



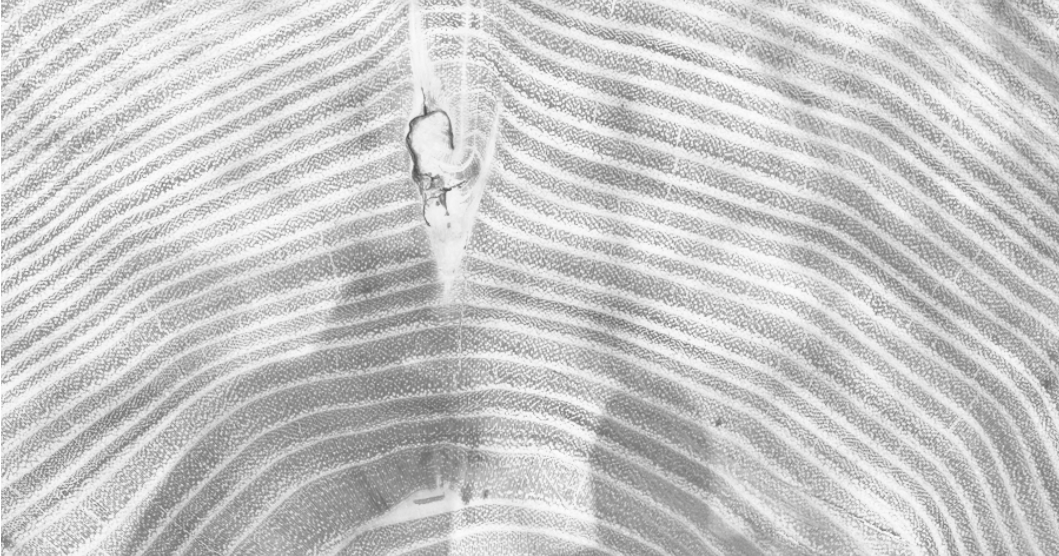
18 Colección
Ciencias Sociales

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarce
Compiladores

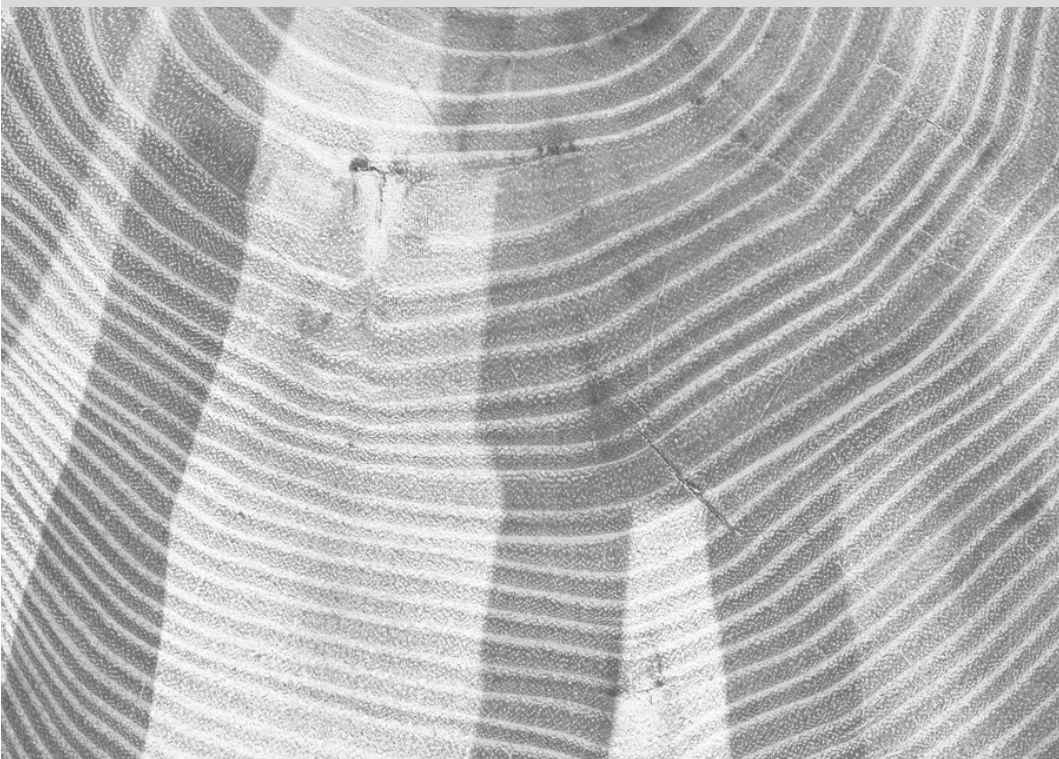
Autores

Jacinto Choza
Gustavo A. Muñoz Marín
Jesús David Cifuentes Yarce
Maurizio Pagano
Edward A. Posada Gómez
Johman Carvajal Godoy
José Raúl Ramírez Valencia
Natalia Andrea Salinas Arango
Natalia Baena Robledo
Braian Estiven Tabera Franco
Héctor Alexander Velásquez Jaramillo
Cristian Ramón Osorio Urrego
Marta Cecilia Betancur García
Érika Jaillier Castrillón
Ana Cristina Montoya
Edwin Aguirre Ramírez
José Luis Sandoval Granados
Pedro Colangelo Kraan
Luis Fernando Ramírez
Carlos Alberto Sampedro
Catherine Jaillier
Hna. Nora Alba Berrío Bolívar
Juan F. Mejía Giraldo
Jorge Iván Jiménez García
Juan Sebastián Hernández Valencia
Jesús David Girado Sierra
María Camila Gallego Ortiz
Jonny Alexander García Echeverri
Conrado Giraldo Zuluaga
Diana Vanessa Sánchez Salazar
Cristian Camilo Vélez
Seny María Hernández Ledezma



Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarce
Compiladores



128

M971

Muñoz Marín, Gustavo A., compilador

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales /

Gustavo A. Muñoz Marín y Jesús David Cifuentes Yarce, Compiladores – 1 edición –

Medellín : UPB, 2021. -- (Colección Ciencias Sociales)

296 páginas : 14 x 23 cm.

ISBN: 978-628-500-005-8

1. Antropología filosófica – 2. Multiculturalismo – 3. Ecosofía – I. Cifuentes Yarce, Jesús David, compilador – II. Título

CO-MdUPB / spa / RDA

SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Varios autores

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

ISBN: 978-628-500-005-8

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-005-8>

Primera edición, 2021

Escuela de Ciencias Sociales

Facultad de Trabajo Social

CIDI Grupo Territorio, Radicado: 607B-05/16-12

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

CIDI Grupo Epimeleia, Radicado: 195C-06/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Ciencias Sociales: Omar Muñoz Sánchez

Gestora editorial: Dora Luz Muñoz Rincón

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía

Corrección de Estilo: Santiago Gallego

Foto Portada: Shutterstock ID: 1785552848 y 1958748352

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2138-20-08-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Prólogo

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales.....8

Jacinto Choza

Primera parte

El ser humano en relación consigo mismo y con los otros13

La antropología filosófica como sendero de sentido14

Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarce

Pluralismo cultural y filosofía25

Maurizio Pagano

Traducción de Luis Fernando Ramírez Ramírez

El hombre confrontado: la meditación filosófica como resistencia cultural..... 39

Edward A. Posada Gómez

Multiculturalidad: una necesidad en la formación universitaria.....55

Johman Carvajal Godoy

Entre el aquí y el allí territorial: un ahí incierto del sujeto 65

José Raúl Ramírez Valencia

Lectura desde la filosofía de la cultura a la interculturalidad en el contexto del conflicto armado y la migración en Colombia77

Natalia Andrea Salinas Arango,

Natalia Baena Robledo

La pregunta filosófica por el ser humano:
entre la filosofía del hombre y la antropología
filosófica. Un esbozo desde la modernidad.....91
*Braian Estiven Tabera Franco, Héctor Alexander
Velásquez Jaramillo, Cristian Ramón Osorio Urrego*

Del antihumanismo al humanismo de las utopías 102
Marta Cecilia Betancur García

Segunda parte

Pensar la globalización: comunicación, medio
ambiente y economía.....117

Ecosistemas de innovación social y creatividad:
espacios de multiculturalidad e inclusión118
Érika Jaillier Castrillón

Sostenibilidad comunicativa,
una categoría faltante 133
Ana Cristina Montoya

Humanismo y sustentabilidad en la ciudad,
discursos y contradicciones 145
*Edwin Aguirre Ramírez,
José Luis Sandoval Granados*

Representaciones histórico-sociales del tiempo
y del espacio en relación con las tecnologías
de la comunicación 157
Pedro Colangelo Kraan

Economía con rostro humano: las relaciones
humanas en el corazón del mercado 170
Luis Fernando Ramírez, Carlos Alberto Sampedro

Las *Florechillas* de San Francisco: una voz
de humanismo y economía para el siglo XXI 184
Catherine Jaillier, Hna. Nora Alba Berrío Bolívar

Las relaciones y los nuevos modelos de empresa: caso <i>marketing</i> multinivel.....	197
<i>Juan F. Mejía Giraldo</i>	
La ecosofía como experiencia mística en la obra de Raimon Panikkar	207
<i>Jorge Iván Jiménez García</i>	
Tercera parte	
Poshumanismo y transhumanismo: pensar desde el presente el futuro.....	220
¿Es “humano” el transhumanismo?	
Visión desde los orígenes y desarrollo del movimiento	221
<i>Juan Sebastián Hernández Valencia</i>	
Antropotécnica: dominar la fortuna, compensar la deficiencia y mejorar la vida.....	234
<i>Jesús David Girado Sierra, María Camila Gallego Ortiz</i>	
El cuerpo, un interrogante para el transhumanismo	247
<i>Jonny Alexander García Echeverri, Conrado Giraldo Zuluaga</i>	
<i>Biohacking</i> , ¿mejoramiento o abandono de nuestra humanidad?	257
<i>Diana Vanessa Sánchez Salazar</i>	
Máquinas sin cuerpo: críticas enactivistas a la visión computacionalista de la mente	269
<i>Cristian Camilo Vélez</i>	
Inteligencia artificial en la industria.....	282
<i>Seny María Hernández Ledezma</i>	

Prólogo Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

Jacinto Choza

Los estudios sobre el humanismo y el transhumanismo desarrollados en el proyecto de investigación de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín sobre el tema e integrados parcialmente en este libro analizan las nuevas fronteras entre lo humano, lo infrahumano y lo sobrehumano.

El transhumanismo es el humanismo de la era digital. El humanismo es la concepción que los seres humanos tienen de sí mismos como especie, en su origen, su dignidad y su destino. El transhumanismo es la variedad de formas que toma el humanismo cuando la especie humana pasa de unas etapas anteriores a una etapa nueva, y lo suficientemente nueva para que se designe con nombres que significan finalización de un periodo especialmente prolongado, ruptura y comienzo de un periodo nuevo que se diferencia de modo intensamente estridente respecto del anterior. Comienzo de un periodo nuevo en la escala global estándar del tiempo geológico.

La construcción de la escala global estándar del tiempo geológico se elabora a partir de los trabajos de Lyell (1797-1875) y Holmes (1890-1965). Actualmente, se usa el término “Antropoceno” de manera informal para designar el periodo contemporáneo, un término acuñado por Paul Crutzen y Eugene Stoermer en 2000 para describir una “época” que se define por las emisiones de carbono antropogénicas y la producción y el consumo de productos plásticos. Si la Comisión Internacional de Estratigrafía aprueba la recomendación y la propuesta hecha en 2016 para adoptar el término es ratificada por la Unión Internacional de Ciencias Geológicas, la denominación pasará a ser oficial, es decir, científicamente canónica.

Desde comienzos del siglo **xxi** contamos el tiempo a partir del inicio del universo con el *big bang*, hace 13.800 millones de años, y podemos calcular la posición de los planetas y las galaxias en los próximos 700.000 millones de años. Esta manera de contar nuestra historia y nuestro tiempo corresponde a unos recursos tecnológicos muy específicos del siglo **xxi** que brindan nuevas y amplias posibilidades de incidir en el universo, en el planeta, en todos los vivientes y en el hombre mismo.

Si en lugar de la escala geológica se toma la escala cultural, la presencia del hombre empieza a cambiar la superficie del planeta con el proceso de neolitización y la agricultura, cuando aparecen la economía de producción, los asentamientos urbanos y la escritura alfabética. Ese proceso tiene un punto de inflexión en el siglo **xx**, cuando la economía de producción es sustituida por una economía de bienestar, las ciudades son superadas por las áreas metropolitanas y la escritura alfabética es sustituida por el sistema digital.

En términos mitológicos, puede decirse que el Neolítico es la era de Hércules, en la que se sistematiza el mundo de los cazadores-recolectores como mundo de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego. Entonces se establecen las formas de separación y comunicación de los grupos y los individuos humanos según las posibilidades ofrecidas por los dos primeros elementos, la tierra y el agua.

Cuando en el siglo **xx** se superan los modos de separación y comunicación propios de los dos primeros elementos, se inicia el periodo de separación y comunicación de los individuos y grupos humanos según las posibilidades ofrecidas por los otros dos, el aire y la luz. Entonces la traslación y la comunicación empiezan a ser cada vez más instantáneas. La era de Hércules da paso a la era de

Hermes, como la llaman otros autores... la era de la comunicación instantánea y universal o, simplemente, la era digital, con una denominación que también es informal, pero que se va asentando en el lenguaje de los medios de comunicación y en el académico.

Antropoceno, era digital o edad de Hermes son tres de los modos en que se denomina el nuevo periodo inaugurado en el paso del siglo xx al xxi. Los cambios son de tal calibre que hay que pensar de nuevo cuál es el alcance, el valor y los límites de la esencia humana. No es la primera vez que esto ocurre.

En los momentos de consolidación de la revolución neolítica, Ulises vive en un mundo poblado de dioses, ninfas y cíclopes, en un mundo en el cual las fronteras entre lo humano y lo sobrehumano no están trazadas y él tiene que establecerlas. En los momentos del Medioevo en que se gestan el mundo cristiano y el mundo moderno, Parsifal habita también en un universo repleto de arcángeles, demonios, ogros y gnomos, un mundo donde la frontera entre lo humano, lo divino y lo satánico tiene que trazarla él mismo para saber quién es y dónde está. Ahora nosotros nos encontramos también en un escenario en el que pululan mentes electrónicas, robots, animales artificiales patentados, replicantes, clónicos, transgénicos, trasplantados, extraterrestres y hombres virtuales, todos los cuales disuelven las fronteras cuidadosamente levantadas desde el siglo xvi o quizá desde el siglo v antes de Cristo.

La geografía y la cosmología de cada época dibujan siempre sobre sus cartas los lugares donde la tierra se une con el cielo y con el infierno. El cielo es la suprema felicidad prometida y esperada y el infierno la inversión de todo lo noble y bueno en su más pavoroso contrario. Pensar las nuevas fronteras entre lo humano, lo infrahumano y lo sobrehumano desde América, desde Latinoamérica, no es lo mismo que pensarlas desde Europa o Norteamérica. Aunque Latinoamérica está integrada en el mundo y la cultura occidentales, y es parte de ellos, es una parte con un sentimiento de sí propio y diferente desde el cual la perspectiva de lo humano aparece modulada con determinadas peculiaridades.

A pesar de la globalización, o precisamente debido a ella, la reflexión —que es algo esencial a los seres humanos para poseerse a sí mismos— es preciso que se lleve a cabo teniendo en cuenta las circunstancias de los hombres que reflexionan, de tal modo que esa

reflexión incluya el lugar geográfico y cultural desde el que se lleva a cabo y, así, quede localizada.

En la era global, lo determinante de la reflexión sobre el progreso tecnológico y sobre las nuevas fronteras de lo humano no es solamente el desplazamiento de lo humano por la tecnología, sino también el desplazamiento de lo humano por lo humano en el mundo global, el desplazamiento de lo humano en Latinoamérica por el poder de lo humano, un poder que se expresa en la economía, la tecnología y la política, y que afecta a la sociedad y a la naturaleza.

En esa situación, la autoconciencia humana no es solo la de Ulises y la de Parsifal, la del protagonista que acapara toda la atención. Es también la de su acompañante, la del pastor Eumeo que guarda el ganado de Ulises, o la del escudero Sancho que acompaña al caballero don Quijote. En Latinoamérica, el humanismo emerge a través de la autoconciencia de Manuelita Sáenz, de Adán Buenos Aires o de Aureliano Buendía, y también el transhumanismo emerge desde conciencias ubicadas en esas coordenadas geográficas y culturales. Es esa reflexión localizada la que se encuentra en este volumen, la que Latinoamérica necesita y la que puede enriquecer el humanismo y transhumanismo globales.

El volumen se divide en tres partes. Una primera se titula “El ser humano en relación consigo mismo y con los otros”. Una segunda tiene el título de “Pensar la globalización: comunicación, medio ambiente y economía”, y una tercera es “Poshumanismo y transhumanismo: pensar desde el presente el futuro”. Sobre esos tres ámbitos se centra la reflexión de varias decenas de pensadores latinoamericanos, con objeto de ofrecer a sus conciudadanos contemporáneos la reflexión que la condición y la dignidad humana requieren y que las instituciones académicas les deben.

En la primera parte se recogen los estudios de Gustavo Muñoz Marín y Jesús David Cifuentes Yarce, Maurizio Pagano, Edward A. Posada Gómez, José Raúl Ramírez Valencia, Natalia Andrea Salinas-Arango, Natalia Baena-Robledo, Braian Estiven Tabera Franco, Héctor Alexander Velásquez Jaramillo, Cristian Ramón Osorio Urrego y Marta Cecilia Betancur García. En esos estudios se expone el extrañamiento, la interrogación y la reflexión sobre sí que realiza el ser humano en el siglo XXI y la construcción de la identidad como unicidad. Todo ello en una perspectiva multicultural que tiene en


cuenta a los otros, en general, y en particular a las mujeres y a los migrantes, y que propone la igualdad entre todos.

En la segunda parte se recogen los estudios de Érika Jaillier Castrillón, Ana Cristina Montoya, Edwin Aguirre Ramírez, José Luis Sandoval Granados, Pedro Colangelo Kraan, Luis Fernando Ramírez, Carlos Alberto Sampedro, Catherine Jaillier, hna. Nora Alba Berrío Bolívar, Juan F. Mejía-Giraldo y Jorge Iván Jiménez García. En estas investigaciones se analiza el modo en que, en el siglo XXI, se potencia o vulnera lo humano en ámbitos más concretos como el de los medios de comunicación, la economía, el mercado, la empresa, la ciudad, el paisaje y la vida religiosa.

En la tercera parte se integran los estudios de Juan Sebastián Hernández Valencia, Jesús David Giraldo-Sierra, María Camila Gallego-Ortiz, Jonny Alexander García Echeverri, Conrado Giraldo Zuluaga, Diana Vanessa Sánchez Salazar y Seny María Hernández Ledezma. En esta parte final, la reflexión examina las posibilidades de aplicación de la tecnología a la génesis y generación del ser humano, y a las posibilidades de aplicación por parte del ser humano de la tecnología a los diversos campos de su actuación y a la articulación de la actividad humana tecnificada con otros sistemas técnicos artificiales. También, en relación con la técnica, se abren amplias posibilidades de degradación y de afirmación de lo humano que es necesario tener en cuenta precisamente en orden a la realización de la esencia humana.

La selección y ordenación de los trabajos estuvo a cargo de los directores del equipo de investigación, Gustavo Muñoz Marín y Jesús David Cifuentes Yarce, y su edición estuvo al cuidado de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Solo me resta añadir que, para mí, la oportunidad que se me ofrece de prologar este libro es un honor y una oportunidad de conocer mejor el pensamiento latinoamericano. Un pensamiento que, a lo largo de los últimos treinta años, he aprendido a comprender y a amar cada vez mejor, y sobre el cual quiero dejar aquí el testimonio de mi admiración y valoración.

Sevilla-España, 12 de marzo de 2021



Primera parte
El ser humano en
relación consigo mismo
y con los otros

La antropología filosófica como sendero de sentido

Gustavo A. Muñoz Marín*
Jesús David Cifuentes Yarce**

Las ciencias humanas y sociales, especialmente la antropología, versan sobre un sinfín de temas y cuestiones sobre los que tratan muchas conversaciones de la vida diaria de los hombres de todos los tiempos. Si se analizan las conversaciones del vulgo o de “los cultos”, donde se habla o se trata de entender la sociedad, las culturas, las tendencias, los problemas sociales, etc., o si se estudian los temas que ocupan la última cuestión coyuntural, la política, la salud, la ecología, la moda, la

* Profesor titular de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del Grupo de Investigación Territorio de la Escuela de Ciencias Sociales. Correo electrónico: gustavo.munoz@upb.edu.co.

** Profesor asociado del centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del semillero de Antropología Filosófica de la misma universidad. Miembro del Grupo de Investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. 195C-06/18-42. Correos electrónicos: jesus.cifuentes@upb.edu.co y david.yarceupb@gmail.com.

cultura, se podría concluir que un buen número de las conversaciones de todos los tiempos y de la vida diaria pertenecen al campo de dichas ciencias.

Asumiendo lo anterior, se puede percibir que las ciencias humanas y sociales —y, en ellas, la antropología— han existido desde siempre en todas las culturas y como una forma de saber espontáneo. Por eso, se puede afirmar que toda cultura o civilización ha realizado o experimentado una etapa precientífica de las ciencias y ha construido una antropología para la interpretación de su realidad y del misterio humano. Desde esta perspectiva, se encuentra que el saber antropológico es tan antiguo como la misma historia de la humanidad y las culturas en general:

[t]oda sociedad, haya alcanzado o no la fase científica, se ha construido una antropología para su propio uso: toda organización social, toda cultura, son interpretadas por los propios hombres que las viven: además, las mismas nociones de organización social y de cultura pueden ser, en sí mismas, objeto de atención. Desde este punto de vista, la prehistoria de la antropología es muy prolongada, tanto como la historia de la humanidad (Mercier, 1967, p. 21).

Ahora bien, la antropología filosófica no viene delimitada por las cuestiones anteriores, sino que su problema fundamental es “¿Qué es el hombre?”¹. Todos los seres humanos se han preguntado por su propia existencia, por cuál es el sentido de su vida, del mundo, de los otros y de la trascendencia. Preguntas que están mediadas por los diferentes contextos históricos y sociales, por lo que los horizontes de respuestas han sido transversalizados por los conocimientos que han soportado la cosmovisión de cada contexto. Si bien la respuesta de un individuo del siglo XXI puede ser muy diferente a la

1 Desde que el hombre existe, no solo ha tratado de darse explicaciones sobre los fenómenos del mundo que lo rodea, sino también de sí mismo. Significa esto que tales explicaciones han existido desde antiguo y han sufrido procesos evolutivos. En los primeros momentos, tales explicaciones no eran sistemáticas ni rigurosas (etapa precientífica). Con el transcurrir del tiempo, las explicaciones adquieren un carácter riguroso, ordenado y sistemático (a este proceso de las teorías se le denomina “etapa científica”).

de un ciudadano de la Grecia clásica, el principio de significación para la pregunta se comparte, la angustia respecto a no tener definido el objeto mismo de lo que se es, porque

[L]os seres humanos pertenecen a una especie que necesita definir sus límites con otras especies y el alcance de sus recursos y capacidades, para saber quiénes son y para ser lo que son. El hombre es un animal que necesita saber lo que es para serlo, aunque sea con un saber pre-reflexivo, natural. Y así aparece en las diferentes culturas, desde las más elementales hasta las más complejas, que son siempre modelos de humanismo (Choza, 2009, p. 48).

No obstante, toda respuesta ejerce un dominio sobre el objeto. Un control que estructura la manera en que se proyecta al objeto mismo. Pensar en el ser humano como racional es proyectarlo a estructuras sociales de libertades y democracias. Por el contrario, si se responde a sí mismo desde la bondad o la maldad, no queda más que pensar contratos que lo potencien o controlen. Es por eso por lo que, bajo cada respuesta, hay un plano en el que se evidencia cuál es el límite de lo humano y lo no humano, sus posibilidades y carencias (Choza, 2009, p. 51). De ahí que cada cultura haya creado modelos humanos y sociales como forma de sentido que aliviane la incertidumbre de ser siendo.

