él luchó bien, pero no tuvo oportunidad. Nosotros seguimos mirando. Cuando algunos de los Come Carne intentaron escalar el árbol, Booo tuvo que salir al descubierto para lanzarles piedras en sus cabezas, y esto era exactamente lo que los otros Come Carne estaban esperando para llenarlo de flechas. Ese fue el fin de Booo.

¹⁰ *Fish-Eaters*.

¹¹ *Meat-Eaters*.

Luego, los Come Carne acabaron con Tuerto¹² y su familia en su cueva. Ellos prendieron fuego en la boca de su caverna y la llenaron de humo, como hicimos hoy con el oso. Luego fueron a por Seis Dedos¹³ en su árbol, y mientras ellos lo mataban a él y a su hijo, el resto de nosotros huimos. Capturaron a algunas de nuestras mujeres, y mataron a dos hombres viejos que no podían correr rápido y a varios niños. A las mujeres se las llevaron consigo al Gran Valle.

Luego de esto, el resto de nosotros regresamos con mucho cuidado, y de alguna manera, quizás porque teníamos miedo y sentíamos la necesidad de los otros, hablamos de lo que había ocurrido. Fue nuestro primer consejo, nuestro primer consejo real. Y en este consejo formamos nuestra primera tribu. Porque habíamos aprendido la lección. De los diez Come Carne, cada hombre tenía la fuerza de diez, ya que los diez luchaban como uno solo. Ellos habían sumando su fuerza. Pero nuestras treinta familias y sesenta hombres solamente tenían la fuerza de un hombre, porque cada uno de nosotros luchaba solo.

Mantuvimos una muy buena charla, y fue difícil hablar, porque en ese tiempo no teníamos las palabras con las que ahora hablamos. El Bicho¹⁴ hizo algunas palabras tiempo después, y de vez en cuando, otros de nosotros también. Pero al final acordamos unir nuestras fuerzas y ser como un hombre cuando los Come Carne regresaran a robar nuestras mujeres. Y así se formó la tribu.

Pusimos a dos hombres en la división, uno por el día y otro por la noche, vigilando si los Come Carne se acercaban. Ellos eran los ojos de la tribu. También, día y noche, había diez hombres despiertos con sus garrotes, lanzas y flechas listos para pelear. Antes, cuando los hombres iban a buscar pescados, almejas, o huevos de gaviota cargaban sus armas y la mitad del tiempo estaban buscando comida y la otra cuidándose de que otro hombre los fuera a atacar. Ahora todo eso ha cambiado. Los hombres salían sin armas y ocu-

¹² *One-Eye*.

¹³ *Six-Fingers*.

¹⁴ *The Bug*.

paban todo el tiempo en obtener comida. Del mismo modo, cuando las mujeres iban a las montañas por raíces y bayas, cinco de los diez hombres iban con ellas para protegerlas. Todo el tiempo, día y noche, los ojos de la tribu vigilaban desde lo alto la división.

Pero vinieron los problemas. Como siempre, fue en relación a las mujeres. Los hombres sin esposas querían a las esposas de otros hombres, y hubo muchas peleas entre hombres, y de cuando en cuando alguno terminaba con su cabeza rota o con una lanza atravesándole el cuerpo. Mientras uno de los vigilantes estaba arriba de su puesto, otro hombre le robaba a su esposa y él bajó a pelear. Luego, el otro vigilante tenía miedo de que alguien le quitara a su esposa, y también bajó. También, hubo problemas entre los diez hombres que siempre cargaban armas, y ellos pelearon cinco contra cinco, hasta que uno huyó a la costa y otros lo persiguieron.

Así fue como la tribu se quedó sin ojos o guardias. No teníamos la fuerza de los sesenta. No teníamos fuerza alguna. Así que tuvimos un consejo e hicimos nuestras primeras leyes. Yo no era más que un cachorro en ese tiempo, pero recuerdo. Nosotros dijimos que para ser fuertes no debíamos pelearnos los unos con los otros, e hicimos una ley que decía que cuando un hombre matara a otro, la tribu lo mataría. Hicimos otra ley que decía que cuando alguien le robara la mujer a otro, la tribu le mataría. Dijimos que cualquier hombre que tuviera muchísima fuerza, y la usaría para herir a sus hermanos de tribu, sería asesinado para que su fuerza no hiciera daño. Porque si hubiéramos dejado que su fuerza hiciera daño, entonces los hermanos hubieran tenido miedo y la tribu se hubiera deshecho, y nosotros seríamos tan débiles como cuando los Come Carne vinieron por primera vez y mataron a Booo.