Lo anterior evidencia la condición inquiriente del ser humano, lo que implica, a su vez, que el preguntarse es constitutivo de su naturaleza; es decir, no hay una relación “ciega” consigo mismo ni con el entorno (Coreth, 1991, p. 31), porque hay una consciencia de sí y de lo otro, pero, al no poder ser una consciencia absoluta, busca una respuesta como forma de aprehender la realidad. Respuesta y realidad se unen bajo el concepto de “experiencia”, entendida no solo desde el plano de la percepción, sino también desde la significación, porque “es siempre su penetración espiritual con el pensamiento y la inteligencia” (p. 90); es decir, la experiencia implica una disposición reflexiva respecto a la vivencia, no es dada, es una actividad fruto de “la libre decisión de la voluntad” (p. 91) y constituye el mundo no como una condición fenoménica, sino como una comunidad de conocimientos y comprensiones (p. 93) que posibilitan el mundo-con-los-otros y, por ende, el mundo de sí mismo. Ello es así porque

[...]amás nos encontramos con una autoconsciencia inmanente y cerrada, que empiece por estar en sí misma y que posteriormente se afinque en los demás. Más bien, nos descubrimos a nosotros mismos en lo otro, en una unidad dialéctica de autorrealización y realización mundana, de autocomprensión y comprensión del mundo. Esa totalidad es una posición en movimiento de la relación y [el] condicionamiento entre mí y lo que me rodea, entre el hombre y su mundo (p. 83).

Esa es la razón por la que la respuesta a la pregunta por el ser humano se transforma en cada época o momento de inflexión histórica y como bien se puede ver en el devenir y la reflexión de la filosofía del hombre, de la antropología filosófica y las demás ciencias humanas y sociales. Contextos históricos, nuevos descubrimientos y preguntas son los que permiten habitar la respuesta, siempre parcial, pero que tiende a lo absoluto como una forma de abarcar holísticamente la realidad del ser humano y esa, precisamente, es la tarea primordial de la antropología filosófica.

1. Los retos de la pregunta en el mundo actual

Para Buber (2014, pp. 24-25), una de las condiciones fundamentales para que la pregunta filosófica por el ser humano tome un real protagonismo es la existencia de situaciones de intemperie, de incertidumbre; es decir, que el reconocimiento propio de la angustia respecto al lugar y los horizontes que se ocupan sea el interlocutor de la existencia. Hoy se asiste a una intemperie cada vez más creciente que ha sido ignorada o respondida en direcciones opuestas a la realidad misma del ser humano, toda vez que se constituyen en horizontes no vinculantes respecto al tejido social; por eso, ante la multiplicidad de diferencias que abrió la globalización, se ha dado respuesta con fanatismos; ante una formación técnica que responde a cánones de productividad, se ha encontrado consuelo en la identidad dada por el objeto gracias al consumismo; y ante el exceso de información, se ha caído en *epistemocracias*. Esto, individualmente, genera nuevas formas de neurosis (infartos psíquicos, según Han

(2012, p. 29) y, socialmente, alimenta el individualismo salvaje, “la creencia de que los significados sociales son generados por los sentimientos de los seres humanos individuales” (Sennett, 2011, p. 415). Miremos cada uno de estos conceptos.

1.1. Fanatismo

La globalización ha abierto el mundo a los productos, y los ojos al rostro de una diferencia inevitable que interpela constantemente la realidad cercada, segura, de la individualidad. Ante el cuestionamiento del rostro del otro, que ha alimentado el miedo, se han reforzado diques identitarios como proyectos universales bajo los que se debe medir la sociedad. Es por eso que persiste la actitud de imponer una forma de ver, sentir y vivir el mundo, lo que lleva a constituir nuevas formas de fobias bajo la necesidad de crear alteridades radicales para fortalecer identidades radicales, fanatismos.

Esta constitución binaria de la realidad, los unos y los otros², constituye la paradoja de un mundo abierto a todos, pero cerrado a “mi particularidad”. Es la privatización de la existencia, “un excesivo narcisismo de la propia mismidad” (Han, 2014, pp. 9-10) que lleva a ahogarse en el propio reflejo, al creerse que desde la propia imagen del mundo se puede soportar una imagen que proyecte el rostro de todos. De ahí que, ante los problemas mundiales, se den “intentos desesperados por dar con soluciones locales para problemas producidos globalmente” (Bauman, 2008, p. 15). Esta es la clara imagen de un nuevo Atlas, un individuo que soporta el mundo y, a su vez, se sostiene en la ilusión radical de ser la verdad absoluta. Un Atlas que se soporta a sí mismo.

1.2. Consumismo

Los modelos de vida que se han estandarizado responden a la productividad, el consumo y al consumirse en el proceso. Para consumir se debe ser consumido, porque “la ‘subjetividad’ del ‘sujeto’, o sea su carácter de tal y todo aquello que esa subjetividad le permite lograr, está abocada plenamente a la interminable tarea de ser y se-

2 Véase Corm (2010, pp. 39-79).

guir siendo un artículo vendible” (Bauman, 2011, p. 26). Así, pues, si toda condición teleológica implica una transformación que apunta al fin, el sujeto que se proyecta al objeto se convierte en objeto para ser consumido.

Esta ficción de entenderse en el objeto es la ilusión de una realidad “controlada y chic” (Verdú, 2009, p. 33). Ilusión que incrementa la ansiedad de controlar lo que no puede ser controlado, por lo que se recurre nuevamente al objeto como forma de salvación, ya no eterna, sino momentánea. Es un ideal de ser humano externo a sí mismo en que el objeto no lo mejora ni lo amplía en términos de cultivo del alma, sino que solo lo condiciona a mayores adquisiciones y, por ende, a ser un acumulador como manifestación de seguridad, no solo de objetos, sino también de personas (amigos y *likes* de redes sociales) y momentos (fotografías)... es lo que Han denomina “un turista consumidor” (2012, p. 14), mas no un viajero que se deja interpelar, transformar por las experiencias.

Por esta razón, la condición de ser “humano” es la condición de ser desechado en cuanto no se pueda consumir, en cuanto el hombre no pueda salir del halo de invisibilidad para obtener un rostro visible con lo consumido, precisamente porque “poseer y consumir determinados objetos y llevar determinados estilos de vida constituye una condición necesaria de felicidad; quizá incluso de la dignidad humana” (Bauman, 2001, p. 55), lo que destruye no solo la relación consigo mismo, sino también con el otro y con lo otro (que también constituyen objetos para ser consumidos y reemplazados).

1.3. *Epistemocracia*

No solo ha existido una globalización en términos de identidad, sino también de conocimientos. Esto es lo que ha llevado a Harari a plantear que existe una sola civilización en cuanto que cada vez más se comparten lenguajes universalmente aceptados como el de la medicina, las matemáticas y la ingeniería (2018, pp. 115-131). Si bien hay que matizar esta afirmación, no cabe duda de que, en términos de Kuhn, el paradigma bajo el que se rigen los actuales discursos sociales, indistintamente la cultura, son los dados por el pensamiento científico.

Esta afirmación da la sensación de la construcción de un pensamiento universal, pero que, paradójicamente, ha complejizado

tanto la realidad que termina desembocando en *epistemocracias*, no por el conocimiento en sí mismo, sino por la actividad humana respecto a la imposibilidad de poseer todo el conocimiento. Mientras los enciclopedistas del siglo XVIII “encerraron” el conocimiento del mundo en diecisiete tomos, hoy el cúmulo de conocimientos refleja una mayor ignorancia respecto al mundo en cuanto que hay menos certezas. Esto, si bien puede potenciar una actitud de humildad, también ha desembocado en la soberbia de reducir todo a una mirada monolítica en la que el científico es la única autoridad dueña y controladora de la realidad. Es la supremacía del saber positivista, donde se ha entendido que, a mayor conocimiento, mayor desvinculación. Todo esto lleva a la constitución de monismos reduccionistas excluyentes. Si bien uno de los retos que siempre ha tenido el ser humano es buscar una imagen del mundo que intente delimitar lo ilimitado, la destruye en cuanto dicha imagen se torna excluyente porque se convierte en dogmatismo.

2. Antropología filosófica

Ahora bien, respecto al tema de la antropología filosófica, entre más conocimiento se tiene sobre el universo, lo social, el cuerpo, la psique, menos se sabe acerca del ser humano mismo; es decir, en lugar de iluminar una esencia, naturaleza o realidad holística, cada vez más se va ocultando la idea unitaria de la realidad humana (Scheeler, 1938, p. 28) y esta se fragmenta, y, por consiguiente, se atomiza el actuar humano, lo que implica un desequilibrio en su personalidad. Por esta razón, no se le exige al psicólogo saber afrontar las crisis emocionales como condición para guiar a otros.

Estas tres características tardomodernas revelan, cada una, una paradoja: la de un sujeto que es objeto, la del fanatismo en medio del multi y transculturalismo, y la del reduccionismo absolutista en medio de la proliferación de información. Tales características confluyen en la contradicción de que el hombre es relacional, pero no así sus obras, y ello desemboca en privatizar la existencia, ocultando la intemperie bajo la ilusión de seguridad en un objeto, una identidad o un saber. Es como caminar con los ojos cerrados al lado de un abismo buscando sostenerse de ideas.

Buber (2014, p. 24) planteó que cuando el ser humano tiene un aposento, la pregunta antropológica se confunde con la cosmológica, es decir, con lo externo a él, como se evidencia en los retos del mundo actual. De allí la permanente advertencia de las ciencias humanas y sociales en torno a los procesos de desvinculación: un individuo que busca, sin soportes, hacerse a sí mismo. Estrés, ensoñación y autoexplotación son los únicos recursos que le quedan. Un aposento ilusorio, una falsa seguridad.

Así pues, hay una intemperie que hace urgente la antropología filosófica para develar la ilusión de seguridad y poder dirigir la mirada a la posibilidad de ser con los otros y lo otro, y para poder crear un método que permita comprender, bajo la búsqueda de una riqueza de pensamiento, la multiplicidad de conocimientos, porque “si no conseguimos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual” (Cassirer, 1968, p. 24).

Hay poco diálogo no solo entre las ciencias humanas y sociales respecto a las ciencias exactas, sino también entre todo el caleidoscopio de posibilidades que cada una de ellas presenta. Uno de los grandes avances científicos que describen hoy los físicos cuánticos es la posibilidad de aislar un fotón, una pequeñísima partícula de energía luminosa, pero, ante tan gran avance, se enmudece la pregunta por ¿qué nos dice dicha partícula sobre la realidad? O, más aún, ¿qué nos dice sobre lo humano?

La filosofía es la única rama del saber —no como profesionalización, sino como actitud— que tiene la posibilidad de conocer las fronteras de los conocimientos y de ponerlos a dialogar, de atravesar cualquier clase de territorio (Campillo, 2015, p. 116), no para explicar (esa es tarea de cada ciencia), sino para comprender (Beorlegui, 2004, p. 37); es decir, dotar de sentido lo que oscurece la realidad misma: una atomización de posibilidades que hacen imposible un habitar vinculante.

Un claro ejemplo de la disposición filosófica vinculante se encuentra en la famosa cita, convertida en máxima, de Kant: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes cuanto es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”

(2008, p. 190). Esto es así, precisamente, porque el conocimiento del mundo es el conocimiento del ser humano y por esa razón ambos estimulan el ánimo (*Gemüt*)³ que está dirigido tanto a la dimensión teórica (el cielo estrellado) como a la dimensión práctica.

En este horizonte, la antropología filosófica tiene por objeto la tarea de pensar y aproximarse al concepto del ser humano y esto lo hace cuando el hombre se piensa a sí mismo y piensa su vida; por eso, la antropología es un discurso conceptual y explicador de la idea del ser humano a partir de las diversas interpretaciones o autointerpretaciones que se han venido dando en las distintas épocas de la historia de la humanidad. De lo anterior se puede intuir que el método general de la antropología filosófica es el análisis filosófico conceptual de la vida misma; es decir, la antropología filosófica permite que los horizontes de comprensión que abren la pregunta y la respuesta sean vinculantes, no absolutistas, con la vida misma:

saber que no solo existe un género humano sino también pueblos, no solo un alma humana, sino también tipos y caracteres, no solo una vida humana, sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre (Buber, 2014, p. 18).

Es por esto que la antropología filosófica se proyecta como urdimbre de experiencias. Permite vincular los diferentes significantes que van desde las particularidades individuales hasta las teorías para entender las fuerzas del universo. Esto es urgente debido a que comprender las diferentes esferas permitirá un avance más seguro, en todos los ámbitos, de la condición misma de humanidad, toda vez que comprender una naturaleza, esencia o condición humana no es garantía de su realización bajo las estructuras sociales. Garantizar que dicha concepción pueda realizarse es propio del humanismo: "La realización de la esencia humana se percibe cada vez más como un imperativo que ha de alcanzar, más allá de instituciones

3 "Gemüt [es] lo que hace de sí mismo" (Foucault, 2010, p. 75).

como la nación, el estado o las clases sociales, al cien por cien de la población humana” (Choza, 2009, p. 37). Lo anterior quiere decir que toda antropología filosófica que signifique la experiencia humana vinculando, no eliminando, sus múltiples esferas, dimensiones y realidades, tiende, inevitablemente, al humanismo.

Esto fue enseñado por Kant (2004, p. 18): una verdadera antropología no es la que acumula conocimientos, sino la que piensa a un ser humano como ciudadano del mundo. Cabe aclarar que la condición de ciudadano del mundo no hace referencia a un cosmos ya dado, sino a una ciudad y ciudadanía por construir. Por esta razón, Kant denomina su antropología como “pragmática”, aquella que se encarga de estudiar lo que el ser humano ha hecho con su libertad (p. 17); esto es, que el conocimiento —por ello también se estudia lo que la naturaleza ha hecho del ser humano— debe servir para organizar y guiar su propia vida.

Así, pues, el ser humano debe guiar su vida pero en relación con los otros, precisamente porque “necesita saber lo que es para serlo, necesita poseer una idea de lo que es ser hombre en la que pueda *reconocerse* como sujeto y que guíe su proceso de autorrealización” (Arregui y Choza, 2002, p. 24); es decir, la antropología filosófica es un proceso de comprensión para vivir mejor consigo mismo, con los otros y con el entorno, donde el conocimiento sirve para “ser más virtuosos y más felices, de manera que no muramos sin haber merecido ser parte de la raza humana” (Blom, 2008, p. 185).

Referencias bibliográficas

- Arregui, V. y Choza, J. (2002). *Filosofía del Hombre: una antropología de la intimidad*. Madrid: RIALP.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- (2008). *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Madrid: Katz.
- (2011). *Vida de consumo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Beorlegui, C. (2004). *Antropología filosófica: nosotros urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Blom, P. (2008). *Encyclopédie: el triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Barcelona: Anagrama.
- Buber, M. (2014). *¿Qué es el hombre?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Campillo, A. (2015). *Tierra de nadie: cómo pensar (en) la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica: introducción a la filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Choza, J. (2009). *Historia cultural del Humanismo*. Sevilla: Thémata.
- Coreth, E. (1991). *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona: Herder.
- Corm, G. (2010). *Europa y el mito de Occidente: la construcción de una historia*. Barcelona: Península.
- Foucault, M. (2010). *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- ____ (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Bogotá: Debate.
- Kant, I. (2004). *Antropología en un sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (2008). *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Sennett, R. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Verdú, V. (2009). *El estilo del mundo: la vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Anagrama.

Pluralismo cultural y filosofía

Maurizio Pagano*
Traducción de
Luis Fernando Ramírez Ramírez**

1. El pluralismo cultural en el contexto del mundo contemporáneo

El pluralismo cultural y religioso es un hecho notorio y reconocido, y una realidad que marca profundamente el mundo contemporáneo. La expe-

* Maurizio Pagano es profesor emérito de Filosofía Teórica de la Universidad del Piemonte Oriental (Vercelli). Es director del Centro de Estudios Filosóficos y Religiosos Luigi Pareyson en Turín y del Laboratorio de Estudios Hegelianos en Vercelli.

** Magíster en Gestión de Empresas Sociales para el Desarrollo Local y la Innovación Social y economista de la Universidad de Antioquia. Docente interno del Centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del grupo de estudio de economía civil. Correo electrónico luisfernando.ramirez@upb.edu.co.

riencia del pluralismo concierne, en especial, a la condición de los individuos, dado que personas que provienen de culturas distintas actualmente conviven en un mismo ambiente; esta experiencia, además, pone en cuestión las culturas mismas: mientras que en el pasado estas se ubicaban distantes unas de otras en mundos distintos y poco comunicados, hoy viven juntas. Esta situación es causada por distintos factores, típicos de nuestro tiempo: entre estos surgen, de una parte, los grandes movimientos migratorios, y de la otra, el enorme incremento de las comunicaciones y los intercambios planetarios.

Si se tienen en cuenta todos estos elementos, se observa que la experiencia del pluralismo, en el modo en que actualmente se presenta, se debe comprender y encuadrar en el contexto general de la globalización, entendida esta como un proceso complejo que constituye ahora la figura característica de nuestra época. Por lo que respecta a la esfera de la cultura, la globalización, por una parte, acelera la comunicación entre distintos lugares del mundo y contribuye a homogenizarlos; esta difunde en todos los lugares las mismas mercancías, así como modelos de vida y esquemas de comportamiento. Por otra parte, precisamente esta tendencia a la homologación es considerada como una amenaza y suscita reacciones más o menos enérgicas orientadas a defender y valorizar la diversidad, las tradiciones y las identidades locales.

Si extendemos la mirada debemos constatar, empero, que la realidad del pluralismo se conecta también con otros fenómenos, más remotos en el tiempo pero no menos relevantes en sus efectos: aquí es necesario recordar sobre todo la expansión colonial y violenta de Occidente que comenzó con la conquista española en los años 1500, prosiguió con la práctica aberrante de la esclavitud y alcanzó su culmen en la época del imperialismo; el fin de este recorrido condujo al proceso de descolonización que se desarrolló en los años cincuenta y sesenta del siglo xx y a la compleja situación poscolonial que derivó de ello. Así, resulta evidente que el tema del pluralismo cultural se vincula con las cuestiones cruciales vigentes que hacen referencia a las condiciones de vida de todos los habitantes del planeta, las desigualdades entre las naciones y entre los distintos grupos poblacionales, las relaciones de poder y explotación económica, las crisis y las guerras actuales que afligen vastas áreas del mundo que han sido objeto de dominio colonial.

De una parte, se tiene la herencia del predominio cultural y de la política del poder de Occidente, de la otra el impulso de otras culturas para reivindicar su propia identidad y derechos. En el pasado (y, por múltiples aspectos, también en el presente), la afirmación de la superioridad cultural y religiosa ha justificado las acciones violentas de Occidente en relación con otros pueblos; hoy, la reivindicación de la propia identidad en contra de la supremacía del modelo de Occidente conduce nuevamente a formas de violencia incluso extremas. La cuestión del pluralismo es, entonces, un tema polémico en la actualidad: por un lado, es un estímulo nuevo y potente para la reflexión filosófica y teológica, y, por el otro, es una fuente de problemas para la política y la ética.

2. La experiencia del pluralismo en la historia

Esta situación particularmente compleja, y con frecuencia dramática, no debe hacernos pensar que la experiencia del pluralismo sea un aspecto peculiar de nuestra época. En realidad, la dimensión intercultural está presente desde siempre en Occidente y recorre toda su historia desde las fases iniciales. Desde el punto de vista de la geografía física, Europa no es un continente en sí mismo, es solamente una pequeña parte del continente euroasiático; este obtiene su identidad por medio de una separación de Asia, una fractura que acontece a partir de una serie de conflictos. Aquel que podemos considerar, al menos simbólicamente, como el primero de ellos, es la guerra entre los griegos y la asiática Troya de Príamo, que es narrada por Homero en la *Iliada*, el texto que será la base de la *paideia* griega. El episodio culminante serán las guerras persas acontecidas al inicio del siglo v a. C. y que fueron narradas por Heródoto; a través de la experiencia de la guerra victoriosa contra el gran enemigo asiático, Grecia tomará definitivamente conciencia de su identidad.

Para Homero, griegos y troyanos tienen mucho en común: hablan el mismo idioma, tienen los mismos dioses e, incluso, como en el episodio de Glauco y Diomedes, descubren que sus familias se encuentran ligadas por antiguos vínculos de hospitalidad. No obstante, se hacen notar algunas diferencias: los troyanos van a la

guerra gritando, eventualmente rompen sus juramentos y cuando son vencidos imploran piedad; los griegos conocen también el miedo, pero en batalla proceden de manera ordenada, obedeciendo con disciplina las órdenes de sus jefes.

Heródoto se esfuerza por ser equitativo en el juicio de las acciones de griegos y persas. Aunque es evidente que, con él, a mediados del siglo V, Grecia ha tomado claramente conciencia de su separación de Asia. El imperio asiático se presenta para los griegos como ilimitado, en la extensión y en el poder del gran rey. En contraste, Grecia se afirma como la potencia del límite, *peras*, que lleva orden en el *apeiron*, ilimitado y sin forma. El proceso a través del cual Occidente madura su identidad se desarrolla a través del conflicto y de la contraposición espiritual en relación con Oriente. Al mismo tiempo, sin embargo, este se caracteriza por una relación positiva. Platón, así como Heródoto, está fascinado por la antigua sabiduría de Egipto. Con el tiempo esta admiración aumenta. Plutarco y los neoplatónicos estudian con amor los mitos egipcios; en los siglos de decadencia del imperio romano, el Occidente, en plena crisis espiritual, busca en Oriente una respuesta a sus inquietudes, como puede verificarse por medio de la difusión de los cultos de Iside y de Mitra.

A esta reflexión sobre las relaciones entre Grecia y Oriente es necesario agregar otra consideración que nos lleva precisamente al corazón de nuestra cultura e identidad. El Occidente que nosotros conocemos, y que se ha desarrollado en el curso de los últimos dos milenios, es el resultado del encuentro decisivo entre la cultura griega, la civilización romana y la religión bíblica, hebrea y, sobre todo, cristiana. La civilización a la que pertenecemos, y en la que asentamos nuestras raíces, no solamente ha madurado en relación con Oriente, sino que en su mismo centro es el producto de un evento intercultural. Estas consideraciones que hemos propuesto en relación con Occidente valen, en realidad, para todas las culturas: cada una de ellas se desarrolla, de una forma, a través de las relaciones externas con las otras, y, de otra forma, es ya plural en su interior, porque es el fruto de la síntesis que realiza cada vez entre la herencia de su tradición y los nuevos elementos que ha encontrado fuera de sí misma. Todas las culturas son, por tanto, una síntesis en movimiento de elementos internos y externos, toda cultura es intercultural.

3. La reflexión sobre el pluralismo en la historia

La relevancia de esta dimensión intercultural ha sido acogida y tematizada por Occidente especialmente en sus momentos de crisis. Esto sucedió en la época de la primera maduración del pensamiento griego y de su desvinculación del mito: así Jenófanes, al encontrarse frente a la multiplicidad de culturas, destaca de manera crítica cómo cada pueblo crea sus dioses a su propia imagen y a esta caótica pluralidad de figuras mitológicas contraponen la respuesta de la razón, que afirma la unidad de la divinidad. Un poco más tarde Heródoto, tomando conciencia de la misma situación de pluralidad, la utiliza como justificación para proceder en el reconocimiento más amplio y cuidadoso de las costumbres y las religiones de otros pueblos, e inaugura así con sus *Historias* un camino distinto y en cierto modo alternativo, interesado sobre todo en conocer lo diverso en su singularidad. Podemos decir que Jenófanes le da un inicio al camino de la filosofía, mientras que Heródoto abre una vía que será retomada en nuestro tiempo por las ciencias humanas y, en particular, por la antropología cultural.

El encuentro de la religión bíblica con la lengua y la cultura griega es un gran evento intercultural que se deriva en dos recorridos bien distintos: el primero tiene relación con el mundo hebreo y tiene su epicentro en la metrópolis de Alejandría; allí, entre el siglo III y II a. C., la Biblia hebrea se traduce en la versión griega de los setenta. El segundo tiene relación con el cristianismo y se desarrolla a través de la obra de los padres de la Iglesia, desde los apologistas del siglo II hasta san Agustín. Lo que está en juego en este camino es la instancia de poner en relación el mensaje universal del Dios bíblico con la conceptualización, también universal, aunque en un sentido distinto, de la filosofía.