Hueso de Nudillo¹⁵ era un hombre fuerte, muy fuerte, y él no conocía la ley. Él solamente conocía su propia fuerza, y utilizándola intentó tomar la mujer de Tres Almejas¹⁶. Tres Almejas intentó pelear, pero Nudillo de Hueso le sacó el cerebro de un garrotazo.

¹⁵ Knucle-Bone.

¹⁶ Three-Clams.

Nudillo de Hueso había olvidado que todos nosotros habíamos reunido nuestra fuerza para mantener la ley, y lo matamos, al pie de su árbol, y colgamos su cuerpo en una rama como advertencia de que la ley era más fuerte que cualquier hombre. Nosotros éramos la ley, todos nosotros, y no había hombre que fuera más grande que la ley.

Luego hubo otros problemas, porque tienen que saber, Corre Ciervos, Cabeza Amarilla y Temeroso de la Oscuridad, que no es fácil hacer una tribu. Había muchas cosas, cosas pequeñas, que era un gran problema reunir a los hombres para tener un consejo, sobre todo. Teníamos consejos en la mañana, en la tarde, en la noche, y en medio de la noche. Teníamos poco tiempo para salir y buscar comida a causa de los consejos, porque siempre había algo pequeño que tenía que ser zanjado, como nombrar a los nuevos vigilantes que reemplazarían a los antiguos en la colina, o determinar cuánta comida había que compartir con los hombres de las armas que no conseguían comida por sí mismos.

Teníamos la necesidad de un jefe que se ocupara de estas cosas, alguien que fuera la voz de nuestro consejo, y que respondiera ante este por las cosas que hiciera. Así que nombramos a Fu-Fu¹⁷ como jefe. Él era un hombre fuerte y también muy astuto, cuando se enojaba hacía sonidos, *fufu*, como un gato salvaje.

Los diez hombres que vigilaban la tribu fueron puestos a construir una muralla de piedras en la parte estrecha del valle. Las mujeres y muchos niños ayudaron, como también, otros hombres, hasta que la muralla fue fuerte. Luego de eso, todas las familias abandonaron sus cavernas y árboles y construyeron grandes casas protegidas por la muralla. Esas casas eran grandes y mucho mejores que las cuevas y árboles, y todos tenían una mejor vida porque los hombres habían reunido sus fuerzas y se habían convertido en una tribu. Gracias a la muralla, los guardias y los vigilantes tenían más tiempo para cazar, pescar, recolectar raíces y bayas; había más y mejor comida, y nadie pasaba hambre. Y Tres Piernas¹⁸, lo llamábamos

¹⁷ *Fifth-Fifth*.

¹⁸ *Three-Legs*.

así porque su pierna había sido aplastada cuando era chico y tenía que caminar con un palo, tomó la semilla de un grano silvestre y lo plantó en el terreno del valle cerca de su casa. También intentó plantar jugosas raíces y otras cosas que encontró en los valles montañosos.

Debido a la seguridad en el Valle del Mar, gracias a la muralla, los vigilantes y los guardias, y porque había abundante comida sin necesidad de pelear por ella, muchas familias vinieron desde los valles de la costa y de las altas montañas, donde ellos vivían más como hombres salvajes que como humanos. Y no pasó mucho tiempo antes de que Valle del Mar se llenara con incontables familias. Pero, antes de que esto pasara, la tierra, que era libre y les pertenecía a todos, fue dividida. Tres Piernas comenzó con esto cuando él plantó grano. Pero a muchos de nosotros no nos interesaba la tierra. Nosotros pensábamos que marcar los límites con cercas de piedra era una tontería. Teníamos mucho para comer, ¿qué más queríamos? Recuerdo que mi padre y yo construimos unas cercas de piedra para Tres Piernas y él nos dio grano a cambio.

Así que unos pocos se quedaron con toda la tierra, y Tres Piernas con la mayor parte de ella. También otros que habían tomado tierras se las dieron a los que se mantuvieron en ellas, recibiendo a cambio granos, raíces pieles de oso, como también pescado, el que los granjeros cambiaban a los pescadores por grano. Y, lo primero que entendimos fue que la tierra había desaparecido.

Fue por este tiempo que Fu-Fu murió y Diente de Perro¹⁹, su hijo, se convirtió en jefe. Él exigió ser jefe porque su padre había sido jefe antes que él. Él se consideraba un jefe incluso superior a su padre. Era un buen jefe al principio, y trabajada duro, así que el consejo tenía menos y menos que hacer. Luego apareció una nueva voz en Valle del Mar. Era Labio Torcido²⁰. Nunca lo habíamos tenido mucho en cuenta, hasta que él comenzó a hablar con el espíritu de los muer-

¹⁹ *Dog-Tooth*.

²⁰ *Twisted-Lip*.

tos. Después lo llamamos Gordo Ceboso²¹, porque comía mucho, no trabajaba y se puso redondo y grande. Un día Gordo Ceboso nos dijo que él conocía los secretos de los muertos y que él era la voz de Dios. Se hizo muy amigo de Diente de Perro, el que ordenó construir una gran casa para Gordo Ceboso. Y Gordo Ceboso llenó de tabúes alrededor de su casa y guardó a Dios adentro.

Diente de Perro se volvía cada vez más poderoso que el consejo, y cuando el consejo se quejó y quiso nombrar a un jefe nuevo, Gordo Ceboso habló con la voz de Dios y dijo que no. También Tres Piernas y otros que mantenían la tierra apoyaron a Diente de Perro. Además, al hombre más fuerte del consejo, León de Mar²², le dieron tierras de forma secreta, como también, muchas pieles de oso y cestas con grano. Así que León de Mar dijo que la voz de Gordo Ceboso era realmente la voz de Dios y debía ser obedecida. Y pronto, León de Mar fue nombrado como la voz de Diente de Perro y hablaba casi siempre en su lugar.

Luego estaba Barriga Chica²³, un hombre pequeño, tan delgado de barriga que parece que nunca había tenido algo de comer. Cerca de la boca del río, donde la arena detiene la fuerza de las olas, construyó una gran trampa para peces. Ningún hombre había visto o soñado con una trampa de peces antes. Él trabajó semanas en esto, con su hijo y esposa, mientras el resto de nosotros nos reíamos de sus trabajos. Pero, cuando estuvo lista, al primer día capturó más pescados que toda la tribu en una semana, lo que provocó un gran regocijo. Solamente había otro lugar en el río para una trampa de peces, pero cuando mi padre, yo y una docena de otros hombres comenzamos a hacer una gran trampa, los guardias vinieron desde la gran casa construida por Diente de Perro. Los guardias nos picaron con sus lanzas y nos dijeron que nos fuéramos, porque Barriga Chica iba a construir una trampa ahí mismo por orden de León de Mar, que era la voz de Diente de Perro.

²¹ *Big-Fat*.

²² *Sea-Lion*.

²³ *Little-Belly*.

Hubo muchas quejas, y mi padre convocó un consejo. Pero cuando él iba a hablar, León de Mar le atravesó la garganta con una lanza y murió. Y Diente de Perro, Barriga Chica, Tres Piernas y todos los que poseían las tierras dijeron que esto era algo bueno. Y Gordo Ceboso dijo que era la voluntad de Dios. Después, todos los hombres estaban asustados de hablar en el consejo, así que no hubo más consejo.

Otro hombre, Mandíbula de Cerdo²⁴ empezó a criar cabras. Él había aprendido esto de los Come Carne y al poco tiempo tenía varios rebaños. Otros hombres, que no tenían tierra ni trampas de peces, y que de otro modo hubieran pasado hambre, estuvieron agradecidos de trabajar con Mandíbula de Cerdo, cuidando de sus cabras, protegiéndolas de los perros salvajes y tigres y guiándolas por los pastos en las montañas. A cambio, Mandíbula de Cerdo les dio carne de cabra para comer y pieles de cabra para vestir, y a veces ellos cambiaban algo de carne de cabra por pescado, semillas o raíces.

En ese tiempo se inventó el dinero. León de Mar fue el primer hombre en pensar en esto, y lo habló con Diente de Perro y Gordo Ceboso. Estos tres eran los que recibían una parte de todo en el Valle del Mar. Una de cada tres canastas de semillas era de ellos, uno de cada tres pescados, una cabra de cada tres. A cambio, ellos alimentaban a los guardas y a los vigilantes y se quedaban con el resto para ellos solos. A veces cuando había un gran botín de pesca, y ellos no sabían qué hacer ni con lo que les tocaba. Así que León de Mar hizo que las mujeres hicieran dinero con conchas – pequeñas piezas redondas con un agujero en medio, hechas de forma lisa y fina. Luego se insertaban en cuerdas, y las pulseras eran llamadas dinero.

Cada pulsera tenía el valor de treinta o cuarenta pescados, pero las mujeres, que hacían una pulsera al día, recibían dos peces cada una. El pescado venía de las raciones que Diente de Perro, Gordo Ceboso y León de Mar no consumían. Así que todo el dinero les pertenecía a ellos. Luego ellos le dijeron a Tres Piernas y a otros dueños de tierra, que ellos querían su parte de semillas y raíces en

²⁴ *Pig-Jaw*.

dinero, a Barriga Chica también le dijeron que tomarían su parte de pescado en dinero, a Mandíbula de Cerdo también le dijeron que tomarían su parte de cabras y queso en dinero. Así, un hombre que no tenía nada, trabajaba para uno que tenía, y se le pegaba en dinero. Con el dinero él compraba semillas, pescado, carne y queso. Y Tres Piernas, junto a los propietarios de las cosas, pagaban a Diente de Perro, León de Mar y Gordo Ceboso su parte en dinero. Y, debido a que el dinero era barato, Diente de Perro convirtió a más hombres en guardias. Y, como el dinero era barato de hacer, un número de hombres comenzó a hacer dinero desde las conchas por sí mismos. Pero les clavaron las lanzas y los llenaron de flechas, porque ellos estaban intentando romper la tribu. Era malo romper la tribu, porque entonces vendrían los Come Carne y matarían a los divididos.