El Medioevo cristiano está marcado profundamente por las relaciones con la nueva realidad del islam. La conquista de Constantinopla por parte del ejército turco de Mahoma II, en 1453, trajo estragos inauditos y turbó profundamente la conciencia de los occidentales. Como respuesta a este terrible hecho, el cardenal Nicolás Cusano reaccionó inmediatamente y publicó ese mismo año una obra fundamental, el *De pace fidei*. En él, indica que en el diálogo

entre los representantes de las distintas religiones está la vía que puede conducir a la paz: el cristianismo tiene un puesto privilegiado, pero la infinitud de Dios justifica el valor positivo de la pluralidad de las distintas expresiones religiosas.

Si damos una mirada a la Edad Moderna, debemos constatar que, precisamente en la fase en la que la civilización del Occidente cristiano está alcanzando su plena madurez y su primera afirmación en el ámbito mundial, interviene el evento traumático de las guerras de las religiones, las cuales se desarrollan al interior del mundo cristiano occidental entre protestantes y católicos, y que hacen surgir dramáticamente elementos de intolerancia que muestran, de esta manera, con claridad, cuál es la amenaza que puede acontecer en el ordenado desarrollo de la civilización por cuenta de las diferencias y los conflictos entre las religiones. Al respecto, se agrega que, mediante el encuentro con el Nuevo Mundo y los renovados contactos con el Extremo Oriente, Europa hace la experiencia de la relatividad de su propia tradición. El deísmo representó un primer intento de importancia por hacer frente a este reto, buscando en la religión natural un elemento mínimo que fuera común a todos y que garantizara la comunicación y coexistencia entre las culturas y las religiones; de este modo, no obstante, el motivo de la alteridad, de la riqueza que deviene de la pluralidad, se desvalorizó.

La situación cambió nuevamente con la edad romántica: los autores de la primera mitad del siglo XIX valorizaron la diversidad, pusieron en evidencia con pasión las características individuales de las distintas culturas y religiones, y se sintieron atraídos especialmente por el encuentro con India y, en general, con el mundo oriental, hecho accesible mediante las primeras traducciones del sánscrito y del chino. Entre ellos, los más destacados se esforzaron por componer este reconocimiento de la diversidad con la afirmación de la universalidad de la razón. En la *Filosofía de la mitología* de Schelling y en la *Filosofía de la religión* de Hegel la experiencia religiosa de la humanidad, en todas las variedades de sus manifestaciones hasta entonces conocidas, está compuesta en la unidad de una única historia espiritual. Tanto para Schelling como para Hegel, esta historia encuentra su culmen y su cumplimiento en el cristianismo, que representa el punto más alto y definitivo de la experiencia religiosa de la humanidad. Se trata, como se puede ver, de una prospectiva fuertemente eurocéntrica, que en todo caso tiene el mérito de instituir por

primera vez y en modo detallado la confrontación entre Occidente y otras culturas, y de conciliar la diversidad de las tradiciones con la unidad de sentido y con la universalidad de la razón.

Luego de la crisis del idealismo, los filósofos no han avanzado más en la pretensión de ofrecer una visión sistemática que acoja en una reconstrucción unitaria toda la historia religiosa de la humanidad. Sobre el plano teórico, se destaca el vivo interés de Schopenhauer por las religiones indias (hinduismo y budismo), un interés que de forma menos evidente se encuentra también en Nietzsche. En el entretiem po, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la tarea de estudiar la variedad de la experiencia cultural y religiosa ha sido asumida por otras múltiples disciplinas, en gran parte nuevas, y que han concentrado su atención sobre el hecho empírico de la experiencia humana y cultural, dejando en el fondo o incluso poniendo aparte, de manera intencional, las grandes preguntas filosóficas relativas al sentido y a la verdad de esta experiencia. Entre las ciencias humanas que afrontan nuestro tema, un puesto de alto relieve es atribuido a la antropología cultural; esta disciplina, nacida en el siglo XIX en un contexto dominado por el positivismo y el evolucionismo, que implicaban privilegiar la cultura occidental moderna, conoció en el siglo sucesivo un profundo replanteamiento que ha llevado a abandonar el etnocentrismo y la idea de una clasificación jerárquica de las culturas; en este nuevo contexto, se convierten en temas centrales, y filosóficamente relevantes, el relativismo, la interpretación de la diversidad y, en general, la relación entre identidad y alteridad.

4. La reflexión sobre el pluralismo en el pensamiento contemporáneo: el recorrido de Japón

El panorama del debate sobre las relaciones interculturales ha mutado radicalmente en las últimas décadas: esto aconteció precisamente a causa de la difusión de la experiencia real del pluralismo. La atención sobre este tema ha madurado en Occidente en la segunda parte del siglo XX, especialmente en el ámbito de la teología, mientras que la filosofía se unió un poco más tarde en la acogida de la relevan-

cia teórica del tema. Un aspecto particularmente significativo de la nueva situación es el hecho de que en este ámbito el pensamiento oriental ha precedido por algunas décadas al occidental. De manera particular en Japón, en el ámbito de la escuela de Kyoto, encontramos una línea de investigación que, aunque profundiza en las propias raíces en la tradición oriental, y especialmente en el budismo zen, se ubica decisivamente sobre el terreno de la filosofía y se abre a una confrontación abierta con el pensamiento occidental.

El fundador de la escuela, Nishida Kitarō (1870-1945), ha abierto ampliamente la filosofía de su país al encuentro con Occidente, estudiando de manera profunda, en los idiomas originales, a los principales representantes de nuestra tradición. Desde su primera obra, *Un estudio sobre el bien* (1911), Nishida ha planteado una investigación en la cual los aportes del pensamiento occidental interactúan con su inspiración oriental y ha desarrollado, así, un pensamiento que con esta configuración dialógica atraviesa todos los grandes temas de la tradición filosófica. En el centro de su pensamiento maduro está la noción de “lugar”, entendido como fondo o campo que recuerda el universal concreto de Hegel, sin que esto desemboque en la tesis de un sujeto absoluto. La noción de lugar converge al final con aquella del nada absoluto de la tradición budista (Śūnyatā), una vacuidad en la cual toda entidad individual se anula y reencuentra. En la última fase de su pensamiento (*La lógica del lugar y la visión religiosa del mundo*, 1945) Nishida ha hecho explícito también el lado religioso de su investigación: partiendo de la noción budista de la vacuidad absoluta, se puede hablar de un Dios que, negándose a sí mismo, supera la oposición al mundo y también la contradicción entre inmanencia y trascendencia. Sobre esta base, Nishida es el primero en indicar la posible convergencia entre el pensamiento budista y el tema cristiano de la *kénosis*.

Entre los continuadores de Nishida emerge la figura de Nishitani Keiji (1900-1990). En su trabajo más importante, *La religión y la nada* (1961), hace referencia con particular atención a la cuestión del nihilismo. Moviéndose de la afirmación cartesiana del sujeto y del desarrollo de la ciencia y la técnica, Occidente ha alcanzado la experiencia del nihilismo. El abismo del *nihilum* que aquí se abre para el hombre europeo era ya conocido desde hacía tiempo por la espiritualidad oriental; en este abismo se rompe cada trato positivo de la experiencia, la realidad de Dios y la del mundo. El límite de

esta experiencia se encuentra en el hecho de que aquí todavía la nada se concibe como lo contrario del ser, es una “nada relativa”.

Hay, entonces, un paso ulterior que debe realizarse: si el *nihilum* es el abismo del ser, existe un abismo del abismo, que es la vacuidad. Mientras que el *nihilum*, en cuanto opuesto al ser, es considerado aún como un algo que permanece externo a nosotros, esta traza de “cosidad” desaparece en el plano de la vacuidad, que es “el punto final de una orientación a la negación”. Solo en el vacío absoluto puede existir una nueva afirmación, lejana de aquella cosa a la que estamos acostumbrados: en la que todo ente, incluido cada uno de nosotros, es liberado completamente de cualquier tipo de apego, de cualquier permanencia y de este modo es libre de ser sí mismo en su modalidad emergente. Sobre el terreno de la religión, Nishitani ha retomado y profundizado la confrontación de Nishida con el cristianismo: desde una perspectiva, tomó distancia de una posición que reconoce un particular privilegio al pueblo de Israel y al Dios cristiano, pero, por otra, ha mostrado un particular interés por el tema de la *kénosis* y del sufrimiento de Cristo. En el conjunto, se puede observar que estos pensadores, de una parte, abren ampliamente su reflexión al encuentro con el pensamiento occidental, pero, de la otra, mantienen, en su respuesta final, una fuerte radicación en su perspectiva oriental: se trata, entonces, de una investigación que cultiva al máximo la relación con el otro sin pretender saltar fuera de la propia posición en una perspectiva neutral que se quisiera superior, pero que sería, en definitiva, vacía y desenraizada.

5. La reflexión sobre el pluralismo en la teología contemporánea

En cuanto al debate en el ámbito occidental, ya se ha dicho que la teología ha estado más dispuesta que la filosofía a acoger la relevancia de nuestro tema. La razón de esta diferencia es obvia: en el momento en que las distintas tradiciones se han expuesto a un contacto cada vez más estrecho, la confrontación entre las distintas perspectivas se ha presentado súbitamente como una posible objeción a la pretensión de absolutismo del cristianismo. La reflexión, en este caso, se ha dirigido específicamente a las religiones, pero el

debate encendido se ha desarrollado haciendo surgir algunos argumentos que tienen una gran relevancia para cualquier consideración del pluralismo cultural.

En el ámbito de los estudios teológicos, la posición tradicional del exclusivismo ha perdido terreno gracias, entre otras cosas, a las orientaciones del Concilio Vaticano II respecto a la perspectiva del “inclusivismo”, por lo cual la revelación cristiana ofrece la plenitud de la verdad, pero también las otras tradiciones contienen elementos válidos que pueden ser reincorporados en la más amplia perspectiva cristiana.

El debate se abrió hacia los años setenta, cuando hizo camino la tesis más radical de los pluralistas, como Wilfred Cantwell Smith y, sobre todo, John Hick. Si todas las grandes tradiciones contienen elementos de verdad, es necesario ser completamente honestos y reconocer que todas ellas pueden ser igualmente caminos de salvación; cada una de ellas encarna, de manera original y sobre un plano de igual dignidad, la esencia común de la religión. De aquí surge la propuesta, hecha por Hick (1989), de una nueva “revolución copernicana” por la cual la teología abandona la visión cristocéntrica y pone en el centro a Dios o, de manera más amplia, la Realidad Última —que es acogida de modo distinto por las diferentes tradiciones—, y el corolario que induce, al admitir que Cristo no es la única vía de salvación, la encarnación plena de Dios, sino que es uno de sus profetas (Hick, 1989).

Esta propuesta ha suscitado un vivaz debate y muchas reservas, incluso por parte de teólogos activamente comprometidos en el diálogo. La primera y más fundamental crítica dirigida a los pluralistas es que ellos, para afirmar la igual dignidad de las otras vías, las conciben como variantes de una única esencia de lo religioso; esta esencia común luego se expresa según un modelo que es típico de la experiencia y el pensamiento de Occidente. El resultado es que, para reconocerles a todos una igual dignidad, se impone un modelo unitario y *homogeneizante* que reafirma el prejuicio eurocéntrico. A todo esto se suma el hecho de que no tiene sentido relativizar *a priori* la figura de Jesús para favorecer el diálogo: un verdadero encuentro exige que la contraparte esté dispuesta a poner seriamente en juego su propia perspectiva, no que la abandone de manera preliminar.

Esta discusión ha mostrado con claridad que la cuestión de la pluralidad de las culturas no puede ser afrontada con una mi-

rada neutral, como si nosotros pudiésemos colocarnos por fuera y por encima de las partes en pugna. Esta pretensión presupone una concepción *objetivante* del pensamiento, por la cual nuestro conocimiento puede prescindir del punto de vista determinado del sujeto para describir el mundo como es. Nuestro pensamiento, en cambio, es siempre situado y prospectivo, no podemos tener una visión panorámica de la pluralidad de las culturas, pero podemos desarrollar nuestra interpretación que nos permite movernos desde nuestro punto de vista y se abre al encuentro con la alteridad. Como ha subrayado un teólogo fuertemente comprometido con nuestro tema, David Tracy (1997), una posición hermenéutica consciente del propio carácter prospectivo, pero a la vez abierta al tema de la verdad, se presenta como una orientación particularmente adecuada para afrontar la cuestión del pluralismo, superando la falsa alternativa entre absolutismo y relativismo (Tracy, 1997).

6. La reflexión sobre el pluralismo en la filosofía contemporánea

Como se ha dicho, la filosofía ha afrontado con un cierto retardo y con mucha cautela la cuestión del pluralismo. Una de las razones de ello es que Hegel y Heidegger, los dos pensadores que más han reflexionado sobre la relación entre la filosofía y su historia, concuerdan en sostener que la filosofía nace en Grecia y permanece como una prerrogativa de Occidente. Es cierto que Hegel ha estudiado con gran atención las manifestaciones de otras culturas, incluidas las orientales, y las ha examinado en profundidad en el terreno de la historia, del arte y de la religión, pero ha mantenido la idea de que el origen de la filosofía se vincula a la aparición de la libertad política en la Grecia antigua.

Esta tesis de Hegel sobre el primado de Occidente, sufragada más tarde por las investigaciones de Max Weber en el plano del análisis social y económico y confirmada por Heidegger, ha tenido una larga influencia, no obstante, la simpatía de Schopenhauer y Nietzsche por la India y, en particular, por el budismo. Una dirección distinta ha sido indicada por Max Scheler, quien en 1927 habló sobre la necesidad de desarrollar una nueva visión que reconociera

la complementariedad de Oriente y Occidente y la oportunidad de su integración para elaborar “una filosofía universal, de carácter verdaderamente cosmopolita” (1988, p. 308). En ese mismo ensayo, él se atrevió incluso a profetizar una futura integración entre el ideal occidental del héroe activo hacia el exterior y aquel asiático del sabio que soporta; para alcanzar esta visión unificada y más alta era necesario, según él, que Occidente corrigiese radicalmente su proyecto de dominio exterior sobre el mundo y asumiese de nuevo “la gran, e invisible solidaridad de todos los seres vivientes en la vida total, y de todos los espíritus en el espíritu eterno” (p. 311).

La figura más importante que se encuentra sobre este nuevo camino de encuentro intercultural es, sin duda, la de Karl Jaspers. Su contribución más relevante en este campo es la teoría de la edad axial, expuesta en la obra *Origen y sentido de la historia* (1949). Según Jaspers, la edad axial (*Achsenzeit*) representa el punto de inflexión decisivo de la historia: en este período, que va desde el siglo VIII al II siglo a. C., las grandes tradiciones de la humanidad (China, India y Occidente, que comprende a Grecia e Israel), desarrollan un recorrido paralelo que las lleva a conquistar, cada una por cuenta propia, la plena madurez del pensamiento racional. Para Jaspers, se trata de un paso adelante decisivo: en aquel periodo, especialmente alrededor del siglo VI y V a. C., el hombre alcanza la plena conciencia de sí mismo, se separa de la época mítica, y da origen a las grandes religiones y a la filosofía. Esta teoría, que ya en el pasado había ejercitado una notable influencia, ha sido objeto en los últimos años de un renovado e intenso interés y ha suscitado una vasta discusión que permanece activa.

Entre los representantes de la hermenéutica, quien ha dirigido una mayor atención a la dimensión intercultural es, sin duda, Paul Ricoeur. En los últimos años de su vida se ha acercado a profundidad al problema de la traducción. Esta última siempre ha estado relacionada con el desdén inevitable, pero no absoluto, entre lo propio y lo extranjero, y, por tanto, puede ser interpretada según el modelo de la hospitalidad lingüística: se debe “permanecer junto al otro, para conducirlo cerca de sí a título de huésped invitado” (Ricoeur, 2001, p. 78). En este sentido, el paradigma de la traducción se convierte en un modelo para otras formas de hospitalidad que se refieren a la relación entre las distintas confesiones, religiones, culturas. En cuanto a Gadamer, él ha desarrollado su propia her-

menéutica poniéndose siempre al interior de la única línea de la tradición occidental. Sin embargo, al término de su vida reconoció que, frente a la amenaza de una guerra destructiva que podría nacer de un choque entre las civilizaciones, la tarea más urgente para la humanidad es un diálogo entre las culturas y las religiones que debería ser preparado por la filosofía (Gadamer, 2002).

Una tarea importante, a la que la filosofía se ha dedicado especialmente en las últimas décadas, ha sido la de comparar las formas de pensamiento provenientes de contextos culturales distintos. Una contribución bastante precoz fue la propuesta por Paul Masson Oursel, quien ya en 1923 había publicado una *Philosophie comparée* inspirada en los criterios del positivismo. Más tarde se registraron otras propuestas de estudiosos como A. Huxley, F. Schuon, T. Izutsu y P. C. Bori, quienes, a través de la confrontación, han buscado delinear una posición universal o al menos más comprensiva. La situación ha cambiado radicalmente desde el inicio de los años noventa, cuando distintos autores comenzaron a hablar de filosofía intercultural y a concentrar sus investigaciones alrededor de ese argumento. Entre ellos, vale la pena destacar a Raimon Panikkar, Heinz Kimmerle, Franz Martin Wimmer, Wolfgang Welsch y Giangiorgio Pasqualotto. Como muestra con claridad este último, el peligro mayor que implica esta práctica es que un resultado obtenido a través de la confrontación pretenda tener el valor de universal y pueda, por lo tanto, justificar la pretensión de superioridad y, consecuentemente, de dominio, de una cultura sobre las demás. Una análoga preocupación avanza sobre el terreno de la ética, con relación a una muy importante investigación promovida de manera incansable por Hans Küng para fundar un “*ethos* mundial”, es decir, una ética capaz de tener validez en cualquier parte de la tierra.

Teniendo en cuenta estos riesgos y la complejidad de esta situación, según mi opinión, la filosofía hermenéutica se ha afirmado como una orientación más adecuada que otras para afrontar la cuestión del pluralismo: esta, de hecho, parece superar en grado una alternativa seca entre una posición absolutista, en la que es válida solamente mi verdad, y una planamente relativista, en la que todas las posiciones tienen un valor igualitario; son, en el fondo, opiniones vinculadas a su contexto cultural y no existe ningún criterio para hacerlas entrar en una confrontación seria. La filosofía hermenéutica mantiene sus raíces en la verdad, pero, al mismo tiempo, consciente

de su carácter prospectivo, está dispuesta a la confrontación con otras interpretaciones. De este modo, es necesario ser conscientes de que esta teoría ha madurado en Occidente y en su forma clásica permanece vinculada a esta proveniencia. La teoría de la fusión de horizontes de Gadamer, que es la contribución más específica aportada por la hermenéutica en relación con el problema del encuentro de puntos de vista distintos, supone que los protagonistas de la fusión pertenece ya a la misma tradición unitaria. Ahora, es precisamente esta condición la que hace falta en el encuentro entre las culturas que no pertenecen a la misma tradición: en el prescindir entre esta situación de pluralismo y la fusión de horizontes se abre el reenvío a lo universal, a lo universalmente humano, que no puede tener contenidos tradicionales en común; en ese mismo momento se hace evidente la necesidad de repensar la herencia occidental de la hermenéutica en una perspectiva intercultural.

Referencias bibliográficas

- Tracy D, (1997) *Pluralidad y ambigüedad: Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H.-G. (2002). *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*. Roma: Meltemi.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Londres: Macmillan.
- Nishitani, K. (1967). *Religion and nothingness*. Los Angeles: University of California.
- Scheler, M. (1927/1976). "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs". En: M. Frings (ed.), *Späte Schriften* (pp. 145-170). Bern: Francke.
- ____ (1988). "Lo spirito del capitalismo e altri saggi". Trad. R. Racinaro. En: *Luomo nell'epoca del livellamento*. Napoli: Guida.
- Ricoeur, P. (2001). *La traduzione. Una sfida ética*. Ed. D. Jervolino. Trad. I. Bertolotti y M. Gasbarrone. Brescia: Morcelliana.

El hombre confrontado: la meditación filosófica como resistencia cultural

Edward A. Posada Gómez*

1. Posibles comprensiones del vocablo “meditación”

La meditación como vocablo hunde sus raíces en la *meditatio* latina que, a su vez, encarna la voz griega *melete*. En su más remota posibilidad, Melete es una musa. En la mitología griega, las musas tienen relación directa con las artes y las ciencias. De hecho, la palabra “música” nace de las musas. Las musas son música. La música es arte inspirado. Según quien narre, las musas pueden ser tres, siete o nueve. En este caso, según Pausanias, las musas originarias son tres: Melete (práctica), Mneme (memoria) y Aoede (canto) (Frazer, 2012,

* Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín (Colombia). Doctor en Filosofía. Magíster en Filosofía y magíster en Teología con énfasis en Sagrada Escritura. Docente de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades UPB. Miembro del Grupo de Investigación Epimeleia. Correo electrónico: edward.posada@upb.edu.co.

p. 478), a saber, las tres cosas que constituyen el poema (Bouillet, 1828, p. 102). La función de Melete es ayudar al poeta para que se ejercite en el acto compositivo. Sin ella, el poeta no sabría qué decir (Araza, 1995, p. 213). Melete encarna la acción previa del poeta. Melete es preparación, ejercitación, práctica, actividad. Melete es la ejercitación del poeta, previa a la composición.

Se ha derivado de aquí la comprensión de *Melete* como ejercicio, análogo a aquellos que realiza el cuerpo: *gymnazein*. Melete “no es un enclaustramiento del pensamiento que juega libremente consigo mismo. Es un ejercicio real” (Foucault, 2005, p. 397). En otros momentos designa una acción de la retórica. Es el momento preparatorio para que el hablante se ejercite en el arte de expresarse con *parresia*. En cualquiera de los casos, es un trabajo mental, los ejercicios de sí sobre sí.

Estas connotaciones son las que perviven en las voces *meletan - melete / meditari - meditatio*. La *melete - meditatio* es ejercitación del alma. Es ejercicio del pensamiento sobre el pensamiento. A través de la meditación se mantiene despierta la parte racional del alma gracias al discurso filosófico, lógico y físico. Por la meditación, el alma es conducida al abordaje de temas elevados (Hadot, 2000, p. 79). Por la meditación, el filósofo dialoga consigo mismo. Es el medio con el que cuenta para convertirse, transformarse. Por ella, el filósofo se concentra en sí mismo para mantenerse atento y posteriormente dilatarse en la experiencia del todo. Con ella ejerce dirección de conciencia y repite los dogmas de la escuela para mantenerse fiel a su elección vital (*prohairesis*). La meditación es el sendero hacia la *enkrateia*, la *autarquía* que, en la filosofía antigua, equivalía al ideal de sabio, que era la forma en que se catalogaba a quien tenía dominio de sí mismo. La meditación es el camino a la sabiduría. De ahí que, para el filósofo, en cuanto amante de la sabiduría, la meditación se constituya en su manera de preparar todos los días su modo de vivir filosóficamente. Por eso es necesario que medite día y noche.

Desde su horizonte hermenéutico, Foucault advierte dos formas de meditación. Una de ellas es el examen de verdad de lo que pensamos, y la otra las pruebas de sí como sujeto de verdad. La primera consiste en inspeccionar las representaciones tal como se dan, su consistencia, su veracidad, la correspondencia del juicio emitido

con la realidad y el juego de emociones que suscitan en el sujeto (Foucault, 2005, p. 430). En la segunda forma de meditación, en cambio, las preguntas directrices son otras: “¿Soy yo realmente quien piensa estas cosas verdaderas? ¿Soy el que actúa como conocedor de ellas? ¿Soy el sujeto ético de la verdad que conozco?” (p. 430). Para responder estas preguntas, los filósofos antiguos e incluso muchos modernos y contemporáneos, como lo hace notar Hadot (2000, p. 80), proponían distintas experiencias meditativas, entre ellas, la *praemeditatio malorum*, el ejercicio de la muerte y el examen de conciencia.

Afirma también Foucault (2005, p. 428) que, en la Antigüedad, tres formas predominaron en la práctica de la filosofía como modo de vida, a saber: la memoria, la meditación y el método. Quizá sea la meditación la experiencia más englobante. Es rastreable en la meditación, tanto antigua como moderna, modalidades de meditación/memoria como en el caso de Epicteto y Marco Aurelio, quienes repiten de memoria las máximas de la escuela estoica o la meditación/método en una figura coyuntural como Descartes, quien descubre un método gracias al diálogo con su yo pensante.

Este panorama visibiliza, pues, las implicaciones de la meditación en la experiencia filosófica. Llama la atención que la palabra no figure en el elenco de voces de los diccionarios de filosofía y que tampoco aludan a ella los manuales. En el horizonte de la filosofía como modo de vida, reflexionar sobre la meditación es tarea fundacional. De ahí el deseo de resaltar las implicaciones filosóficas, vitales y culturales de la meditación. Para ello, se desarrollan cuatro partes: 1) la meditación y el sí mismo, 2) la meditación y la trascendencia, 3) la meditación y la escritura, y, para finalizar, 4) la meditación y sus consecuencias antropológicas para una resistencia cultural.