Gordo Ceboso era la voz de Dios, pero él tomó a Costilla Rota²⁵ y lo convirtió en un sacerdote, así que este se convirtió en la voz de Gordo Ceboso y podía hablar por él. Ambos tenían otros hombres como sirvientes. Así también, Barriga Chica, Tres Piernas y Mandíbula de Cerdo tenían sirvientes que holgazaneaban alrededor de sus casas y enviaban mensajes y daban órdenes. Y cada vez más y más hombres eran alejados del trabajo, así que los que quedaban tenían que trabajar más intensamente que nunca. Parecía que los hombres no deseaban trabajar y que se esforzaban por buscar maneras en las que otros hombres trabajaran por ellos. Ojos Torcidos²⁶ encontró una manera. Él creó el primer brebaje de fuego a partir de semillas. Y desde entonces no trabajó más, ya que él habló en secreto con Diente de Perro, Gordo Ceboso y los otros amos, y estuvieron de acuerdo en que solamente debía haber un creador de brebaje de fuego. Pero Ojos Torcidos no hizo el trabajo solo. Los hombres hacían el brebaje por él, y él les pagaba en dinero. Luego él vendía el brebaje de fuego por dinero y todos los hombres lo compraban. Así le dió a Diente de Perro y León de mar muchas pulseras de dinero.

Gordo Ceboso y Costilla Rota apoyaron a Diente de Perro cuando él tomó a su segunda y tercera esposa. Ellos dijeron que

²⁵ *Broken-Rib*.

²⁶ *Crooked-Eyes*.

Diente de Perro era diferente a los otros hombres y que era segundo después de Dios, el que estaba en la casa taboo de Gordo Ceboso, y Diente de Perro dijo que quería saber quiénes eran ellos para quejarse sobre cuántas esposas tenía. Diente de Perro hizo construir una gran canoa, y retiró a muchos hombres de su trabajo, los que no hacían nada más que estar bajo el sol, excepto cuando Diente de Perro quería navegar en canoa, ya que tenían que remar para él. Y él hizo que Cara de Tigre²⁷ como el jefe sobre los demás guardias, de manera que Cara de Tigre se convirtió en su mano derecha, y cuando no le gustaba alguien, Cara de Tigre lo mataba por él. Y Cara de Tigre también hizo a otro hombre su mano derecha, para darle órdenes y para que matara por él.

Pero esto era lo más extraño: pasaba el tiempo, y los que quedábamos teníamos que trabajar más y más, pero aún así había menos y menos para comer”.

“¿Qué pasaba con las cabras, las semillas, las raíces y las trampas de peces?”, dijo Temeroso de la Oscuridad, “¿qué pasaba con todo esto? ¡no había más comida obtenida por el trabajo de los hombres?”.

“Así es”, Barba Larga estuvo de acuerdo. “Tres hombres en la trampa de peces capturaban más peces que toda la tribu antes de que hubiera trampas para peces. Pero, ¡no he dicho que éramos tontos? Mientras más comida podíamos conseguir, menos comida había para comer”.

“Pero, ¡no era evidente que los muchos hombres que no trabajaban se comían todo?”, preguntó Cabeza Amarilla.

Barba Larga asintió con la cabeza tristemente. “Los perros de Diente de Perro estaban llenos de carne, y los hombres que vagaban en el sol y no trabajaban, engordaban, mientras que había niños pequeños que se dormían llorando porque el hombre les roía las entrañas.”

²⁷ *Tiger-Face*.

El relato de la hambruna inspiró a Corre Ciervos a tomar un trozo de la carne de oso y asarlo en un palo en las brazas. Lo devoró relamiéndose los labios, mientras Barba Larga continuó:

“Cuando nosotros nos quejábamos”, Gordo Ceboso se levantaba y con la voz de Dios decía que Dios había elegido a los hombres sabios para que poseyeran la tierra, las cabras, las trampas de peces, el brebaje de fuego, y que sin esos hombres sabios todos seríamos animales, como en los días en que vivíamos en los árboles.

Y apareció uno que se hizo cantante de canciones para el rey. Le llamaban el Bicho, porque era pequeño, poco agraciado de cara y cuerpo, y no sobresalía ni en el trabajo ni en las acciones. Él amaba los huesos más sabrosos de cordero, el mejor pescado, la leche caliente de las cabras, el primer maíz cortado de la cosecha y los lugares cómodos junto al fuego. Y así, al convertirse en el cantor del rey, encontró la forma de no hacer nada y engordar. Y cuando la gente se quejaba cada vez más, y algunos le lanzaban piedras a la casa del rey, el Bicho cantaba una canción sobre lo bueno que es un Come Peces. En su canción él contaba que los Come Peces eran los elegidos por Dios y los mejores hombres que Dios hizo. Él cantaba diciendo que los Come Carne eran como cerdos y cuervos, y lo bueno que era, que los Come Peces lucharán y murieran haciendo el trabajo de Dios, que era matar a los Come Carne. Las palabras de su canción eran como fuego en nosotros y nosotros clamábamos ir en contra de los Come Carne. Y nosotros olvidamos que teníamos hambre y los motivos de nuestras quejas, y estábamos felices cuando Cara de Tigre nos llevó hacia la división, donde matamos muchos Come Carne y estábamos satisfechos.

Pero las cosas no mejoraron en Valle del Mar. La única forma de conseguir comida era trabajar para Tres Piernas, Barriga Chica o Mandíbula de Cerdo, ya que no había tierra en la que se pudiera plantar semillas. Y a menudo había más hombres que los que Tres Piernas y otros necesitaban para trabajar. Así que esos hombres pasaban hambre, también sus mujeres, hijos y madres. Cara de Tigre dijo que ellos se podrían convertir en guardias si querían, y muchos de ellos lo hicieron, y luego, ellos no tenían otro trabajo que ame-

nazar con sus lanzas a los hombres que trabajaban y se quejaban de tener que alimentar a tantos holgazanes.

Y cuando nos quejábamos, el Bicho cantaba nuevas canciones. Él decía que Tres Piernas, Mandíbula de Cerdo y el resto eran hombres fuertes, esa era la razón de que tuvieran tanto. Él decía que nosotros debíamos estar felices de tener hombres fuertes con nosotros, de otra manera hubiéramos perecido por nuestra inutilidad y los Come Carne. Por esto, nosotros deberíamos estar felices de permitir que hombres tan fuertes se quedaran con todo. Y Gordo Ceboso, Mandíbula de Cerdo, Cara de Tigre y el resto decían que esto era verdad".

"De acuerdo", dijo Colmillo Largo²⁸, "entonces yo también seré un hombre fuerte". Y él consiguió semillas y comenzó a hacer brebaje de fuego y venderlo por pulseras de dinero. Y cuando Ojos Torcidos se quejó, Colmillo Largo dijo que él era un hombre fuerte, y que, si Ojos Torcidos seguía haciendo ruido, le iba a sacar los sesos. Por eso Ojos Torcidos se asustó y fue a hablar con Tres Piernas y Mandíbula de Cerdo. Y los tres fueron a hablar con Diente de Perro. Y Diente de Perro habló con León de Mar, y este envió a un mensajero para Cara de Tigre. Y Cara de Tigre envió a sus guardias, que quemaron la casa de Colmillo Largo junto a los brebajes de fuego que había hecho. También lo mataron a él y a su familia. Y Gordo Ceboso dijo que esto era bueno, y el Bicho cantó otra canción sobre lo bueno que era obedecer la ley y lo bueno que era el Valle del Mar y cómo todos los que amasen al Valle del Mar deberían ir y matar a los Come Carne. Y de nuevo, esta canción era como fuego para nosotros y olvidamos de quejarnos.

Era muy extraño. Cuando Barriga Chica capturaba muchos peces y tenía que dar muchos por poco dinero, él devolvía muchos peces al mar, así que había que pagar más por los que quedaban. Y Tres Piernas a menudo tenía muchos terrenos sin cultivar, así que había que pagar más dinero por su maíz. Y las mujeres hacían tanto dinero con conchas que se necesitaba mucho dinero para comprar,

²⁸ Long-Fang.

así que Diente de Perro detuvo la producción de dinero. Y las mujeres no tenían trabajo, así que tomaron el lugar de los hombres. Yo trabajaba en la trampa de peces, recibiendo una pulsera de dinero cada cinco días. Pero cuando mi hermana hizo mi trabajo ganaba una pulsera de dinero cada diez días. Las mujeres trabajaban por menos dinero, así que había menos comida, y Cara de Tigre nos dijo que nos convirtiéramos en guardas. Yo no podía hacerlo porque yo cojeaba de una pierna y Cara de Tigre no me quería. Y había muchos como yo. Éramos hombres rotos solamente útiles para mendigar por trabajo o cuidar de los bebés cuando las mujeres trabajaban".