2. La meditación y el diálogo consigo mismo

El filósofo antiguo suele hablar consigo mismo. El ejemplo más plástico parece ser Pirrón, quien fue sorprendido por los suyos ha-

blándose a sí mismo en voz alta¹. Una elaboración más sistemática se halla en Platón, quien afirma que “pensar no es otra cosa que el diálogo del alma consigo misma, dirigirse a sí preguntas y respuestas, hacerse afirmaciones y negaciones” (1990, p. 57). Más tarde, Heidegger dirá: “nos adentramos en lo que es pensar cuando pensamos nosotros mismos” (2005, p. 15). Una actitud semejante se halla en los modernos Descartes y Spinoza y el medieval Tomás de Aquino. En el caso de Descartes, este ponía el inicio del ejercicio filosófico en el desplazamiento del yo empírico al fuero interno (Rojas, 2017, p. 301). Comienza sus meditaciones en la soledad de su propia alma, donde, alejado de ruidos externos y de seguridades internas preadquiridas, espera encontrar la libertad para dudar de todo: “Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones” (1977, p. 8). Spinoza, hablando de las pasiones, alienta la ejercitación racional: “Y quien observe con diligencia estas cosas (pues tampoco son difíciles) y las ejercite, ése podrá en un breve espacio de tiempo dirigir casi siempre sus acciones según el mandato de la razón” (2000, p. 252). Tomás de Aquino, por su parte, tiene una expresión que permite interesantes elucubraciones respecto a la meditación. Suele denominar al concepto como *verbum mentis* para diferenciarlo de la palabra proferida *verbum vocis* (Luciani Rivero, 2002, p. 51). Es decir, hay una “palabra interior”. No solo el fonema es palabra. Como en la línea mística, hay una palabra silenciosa, una música callada. Cassirer define el símbolo como la característica humana. Gracias a esta dimensión, “la realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo” (Cassirer, 1994, pp. 47-48). Por la misma línea y en tiempos más recientes, avanza la posición de Gadamer, quien acuña la misma expresión que el aquinate: logos interior o palabra interior (Rivero Weber,

1 “Al ser sorprendido una vez en conversación consigo mismo y al ser preguntado por el motivo, contestó que se ejercitaba en ser útil” (Laercio, 2007, p. 64). Otra versión traduce: “[...] estoy *meditando* en ser bueno” (Ortiz y Sanz, 1792, p. 273).

2006, pp. 93-94)² para señalar con ella la posibilidad que tiene el lenguaje de ir más allá de la palabra externa y generar una tensión entre lo dicho y lo no dicho, entre lo decible y lo inefable³.

Siguiendo la etimología de la palabra “meditación”, ya indicada, y reforzando en ella el carácter previo a la vida pública como es el caso de la retórica o de los ejercicios físicos o la palabra del poeta, hay que afirmar que la meditación actúa como una prepalabra. La meditación es la palabra previa y anterior a la palabra proferida y pública. Por ser palabra, es logos. Por ser acto reflexivo, es diálogos. Pero es el diálogo más prístino y originario: es el diálogo del alma consigo misma, del filósofo consigo mismo, bien sea en el silencio del alma o ayudándose con el sonido de su propia voz. La meditación es el momento del autodiálogo en el que el yo, como sujeto cognoscente, se hace un tú para sí mismo. Es una inclinación ante el sí mismo, es la verdadera *re-flexión*.

Este diálogo consigo mismo brota de dos fuentes: 1) de la enseñanza del maestro en la escuela filosófica, en cuyo caso queda en la memoria para ser rumiada en aras de comprenderla o, si fue ya comprendida y aceptada, queda a modo de *hypomnemata* para ser traída en cualquier momento de la vida, ayudando a mantener el alma vigilante y fiel a la elección de vida de la escuela, o 2) de la lectura, que en el fondo funge también como maestra y en cuyo caso se aplican los mismos efectos señalados. En las dos formas hay una experiencia de otredad. La meditación es alteridad. Por ello nunca podría concebirse como un acto solipsista. La palabra meditada proviene de otro y a otro regresa⁴.

Así ocurre incluso cuando se revierte en el silencio. El silencio es palabra meditativa. En sus modos de *verbum vocis* o silencio, la

2 Véase también Costábile (2005, p. 99).

Se debe advertir que en los autores referidos hay un repliegue sobre el yo, entendiendo este en el sentido que le atribuye, por ejemplo, Foucault, cuando afirma las “tecnologías del yo”, o Hadot como “ejercicio espiritual”, para hablar de la transformación del sí mismo. Pero el tratamiento del “yo” no coincide en los autores. No es lo mismo el yo cósmico del hombre griego que el yo consciente de Descartes o Husserl. Cfr. Vernant (1993, p. 26).

4 Sobre este aspecto, Vernant llama la atención en torno al sentido de la “introspección” de los griegos. Su posición es que “el ojo no puede mirarse a sí mismo” y necesita de los otros para poder mirarse (Alcibíades, 133a-b) (Vernant, 1993, p. 26).

meditación es política. Esta palabra, atravesada por la meditación, es siempre móvil. Certeza que sostiene todo acto comunicativo. Por la fusión de horizontes, la palabra de otro que llega a un yo creará una nueva interpretación, del mismo modo que la palabra del yo retorna al otro con formas renovadas. Es el inevitable juego del lenguaje, el coloquial juego “teléfono roto”, donde queda en evidencia la finitud de la conciencia ante cualquier captación de la realidad y la puesta en el lenguaje de donde surgen posteriores juegos de verdad y poder. Sin embargo, la meditación, a diferencia de la conversación con los otros, conserva, como en Descartes o en la referencia a la habitación en el pensamiento 139 de Pascal, un hábito de necesaria soledad. Esa soledad que, en palabra de Steiner (2007), es una de las “Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento”. Quizá mejor sea una soledad más melancólica que triste, ya que no está jamás exenta de creatividad. La meditación es siempre creativa.

La meditación como diálogo consigo mismo puede tener, muy genéricamente, dos fines. Uno de ellos de índole gnoseológico y otro de carácter ético. Los dos fines nunca separados. Como se advertía en Tomás de Aquino, la palabra interior es el concepto. Gracias a este último, la mente puede aprehender la realidad para comparar, analizar y concluir. La meditación cognoscitiva es metafísica. Es diálogo con la realidad y la conserva en la intimidad mediante palabras. Uno de los fines de meditar es entender o comprender la realidad. Por eso meditar es vocación de todo el que piensa. Heidegger habla del pensar meditativo. En el mejor de los casos, la misma ciencia medita. El otro fin de la meditación es ético: la curación del alma. Como en el caso de los estoicos y epicúreos⁵, que son uno de los casos más explícitos en la historia de la filosofía, el discurso filosófico purifica el pensamiento de las falsas representaciones del mundo y las conclusiones de dicha purificación queda en forma de máximas o dogmas que conducen el alma a la consecución del bien o la felicidad en cada instante. “Mantente bueno”, “delimita el presente” o “nada en exceso” son expresiones de un otro que se adhieren al alma para que el filósofo mantenga un diálogo permanente consigo mismo. Es meditación curativa.

5 Para ampliar esta dimensión, véase toda la obra de Voelke (1993).

La meditación, en suma, como señala Hadot (2000, p. 197), es un ejercicio tanto discursivo como testimonial en el que el filósofo pone todo su empeño para influir sobre sí mismo buscando su transformación, su propia conversión. En una cultura donde el exceso de información supera la limitada conciencia del hombre y los juegos de palabras desencadenan relaciones de poder, la meditación se constituye en un baluarte donde el hombre puede depurar un camino hacia la verdad (si no la verdad absoluta, al menos la verdad de sí, de su proyecto vital). Una invitación semejante hace el maestro de Galilea cuando invita a sus seguidores a orar o, en este caso, a meditar: “cuando quieras orar, entra en tu habitación y cierra la puerta” (Mateo, 6, 6). Por ser una actitud bella y por bella difícil, la meditación es un acto subversivo en los días actuales. Pues, como rezaba Spinoza, “todo lo excelso es tan difícil como raro” (2000, p. 269).

3. Meditación y divinidad

Se ha dicho que la meditación es alteridad. En este sentido, y quizá sea esta la comprensión más difundida de la meditación en Occidente, ese otro puede ser con mayúscula: el Otro, lo Otro. De este modo, la meditación se acuna en la religión, la espiritualidad y la mística. Occidente tiene, desde su constructo cristiano, una configuración de la meditación como apertura a lo divino.

En la meditación cristiana permanecen configuraciones griegas, aunque renovadas⁶. Continúa el poder de la palabra y de los conceptos. Se habla, incluso, de una meditación mental. Los padres griegos conservan el vocablo: *kripté melete* (meditación oculta)⁷. Continúa la elección vital (*prohairesis*) y, en este sentido, acontece una nueva interpretación de la meditación. Ahora el centro y fin es Dios, el de la revelación judeocristiana como acontece en el libro sagrado. La oración meditativa deviene entonces *mneme Theou* (memoria de Dios). El otro, ahora, es Dios. En voz alta o en silencio, el alma dialoga con Dios y aunque la meditación cristiana no excluye los pensamientos, sí ejerce sobre ellos una tasación que evita la mul-

6 Para ampliar esta ruptura en la continuidad, véase Hadot (2000, p. 257).

7 Se sigue de cerca el estudio de Larchet (2014, p. 340).

tipicidad y favorece la concentración en Dios. La oración es llamada *proseuké*, la misma expresión que suele traducirse por “atención” o “vigilancia” en la filosofía helenística. La meditación es concentración en Dios. Este direccionamiento puede tener como fin el desahogo de un alma perturbada. Tal es el caso de Job, precursor quizá del género de las confesiones, quien con su queja pronuncia una palabra a viva voz ante un Otro que lo escucha (Zambrano, 2004, p. 26). Ante Dios, el alma se desnuda y es capaz de regresar a sí misma curando sus enfermedades. La meditación cristiana es el espacio propicio para el oráculo délfico “Conócete a ti mismo”. Ante Dios, el sí mismo se re-conoce. En términos cristianos, la voluntad de Dios funge, como lo que Han denominaría la “negatividad” (2017, pp. 9-23). Ante la voluntad de Dios, el yo no queda abandonado a sus caprichos yoicos, sino que se ve abocado a la trascendencia, a ex-sistir ex-táticamente. Es decir, a vivir en sí fuera de sí. “Vivo sin vivir en mí”, reza santa Teresa de Jesús (2000, p. 56). Por eso, una de las disposiciones iniciales de la meditación cristiana es la docilidad y la humildad.

Lo que persigue la meditación es, ante todo, la salud del alma. El campo semántico latino es amplio: *salus* como salvación, sanación, curación. Transitando las mismas huellas de la filosofía helenística, la meditación es curativa, para los cristianos es “remedio”; Jesús es el “médico” y “parámédico”; la meditación es “detergente del alma” (Larchet, 2014, pp. 329-331). Según Larchet, la meditación estará concentrada en sanar, en el yo, las pasiones que son locura, manía y pecado. La meditación, una vez más, retomando el sendero griego, busca empoderar al hombre en torno al gobierno de su propia alma. La diferencia es que ahora se ejerce por el influjo del Espíritu de Dios. Es la fuerza espiritual la que capacita para la virtud. De la *enkrateia* a la *theokrasia*, de la autonomía a la teonomía. Para tal fin, el alma hace ejercicio de alteridad a través de una experiencia literaria, según narra la tradición: “*¡Tolle et legge!*” (“Toma y lee”), escuchó san Agustín. De la lectura del libro sagrado emanan las grandes gestas de Dios. El asombro reclama la memoria y la memoria sintetiza, en formas breves, plegarias fecundas. Un modelo eficaz es la oración hesicasta de los ortodoxos: “Señor Jesucristo, Hijo de David, ten piedad de mí”. Sencillez de una repetición mental que busca favorecer el recogimiento y la continuidad para que el alma alcance la pureza (p. 340). Una vez más, la meditación

cristiana es cercana a la filosofía como modo de vida, esta vez, a los *hypomnemata* de Marco Aurelio, el estoico.

Este diálogo del alma con Dios toma forma de confesión con san Agustín. *Las confesiones* son el testimonio de un hombre que habla con Dios. Para el agnóstico, no es más que un monólogo; para el creyente, un diálogo. La confesión es recorrido, peregrinación, andadura hacia el “*intimior meo*”. Agustín es testimonio de cómo la confesión es meditación vital, conciencia existencial. Su diálogo consigo mismo ante Otro como testigo lleva al recién converso a las capas más hondas de su historia. Mientras se habla y le habla, Agustín se sabe salvado. La confesión meditativa es *epimeleia*. La meditación cristiana sigue siendo pensamiento: pensamiento de Dios. Es mucho más incluyente que la meditación griega en tanto esta da cabida a los dioses de un modo directo. En palabras de Heidegger, la meditación cristiana es apertura a la cuaternidad: “Pero ‘en la tierra’ significa ‘bajo el cielo’. Ambas cosas co-significan ‘permanecer ante los divinos’ e incluyen un ‘perteneciendo a la comunidad de los hombres’. Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro —tierra, cielo, los divinos y los mortales— a una unidad” (1994, p. 131).

4. Meditación, escritura y lectura

La escritura y su correlato, la lectura, revisten especial importancia en el tratamiento de la meditación filosófica. Un paradigma típico de meditación filosófica escrita es Marco Aurelio y un paradigma de meditación lectora es Agustín de Hipona. El primero escribe para sí mismo con el fin de ayudarse a recitar los dogmas de la escuela y moverse a la conversión constante, mientras que el segundo fue movido a leer para el mismo fin, para convertirse: “¡*Tolle et legge!*”.

En Marco Aurelio, *las Meditaciones* meditaciones son un género literario. Pero son más que eso: un ejercicio espiritual. La esencia de un ejercicio espiritual —según Hadot— o de una tecnología del yo —como Foucault prefiere llamar estas prácticas de los filósofos antiguos— es la transformación del individuo, su conversión vital. “Vivir de manera filosófica es sobre todo orientarse hacia la vida intelectual y espiritual, llevar a cabo una conversión” (Hadot, 2000, p. 78). La conversión, entonces, es la puesta en marcha, la ejecución efectiva y práctica de la ejercitación en la filosofía. Marco Aure-

lio en sus *Meditaciones* revela su modo libre y a la vez sistemático de ejercitar su propia conversión. Por eso escribe para sí mismo (Τα εις εαυτόν). Los lectores de las *Meditaciones* o más tarde de *Las confesiones* de san Agustín asisten a un espectáculo sin parangón: la peregrinación de un hombre al interior de sí mismo (1995, p. 668) y en cuyo trasegar se pone en juego su comprensión de lo que es en esencia la filosofía.

Este recogerse se logra en la lectura: por ello Marco Aurelio escribe para recogerse, por ello lee, para recogerse. Agustín hace lo mismo. Su conversión tiene mucho que ver con un hombre que, recogido en sí mismo, lee. En *Las confesiones*, san Agustín narra la escena en la que descubrió a su maestro Ambrosio leyendo:

Y cuando no estaba con aquellas ocupaciones y negocios, que era por muy poco tiempo, le gastaba en dar a su cuerpo el sustento necesario, o en la lección que es el alimento necesario del alma. Pero cuando leía, llevaba los ojos por los renglones y planas, percibiendo su alma el sentido e inteligencia de las cosas que leía para sí, de modo que ni movía los labios, ni su lengua pronunciaba una palabra. Muchas veces, me hallaba yo presente a su lección (porque a ninguno se le prohibía entrar, ni había costumbre en su casa de entrarle recado para avisarle de quien venía), y siempre le vi leer silenciosamente y como decimos, para sí, y nunca de otro modo; me retiraba de allí, conjeturando que él no quería que le ocupasen en otra cosa aquel corto tiempo que tomaba para recrear su espíritu, ya que por entonces estaba libre del ruido de los negocios y dependencias ajenas. También juzgaba yo que el leer de aquel modo sería acaso para no verse en la precisión de detenerse a explicar a los que estaban presentes, y le oírían atentos y suspensos de sus palabras, los pasajes que hubiese más oscuros y dificultosos en lo que iba leyendo, o tener que distraerse a disputar de otras cuestiones más dificultosas, y gastando el tiempo en esto repetidas veces, privarse de leer todos los libros que él quería: aunque también conservar la voz que con mucha facilidad se le enronquecía, podía ser causa muy suficiente para leyese para callado y solo para sí (1824, pp. 300-301).

Borges descubrirá por qué a Agustín le llamó la atención esta escena: “un hombre, en una habitación con un libro, leyendo sin articular palabras” (2011, p. 54) será el precursor de un salto cualitativo en la escrito-lectura en la historia de Occidente. La mirada silenciosa en la página que deja atrás el sonido de la lectura en voz alta conducirá años más tarde al descubrimiento del libro como fin en sí mismo y no solo como medio. Pero esto será más tarde. No es así en Ambrosio. Por ahora, lo importante es el silencio de la lectura y la mediación de la escritura. La escena dibuja dos lecturas: Ambrosio lee el libro, Agustín lee a Ambrosio. El uno lee el papel, el otro la carne, y mientras a Agustín este gesto le alimenta la conversión, entrambos subvierten la concepción del sujeto antiguo e irán prefigurando, aunque de modo lejano, al sujeto cartesiano. Todo gracias a la lectura, solitaria, silenciosa. La lectura antigua, preferiblemente como diálogo público, cede lugar a la lectura silenciosa como diálogo interior. Este renovado mecanismo pone en primera escena los movimientos que suscitan las letras en el alma del lector. De ahí que la meditación tome connotación de alimento: masticar, rumiar, devorar, engullir. Como Ezequiel: “Hijo de hombre, come lo que tienes delante: como este rollo” (Ezequiel, 3, 1). Solo se entrará al Reino de los Cielos, dirá Nietzsche, si aprendemos de las vacas el arte de rumiar (1998, p. 269). Leer es el arte de detenerse. El que se detiene medita.

5. Consecuencias antropológicas de la meditación para nuestra cultura: el redescubrimiento de la intimidad como bastión contracultural

En tiempo de crisis y transformaciones, la salida de los epicúreos parece paradigmática: “*late biosas*” (¡Vive oculto!). Algunos autores se atreven a leer en esta consigna el preludio del monacato cristiano, los epicúreos como protomonjes en Occidente. Frente a la cultura alejandrina, expansiva, globalizada, sincretista, la identidad griega se ve amenazada, el individuo se diluye en la masa y, en respuesta, Epicuro compra un jardín donde se retira con los discípulos que

deseen seguirlo para dedicarse a la vida en común y al ejercicio filosófico. En este contexto, la consigna “¡Vive oculto!” se traduce como el hecho de alejarse de la vida pública, pues de allí provienen las perturbaciones más significativas del alma. Los dedicados a la política experimentan el dolor que generan los placeres que no son naturales ni necesarios como el poder, la fama, el honor y el reconocimiento. La salida del epicureísmo es una salida ética: busca el buen vivir. Pero esta búsqueda no es apolítica, como podría pensarse inmediatamente. No lo es en tanto que para ellos la amistad es un ejercicio espiritual, el más elevado quizá. Vivir oculto no equivale a vivir sin los otros, sino llevando a los otros a su máxima expresión; en el contexto de la amistad, en un lugar alejado, con una vida frugal y sencilla, los hombres son llamados a la vida contemplativa, la “*bíos theoretikós*”, al ocio griego. Quien así vivía, era como un dios entre los hombres.

Siglos más tarde, el monacato cristiano hará una opción semejante. Algunos seguidores del Maestro de Galilea optan por hacer realidad la metáfora y suben al monte para estar más cerca de Dios. Dedicados, la mayoría, al silencio contemplativo, optan por orar día y noche, pero especialmente en la noche, de modo que mientras el mundo se divierte o duerme, la plegaria sostiene el universo. “*Stat Crux dum volvitur mundi*” (“Mientras el mundo gira, la cruz permanece”) reza en algunos monasterios. La plegaria como resistencia.

Al menos estos dos modelos permiten intuir el asidero que tiene en la filosofía occidental la meditación como resistencia. La denominada “intimidad”, vida del espíritu, fuero interno o, en palabras más metafóricas, la “ciudadela interior”, el propio “pozo”, el “castillo interior” o “el tesoro escondido” siguen siendo el bastión donde el hombre regresa para refugiarse, repensarse, cuestionarse y, desde allí, asumir momentos históricos, proyectos vitales, decisiones cruciales. El hombre no solo comprende cuando se adapta a las condiciones externas de su hábitat o de los hilos históricos, sino que comprende cuando desde adentro recrea y transforma su entorno para que él responda a sus necesidades. El hombre es el animal que perfecciona, no solo el que se adapta, sino que adapta. El hombre meditativo no solo descubre un mundo que cambia, sino que se descubre a sí mismo en él y en esa línea, gracias al poder que tiene en tanto capaz de logos, como razón y como palabra, interpreta el mundo circundante a la luz de su horizonte personal y comunitario,

de su presente y de la historia. Los fenómenos históricos tienen una independencia del sujeto cognoscente, pero el ser pensante sigue teniendo la capacidad, quizá superior, de la conciencia de sí y de lo otro. La meditación como resistencia es la convocatoria a que el hombre ejercite este poder al servicio de un mundo más humano. La intimidad seguirá siendo el reducto inviolable donde el hombre debe responder por sí mismo, por sus inquietudes, por sus razones para vivir o morir.

6. Repensar lo real

Heidegger acuñó lo que se ha denominado “un pensar meditativo”. El ser habita las cosas. El hombre que piensa meditando capta dicho ser. Filosofar o pensar no sería otra cosa que el diálogo fecundo, respetuoso y misterioso del hombre con las cosas, con los entes. En ese diálogo prima la pregunta que proviene de las cosas mismas y que las hace problemáticas. La función primera del hombre es ser oyente. Cuando este se apresura y se vuelca sobre las cosas, sin escucharlas, deviene un pensador calculador que, alejado de toda *serenidad*, se las apropia para su beneficio. En palabras de Agustín, para *utique* más que para *frui*. Es el peligro de la técnica.

La meditación como diálogo, como pensamiento, como ejercitar el pensamiento, ha de asumir otro modo de comprender la realidad. La dimensión dialogal abarca al sí mismo, a los otros, a los divinos y también a las cosas. Entiéndase “cosa” en su sentido más amplio: objetos, acontecimientos, fenómenos. En este orden, la meditación agudiza la capacidad de escucha en el hombre para que sepa descubrir, inteligir (leer por dentro), hallar rasgos, hilos conductores en los acontecimientos vitales. No solo para juzgarlos a la luz de su horizonte ya configurado a lo largo de los años, sino para dejarse confrontar por la vida misma que lo saca de su acomodo para desplazarlo a nuevos horizontes de comprensión. Esto reclama también apertura al misterio y aceptación de la finitud de la conciencia. La realidad es inconmensurable, abierta, dinámica. El acercamiento a ella precisa no solo respeto, sino tacto, cuidado (*sorge*), escucha y apertura. La meditación desvela la realidad como otro. Un Otro dialogal. Esta meditación es revolución en un contexto donde las cosas y el mismo hombre han asumido un carácter cósmico

en dimensión calculadora: manipulación para producir, consumir, preferir, gustar, gastar.

7. Descubrir el valor de la escuela filosófica

En un contexto de pluralidades valen oro las identidades. En una cultura donde “todo vale” se erosiona el valor de lo distinto y la vida se torna insoportable. Es la crítica de Byung-Chul Han a la cultura del positivismo actual como rechazo a la negación, la anulación de lo diverso.

Como se pudo ver en el recorrido histórico, la meditación tomó fuerza al interior de las escuelas filosóficas de la Antigüedad a punto de crear un temple, un *ethos* que atravesó todos los periodos de la historia filosófica hasta hoy. Según Hadot, la configuración de una escuela se logra por cuatro elementos: elección de vida, comunidad, discurso y ejercicios espirituales. La elección de vida no era accesoria. Estaba al inicio de la vida filosófica y es gracias a ella que existen la diversidad de escuelas y los distintos senderos discipulares. Alguien en la Antigüedad se ejercitaba en la filosofía al interior de una escuela y no de otra porque elegía un determinado estilo de vida que respondía más a sus preguntas vitales o a su configuración interior. A esa elección inicial servían luego el discurso y los ejercicios. Sin elección, el discurso deambula y los ejercicios no concentran.