Cabeza Amarilla también tenía hambre por la historia y comenzó a asar un pedazo de carne de oso en las brasas.

"¿Pero por qué no se rebelaron todos ustedes y no mataron a Tres Piernas, Mandíbula de Cerdo, Gordo Ceboso y el resto y así podían conseguir comida?" Preguntó Temeroso de la Oscuridad.

"Porque no entendíamos", respondió Barba Larga. "Había mucho sobre lo que pensar y también había muchos guardas que nos amenazaban con sus lanzas, también Gordo Ceboso hablaba sobre Dios, y el Bicho cantaba nuevas canciones. Y cuando algún hombre pensaba algo correcto y lo decía, Cara de Tigre y los guardias lo capturaban y lo ataban a las rocas cuando había marea baja, así cuando la marea subiera, se ahogaría.

Era algo extraño, el dinero. Era como las canciones del Bicho. Parecía que todo estaba bien, pero no lo estaba y éramos muy lentos para entenderlo. Diente de Perro comenzó a reunir el dinero. Él lo amontonó en una gran caja dentro de una casa con guardias para vigilarlo día y noche. Y mientras más dinero dinero amontonaba en su casa, más caro se volvía el dinero, así que los hombres tenían que trabajar más que antes por una pulsera de dinero. Además, siempre se hablaba sobre una guerra con los Come Carne, y Diente de Perro y Cara de Tigre llenaron muchas casas con maíz, pescado seco, carne de cabra ahumada y queso. Y con la comida apilada en montañas las personas no tenían suficiente para comer. ¿Pero qué más daba? Cada vez que la gente se quejaba muy alto, el Bicho cantaba una

nueva canción, y Gordo Ceboso decía que el mensaje de Dios era que debíamos matar a los Come Carne, y Cara de Tigre nos llevaba más allá de la división para asesinar y ser asesinados. Yo no era lo suficientemente bueno para ser guardia y holgazanear en el sol, pero cuando hubo guerra, Cara de Tigre se alegraba de llevarme. Y cuando nos comimos toda la comida almacenada en las casas, dejábamos de pelear y volvíamos a trabajar para amontonar más comida”.

“Entonces todos ustedes estaban locos”, comentó Corre Ciervos.

“Estábamos todos locos,” asintió Barba Larga. “Todo era muy extraño. Estaba Nariz Partida²⁹. Él decía que todo estaba mal. Él decía que era verdad que nos hicimos fuertes al unir nuestra fuerza. También decía que cuando formamos la tribu por primera vez, estaba bien que a los hombres cuya fuerza pudiera herir a la tribu, se les privara de ella –hombres que partían la cabeza de sus hermanos y robaban sus mujeres. Y ahora, él decía, la tribu no se está volviendo más fuerte, sino que más débil, porque había hombres con otro tipo de fuerza que herían a la tribu–, hombres que poseían la fuerza de la tierra, como Tres Piernas, los que poseían la fuerza de las trampas de peces, como Barriga Chica, los que poseían la fuerza de la carne de cordero, como Mandíbula de Cerdo. Lo que había que hacer, dijo Nariz Partida, era privar a esos hombres de su fuerza maligna; hacerlos trabajar, a todos ellos, y no dejar comer a los hombres que no trabajaran.

Y el Bicho cantó otra canción sobre los hombres como Nariz Partida, que querían volver a vivir en los árboles.

Pero Nariz Partida dijo que no, que él no quería volver, sino que quería ir adelante, que ellos se habían hecho fuertes solamente cuando unieron su fuerza, y que si los Come Peces unieran su fuerza con los Come Carne no habría más peleas ni más vigilantes ni más guardas, y que, con todos los hombres trabajando habría tanta comida que cada hombre no tendría que trabajar más de dos horas al día.

²⁹ *Split-Nose*.

Entonces el Bicho cantó de nuevo, y la canción decía que Nariz Partida era flojo, y también cantó la *Canción de las abejas*. Era una canción extraña, y los que la escuchaban se volvían locos como si hubieran bebido del fuerte brebaje de fuego. La canción era sobre un enjambre de abejas, y una avispa ladrona que se había metido a vivir con las abejas y robaba toda su miel. La abeja era floja y les dijo a ellas que no había que trabajar, también les dijo que se hicieran amigos de los suyos, que no eran ladrones de miel, sino que buenos amigos. Así cantaba el Bicho, con palabras retorcidas, para que los que lo escucharan entendieran que el enjambre era la tribu del Valle del Mar, que los osos eran los Come Carne, y que la avispa floja era Nariz Partida. Y Cuando el Bicho cantaba que las abejas escucharon a la avispa hasta que el enjambre estuvo a punto de perecer, la gente gruñó y se quejó, y cuando el Bicho cantó que al final las buenas abejas se levantaron y picaron a la avispa hasta matarla, la gente agarró piedras y apedrearon a Nariz Partida hasta la muerte, hasta que no quedó nada de él por el montón de piedras que le habían tirado encima. Y hubo muchos hombres pobres que trabajaban mucho tiempo y duro, que no tenían nada que comer, y ayudaron a lanzar piedras sobre Nariz Partida.

Y luego de la muerte de Nariz Partida, hubo otro hombre que se atrevió a levantarse y decir lo que pensaba, ese hombre era Cara Peluda³⁰. “¿Dónde está la fuerza de los fuertes?”, él preguntaba. “Nosotros somos los fuertes, todos nosotros, y nosotros somos más fuertes que Diente de Perro, Cara de Tigre, Tres Piernas, Mandíbula de Cerdo y todos los demás que no hacen nada, comen mucho y nos debilitan al dañarnos con su malvada fuerza. Los hombres que son esclavos no son fuertes. Si el hombre que descubrió el valor y la utilidad del fuego hubiera usado su fuerza, todos nosotros hubiéramos sido sus esclavos, así como hoy en día somos esclavos de Barriga Chica, el que encontró el valor y la utilidad de la trampa de peces; y de los hombres que encontraron el valor y la utilidad de la tierra, de los corderos y del brebaje de fuego. Antes vivíamos en los árboles, mis hermanos, y ningún hombre estaba a salvo. Pero ya no peleamos los unos con los otros. Hemos unido nuestra fuerza. Entonces, dejé-

³⁰ Hair-Face.

mos de pelear con los Come Carne. Unamos nuestra fuerza y la de ellos. Entonces seremos realmente fuertes. Y luego podremos caminar juntos, los Come Peces y los Come Carnes, y así podemos matar tigres, leones, lobos, perros salvajes y luego llevaremos a pastar a nuestras cabras por todas las laderas y plantaremos nuestro maíz y semillas en lo alto de los valles montañosos. Y ese día seremos tan fuertes que los animales salvajes huirán de nosotros y perecerán. Nada podrá detenernos, porque la fuerza de cada hombre será la fuerza de todos los hombres del mundo".

"Así habló Cara Peluda y lo mataron, porque, como ellos, decía, él era un hombre salvaje y quería volver y vivir en los árboles". Era muy extraño. Cada vez que un hombre se levantaba y quería avanzar, todos los demás se quedaban quietos y decían que él quería retroceder y debía ser asesinado. Y la gente pobre ayudó a lapidarla, porque eran tontos. Todos nosotros éramos tontos, excepto aquellos que eran gordos y no trabajaban. Los tontos eran considerados sábios, y los verdaderos sabios eran apaleados. Los hombres que trabajaban no tenían suficiente para comer, y los hombres que no trabajaban, comían demasiado.

La tribu siguió perdiendo fuerza. Los niños eran débiles y enfermizos. Y, porque no comíamos mucho, una extraña enfermedad apareció entre nosotros y morimos como moscas. Fue entonces cuando atacaron los Come Carne. Habíamos seguido a Cara de Tigre sobre la divisoria y los habíamos matado. Y ahora ellos venían a cobrar en sangre. Estabamos muy débiles y enfermos como para vigilar el gran muro. Y ellos nos mataron, a todos nosotros, excepto a algunas mujeres que se llevaron con ellos. El Bicho y yo escapamos, yo me escondí en lugares salvajes y me convertí en un cazador de carne y nunca más volví a pasar hambre. Le robé una esposa a los Come Carne y fuimos a vivir en las cuevas de las altas montañas donde ellos no podrían encontrarme. Tuvimos tres hijos, y cada hijo robó una esposa de los Come Carne. Y ustedes conocen el resto, ¿acaso no son hijos de mis hijos?

"¿Y el Bicho? ¿Qué pasó con el Bicho?" Preguntó Corre Ciervos.

“Él se fue a vivir con los Come Carne y canta canciones para el rey. Él ahora es un hombre viejo, pero canta las mismas viejas canciones; y cuando un hombre intenta avanzar, él canta que ese hombre quiere volver a vivir en un árbol”.

Barba Larga hundió su mano en las entrañas del oso y con sus desdentadas encías chupó un puñado de cebo.

“Algún día”, dijo, limpiando su mano en sus costados, “todos los tontos estarán muertos y los hombres vivos seguirán adelante. La fuerza de los fuertes será de ellos, y ellos unirán su fuerza de tal modo que todos los hombres del mundo no volverán a pelear los unos con los otros. No habrá guardias ni vigilantes en las murallas. Todos los animales salvajes serán exterminados, y como decía Cara Peluda, todas las laderas servirán para pastar corderos y los altos valles montañosos serán sembrados con maíz y semillas. Todos los hombres serán humanos, y ningun hombre holgazaneará sobre el sol y será alimentado por sus compañeros. Y todo esto ocurrirá cuando todos los tontos estén muertos, cuando no haya más cantantes que canten la *Canción de las abejas*. Porque las abejas no son hombres”.