Esta dimensión de escuela quizá se haya perdido en gran parte en la cultura actual. Estudiar filosofía no coincide siempre con la ejercitación en la filosofía. Los claustros actuales se configuran cada vez menos como escuelas y más como centros informativos. La educación debe responder a la virtualización, al pensamiento crítico, a lo didáctico y, en ese entramado, lo esencial, es decir, asumir un horizonte interpretativo o apropiarse una tradición de pensamiento, queda relegado o pasa desapercibido. Una herencia de las escuelas filosóficas meditativas es la necesidad de volver a la concepción propiamente de escuela y, en ella, a las llamadas opciones vitales. Solo al interior de una escuela puede el hombre apropiarse una tradición desde la cual discernir los llamados “signos de los tiempos”. Solo desde esta apropiación puede generar diálogos fecundos con

tradiciones de pensamiento diferente que amplíen la cosmovisión. Detrás del abordaje de cuestiones *epocales* como el transhumanismo o el poshumanismo hay una tradición de pensamiento. “Dime con cuál antropología trabajas e intuiré cómo me miras”, podría ser la consigna. Sin tradiciones ni hilos conductores, las grandes cuestiones de la época quedan al vaivén de informaciones puntillistas que vulneran la posibilidad de las narraciones. Sin puntos axiales, la narración es imposible. El loco de Nietzsche lo intuyó. El mismo que declaraba la muerte de Dios parece matar las narraciones: “¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos estamos hundiendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, en todas las direcciones? ¿Hay todavía una arriba o un abajo?”. (Nietzsche, 1995 p. 135)

Referencias bibliográficas

- Araza, P. (1995). *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Siruela: Madrid.
- Borges, J. L. (2011). *Inquisiciones y otras inquisiciones*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Bouillet, N. (1828). *Dictionnaire classique de l'antiquité sacrée et profane*. 2.^a ed. 2 volúmenes. París: Librairie classique élémentaire.
- Cassirer, E. (1994). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Costáble, H. (2005). “Comunicación, Verdad y Finitud. Los Aportes de Gadamer y Habermas”. *Humanidades: Revista de La Universidad de Montevideo*, 1, pp. 97-107.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.
- Foucault, M. (2005). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones Akal.
- Frazer, J. G. (ed.) (2012). *Pausanias's description of Greece*. Nueva York: Cambridge.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (2005). ¿Qué es pensar? Madrid: Trotta.

- Laercio, D. (2007). *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Larchet, J. C. (2014). *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme.
- Luciani Rivero, R. F. (2002). *El misterio de la diferencia*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Nietzsche, F. (1998). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edaf.
- (1995). *La gaya ciencia*. Alba: Lincoln.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1990). *Teeteto*. Barcelona: Anthropos.
- Rivero Weber, P. (coord.) (2006). *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*. México: Editorial Itaca.
- San Agustín (1824). *Las confesiones*. Trad. Eugenio Zeballos. Madrid: Imprenta de Don Ramón Vergés.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. y ed. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Vernant, J. P. (1993). *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial.
- Voelke, A. J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'ame. Etudes de philosophie hellénistique*. París: Editions du Cerf.
- Zambrano, M. (2004). *La confesión: género literario*. Madrid: Siruela.

Multiculturalidad: una necesidad en la formación universitaria

Johman Carvajal Godoy*

La comunidad universitaria está animada por un espíritu de libertad y de caridad, y está caracterizada por el respeto recíproco, por el diálogo sincero y por la tutela de los derechos de cada uno. Ayuda a todos sus miembros a alcanzar su plenitud como personas humanas.

Juan Pablo II (2021)

La educación para el siglo XXI tiene como misión y desafío lograr la humanización de todo el sistema de relaciones de las personas y sus instituciones. Lograr estos propósitos sólo es posible si la educación se concibe como un proceso permanente que dura toda la vida y alcanza todos sus espacios y que a la vez incluye a todos los seres humanos, a todas sus instituciones y a todas sus estructuras.

Rivero (1998, pp. 47-48)

* Doctor en Filosofía. Docente Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Integrante del Grupo de Investigación Teología, Religión y Cultura, Colciencias. johman.carvajal@upb.edu.co. Este capítulo es producto de investigación del proyecto: "Identidad de la UPB en el siglo XXI". CIDI-UPB 2017

Desde sus orígenes, la universidad ha enfrentado los mismos problemas: una excesiva profesionalización, demanda de mano de obra calificada, un cientifismo ramplón y narcisista, una desmesurada pérdida de valores, la guerra como medio de dominio y expansión del poder, cambios sociales imprevistos, corrientes filosóficas apocalípticas, control desde sistemas de poder autoritarios que atentan contra su autonomía y la tendencia recurrente a la deshumanización de las profesiones, los grupos humanos, las religiones, la ciencia, la política y la cotidianidad.

Desde el siglo XIII hasta hoy, la universidad ha enfrentado lo mismo, pero con diferentes rostros. Sin embargo, en este caótico panorama la educación siempre ha tenido el mismo ideal: humanizar, aunque no es una misión que le competa solo a ella... también es una obligación de las religiones, la familia y las sociedades que respeten y tengan como prioridad la dignidad del ser humano. Empero, es una de sus funciones fundamentales: educar es humanizar. Se trata siempre del ser humano, del ideal de formar seres humanos integrales que sepan leer el mundo que les toca, con capacidad crítica y criterio ético.

Estas dificultades nos llevan a las siguientes preguntas: después de ocho siglos, desde las primeras universidades hasta hoy, ¿somos mejores que las comunidades de las primeras centurias de la universidad? ¿Somos mejores seres humanos después de dos mil años de la *civitas* romana y de la *polis* griega? ¿Mejores que las sociedades que vieron a los humanistas del siglo XIV y el XV? ¿Mejores después de la reiteración, generación tras generación, de que estamos en crisis de valores? Porque eso es algo que se repite sin cesar. Cada generación cree que es mejor que la posterior, pero se olvida que ello ocurre, precisamente, porque estamos inmersos en procesos educativos, ya sea en la academia o en la familia. Educamos según modelos institucionalizados que, según hemos considerado, son los mejores para una convivencia exitosa. Platón en la *República* esboza un programa de educación para los jóvenes atenienses; los maestros de las universidades medievales sostenían que sus estudiantes eran disolutos e impenitentes; los maestros de los siglos XVI y XVII decían que sus estudiantes eran dispersos y perdían los valores cristianos (como ocurrió con el joven Kepler: faltando pocos meses para graduarse como teólogo de la Universidad de Tubinga, sus maestros se enteraron de que en un perdido pueblo, llamado Gratz, necesitaban a un profesor

de matemáticas e inmediatamente lo enviaron allí, no por mérito, sino para deshacerse de él, pues había hecho defensas públicas del heliocentrismo copernicano y apologías de la predestinación que predicaban los calvinistas en una universidad que era el bastión del luteranismo. Kepler era un estudiante rebelde del que uno de sus maestros sentenció: es un buen matemático, pero va a ser un pésimo sacerdote. Nunca se graduó como teólogo).

Es una cuestión recurrente. Es normal que muchos maestros afirmen lo mismo de sus estudiantes, ¿qué hacer? Estamos en una crisis de valores. Pero siempre lo estamos. Es misión de la universidad enfrentar esas crisis, siempre lo ha hecho. Porque no somos mejores que nuestros antepasados. Seguimos siendo, como el título del libro de Nietzsche, *humanos, demasiado humanos*. Con todas las debilidades de los seres humanos: ambición, envidia, odio, xenofobia, racismo, explotación, esclavización, abuso de poder. Es por eso que la formación universitaria debe apuntar, además de a lo que fundamenta lo profesionalizante (en el sentido amplio de la palabra de adquirir habilidades y destrezas para un trabajo), también a la formación humanista, a lo que nos hace mejores personas. Y eso solo se hace en la convivencia de maestros y estudiantes. En el aire flota la pregunta: ¿cómo enseñar ética?, ¿enseñando teorías éticas con una colección de autores? Eso es valioso, pero lo esencial no se centra ahí. Lo fundamental está en lo que el maestro les transmite a sus estudiantes con el ejemplo, la puntualidad, el uso adecuado del tiempo de clase, el trato respetuoso y justo. Tratar a todos por igual sin distinción de raza, religión, sexo o ideología política. Que los estudiantes aprendan que no todo el que piensa diferente a uno es un degenerado, que no todo el que disiente es un malvado más cercano al infierno que al cielo permitido por clases política, sociales o religiosas. Que se sepa el valor de educar en el debate, el disenso, la confrontación de ideas, la *disputatio* de la que hablaban los medievales —hasta de los medievales debemos aprender—.

Si tenemos una acumulación histórica de eventos educativos que nos han mostrado el camino del respeto por la dignidad humana, ¿por qué no hemos aprendido? ¿Por qué razón no somos mejores personas que los griegos atenienses de la época socrática o los cristianos que escucharon los sermones de Jesús de Nazareth o los italianos renacentistas del siglo XIV o los mayas que construían ciudades impresionantes mientras Europa era un lugar del tercer mun-

do o mejores que los europeos del racionalista siglo XVIII? Se supone que por todo ese bagaje cultural, esa acumulación de conocimiento y el haber pasado por proyectos educativos impresionantes como la *paideia* griega, la *humanitas* romana, la *universitas* medieval, el universo renacentista, el desarrollo de la física-matemática del siglo XVII, el surgimiento de las ciencias humanas y sociales, y el *boom* de la tecnología, la ciencia y la industrialización de nuestro tiempo, deberíamos ser mejores personas y encontrarnos en un estado ideal, muy parecido a la utopía de Thomas Moro o a los paraísos soñados por la literatura, la ciencia, la tecnología o los sistemas políticos.

Pero fue precisamente esa acumulación de conocimiento lo que llevó al desarrollo impresionante de la ciencia y la tecnología en los siglos XVII y XVIII en Europa. Y una de sus peores consecuencias fue el colonialismo, la esclavitud, el racismo y la violencia hacia los colonizados. Se mostró lo peor del ser humano bajo la bandera de llevar la “civilización” al resto del mundo. Además, fue en el ámbito de esa acumulación de conocimiento que vimos las dos guerras mundiales del siglo XX, el holocausto nazi, guerras civiles en el tercer mundo como consecuencia de la Guerra Fría, exterminio de grupos humanos como la guerra de los Balcanes, la eliminación de los tutsis en Ruanda y Burundí, la cruzada de Occidente contra las naciones árabes de Oriente Medio ambicionando su petróleo, el deterioro del medio ambiente por la ambición de la minería y el empobrecimiento y las hambrunas de un enorme porcentaje de seres humanos como resultado de la especulación financiera.

Una cosa es clara. Esos proyectos educativos convivieron con lo peor del ser humano. La *paideia* griega y la *humanitas* romana con la violencia, la ambición, el expansionismo militar, la esclavitud y las guerras. La *Ikada* es solo un canto a las miles de guerras en las que se vieron involucrados los griegos contra ellos mismos y contra otros pueblos que colonizaban. Ni qué decir de la conocida *pax romana* con la que, en nombre de la superioridad racial y cultural, los romanos se arrogaban el derecho de adueñarse de tierras, riquezas y seres humanos para esclavizarlos. La *universitas* medieval coincidió con la invención de las armas de fuego y con las investigaciones en esas mismas universidades para hacerlas cada vez más efectivas y mortales; unos siglos más tarde, en las *Consideraciones* de Galileo y en los *Principios de la filosofía* de Descartes, se menciona la importancia de la balística como ciencia y el papel de los científicos en el

desarrollo de las tecnologías de guerra de la época: el expansionismo militar inglés fue por todo el mundo, a mediados del siglo XVIII, una consecuencia del desarrollo de las ciencias físico-matemáticas del siglo XVII en las que Galileo y Descartes fueron protagonistas de primera línea. Y no solo eso. La *universitas* también coincidió con las guerras entre cristianos y musulmanes por religión, expansión de territorios y dominio de rutas comerciales, además con la expulsión de judíos y musulmanes de España y Portugal. Adicionalmente, coincidió con el atroz tráfico de seres humanos como esclavos desde las costas occidentales de África hacia América por más de tres siglos. Ni siquiera una nación como la nuestra, que se consideraba cristiana por herencia e inspiración, se vio libre de ello. Colombia, que fue independiente definitivamente en 1819, siguió esclavizando y traficando a sus propios nacionales hasta 1851, tan cristianos como sus esclavistas.

El padre Alfonso Borrero, S. J., lo señalaba en los difíciles años ochenta del pasado siglo. ¿Qué es lo que falla para que la universidad no resuelva todos los problemas de la sociedad, cuando todo el mundo espera de ella todo tipo de soluciones, desde las laborales hasta las morales y éticas? Al fin y al cabo, si la sociedad funciona mal es culpa de ella, dicen con cierta saña aquellos que no proponen soluciones, pero que esperan que sea ella quien resuelva los problemas. La corrupción política, por ejemplo, es la consecuencia de la escasa formación en ética y valores que ofrecen las universidades; no es culpa de la ambición de los corruptos, las decisiones propias ni el deseo de poseer riquezas lejos del duro y disciplinado trabajo. Las guerras son consecuencia del desarrollo del conocimiento y la tecnología en las universidades, mas no del expansionismo colonial y económico de las naciones. Lo que es claro es que la universidad es un espacio en el que conviven personas con intereses comunes, que deben proponer soluciones, en medio de otras instituciones, pero no necesariamente es la panacea. Ningún gobierno o entidad estatal debe culpar a las universidades de los males sociales, pues, al fin y al cabo, la universidad es una comunidad minoritaria articulada a la gran maquinaria social.

Es por ello que el padre Borrero dice que la universidad debe ser un espacio de interacción de maestros y estudiantes donde no solo se hacen propuestas para solucionar los problemas que se presentan, sino también para preparar a las personas para enfrentar

retos sociales, religiosos, económicos y políticos. Y prepararlas significa formarlas en criterios para poder resolver esos problemas y esos retos que se presenten en todo momento, es decir, darles herramientas para que desarrollen inteligencia. La universidad, pues, no debe preocuparse, escribe Borrero, de las imposiciones o modas impuestas por la empresa, los grupos políticos o las tendencias pedagógicas que responden a intereses socioeconómicos. “Preocupa a las universidades y las profesiones la forma de habérselas hoy con los sectores vecinos de la ciencia y la organización científico-técnica del trabajo. Inquieta el excesivo *titulismo* ignaro de la educación y centrado en la instrucción y en excluyentes entrenamientos para el trabajo productivo” (Borrero Cabal, 2006, p. 634). Todo se resume en una frase: no se ha entendido lo que significa educar. Educar no es instruir en una profesión para obtener mano de obra calificada, no es transmitir un cuerpo de conocimientos para preparar personas para el medio laboral.

¿Qué significa, pues, educar? Por educar entendemos, esencialmente, humanizar. Es decir, ofrecer espacios de comunión entre maestros y estudiantes para que en el acto educativo se propicie la autotransformación, lo que genera espacios de confianza, de encuentro y reconocimiento del otro a través del diálogo, el disenso, el debate y la solución de conflictos para la adquisición de capacidades, destrezas y habilidades que sean las condiciones de posibilidad de la construcción bidireccional del conocimiento.

En segundo lugar, educar significa que maestros y estudiantes cultiven los valores que constituyen lo más esencial de la condición humana: libertad, creatividad, imaginación, el cuidado de sí, el cuidado del otro y del entorno, además de las dimensiones del ser humano, esto es, las manifestaciones políticas, artísticas, simbólicas, filosóficas y científicas para poder comprender los códigos de las diversas culturas y los sistemas de significación que circulan en el entorno y en el ámbito nacional y mundial. En otras palabras, es poder permitir pensarse a sí mismo y en relación con un contexto científico, político, religioso, histórico, social, económico y ambiental, lo que posibilita aplicar la inteligencia a las realidades concretas al estar atento a los constantes cambios y a los retos y desafíos planteados por dichos contextos y sus interrelaciones. En este orden de ideas, la formación pluricultural es básica para pensar y entender el mundo que nos rodea y el mundo que nos tocó.

De este modo, el cardenal Paul Poupard en su *Santo Tomás de Aquino y la vocación de la universidad católica* expresaba:

Pero formación integral, o sea, *sapientia*, significa sobre todo el crecimiento como persona en todos los órdenes. Los antiguos se verían sorprendidos al comprobar que la universidad no siempre hace mejores a quienes enseñan o quienes aprenden. Y no les faltaría razón. ¿De qué nos serviría formar excelentes técnicos, médicos, abogados, empresarios, si carecen de una visión armónica del saber y del mundo, si no están preparados para hacer frente a los problemas éticos y morales que el ejercicio de su profesión les va a plantear inexorablemente? Personalmente les confesaré mi temor a vivir en un mundo dominado por expertos sin alma, a merced de especialistas que saben casi todo acerca de muy poco y casi nada acerca de todo lo demás, de las cosas que verdaderamente importan.

De no ser así, ¿qué clase de universidad sería aquella que, por aumentar su rendimiento con vistas a satisfacer la demanda de puestos de trabajo en el mercado, elimina como superfluas las grandes cuestiones de la existencia humana, Dios, el sentido de la vida, la muerte, la justicia, la paz tal y cómo se nos presentan en la literatura, la historia, la reflexión ética y la búsqueda del fundamento de las cosas? ¿Qué médicos, informáticos, fisioterapeutas, periodistas, ingenieros, publicistas serán aquellos que saben cómo funcionan las cosas, pero no para qué? ¿De qué sirve construir puentes, proyectar complejos industriales, diseñar sofisticados programas informáticos o conocer las más avanzadas técnicas de cultivo celular, si no sabemos para qué los queremos? La sociedad de la hipertrofia de los medios y de la atrofia de los fines —en expresión de mi admirado Paul Ricoeur— corre el riesgo de convertirse en alguna de las peores pesadillas diseñadas por las novelas de ciencia ficción: el mundo sometido a la racionalidad técnica instrumental, en la que el hombre es considerado únicamente un engranaje anónimo del complejo mecanismo social, considerado en función de criterios de eficiencia y rentabilidad. Un mundo donde no hay sitio para aquello que no sea útil (Poupard, 2005, pp. 8-9).

El peor escenario es que si nuestro país o, si se quiere, el mundo entero colapsa, la universidad perezca con ellos, y no solo ello, sino que su desaparición anteceda cualquier tragedia política, económica o social. Un sistema educativo obsoleto que sirva de conejillo de indias para justificar el caos. Por lo menos en Colombia, al sistema educativo le meten la mano burócratas que pagan cuotas políticas. No los maestros o los estudiantes. ¿Quién más podría saber de educación que un maestro que comparte el olor a lápiz y vive día tras día las alegrías y los pesares de los estudiantes, y sabe cuáles son sus falencias y sus fortalezas, en el nivel del conocimiento y de su formación como persona? Es bien sabido que el *titulismo* ignorante y el analfabetismo del entendimiento propenden por sistemas educativos carentes de capacidad crítica, de ignorancia completa o parcial de la historia, el arte, la política, la ética, las religiones, la filosofía y la ciencia, de ceguera frente a los hechos cotidianos de la política local, nacional e internacional, de la manipulación de los medios de comunicación.

Nuestros escolares siguen cantando el himno nacional cada 12 de octubre para celebrar la llegada de Colón al Nuevo Mundo, pero ¿saben qué procesos históricos hay en ese evento? ¿Qué rodaba por la cabeza de los europeos de finales del siglo xv o cuáles son las circunstancias que conectan el colonialismo europeo en América con la división religiosa de Europa en la primera mitad del siglo xvi? ¿O qué tipos de individuos eran Pizarro, Belalcázar, Jiménez de Quesada o Jorge Robledo? En Perú, en Cali, en Bogotá y en Santa Fe de Antioquia siguen siendo héroes que nos salvaron de la barbarie y sus monumentos adornan los parques principales. Y esto se repite una y otra vez en nuestra historia: violentos asesinos que pasan como mesías o salvadores de la patria. Pero no se menciona nunca la violencia al nativo indígena, el triste comienzo histórico del despojo de sus tierras y de su cultura, tampoco la violencia sexual a la mujer indígena, el exterminio de niños por el hambre y las guerras, mucho menos la atroz esclavitud que conllevaba la explotación económica de las nuevas tierras, menos aún que indígenas y negros prácticamente no eran ciudadanos colombianos hasta la Constitución de 1991, que no tenían derecho a la tierra porque no tenían cédula ni derecho a todo lo que se hace con ese papelito en Colombia. ¡Por supuesto que no!

Uno de los principales peligros de no entender la tarea fundamental de la universidad, esto es, educar, es no comprender el papel central que en ella juegan los maestros y estudiantes; es considerar que ella está más al servicio de la sociedad o de la empresa o de una ideología política o de una tendencia pedagógica. De la estrecha relación maestros-estudiantes es de donde salen las ideas, los proyectos, las investigaciones. Son ellos quienes identifican las necesidades y las fortalezas de una sociedad determinada, quienes están al tanto de los avances de la ciencia y la tecnología, de los problemas de la enseñanza misma que los convoca. Las tendencias del aprendizaje no deben salir de decretos o leyes de burócratas que nunca han estado en un aula de clase ni en una biblioteca, aunque sea de paso, sino de aquella comunidad de maestros y estudiantes. Solo ellos saben qué es una universidad y qué debe hacerse en ella.

Si olvidamos lo esencial de la universidad —que su función principal es educar—, la podemos convertir en una fábrica de obremos, de “mano de obra”, de personas expertas en un quehacer, pero con una limitada formación cultural y humana. Individuos especialistas con una escasa visión del mundo y del cosmos, y con una reducida capacidad crítica. Con una inteligencia manipulable por los intereses ideológicos, políticos, económicos o religiosos de una sociedad, es decir, seres humanos que estuvieron varios años en la universidad, pero que no son educados.

La universidad, entendida así, es como una extensión de la primaria y el bachillerato, los cuales, al fin y al cabo, hacen parte de un sistema obsoleto de formación. Tenemos, de este modo, egresados universitarios con el mismo nivel de inteligencia y la comprensión del mundo de un adolescente de bachillerato. No es raro encontrar a personas con muchos títulos profesionales y de posgrado cuya capacidad crítica y visión del cosmos es supremamente limitada. Personas que siguen pensando la formación humanista como “relleno”, como pérdida de tiempo, como materias cuyo fin es “llenar” horarios para cobrar más dinero. Esta subvaloración es frecuente y es el principal síntoma de la escasa “inteligencia crítica” de gran parte de la población universitaria, desde directivos, pasando por profesores, padres de familia y estudiantes. Es un alejamiento total de la idea de formación, necesaria para que una sociedad funcione y requisito

previo para el ejercicio de la democracia¹. ¿Qué hacer? Salvar a la comunidad bidireccional de maestros y estudiantes, el núcleo de la universidad de ayer, de hoy y de todos los tiempos. Lo demás son especulaciones.

Referencias bibliográficas

- Borrero Cabal, A. (2006). *Educación y política La educación en lo superior y para lo superior. El maestro*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana.
- ____ (2008). *La universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana.
- Descartes, R. (1995). *Principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Galilei, G. (1981). *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional.
- Juan Pablo II (2021). *Constitución Apostólica Ex corde ecclesiae del sumo pontífice Juan Pablo II sobre las universidades católicas*. Disponible en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html.
- Poupard, P. (2005). *Santo Tomás de Aquino y la vocación de la universidad católica*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.
- Rivero, J. (1998). “La educación infantil en el siglo XXI. Proyecto principal de educación en América Latina y el Caribe”. *Boletín UNESCO*, 47, pp. 36-69.

1 Si entendemos democracia como libertad de pensamiento, expresión, reconocimiento como persona digna sujeta a derechos y deberes, y no en la limitada visión que la reduce a un derecho a votar.

Entre el aquí y el allí territorial: un ahí incierto del sujeto

José Raúl Ramírez Valencia*

El hombre es una entidad extrañísima que para ser lo que es necesita antes averiguarlo, necesita, quiera o no, preguntarse lo que son las cosas en su derredor y lo que es él en medio de las cosas.

Ortega y Gasset (2006, p. 378)

“Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es realidad” (Borges, 2017, p. 139). Esta afirmación de Borges en “El inmortal” sirve de preámbulo para introducir la reflexión sobre la identidad del sujeto. El horizonte de la identidad personal se esfuma cada día con mayor rapidez debido, entre muchas causas, al fenómeno de las masas y la presencia avasalladora de los medios de comunicación que impiden que el sujeto se encuentre y se reconozca en su ahí como persona; solo desde ese encuentro podrá establecerse el diá-

* Doctor en Filosofía y licenciado en Filosofía Sistemática. Miembro del Grupo de Investigación Humanitas de la Universidad Católica de Oriente. Este artículo pertenece al proyecto de investigación “La autenticidad de la vocación como posibilidad de ser en el pensamiento de José Ortega y Gasset”. Proyecto núm. 23113. Correo electrónico: jramirez@uco.edu.co.

logo humanizador con el territorio. La falencia en este diálogo ha sido la incertidumbre y la identidad confusa del sujeto al momento de entablar relación con su entorno y con su prójimo.

Reflexionar sobre la identidad del sujeto implica pensar las circunstancias que constituyen el allí y el aquí del ser humano. Una definición de circunstancia es *circum stare*, estar rodeado; el sujeto siempre está en un círculo limitado. Entre el aquí y el allí, surge el territorio como el escenario donde se manifiestan las circunstancias del sujeto. El territorio acoge no una circunstancia, sino las circunstancias del sujeto.

Ortega y Gasset intuyó la interdependencia entre sujeto y circunstancias o sujeto y territorio al afirmar: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (2004, p. 757). Desde esta expresión, se suscitan estos interrogantes: ¿se puede salvar la circunstancia? ¿El ahí del sujeto es una realidad o una mera intuición? ¿Desde dónde se salva la circunstancia? ¿Indicar el allí y el aquí del sujeto es una utopía? Si el aquí y el allí son intuiciones, ¿en qué consiste el ahí del sujeto?

Entre el juego del yo y la circunstancia se dirime el sentido de la vida humana y en su relación se manifiesta el ahí del sujeto. Este planteamiento nos lleva a profundizar detenidamente en la relación circunstancia-territorio-sujeto, pues pensando el ahí del sujeto nos topamos con el aquí y el allí de la circunstancia.

Las definiciones relativas a la identidad no son fáciles, pues implican acentuaciones, ya sea en el sujeto o en el territorio. La identidad del sujeto no se define como la de una cosa o un animal que posee un ser predeterminado; el ser del sujeto posee historia y, en la medida que vive, construye identidad. Aquí la identidad no se entiende desde el punto de vista esencialista, sino existencial; es ahí donde aparece el sujeto incierto. Si al momento de definir al sujeto nos encontramos con una incertidumbre existencial, la apuesta por la definición del territorio, dado el entramado de relaciones y situaciones donde la vida del sujeto fluye, se dispersa o se inhibe, se hace más compleja todavía. El sujeto y las circunstancias se convocan mutuamente al momento de buscar la identidad, ya sea del sujeto o del territorio.

1. La circunstancia como territorio

Definir es limitar y tanto el aquí como el allí no son límites, sino fronteras, puertos donde el ser humano busca encontrarse para habitar como sujeto cierto; la frontera abre el sujeto a nuevas experiencias, el límite las cierra. Es paradójico: el límite no le da la identidad al sujeto, sino que la frontera, como categoría de encuentro, posibilita que el sujeto acepte y reconozca su identidad. Acercarnos al ahí del sujeto en relación con el allí y el aquí de la circunstancia es asumir la frontera como categoría de encuentro.

En el texto *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Butler, 1990, citada por Richard, 2019), se propone el concepto de “nuevo territorio”, el cual nos sirve para profundizar la relación de territorio y sujeto; “[h]ay un nuevo territorio para la teoría, necesariamente impuro, donde surge en el acto mismo de la traducción cultural. Se trata del surgimiento de la teoría en el sitio donde se unen los horizontes culturales, donde la exigencia de la traducción es aguda y donde su éxito es incierto”.

Desglosemos algunos términos: “nuevo territorio para la teoría”. La teoría no hace referencia a un concepto meramente intelectual, ideal, rígido; tiene que contar con la realidad cultural y aquí aparece lo impuro de la teoría, pero a la vez se utiliza la expresión “se unen los horizontes”. Un territorio es un espacio y un tiempo entre el aquí y el allí donde se cruzan y unen los horizontes vitales a través de la traducción cultural que hace que una comunidad exista y se proyecte; su porvenir no es determinado, sino incierto. En este caso, el ahí del sujeto dialoga con su aquí y allí en aras de construir el territorio (Richard, 2009).

En este sentido, el territorio es una realidad única y compleja, circunstancia de circunstancias que implica un tejido donde diferentes actores convergen a partir de la idea de vocación de desarrollo (Benedicto XVI, 2009, p. 34). Realidad única en la que hay una serie de elementos como el paisaje, la memoria histórica o, como diría Freud (1986, p. 309), recuerdos encubiertos, es decir, cargados de significados, ciertas costumbres que denotan una unidad. Es compleja en cuanto es difícil de comprender y definir, porque son muchos los actores sociales con diversos intereses que confluyen en ella: economía, tecnología, historia y creencias. Es un tejido porque ningún sector está al margen del territorio, todos se entrecruzan,

algunos con presencias oportunas y agudas, otros con sutiles presencias, pero al fin y al cabo presencias.

El territorio también es una circunstancia de mi yo, y yo soy parte del territorio. “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”, según se dijo. ¿Se puede salvar la circunstancia? ¿Depende mi vida de ello? ¿Desde dónde se salva la circunstancia? Entre el juego del yo y la circunstancia se dirime la vida humana y de la jerarquía; entre ambos elementos surge la propuesta antropológica. Al respecto, afirma Ortega y Gasset (1939-1940, p. 295): “Mi vida se compone de dos ingredientes: yo y mi circunstancia, en esa circunstancia que es siempre aquí y ahora, encuentro muchas cosas tan reales como yo mismo”.

2. El territorio: circunstancia de circunstancias

La circunstancia es el territorio, el cual, a su vez, está compuesto por más circunstancias: lengua, geografía, instituciones, gente, costumbres y apuestas políticas. Toda circunstancia se halla inmersa en otra circunstancia más amplia, lo que hace más complejo el ahí de la persona. Esto da pie a pensar que lo inmediato y lo próximo, como lo lejano y mediato, se implican y reclaman sin perder articulación, y que cualquiera acción venida de la circunstancia inmediata o lejana desencadena consecuencias favorables o desfavorables para el ahí del sujeto.

Más ¿qué son las circunstancias? ¿Son sólo estas cien personas, estos cincuenta minutos, esta menuda cuestión? Toda circunstancia está encajada en otra más amplia; ¿por qué pensar que me rodean sólo diez metros de espacio? ¿Y lo que circundan estos diez metros? ¡Grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo! (Ortega y Gasset, 1916, p. 141).

En el caso de Ortega y Gasset, su circunstancia era España, con su historia y su presente, con la democracia o la monarquía en descrédito, con su historia literaria como la generación del 98 y

la del 14, con su catolicismo, su economía en cuestión, pero toda España en Europa; de tal manera que él tendría que ser europeo para ser de verdad español¹. España necesita la riqueza cultural de Europa, pero Europa necesita el aporte español. Esto hace que el ahí del sujeto esté implicado no solo en la reabsorción de una o unas circunstancias, sino en la reabsorción de la circunstancia; el asumir solo unas circunstancias del territorio y no enmarcarlas en la totalidad de la circunstancia diluye el ahí del sujeto.

3. El territorio supera lo espaciotemporal

No se puede confundir el territorio con lo espaciotemporal; ello sería un reduccionismo. Territorio no es solo espacio y tiempo; es todo con lo que el hombre se encuentra. El hombre se encuentra con un determinado momento histórico, lo puede estimar o subestimar; estimarlo indica asumir riesgos y aciertos; desestimar lo implicaría vivir al margen de lo que acontece a su alrededor, además de desconocer e ignorar la historia.

Cuando se habla del tiempo aparecen categorías tan propias del sujeto como “memoria” y “olvido”, pues si los seres humanos negáramos la memoria, careceríamos de identidad y simplemente seríamos un yo discontinuo en búsqueda de un punto fijo desde el cual se podría significar el presente y reinterpretar el pasado. La memoria se alimenta no solo de lo que fue, sino también de lo que será, esto significa que la memoria es una mezcla de pasado y futuro. Esta constatación hace aún más incierto el ahí del sujeto. Desde esta perspectiva, el aquí del sujeto como allí del mismo implica una mirada a su memoria.

Desde otro punto de vista, no es lo mismo haber nacido en este siglo que en el pasado: los avances tecnológicos, la intercomunicación constante entre los individuos, las manifestaciones sociales y los avances científicos hacen al individuo un sujeto diferente con

1 Miguel de Unamuno buscaba que Europa se españolizara; Ortega, por su parte, que España se abriera a Europa. Abrirse a Europa le daría la posibilidad de situarse tanto en la circunstancia nacional como en la internacional.

respecto al del siglo pasado. Su escenario temporal constituye una categoría de posibilidad en su búsqueda identitaria.

Tampoco puede entenderse solo de un modo geográfico, ni físico, ni social. El territorio comprende todo aquello que es exterior al sujeto, no solo a su cuerpo, sino a aquello que no es él y que encuentra en torno suyo. Y al igual que se decía del tiempo, se dice del espacio: no es lo mismo haber nacido en el Cono Sur de América que haber nacido en Europa, esto trae unas connotaciones personal es que suscitan nuevas lecturas regionales. El territorio no se compone solo de cosas, sino también de personas; en esta medida, el territorio lo compone también la sociedad humana. En conclusión, todo lo que hace parte de mi aquí y de mi allí inciden en la configuración del sujeto; no lo agotan ni tampoco logran circunscribirlo a un ahí.

4. El territorio es inseparable de mi yo

Uno de los problemas con los cuales se encuentra Ortega y Gasset es el solipsismo, donde el sujeto está encerrado en su razón. Si la realidad era solo lo pensante, el mundo externo —en este caso el territorio— era ajeno y extraño a la realización del yo. Con un ejemplo sencillo se muestra esta realidad de la inseparabilidad: estoy en una habitación, me encuentro en un primer lugar con mi yo; en segundo lugar, descubro que ese yo está rodeado por algo que no es mi yo: la habitación.

Tanto mi yo como aquello que me rodea y que no es mi yo no se dan nunca por separados, el hombre se encuentra rodeado siempre de lo que no es él, el territorio, pero a la vez no existe sin él. Al ser el territorio inseparable del sujeto, esa interacción confiere al sujeto coordenadas; de ahí que no se entienda al sujeto sin el aquí ni el allí. De igual manera, el territorio adquiere existencia cuando se pone en contacto con el ahí del sujeto; en realidad no existe el territorio, sino *mi territorio*; de igual manera, tampoco tiene textura el “ahí del yo” sin el territorio.

Nuevamente tomemos a Borges en su cuento “Ulrica”: “Nos presentaron. Le dije que era profesor en la Universidad de los Andes en Bogotá. Aclaré que era colombiano. Me preguntó de un modo

pensativo: —¿Qué es ser colombiano? —No sé, respondí—. Es un acto de fe. —Como ser noruega —asintió—” (2014, p. 24). En esta anécdota, Borges acentúa la poca importancia tanto de la circunstancia de la profesión como del lugar de procedencia al momento de abordar la identidad del sujeto. Podría interpretarse también que tanto el ser profesor como el ser colombiano no se pueden aceptar como circunstancias tangenciales: están unidos más de lo que se piensa al yo.

Pensar la identidad del sujeto en medio de un territorio no es una cuestión fácil, puesto que la identidad evoca la permanencia de algo cambiante; incluso se habla de pérdida de identidad o de una identidad escindida o fraccionada. Desde Heráclito, Parménides y Platón, la identidad ha sido razonada en torno al movimiento y a la multiplicidad. Para Heráclito, la identidad podría pensarse como un constante fluir entre el aquí y el allí sin un ahí claro del sujeto. En Parménides, el ahí del sujeto aparece más claro, pero el aquí y el allí son más inciertos y con poca referencia a la identidad. En Platón, en el tema de la identidad entra en juego lo uno y lo múltiple: el aquí y el allí serían una mimesis o una participación del sujeto.

Estas reflexiones nos conducen a considerar a un sujeto inquieto por su vínculo con el territorio, donde su identidad no puede ser dada por las circunstancias del territorio, sino en la lucha por permanecer y descubrir su ser. El sujeto no parte de una identidad hecha, sino que la tiene que descubrir y, en la medida que descubre su auténtico yo, lo manifiesta en las circunstancias. Ortega y Gasset, haciendo referencia a la identidad del hombre y la de Dios, afirma:

Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias. Esta es la diferencia entre Dios y nosotros. Él está dentro de sí, flota en sí mismo; lo que le rodea no es diferente de lo que él es. Esto no es vida —es beatitud, felicidad—. Dios se da el gusto de ser sí mismo. Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos de sí mismo (1931, p. 147).

5. El territorio: una circunstancia que se hace posibilidad

El ser humano no se puede entender sin el territorio como tampoco se entiende el yo sin la circunstancia, el territorio hay que comprenderlo como posibilidad que abre nuevas perspectivas para el sujeto. El territorio, más que determinar al sujeto o hacerlo preso del azar, lo ubica en un escenario circunstancial concreto que, igualmente, lo enmarca en una serie de posibilidades. No son las mismas posibilidades las de un territorio que posee grandes extensiones para la agricultura que las de uno compuesto ante todo por zonas urbanas: las posibilidades también diferencian al sujeto.

Tanto el aquí como el allí se presentan como posibilidad para desplegar el ahí del sujeto. Al respecto, dice Ortega y Gasset: “El hombre se encuentra siempre a sí mismo incrustado en una circunstancia, aquí y ahora, en este pueblo y en este tiempo. La circunstancia tiene un perfil ineludible [...], no nos aprieta de manera absoluta, al contrario: en todo instante nos ofrece diversas posibilidades” (1931, p. 507). Al estar el sujeto inmerso en un territorio, la identidad como sujeto reclama las responsabilidades con cada una de las posibilidades. El asumir tal o cual posibilidad manifiesta la identidad o la desubicación del sujeto con respecto al territorio. En este sentido, dice Ortega y Gasset:

Cada cual, pues, es su determinado programa vital, el cual se realiza o no, pero con el cual oprimimos la circunstancia, oprimimos la fatalidad a fin de ver qué proporción de él puede realizarse. Pues bien, los dos fundamentos de falsificación de la vida son éstos: o que no aceptemos en todo su rigor y con claridad las circunstancias que nos rodean, que vivimos en circunstancias imaginarias, mentidas, o que el programa vital con el cual oprimimos el destino no sea sincero, no sea el auténtico nuestro, no sea nuestra vocación (1931, p. 510).

6. El territorio nos antecede

En un comienzo, ningún ser humano elige su territorio; más bien se descubre rodeado e inmerso en un territorio determinado. En primera instancia lo acepta; luego, con el transcurrir de la existencia, lo modifica y lo resignifica de acuerdo con las apuestas y decisiones personales; es decir, cada sujeto se encuentra antecedido por unas costumbres y solo después, con la reflexión y la vivencia, hace que aquello que lo antecede se convierta en parte de su patrimonio cultural. En otras palabras, “nuestra vida consiste en el hecho tan sencillo como terrible de que cada uno de nosotros se ha encontrado de pronto teniendo que existir en un contorno determinado, en lo que llamo la circunstancia” (Ortega y Gasset, 1936, p. 206).

A aquello que nos antecede no hay que mirarlo como un enemigo que le cierra posibilidades al ahí del sujeto, sino que hay que asumirlo como un constitutivo tanto del territorio como del sujeto que se sienten convocados por una memoria activa que reclama ser continuada o resignificada por el ahí del sujeto que se pregunta tanto por el aquí como por el allí de la historia y que, de acuerdo con la respuesta, definirá su sitio en el territorio.

El ser humano, desde que nace, siempre está tras la búsqueda de su ahí, pues el aquí y allí le son dados como aquello que lo antecede; corresponde al sujeto descubrirlos como propuestas, como límites o herramientas. Aquello que me antecede como propuesta se me presenta como un pasado que debo asumir-rechazar-reelaborar. Como límite, me ubica en los aciertos y desaciertos históricos, y como herramienta me hace consciente de los factibles despliegues personales a partir de aquello que ha construido y constituido el entorno en el cual me encuentro aun sin saber por qué me encuentro en este aquí que quiere constituir el ahí. Lo anterior, de una manera más precisa, lo intuyó Ortega y Gasset al escribir: “Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar, sino que es encontrarse de pronto y saber cómo caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable [sic], en éste de ahora” (1931, p. 507).

7. La circunstancia cuenta con los otros

Uno de los temas que cada día merece mayor reflexión es el encuentro con el otro. No somos sin el otro, tampoco somos contra otro: somos con el otro. Antes de caer en la cuenta de nosotros mismos, reconocemos la presencia del otro que se nos presenta como un aquí y como un allí que reclaman mi ahí. A partir del ahí, establezco contacto con el mundo de los otros; si no tuviéramos un ahí, tampoco podríamos reconocer el aquí y el allí de los otros.

Cuando interactúo, ya sea a través de la palabra, los gestos o las acciones, el aquí del otro se hace circunstancia de mi yo y a la vez se hace un allí que delimita un territorio personal. Ese aquí y ese allí crean el “entre” que surge a partir de las relaciones que se establecen entre mi yo y los otros. El problema surge cuando descubro que propiamente el otro no constituye un aquí y un allí, sino que es una prolongación o una porción de mi vida. Al respecto, dice Ortega y Gasset:

Pero la vida humana no es una realidad hacia fuera —quiero decir— la vida de cada uno de ustedes, no es lo que, sin más veo yo de ellas mirándolas desde el sitio, desde mí mismo. Al contrario: eso que yo, sin más, veo de ustedes no es la vida de ustedes, sino precisamente una porción de la mía, de mi vida [...], es decir, que tengo que contar con ustedes, tengo que habérmelas con ustedes, son ustedes ahora, en este momento, un elemento de mi destino, de mi circunstancia (1947, p. 386).

8. El ahí del prójimo

En la búsqueda por el ahí de cada uno de nosotros se suscita una pregunta que la filosofía no puede evadir: ¿desde dónde pienso al otro? ¿Desde el aquí de mi yo o desde el allí del yo? La cuestión no es cómo lo pienso, sino desde dónde lo pienso. Algunos sistemas han absolutizado el cómo, desconociendo la importancia del desde dónde. Cuando se tienen estas fronteras del aquí de mi yo y el allí de mi vida, aparece con mayor nitidez el ahí del prójimo. Por eso Ortega y Gasset, con agudeza intelectual, afirmaba:

El hombre tiene también su *aquí*—pero ese aquí del Otro no es el mío. Nuestros “aquís” se excluyen, no son interpenetrables

[sic], son distintos [...]. No solo yo estoy fuera del otro hombre, sino que también mi mundo está fuera del suyo: somos, mutuamente, dos “fuera” y por eso somos radicalmente forasteros. Lejos es lo que está a considerable distancia de mí aquí. Lejos es lo que está *allí*. Entre el aquí y la lejanía del allí hay un término medio —el *ahí*—, es decir, lo que no está en mi aquí, pero sí próximo. ¿Será el ahí donde está... el prójimo? (1939-1940, p. 184).

Estas tres expresiones, aquí, allí y ahí, más que denotar lejanía, indican cercanía. El ahí del hombre siempre está en medio de un aquí y un allí, su ahí no es abstracto, tampoco su ser lo constituye mi percepción; su mundo, aunque parece lejano y esquivo a mi yo, se cruza con mi mundo que es un allí identificado por el aquí en búsqueda del ahí personal. Es decir, cuando una persona no tiene claro el allí ni el aquí, su ahí permanece incierto.

El ahí es una pregunta necesaria que suscita el aquí y el allí. ¿Será que debemos pensar el ahí del prójimo solo desde el aquí o debemos pensarlo también desde el allí? Tanto el allí como el aquí, al igual que el ahí, terminan en la misma vocal (i) cerrada que denota una ubicación existencial. La pregunta por el ahí no solo implica espacio y tiempo, sino que hay que acudir a la historia y al momento existencial del sujeto; el ser humano no encuentra respuesta que lo satisfaga ni desde el aquí ni desde allí... solo lo está cuando se pregunta por su ahí concreto: ¿quién soy?

En este sentido, y a manera de síntesis, nos ayuda a esclarecer la pregunta “¿quién soy?” y la realidad del ahí del sujeto el imperativo ético de la vocación que decía el poeta Píndaro y que tanto reflexionó Ortega y Gasset: “Llega a ser quien tienes que ser”. Es decir, el ahí del sujeto es el ser que manifiesta su ser entre el aquí y el allí con un programa claro que enriquece el territorio. Con respecto a lo anterior, se puede afirmar:

Solo podemos hablar del sentido de la circunstancia en tanto esté precedida por la vocación. Lo incambiable e insoslayable de la circunstancia no son sus componentes, estos siempre son interpretables, sino que lo insoslayable e incanjeable [sic] de la circunstancia es su sentido proveniente de la vocación. La vocación es una realidad que no forma parte de ella, pero es lo que en ella y con ella hay que hacer (Ramírez Valencia, 2015, p. 124).

Referencias bibliográficas

- Benedicto XVI (2009). *Caritas in veritate*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Borges, J. L. (2014). *El libro de Arena*. Santiago de Chile: Debolsillo.
- ____ (2017). *Borges esencial*. Portugal: Real Academia Española.
- Freud, S. (1986). *Obras completas*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ortega y Gasset, J. (1916). *Personas, obras y cosas*. Madrid: Taurus.
- ____ (1931). *El hombre y su circunstancia*. Madrid: Taurus.
- ____ (1932). *Goethe desde dentro*. Madrid: Taurus.
- ____ (1939-1940). *El hombre y la gente*. Madrid: Taurus.
- ____ (1947). *En torno a Galileo*. Madrid: Taurus.
- ____ (2004). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Taurus.
- ____ (2004-2010). *Obras completas* Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus.
- Ramírez Valencia, J. R. (2015). *La autenticidad de la vocación en la filosofía de Ortega y Gasset. La más alta posibilidad del ser humano*. Rionegro: Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente.
- Richard, N. (2019). “Judith Butler: Deshacer y rehacer el género”. *Palabra Pública*. Disponible en: <http://palabrapublica.uchile.cl/2019/05/14/deshacer-y-rehacer-el-genero-teoria-critica-y-politica/>.

Lectura desde la filosofía de la cultura a la interculturalidad en el contexto del conflicto armado y la migración en Colombia¹

Natalia Andrea Salinas Arango*
Natalia Baena Robledo**

1 Este capítulo es resultado de la investigación "Mujer migrante y violencia de género: el caso de las mujeres venezolanas en la ciudad de Medellín (Colombia) entre 2017-2020", investigación interdisciplinaria entre la Corporación Universitaria Remington, la Universidad Pontificia Bolivariana y la Universidad de Antioquia.

* Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana; magíster en Historia de la Universidad Nacional, trabajadora social de la Universidad de Antioquia. Docente investigadora titular de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Pontificia Bolivariana. Coordinadora del Grupo de Investigación en Trabajo Social (GITS), de la línea de fundamentación disciplinar-interdisciplinar y contextos sociales y coordinadora del Semillero de Investigación Dinámica Social. Coordinadora de la Diplomatura de Gestión Cultural de Procesos Socioculturales y Comunitarios. Correo electrónico: natalia.salinas@upb.edu.co.
Cvlac: http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000423793.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1369-514X>.

La cultura se ha convertido, en la discusión actual, en un médium necesario para la totalidad del pensar y el actuar humanos.
Schöder (2005, p. 30)

1. Introducción: importancia de pensar nuestro tiempo desde la filosofía

La idea de lectura invita a una hermenéutica que, desde la filosofía de la cultura, se puede hacer de la realidad, premisa metodológica de la cual se partió en la investigación para adentrarse en la vida cotidiana colombiana de hoy. Es una lectura que propone múltiples miradas, una de ellas a la cultura, a propósito de un contexto de migración interna (por el conflicto armado) y de migración transfronterizo (con el tránsito y la recepción de población venezolana en Colombia), que conlleva cuestionar las situaciones y complejidades relacionales que surgen cuando cohabitan en un mismo territorio distintas cosmovisiones, formas de ser, tradiciones y valores, en el encuentro con las particularidades regionales y locales colombianas que, además, están atravesadas por las dinámicas de la guerra y la paz. Entonces, ¿es posible que propios y extraños logren cohabitar desde relaciones de respeto?, ¿se pueden generar nuevas prácticas, costumbres e identidades culturales implicadas en esta interacción?