Tabla de contenidos
Cuadernos de Beauchef. Volumen VII N°1

PRESENTACIÓN

- *Exploraciones interdisciplinarias en artes, ciencias y tecnología, Gabriel Matthey Correa*

EXPLORACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN ARTES, CIENCIAS Y TECNOLOGÍA

- *Planificación de misiones espaciales, Clara Hoffmann,*
- *Un diálogo entre arte y ciencia: el camino de la tecnoestética, Daniela Gayoso Miranda, Cristián Díaz O’Ryan.*
- *Los generadores de arte y los roles creativos de sus usuarios, Javier Moyano.*
- *Apuntes sobre arte y ciencia, Rodrigo Felipe Asenjo Fuentes.*
- *Ciencia y tecnología en la poética musical. Apuntes para una historia del origen de la música electrónica, Rodrigo Fernández Albornoz.*
- *Artes, ciencias y tecnología: un «triángulo virtuoso» por descubrir, Gabriel Matthey Correa.*
- *Arte, ciencia y tecnología. Divergencias y convergencias, Ricardo Loebell.*
- *Transdisciplinas en artes y ciencias. Tentativa de un estudio del sol, Fernando Viveros Collyer.*
- *Montaña. Máquinas de ocio, Cristián Gómez-Moya, Daniel Reyes León.*
- *Shakespeare, Antipoeta, César Cuadra Bastidas*

CLÁSICOS

- *El sentimiento desborda, Le Corbusier*

IN MEMORIAM A ROBERTO TORRETTI

- *Pensar la ciencia e ingeniería desde las humanidades, Gustavo Lagos, Nicolás Varas, Daniel Vásquez y Gonzalo Díaz.*



Normas de publicación para *Cuadernos De Beauchef*

Envío de textos

[Cuadernos de Beauchef. Ciencia, tecnología y cultura](#) (ISSN: 2452-493X, CC BY-NC-ND 4.0) busca materializar las interrelaciones entre las Humanidades, las Artes, las Ciencias Sociales, la Ciencia y la Tecnología, en la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile

En tal sentido, recibe textos que, desde las disciplinas específicas, aborden aquellas interrelaciones y se consideren relevantes para contribuir a un debate inter y transdisciplinario.

El (la) autor (a) escogerá el formato de escritura que le acomode.

Ensayos, artículos de opinión e informes de investigación deberán presentarse en formato Word, tener una extensión de entre 3.500 a 7.000 palabras y estar escritos en español, usando citas y referencias en estilo APA, sexta edición.

Poemas, prosa poética, reseñas de libros, entrevistas, testimonios, etc., no deben exceder las 3.000 palabras.

Los textos deben ser enviados al correo humanidades@ing.uchile.cl e indicar la siguiente información:

- Nombre(s) y apellido(s).
- Título y/o grado académico, y actividad actual.
- Organismo de pertenencia.
- Correo electrónico.

Proceso de selección

Los escritos recibidos serán evaluados por el Comité Editorial de *Cuadernos de Beauchef* y/o por algún evaluador/a externo/a a solicitud de dicho Comité. Los/as evaluadores/as podrán:

- a) Aceptar el escrito.
- b) Aceptarlo sujeto a modificaciones (la aceptación definitiva dependerá de que el (la) autor (a) cumpla con las modificaciones propuestas por el Comité).
- c) Rechazarlo.

Los comentarios y sugerencias serán enviados a el (la) autor (a) por el Comité Editorial para que proceda a las modificaciones, las que serán condicionantes para su publicación. El (la) autor (a) dispondrá de tres semanas para efectuar los cambios a contar de la fecha de envío de las evaluaciones.

Una vez finalizado el proceso de corrección deberá enviar al Comité Editorial la versión final de su artículo para su publicación. El Comité responderá con un correo electrónico, indicando que el artículo ha superado el proceso de evaluación y se encuentra a la espera de su publicación, o que ha sido definitivamente rechazado.

Posterior al proceso de selección y eventuales modificaciones del texto original, *Cuadernos de Beauchef* se reserva el derecho a realizar modificaciones al manuscrito sin alterar su contenido o sus ideas centrales: correcciones ortográficas, clarificación en la redacción o cualquier otro tipo de aspectos asociados a criterios de estilos.

Comité editorial
Cuadernos de Beauchef
ETHICS

ethics

Santiago de Chile
Diciembre 2023