Sobre este panorama surge la necesaria reflexión en torno a la interculturalidad, la cual invita a la interrelación y convivencia en un proceso en que se desarrollan elementos propios de una nueva

** Magíster en Derecho Penal de la Universidad Eafit; especialista en Derecho Público, Eafit. Abogada de la Universidad de Antioquia. Investigadora Principal, adscrita al Grupo de Investigación GISOR, Línea en Derechos Humanos, Ambiente y Control Judicial, Corporación Universitaria Remington. Profesora. Correo electrónico: natalia.baenar@udea.edu.co Cvlac: http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001455286.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7613-6658>

cultura política. En ella es indispensable no solo ver al otro, sino reconocerlo en su diferencia, en su diversidad, en la riqueza social que representa, y, sobre todo, como persona, para construir conjuntamente formas de coexistencia cultural y apropiación del territorio desde nuevas identidades compartidas.

Pensar problemas de la cultura en una sociedad como la colombiana implica leer el contexto y ubicar situaciones que confrontan con lo humano, la convivencia y la interacción; justamente esto llevó a que fuera necesario relacionar, desde la filosofía de la cultura, el fenómeno de la interculturalidad, que es una forma de darse cuenta del habitar un mismo territorio y construir una sociedad desde la diferencia. Reflexionar sobre la interculturalidad conduce a evidenciar la posibilidad de diálogo y construcción conjunta, a la necesidad de la educación, del reconocimiento del otro desde su cultura en interrelación cotidiana. La filosofía de la cultura, en esta medida, lleva a razonar para proponer y actuar.

La lectura hermenéutica que se hace frente al fenómeno de la migración en Colombia exige trascender situaciones absurdas como la discriminación, exclusión y xenofobia. La apuesta es por un análisis propositivo de la interculturalidad de cara a un territorio donde se presenta la multiculturalidad por la fuerza de la migración y el desplazamiento en el marco del conflicto armado, pero donde la solución desde la cultura es la interculturalidad como forma de inclusión positiva que, desde la filosofía de la cultura, exige pensar en la educación (como forma de construcción de ciudadanía y de una cultura política incluyente y respetuosa de la vida) y en la ética (porque exalta el reconocimiento para incluir al otro, mirarlo, porque este se reconoce como persona en su humanidad), y, desde allí, hablar de identidad intercultural.

La filosofía de la cultura en su esfuerzo por conceptualizar, describir y explicar la cultura como un fenómeno producto de la razón humana, aporta a la interpretación de los contextos migratorios como punto de partida desde otros saberes para analizar y reflexionar en la interculturalidad como mirada necesaria en la actualidad regional.

Este texto se compone de la presente introducción, que procura dar cuenta de la importancia de pensar la actualidad desde la filosofía, y posteriormente se presenta la metodología. Seguidamente, se desarrollan los siguientes apartados: 1) unas consideraciones sobre la filosofía de la cultura, 2) el fenómeno de la intercultural-

lidad desde la filosofía y 3) la migración y el conflicto armado en Colombia: mirada y análisis de la migración y la interculturalidad. Finalmente, se plantean las conclusiones, donde se muestra la importancia de la interculturalidad en la construcción de las sociedades contemporáneas.

2. Metodología

En el marco de la investigación de la cual se desprende este trabajo, se acudió a la investigación documental en una primera fase, mediante el método cualitativo que permite dar cuenta de aspectos subjetivos e intersubjetivos de la realidad que se interpreta, situando en un contexto dado el objeto sujeto de estudio. Chárriez (2012), citando a Berríos (2002), al hablar del proceso de investigación cualitativo refiere que este “produce datos descriptivos e interpretativos mediante [...] [los cuales] las personas hablan o escriben con sus propias palabras el comportamiento observado” (p. 50). El enfoque metodológico que orientó el estudio fue el histórico-hermenéutico, del que Ricoeur (1984), citado por Arráez, Calle y Moreno de Tovar (2006), dice:

[...] la hermenéutica como una actividad de reflexión [debe entenderse] en el sentido etimológico del término, es decir, una actividad interpretativa que permite la captación plena del sentido de los textos en los diferentes contextos por los que ha atravesado la humanidad. Interpretar una obra es descubrir el mundo al que ella se refiere en virtud de su disposición, de su género y de su estilo (p. 174).

La fuente documental bibliográfica utilizada retoma material orientado a entender, desde la filosofía de la cultura, el fenómeno de la interculturalidad, y lo sitúa en un contexto concreto de la realidad colombiana; dicho material pasó por una revisión bibliográfica exhaustiva para la construcción teórica de la relevancia de la migración como fenómeno social. Se trata de un análisis sobre los diferentes aspectos involucrados en los momentos de la teorización, en la formulación y puesta en marcha de la investigación social aplicada como fase subsiguiente del trabajo investigativo.

3. Resultados

3.1. En torno a la filosofía de la cultura

Para la filosofía, el tema de la cultura no es ajeno; de hecho, esta es indispensable al momento de “ensanchar los horizontes de comprensión del ser humano y, en consecuencia, de la comprensión del mundo” (Reale, 2006, p. 37). Scannone indica que “[l]a palabra *cultura*, usada tanto en plural como en singular, implica [...] lo *humanum* que especifica universalmente al hombre y lo diferencia de lo que no es humano; aún más, indica lo que en el hombre es característico de su humanidad en cuanto tal, según lo juzga la antropología filosófica” (2006, p. 225).

En este orden de ideas, Sobrevilla muestra que “la filosofía de la cultura es la reflexión filosófica sobre los elementos y la dinámica de los fenómenos culturales, la fundamentación de los conceptos extraídos de los mismos y la evaluación y crítica de dichos fenómenos desde una perspectiva filosófica” (2006, p. 19).

Así mismo, el filósofo Jacinto Choza advierte que, desde la filosofía, la cultura se estudia desde enfoques que no se autodefinen en clave positivista, sino en perspectivas filosóficas o humanísticas, en general. La cultura como tema clave de la filosofía se logra posicionar en el siglo xx a partir de la universalización de la hermenéutica (2014, pp. 37-41). De este modo, Fornet-Betancourt hace un llamado a que, desde la filosofía, se estudien problemas de las sociedades contemporáneas tales como la exclusión, el incremento de la pobreza y la vulnerabilidad que afronta la diversidad cultural de la humanidad; hechos que sitúan “también en sus nombres e interpretaciones y que nos cuestiona[n] así, precisamente a los que hacemos filosofía, con exigencias específicas de inteligencia de las racionalidades y de los discursos con que se da cuenta de nuestra época histórica” (2006, p. 47).

La filosofía tiene la tarea de dar cuenta de su tiempo y de vincular la interculturalidad como una exigencia histórica en el presente para “comprender inteligentemente la situación histórica del mundo actual y de intervenir en el debate sobre su curso y factura con propuestas verdaderamente universalizables” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 50). Esta reflexión surge de la cohesión y conjuga-

ción de los saberes filosóficos y sociales que se enfrentan hoy en día a las realidades inminentes de la movilidad humana.

3.2. Fenómeno de la interculturalidad desde la filosofía

La globalización ha hecho que el ser humano, en la actualidad, se encuentre interconectado mediante la tecnología, lo cual transforma los accesos y las miradas de las sociedades contemporáneas, y facilita relaciones que transiten entre la pluralidad y la multiculturalidad, exigiendo la pertinencia de un enfoque intercultural.

La globalización propia del siglo *xxi*, las relaciones de todas las culturas entre sí a escala planetaria y los problemas planteados por el multiculturalismo han llevado a poner en el primer plano de la reflexión filosófica y humanística la cultura, para estudiar su estructura, sus elementos, y la posibilidad desde ellas de estructuraciones concordes de las psiques humanas (Choza, 2014, p. 39).

Es así que la cultura, como tema de la filosofía, invita a situar problemas actuales, emergentes, contextuales y múltiples de nuestras sociedades. Por lo tanto, desde la filosofía de la cultura se abordará el contexto regional de las migraciones humanas, ahondando, en este caso específico, en el fenómeno de la interculturalidad. Para hablar de ello, hay que partir de la identificación del multiculturalismo como hecho empírico en las sociedades contemporáneas, a diferencia de la interculturalidad (que es un devenir, una construcción, un ideal integrador).

El multiculturalismo como fenómeno sociocultural reconfigura la idea de sociedades homogéneas y da paso a la idea de sociedades articuladas con distintas culturas en un mismo territorio. Fornet-Betancourt define el multiculturalismo como una “caracterización con la que se intenta describir el estado de cosas en las sociedades modernas del mundo globalizado, poniendo justo el acento en el hecho de la coexistencia de diversas culturas” (2006, p. 52). Varias culturas conviviendo en un mismo espacio histórico, geográfico y social, se constituyen, desde la multiculturalidad, como una integración que parte de la existencia de las diferencias.

La facticidad cultural en este tipo de sociedades ha dejado de ser reflejo de una sola cultura para convertirse en un espejo donde se reflejan muchas culturas. Estamos, por tanto, ante una transformación del hecho cultural que es compleja y que, como coexistencia de diferencias culturales en un espacio social compartido, nos ofrece grandes posibilidades para el desarrollo de los seres humanos, al mismo tiempo que trae consigo fuertes problemas de convivencia (Fornet-Betancourt, 2006, p. 53).

El desarrollo de estos conceptos propone la pertinencia de la construcción de adecuadas formas de convivencia humana en las que es necesario llegar a acuerdos en la vida cotidiana y mediar las relaciones por el respeto y reconocimiento del otro diferente. La multiculturalidad permite la reflexión en torno al territorio común como escenario de coexistencia en la diversidad sociocultural, lo cual exige una postura ética frente a pensar la convivencia, las interacciones que conllevan la idea de construir interculturalidad. La multiculturalidad es algo dado, porque hay un habitar un territorio, pero es necesario reconocer e incluir. La interculturalidad, en tanto, se construye desde la aceptación, integración e inclusión. Es que coexisten muchas culturas y estas han de ser reconocidas, aceptadas y respetadas para lograr su interrelación social y cultural, y para, de esta manera, generar identidades comunes sin abatir o suprimir las diferencias:

[...] la interculturalidad propone caminar hacia una universalidad que comunica y protege sin reducir ni excluir porque es un proceso abierto e indefinido de mutuo crecimiento y acompañamiento. Diversidad cultural es, así, para la interculturalidad, exigencia de diálogo y de apertura, exigencia de acogida y de compartir lo "propio" con el otro para redimensionarlo en común. En tanto que camino hacia una nueva forma de ser universales, la interculturalidad da, en una palabra, un norte a la diversidad cultural que caracteriza la conciencia de nuestro tiempo (Fornet-Betancourt, 2006, p. 54).

Por lo tanto, para alcanzar la interculturalidad se les exige a los grupos humanos entrar en unos pactos de inclusión en los que se

construye una nueva historia común y donde se propicia una identidad cultural en la que es posible que todos aporten. La interculturalidad concreta la convivencia en una sociedad diversa culturalmente. Así, la definición de Fornet-Betancourt, desde una perspectiva ética y de justicia social, indica que la interculturalidad es “exigencia de un mundo y de una humanidad que luchan por ser universales en equilibrio de justicia” (2006, p. 51). Desde las actuales sociedades multiculturales, alcanzar el ideal de la interculturalidad es una invitación a ver de cara el contexto histórico actual como el reto de construir formas de vida en las que la solidaridad juega un papel crucial desde la equidad y la justicia, que son maneras humanizadas de relacionarse en el mundo contemporáneo.

3.3. La migración y el conflicto armado en Colombia: hacia una mirada intercultural

La migración, entendida como un fenómeno de movilidad humana tan antiguo como la humanidad misma, es abordada en este escrito como un fenómeno social, a partir de un enfoque del fenómeno como global y unitario. Villaroto dice que hacía falta que el fenómeno migratorio se

[e]ntendiera [...] como un vector constante del desarrollo humano a lo largo de su evolución y expansión por nuestro planeta. En este sentido debemos destacar cómo, según paradigmas fuertemente desarrollados en los últimos años, la migración debe ser entendida como un rasgo inherente de la especie humana desde su origen, siendo por tanto un fenómeno que está presente en todos los momentos de la evolución histórica, si bien podemos diferenciar determinadas fases y etapas. Asimismo, el fenómeno migratorio debemos comprenderlo como un rasgo característico de todas las sociedades, y no como un fenómeno exclusivo de los países occidentales (2009, p. 222).

Es, entonces, adecuado, tener una comprensión más amplia del fenómeno y hablar de la necesaria integración de los seres humanos que transitan los territorios, ya sea mediante migraciones internacionales transfronterizas o mediante migraciones internas.

Los movimientos migratorios, en cualquiera de sus manifestaciones —ya sean migraciones forzadas o voluntarias— son causados por graves desigualdades entre grupos sociales, grupos territoriales, grupos culturales o grupos étnicos.

Colombia es un escenario único donde confluyen todas las trayectorias migratorias: las migraciones e inmigraciones internas, y la migración transfronteriza hacia y desde Colombia. El territorio colombiano, pues, es un escenario de pluralidad de culturas nacionales y extranjeras en el que se evidencia una sociedad multicultural. La migración se relaciona con los difíciles sucesos asociados a la violencia, al crimen, a las guerras y a la imposibilidad de poner en práctica un ejercicio pleno de los derechos humanos.

Estos acontecimientos enturbian una consideración fundamental de lo que todos somos como seres migrantes por naturaleza y por cultura. El artículo 13 de la Declaración de los Derechos Humanos anuncia: “Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado”. Además, toda persona tiene el derecho de “salir de cualquier país, incluso del propio”, y regresar a este. La migración es, entonces, en clave cultural, una forma natural de desarrollo humano, cohesión social y construcción cultural.

Colombia se encuentra en un momento histórico sin precedentes. Como consecuencia del conflicto armado interno, durante más de cincuenta años se instalaron, en las ciudades, poblaciones y asentamientos de personas provenientes de las dinámicas rurales. Estas sociedades se han deconstruido y construido en el devenir de los escenarios urbanos receptores; encontramos desde individuos hasta familias enteras, fragmentadas o incompletas que asumieron las pérdidas que les trajo la guerra. Esta realidad confluye con la recepción masiva de migrantes provenientes de Venezuela y, en menor escala, de otras partes del mundo, personas que migran y solicitan atención como refugiados en un país que no termina de afrontar su realidad interna. Este caudal de personas inmersas en sucesos de vulnerabilidad exige una mirada integradora que reconozca en lo multicultural la posibilidad de construcción y deconstrucción, aprendizaje y adaptación.

Es importante reconocer que en la diversidad y la inclusión se encuentra la relevancia de la interculturalidad como elemento que aporta a la configuración y al desarrollo social. Es comprensible que

los grupos étnicos y extranjeros y las minorías involucradas se preocupen por la *invisibilización* de sus tradiciones, pero, precisamente, es allí donde la interculturalidad se resalta como un elemento indispensable para afrontar la actual coyuntura. En ocasiones, el desarrollo de procesos interculturales es propiciado y facilitado por los Estados allí donde las comunidades entienden que la llegada de foráneos a sus territorios significa la readaptación de unas relaciones que permitan una construcción social. Si se cuenta con una visión dinámica de la propia cultura, se evitan las posturas tradicionales; si la propia cultura es dinámica con los intercambios culturales que provocan las migraciones, aquella se verá enriquecida y nunca amenazada.

De modo que el proceso de la intraculturalidad y la construcción intercultural permiten entender que “la interculturalidad debe contribuir a la toma de conciencia de la propia identidad cultural, la cual, en general, halla dinamismo en el contraste con el ‘Otro’, con el ‘diferente’. Consiste, por lo tanto, en procesos imbricados y entrelazados” (Ferrão Candau, 2010, p. 341).

Los fenómenos migratorios ocasionados por situaciones de conflicto armado interno, al interior de Colombia, han ocasionado que, con la llegada de los expulsados a las ciudades, se generen procesos de lucha por la supervivencia y los recursos económicos. Así ha ocurrido en la situación actual con la población migrante proveniente de Venezuela (tal población alcanza cifras de 1.825.000 personas en el país —Ministerio de Relaciones Exteriores, 2020—); en dicha situación se evidencia la pugna entre los locales, quienes ya se encuentran en situación de vulnerabilidad socioeconómica, y los extranjeros, quienes llegan con las mismas necesidades humanas.

Estos procesos de subsistencia se entienden como escenarios para abrir los diálogos políticos, sociales y públicos sobre los grupos que se encuentran y sobre los mismos grupos. “La interculturalidad se construye de forma auténtica a partir de un diálogo con bases igualitarias. Es el propio proceso intercultural que debe incentivarlo, permitiendo que, siempre que sea necesario, se empoderen los grupos que necesiten afirmar más su identidad para que la igualdad pueda construirse y consolidarse en la propia interacción intercultural” (Ferrão Candau, 2010, p. 342). Estamos, entonces, ante un momento que exige acciones de emergencia en cuanto a las necesidades básicas y las oportunidades de supervivencia en medio del desarrollo paralelo de políticas culturales que, desde la educación, la

atención y la intervención, comiencen a generar estos diálogos que podrían ser una adecuada alternativa para afrontar las transformaciones culturales inevitables.

Preparar a una sociedad para asimilar la interculturalidad conlleva el adelanto de procesos de socioeducación que faciliten transformaciones en los imaginarios frente al otro y sus diferencias, la superación de la xenofobia y la exaltación de la humanidad. Saber que el otro, por ejemplo, ostenta una identidad diferente, y que es posible nutrir la cosmogonía intercultural, enriquece la manera como conjuntamente una sociedad encuentra soluciones a sus problemas. Las miradas psicosociales de resiliencia, y trabajo colectivo y comunitario basado en la empatía hacen énfasis en que las experiencias dolorosas son y han sido colectivas, que las miradas conscientes permiten una resignificación cultural conjunta.

Los procesos migratorios traen consigo dolores, tristezas y renunciaciones, sobre todo cuando son consecuencia de violencias o privaciones de derechos humanos: estas son situaciones que se afrontan de manera colectiva, tanto a partir de los grupos, las familias y los individuos que migran, como de las sociedades o grupos receptores que reciben a las personas en sus entornos. La interculturalidad es un reto, una tragedia o una oportunidad; todo depende de la transformación de los imaginarios sociales basados en la cultura y la educación como mecanismos para que, como sociedad, se asuma y acepte la diferencia.

4. Conclusiones

Pensar lo intercultural trasciende el discurso de especificidad disciplinar filosófica y lo lleva al plano de lo interdisciplinar y transdisciplinar de las ciencias humanas y sociales, incluso de otros saberes. La filosofía de la cultura piensa la cultura como epicentro fenomenológico, pero se tiene en cuenta que su perspectiva es nutrida desde diversos saberes. Lo específico es pensar la cultura desde las reflexiones filosóficas acerca del discurso de la convivencia entre personas, lo que le da un lugar al otro como persona humana en una sociedad en coexistencia desde la democracia, donde se hace fundamental la filosofía como herramienta ética para el actuar humano, una ética como sentido para cambiar el comportamiento social (que se

pase del reconocimiento a la inclusión y se promueva la convivencia como lo verdaderamente intercultural).

La cultura tiene, hoy en día, gran relevancia: el reconocimiento y el respeto a las identidades individuales y colectivas, desde una mirada plural, configura las nuevas construcciones sociales. Los contextos de grupos de población migrante, las minorías étnicas y los pueblos originarios han desarrollado elementos decisivos para la construcción de una identidad colectiva y, en este sentido, la mirada intercultural es útil. El fenómeno de la migración, así como otros fenómenos culturales que responden a la globalización y la era digital, están provocando una mezcla cultural sin precedentes, frente a la cual es indispensable el reconocimiento de las diversidades como elementos que conforman los cambios necesarios en una sociedad integradora.

Como ruta clara hacia la interculturalidad, es esencial revisar la manera como se nombran las comunicaciones de la era digital, las redes sociales, los medios de comunicación, las manifestaciones públicas de pensamientos completamente individuales que hacen ahora parte de la construcción social del lenguaje social; al otorgar unos mínimos de entendimiento de los significados y significantes, es posible aportar al reconocimiento de la diferencia y a un buen inicio de un enfoque intercultural.

Para lograr alcanzar una verdadera interculturalidad desde la aceptación, integración e inclusión, las políticas públicas en torno al sistema educativo deberán entender e integrar la pertinencia del reconocimiento de lo étnico, la lengua y la diversidad en los planes de estudio, permitiendo una interacción que en el respeto reconoce lo diferente como elemento esencial de la sociedad híbrida resultante de los procesos de movilidad humana. La integración confluye, también, desde lo sociopolítico y desde la articulación a la cultura política que promueve en la vida cotidiana la interacción de los ciudadanos como partícipes activos.

Desde un ámbito jurídico, es pertinente la reivindicación escrita del plurilingüismo, la multiculturalidad y la interculturalidad como camino al desarrollo legal. Esta deberá enfocarse en el reconocimiento de los derechos en la diferencia y en regular la integración de todos al sistema, el acceso a los derechos y la protección de la riqueza inmaterial que componen las culturas afro, raizal, indígena

y gitana (rom), entre otras; y, por supuesto, observar y reconocer los aportes de las culturas externas que se integran a la tradicional.

Referencias bibliográficas

- Arráez, M.; Calles, J. y Moreno de Tovar, L. (2006). “La hermenéutica: una actividad interpretativa”. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, (2), pp. 171-181.
- Berríos Rivera, R. (2000). “La modalidad de la historia de vida en la metodología cualitativa”. *Paidea puertorriqueña*, 2(1), (2000), pp. 1-17.
- Chárriez Cordero, M. (2012). “Historias de vida: una metodología de investigación cualitativa”. *Revista Griot*, 5(1), pp. 50-67.
- Choza, J. (2014). *Filosofía de la cultura*. Sevilla: Thémata.
- Ferrão Candau, V. (2010). “Educación intercultural en América Latina: distintas concepciones y tensiones actuales”. *Estudios Pedagógicos*, 36(2), pp. 333-342.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Mainz: Verlag Mainz.
- González Gil, A. (2015). “Del desplazamiento forzado interno en Colombia a la migración transfronteriza hacia Ecuador”. *Estudios Políticos*, (47), pp. 177-197.
- Lacomba, J. (2008). *Historia de las migraciones internacionales - Historia, geografía, análisis e interpretación*. Madrid: Catarata.
- Ministerio de Relaciones Exteriores (2020). “Más de 1 millón 825 mil venezolanos estarían radicados en Colombia”. Disponible en: <https://www.migracioncolombia.gov.co/noticias/265-abril-2020/mas-de-1-millon-825-mil-venezolanos-estarian-radicados-en-colombia>.
- Reale, M. (2006). “El concepto de cultura, sus temas fundamentales”. En: D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura* (pp. 37-52). Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (1984). *La metáfora viva*. Buenos Aires: Editorial Megápolis.
- Scannone, J. C. (2006). “Normas éticas en la relación entre culturas”. En: D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura* (pp. 225-242). Madrid: Trotta.
- Schöder, G. (ed.) (2005). *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sobrevilla, D. (ed.) (2006). “Idea e historia de la filosofía de la cultura”. En: *Filosofía de la cultura* (pp. 15-36). Madrid: Trotta.

- Soledad Suescún, J. (2007). “Las migraciones forzadas: el desplazamiento interno en Colombia”. *Cuadernos Geográficos*, (41), pp. 173-189.
- Villaroto, F. de P. (2009). “Historia, geografía análisis e interpretación- Josep Lacomba”. *Historia actual on line*, (19), p. 222.

La pregunta filosófica
por el ser humano: entre
la filosofía del hombre y
la antropología filosófica.
Un esbozo desde la
modernidad¹

Braian Estiven Tabera Franco*
Héctor Alexander Velásquez
Jaramillo**
Cristian Ramón Osorio Urrego***

El estudio más interesante del hombre
es el hombre mismo.
Alexandre Pope

-
- 1 Este capítulo de investigación es fruto del semillero de Antropología filosófica a cargo del profesor Jesús David Cifuentes Yarce. El semillero pertenece al grupo de Investigación Epimeleia, de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. (Radicado 333C-11/18-42)
- * Estudiante de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: braian.tabera@upb.edu.co.
- ** Estudiante de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: hector.velasquezj@upb.edu.co.
- *** Estudiante de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: cristian.osorio@upb.edu.co.

1. Introducción

La pregunta por el ser humano ha sido cuestión recurrente durante toda la historia del pensamiento, pero solo hasta hace muy poco pudimos hablar de una antropología filosófica propiamente dicha; la razón de esto es que el tratamiento que se le había dado a la cuestión del hombre en épocas anteriores había sido no del todo directa, y los conocimientos que de él se obtenían eran derivados de la elaboración de un sistema explicativo del cosmos en su totalidad. Esto es lúcidamente anotado por Buber cuando dice que “[p]odemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposito y épocas en las que está a la intemperie [...] en las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico [...] en las segundas este pensamiento cobra hondura y con ella independencia” (1960, pp. 24-25).

Al modo de pensamiento que comprende al hombre desde el mundo cabe mejor llamarlo “filosofía del hombre”. Aunque concretamente en él no se da una explicación del cosmos que surja del ser humano. Se cuenta a Sócrates como el primero en formular una concepción que considera el estudio del hombre como un estudio particular y de primer orden, distinto del estudio del mundo: “[...] en cuanto a mí —dice Sócrates—, no tengo tiempo para estas indagaciones y la causa, oh querido, es que, hasta ahora no he podido cumplir con el precepto de Delfos conociéndome a mí mismo; y dada esta ignorancia parecería ridículo ocuparme de lo que me es extraño” (Platón, 1997, p. 315).

Esta misma presunción que se ha replicado a lo largo del pensamiento diremos que es el antecedente directo de la concepción del hombre como problema; si bien no es posible tener todas las piezas del rompecabezas que han configurado la trayectoria del pensamiento en torno a esta cuestión, no cabe duda de que la fihca que permanece es la misma pregunta por el hombre que sigue interpeando, porque cada respuesta es un muro que encarcela al ser humano, pero él, indeterminado y libre, se sigue escapando a cualquier definición. En el seno de estas consideraciones es donde se abre el campo a un pensamiento antropológico en sentido estricto, porque ya no se explicará al ser humano como tema, sino que, a partir de él, se entenderá como problema y será dilucidado todo lo que lo rodea.

2. Scheler, ¿el padre de la antropología filosófica?

Max Scheler es considerado como el primero en desarrollar una antropología filosófica en todo el sentido de la expresión. En *El puesto del hombre en el cosmos* se puede ver, quizás, la manifestación más consciente del carácter problemático del hombre; si, como ya anunciábamos con Buber, el pacto entre el hombre y el cosmos ha quedado quebrantado —y más aún si Copérnico quitó al hombre del centro del mundo—, es ineludible que el hombre sigue habitando en él: entonces, ¿cuál es el lugar que le corresponde ocupar al hombre en ese mundo en el que por lo pronto se siente como extranjero?

El propósito de Scheler es buscar el lugar que ocupa el hombre en la totalidad de la vida; para hacerlo, tiene que ubicar y delimitar, en un primer momento, todos los seres que escapan a la particularidad esencial del hombre, a todo aquello que se limita a una condición natural, y, de este modo, además de distinguirse, fijar sus horizontes de autocomprensión. ¿Qué lugar tienen los animales? ¿Por qué es irreductible el hombre a lo natural? ¿Qué es lo esencialmente antropológico? El puesto del hombre en el cosmos.

De entrada, partimos de un presupuesto y es el de que lo que escapa a lo antropológico también pertenece a la vida. Y si a esta pertenece, ¿qué es lo que lo vivifica? Scheler dice, a la sazón de los antiguos, que si poseen vida, poseen psique, es decir, posesión de lo que hace que sean algo. Se trata del ser psíquico que acompaña a toda su estructura física-corpórea, de modo que, como el filósofo mismo lo dice, lo que posee vida posee un grado de ser psicofísico, “un ser para sí, un ser íntimo” (Scheler, 1970, p. 27), y que, en la medida en que es más complejo, más gradualidad lo va configurando en el orden de todo lo orgánicamente condicionado.

El ser psicofísico más simple es el impulso afectivo que corresponde a las plantas, en las que solo hay movimiento dirigido hacia arriba y hacia abajo; un impulso que aún no elige ni posee objeto, como el instinto y el sentimiento, pero que sí se dirige hacia algo específico (desde luego, carente de memoria y representación).

El instinto tiene su diferencia en responder únicamente a los estímulos que le presenta el ambiente, y aunque hay un direccio-

narse hacia algo en el momento de sus respuestas, no hay elección de detener o suspenderse, “este ya está dado de antemano” (Scheler, 1970, p. 38): no es algo que el animal aprende, sino que perfecciona. Pero quede claro que allí ya hay un sentido hacia el entorno. Algunos animales superan en un grado el instinto, no solo se limitan al estímulo y la respuesta, sino que, haciendo asociaciones entre sus representaciones obtenidas, pueden adaptarse de manera muy lenta al ambiente, aunque siempre empezando desde cero (cuando cambia el ambiente, cambia el modo de adaptarse: a esto lo llama el filósofo alemán “memoria asociativa”). Sin embargo, la mayor complejidad la tienen los animales con inteligencia práctica: ya no comienzan desde cero, no hay modificación según los cambios del ambiente, sino que buscan los mecanismos para asimilar el cambio con mayor rapidez.

Sin embargo, ¿es suficiente la inteligencia para hablar de lo propiamente humano? No. Todos los grados descritos arriba tienen la misma columna vertebral: ninguno puede suspender o postergar su íntimo ser, el animal no decide cuándo separarse de su amo, tampoco cuándo contener su rabia, ni la planta opta por no crecer... siempre estarán condicionados por su ambiente. Esto ya nos indica una enorme carencia. Estos grados psicofísicos obedecen a algo que los determina; lo que cambia entre ellos es el modo como reaccionan a lo que los determina, no hay presencia de una autodeterminación, aún están sumergidos en su entorno.

Así, mientras que el animal tiene entorno, el hombre tiene mundo. El hombre no se queda en una simple representación sensible de la realidad, sino que tiene la capacidad de objetivarla y, en esta medida, tener una “mirada abierta de la realidad” (Scheler, 1970, p. 120), mirada que le posibilita elegir a cuáles de los condicionamientos que la naturaleza le presenta puede oponerse. El animal no tiene otra opción que decir siempre sí; el hombre, en cambio, puede ofrecer una resistencia o, en otras palabras, es portador de una negatividad.

Ahora bien, Scheler no puede referirse a esta capacidad de oponerse a lo sensiblemente dado bajo el término “razón” como el ejercicio de producir y pensar ideas, debido a que reconoce que hay determinada clase de actos emocionales y volitivos; de ahí que se apropie de un término más amplio y abarcador como el de “espíritu”. De aquí, también, que el carácter antropológico sea esencial,

porque es un rompimiento rotundo con una necesaria determinación del ambiente, mas no una diferencia de grado. Así nos lo dice Scheler: “Y diremos que es sujeto o portador de espíritu aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal” (1970, p. 58).

Lo inorgánico no tiene un ser psicofísico, lo orgánico o fisiológico sí, pero no se posee a sí mismo ni tampoco es dueño de sí, por esto el “hombre es dado por tercera vez” (Scheler, 1970, p. 63); el hombre no solo tiene conciencia, sino que tiene conciencia de sí. Ahora bien, cuando tiene conciencia de sí y sabe que no pertenece al mundo natural, que su lugar no corresponde a los seguros límites del mundo fisiológico, construye un mundo donde él puede vivir, lo hace configurando costumbres o tradiciones.

Sin embargo, al sentirse dueño de sí, sabe que su estancia en su mundo construido puede ser contingente, que no es tan segura como en el orgánico, y que tal vez pueda llegar a su ocaso; el espíritu reconoce un estado no solo de vulnerabilidad, sino también de debilidad, y surgen preguntas como ¿por qué este mundo y no otro?, ¿por qué está organizado de esta manera?, ¿quién lo ordenó? Se va formando, así, la conciencia de la necesidad de lo divino. Por ello, la tríada conciencia de mundo-conciencia de sí-conciencia de lo divino es inseparable de la constitución del espíritu o de la esencia antropológica. De modo que entre la tradición y lo divino, lo terrenal y lo celeste, habita y encuentra su lugar el hombre.

3. Kant y Rousseau, ¿una protoantropología filosófica?

Hemos visto ya cómo en Scheler se presenta, según la tradición, una verdadera antropología en tanto su indagación está edificada sobre la concepción del hombre como ser absolutamente problemático. Pero tendremos que decir que esta concepción no es patrimonio exclusivo de Scheler y que Kant había hecho un esfuerzo análogo al formular la pregunta “¿qué es el hombre?”. Este interrogante será la piedra de toque de las ulteriores investigaciones antropológicas. Aunque la pregunta parece obvia, no lo es en ningún modo y se presenta más bien como la condensación de todos los estudios ante-

riores que, no obstante, y desarrollados de forma fragmentaria, precaria e insatisfactoria, encuentran aquí su verdadero sentido. Esta duda devela una preocupación que había permanecido durante toda la historia del pensamiento, pero de forma más o menos indirecta, y a la vez se presenta como una exigencia que tendría que iluminar las venideras investigaciones sobre el hombre; es decir, Scheler asumió una problemática que ya Kant había anunciado tiempo atrás.

Pero aún queda una pregunta por responder: ¿podemos ver en Kant una investigación realmente antropológica? Una posible respuesta la podemos encontrar en su texto *Antropología en sentido pragmático* (1785), que es, quizás, el intento más directo de Kant de desarrollar un estudio sistemático sobre el hombre. Pero su objetivo allí es del todo distinto: el carácter pragmático de esa antropología hace que no esté orientada bajo la pregunta “¿qué es el hombre?”, sino bajo la pregunta “¿qué puede y debe hacer el hombre de sí mismo como ser libre?”.

En este punto podemos empezar a contar, como presupuesto antropológico en Kant, con la libertad. Esta característica tan distintiva, aunque no es en absoluto formulada por primera vez en Kant, sí tiene en él una significación totalmente distinta. Kant toma la libertad como dato antropológico. La libertad devela otra esfera del hombre que está en constante tensión con sus determinaciones naturales; por ello reconoce Kant en el hombre, como si se dijera, dos partes constitutivas de lo humano: una que se refiere a “lo que la naturaleza hace del hombre” (1991, p. 7) y otra que se refiere a lo que “él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (p. 7). La separación de estas dos esferas será tema recurrente en las procedentes antropologías. Es menester decir que, si bien Kant no se ocupa del hombre en su totalidad, sí lo hace de su parte constitutiva y de su carácter más problemático como lo es, precisamente, su indeterminación. A la luz de la antropología filosófica, los conocimientos fisiológico-biológicos del hombre no se presentan como realmente problemáticos, pues estos son determinaciones dadas por la naturaleza “en las que el hombre tan solo puede permanecer como espectador” (p. 8); de ahí se entiende que, incluso en Scheler, el tratamiento realmente filosófico sea en esta parte indeterminada del hombre, aquella que lo distancia de su naturaleza animal.

Consideraciones semejantes pueden encontrarse en Rousseau, en el texto publicado en 1755 (2013), treinta años antes de que se publicara la antropología de Kant. En su texto, Rousseau se pregunta por el hombre, pero inmerso en la sociedad y, más específicamente, en el ámbito de la desigualdad humana. Aunque Rousseau (2013, p. 3) parte de la premisa ya mencionada anteriormente en Sócrates (el mandato de que todo hombre debe conocerse a sí mismo), no desestima esta proposición para desarrollar una valoración del hombre. En su investigación para encontrar esa desigualdad humana, el ginebrino nos hace saber desde el principio que lo que le interesa es el hombre en su constitución actual y no en la diferencia o las similitudes con el animal; es decir, que no va a tratar los desarrollos fisiológicos sucesivos que pudo tener el hombre: por ejemplo, si en algún momento de su evolución llegó a caminar en cuatro o si llegó a tener las uñas larguchas como garras (p. 23), en cuanto que estos razonamientos nos llevan a conocimientos vagos e inexactos del hombre, algo que comparte con Kant en su estudio.

Rousseau, después de mostrar al hombre en estado de naturaleza y en su convivencia con los animales, llega a una instancia que más adelante será recogida por autores de la antropología filosófica —en especial Scheler—: el carácter espiritual o metafísico del hombre. Por ello, cree mostrar esa parte distintiva en el hombre y en el animal: “Ambos son máquinas ingeniosas en cuanto la manera de fortalecerse y asegurarse difiere [en] que si bien el animal está sumergido y mandado por la naturaleza a obedecer sin ningún recelo, el hombre por ser agente libre y poseer libre albedrío podrá decidir si obedece o no a esos mandatos” (2013, p. 36).

Siguiendo con sus investigaciones, Rousseau muestra que no es por el entendimiento o por la posesión y combinación de ideas por lo que se diferencia el hombre del animal; para él, también los animales poseen ideas, ya que donde hay sensibilidad hay ideas, y la diferencia en este punto es apenas de grado. Esta es una mordaz crítica a quienes consideraban que el carácter del conocimiento primaba en la distinción entre el animal y el hombre; el ginebrino lo desvela y desmonta, y llega a concluir que la diferencia específica es la libertad, que ser agente libre es lo que verdaderamente rompe y distancia al hombre del animal. La libertad es lo más alto de la espiritualidad y ni la física ni la mecánica pueden explicarla a ciencia cierta.

Exponiendo estas consideraciones constatamos que, antes de Scheler, ya habían fundado los modernos una protoantropología filosófica, pero se reitera la pregunta: ¿podremos encontrar en Kant una antropología filosófica ya consolidada? Aunque con ciertos matices, resultan de Rousseau conclusiones semejantes a las de Kant; ¿en qué radica, pues, la originalidad de las formulaciones kantianas? Rousseau se alzaría como el expositor de un conocimiento realmente antropológico si no fuera por un pequeño detalle: el estudio que lleva a cabo es de naturaleza distinta a la de un conocimiento estrictamente antropológico. Si bien esboza algunas afirmaciones antropológicas, estas son producto de una investigación que es de carácter político: la investigación que da título a la obra es *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754). En este punto, la intención lo es todo; para Rousseau, el conocimiento del hombre es útil en el sentido de que posibilita la solución a cuestiones de otra naturaleza; es decir, el estudio del hombre no tiene verdadera independencia, el hombre no es su objeto concreto de estudio. En cambio, la intención kantiana es desarrollar un conocimiento sistemático del hombre como agente libre. Vemos, así, esfuerzos concretos para responder a los usos prácticos que hace el hombre de su libertad, usos que le posibilitan tener experiencias cognoscitivas, morales o religiosas (experiencias que el animal no posee). De esta forma se responden las tres preguntas que Kant formula en sus lecciones de lógica: ¿qué puede conocer el hombre de sí mismo como ser libre?, ¿qué debe hacer el hombre de sí mismo como ser libre? y ¿qué le cabe esperar al hombre como ser libre? En últimas, se trata de responder a ¿qué es el hombre, particularmente como ser libre? Es esta la intención real de la antropología kantiana en sentido pragmático. Consideramos, pues, que en Kant cobra el conocimiento del hombre la hondura e independencia requeridas para hablar de antropología filosófica o al menos que ya se vislumbra claramente ese horizonte en sus aproximaciones. No en balde, es de cuño neokantiano la exposición de una forma completamente distinta de hacer antropología filosófica, tal como la formula Cassirer.

4. Cassirer, ¿una nueva forma de antropología filosófica?

En 1945, Cassirer publica su texto de antropología filosófica, síntesis y a la vez aplicación antropológica de su filosofía de las formas simbólicas. En su texto, Cassirer presenta el símbolo como la clave de la naturaleza humana. Las formas simbólicas aparecen, entonces, como la forma particularísima en la que el hombre se representa el mundo; mientras el animal está unido directamente con la naturaleza y se adapta a su entorno en una relación unívoca entre el estímulo del ambiente y la reacción consecuente, el hombre no lo está... el hombre está, como si se dijera, obligado a representarse el mundo, dotarlo de sentido, significarlo. La relación del animal con el mundo es inmediata, la del hombre está mediada por las representaciones simbólicas. En palabras de Cassirer, “comparado con los demás animales el hombre no solo vive en una realidad más amplia, sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad” (2001, p. 47). La actividad simbólica del hombre no es, por lo tanto, una mera duplicación mimética de la realidad, sino que refiere a procesos complejísima de reconstrucción e ideación de la realidad; por su condición simbólica, el hombre se hace capaz de sustraerse de los hechos inmediatos y se ve abocado al ámbito ideal; aparece una nueva esfera del mundo que rebosa lo real, la esfera de lo posible, cuya noción refiere a la figuración, por ejemplo, de un espacio abstracto e infinito que está más allá del mero espacio práctico, y, además, a la posibilidad misma de la figuración de la dimensión futura del tiempo.

Pero lo anterior no se reduce a un asunto exclusivamente gnosológico. Al igual que ocurre con Scheler, Cassirer se ve obligado a ampliar la definición clásica del hombre como animal racional, que es precaria y no abarca la totalidad de las manifestaciones del espíritu humano. De ahí, entonces, que lo defina como animal simbólico, cuya concepción se presenta como totalmente *abarcante* de la actividad propia del hombre. Aquí se descubre el trasfondo real de las formas simbólicas, las cuales son condición de posibilidad para una existencia común; es decir, estas actúan como un proceso más remoto y, por lo tanto, fundacional, de civilización; entiéndase que Cassirer concibe esta última como el proceso de ordenación de los

sentimientos, deseos y pensamientos de forma que sea posible la comunicación entre los hombres. Las formas simbólicas son, según esto, dadoras de sentido y, más aún, de sentidos comunes; dice Cassirer:

En la historia del género humano el estado, en su forma actual, es un producto tardío del proceso de civilización. Mucho antes [de] que el hombre haya descubierto esta forma de organización social, ha realizado otros ensayos para ordenar sus sentimientos, pensamientos y deseos. Semejantes organizaciones y sistematizaciones se hallan contenidas en el lenguaje, en el mito, en la religión y en el arte (2001, pp. 101-102).

Las formas simbólicas (el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia) se presentan como la estructura de la cultura: el mundo del hombre es el cultural, es este el resultado y la obra activa de la facultad simbólica humana. Cada una de estas formas es irreducible a las demás, pero todas están profundamente articuladas orgánica y funcionalmente, y dan cuenta de un universo de sentido y significación en que el hombre proyecta su naturaleza simbólica; es decir, toda actitud que se proponga versar sobre el mundo dirá más del hombre que del mundo; de ahí que, para Cassirer, toda antropología filosófica resulte en una filosofía de la cultura. La cultura o, mejor dicho, las obras culturales, serán, pues, las huellas objetivas a disposición del hombre que se aventure a conocer al hombre.

Deducimos, entonces, de aquí, la naturaleza neokantiana de esta propuesta. Cassirer refiere doblemente a Kant: en un primer momento como ampliación de las categorías de la razón pura, no ya como condición de posibilidad del conocimiento, sino como condición de posibilidad del mundo de lo humano en toda su complejidad (esto es, como condiciones de posibilidad de la cultura) y, a la vez, en un segundo momento, como la descripción de la estructura de la pragmática; es decir, entendemos que tanto el pensamiento como la acción del hombre están confinados al ámbito de la cultura.

5. Conclusiones

Rousseau está a medio camino entre la filosofía del hombre y la antropología filosófica; Kant había vislumbrado el horizonte, Sche-

ler llegó a tierra firme y Cassirer fundó una nueva aldea en este territorio. En estas cuatro aproximaciones observamos cómo se ha tratado el estudio del hombre sistemáticamente. Aunque cada estudio es ejecutado de manera distinta, se han encontrado afinidades y conclusiones comunes entre los autores: la primera de ellas es que el hombre comparte un atributo metafísico o espiritual que le permite distanciarse de la naturaleza hasta el punto de romper con el entorno y crear un mundo. Una conclusión directa de lo anterior es que al hombre, después de haber creado este mundo y haber aprendido a habitar en él, le es imposible revertir este paso y volver a la naturaleza: está como confinado en su propio logro a padecer y sobrellevar las condiciones ineludibles de la realidad que él mismo se proporcionó artificialmente.

Cabe resaltar que esto proporciona una pauta inaugurada por Kant para estudiar al hombre no como sumergido en la naturaleza, ni como un elemento del cosmos, sino que es el cosmos el que se entiende desde la condición problemática del ser humano; es a la suma completa de estas consideraciones a lo que llamamos antropología filosófica.

Referencias bibliográficas

- Buber, M. (1960). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2001). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón (1997). *Diálogos*. Tomo III. Madrid: Gredos.
- Rousseau, J.-J. (2013). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Scheler, M. (1970). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

Del antihumanismo al humanismo de las utopías

Marta Cecilia Betancur García*

En una obra muy difundida actualmente, *Perros de paja* (2008), Gray cuestiona de manera radical cuatro conceptos nucleares del humanismo ilustrado: primero, la tesis de que la especie humana es dueña de su destino; segundo, la consideración de que el progreso es la posibilidad más rica del ser humano; tercero, la creencia fehaciente en el poder del ser humano, que pasa por alto sus tendencias depravadoras y destructivas. Y, cuarto, la confianza ciega en el poder de la libertad. Las cuatro críticas de Gray son adecuadas a la confianza exagerada que el hombre moderno depositó en la razón y en el poder humano. Cabe reconocer que muchas personas siguen creyendo en la viabilidad de estas posibilidades. Las formas discursivas que persisten en estas formas de pensamiento y acción están más ancladas hoy al lenguaje ideológico del

* Docente del Departamento de Filosofía en la Universidad de Caldas. Doctorada de la Universidad de Sevilla.

poder que a las teorías humanistas de la filosofía, el arte, la literatura y las ciencias sociales y humanas¹.

El discurso humanista procedente de la fenomenología, la hermenéutica, las distintas escuelas de la teoría crítica y las epistemologías del sur están de acuerdo con Gray en el gran error que significa la creencia de que la especie humana es la “especie capaz de ser dueña de su destino” (Gray, 2008, p.15). Como hemos señalado, la fenomenología ha subrayado el carácter frágil, ambiguo, finito y contingente del ser humano, cuyas expresiones más profundas como las catástrofes naturales, la enfermedad y la muerte, solo pueden ser postergadas, manejadas y moderadas, pero nunca evitadas. El destino del ser humano es enfermar, envejecer y morir, procesos que deben ser comprendidos y asumidos con dignidad y respeto. Gray puede tener razón en la afirmación de que “la mayoría de las personas creen formar parte de esa especie” dueña del destino, como también tiene razón en que estas expectativas son el fruto del optimismo racionalista de la modernidad ilustrada. Sin embargo, también es cierto que esta postura es profundamente cuestionada hoy por los humanistas, los cuales, precisamente, se ocupan de la discusión crítica de ellas y de las ideologías que conducen a la frustración y la incompreensión de la vida.

La segunda crítica de Gray se centra en la noción de progreso:

La palabra humanismo puede tener muchos significados, pero para nosotros significa creencia en el progreso. Creer en el progreso es creer que si usamos los nuevos poderes que nos ha dado el creciente conocimiento científico los seres humanos nos podemos liberar de los límites que circunscriben las

1 El humanismo asume una posición crítica frente al llamado manifiesto transhumanista que propende por un desarrollo sin límites y sin reflexión de la ciencia y la técnica: “En el futuro, la humanidad cambiará de forma radical por causa de la tecnología. Prevemos la viabilidad de rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros tales como lo inevitable del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología indeseable, el sufrimiento, y nuestro confinamiento al planeta tierra” (www.transhumanismo.org).

vidas de otros animales. Ésa es la esperanza de prácticamente todo el mundo en la actualidad; sin embargo, carece de fundamento (2008, p. 16).

También en parte de este punto le asiste la razón a Gray, pues aún muchos hombres, a pesar de las tragedias, las guerras, los conflictos, el sufrimiento de la humanidad y la destrucción del planeta, confían en el poder de la ciencia y la técnica para derrumbar las limitaciones de la vida, como también es cierto que ese optimismo se sigue promoviendo a través de ciertos discursos políticos e ideológicos. Así mismo, estas ideas son consecuencia del optimismo en la fe en la razón instrumental. No obstante, cabe subrayar de nuevo que el rol del humanismo consiste más en la labor de aclaración, denuncia y crítica, como subrayaba Ricoeur, que en la defensa de esas ideas.

El discurso antihumanista de Gray lo lleva a negar lo innegable, en tanto niega de manera radical la existencia de la libertad humana. Con el método de elegir entre el todo o la nada, niega la autonomía de la voluntad y la capacidad de elegir: Dice el autor: “La autonomía personal es fruto de nuestra imaginación y no del modo en que vivimos... El culto a la libertad de elección es un reflejo de la necesidad que tenemos de improvisar nuestras vidas. El hecho de que no podamos obrar de forma diferente es, por sí mismo, sintomático de nuestra falta de libertad” (2008, p. 113). En una visión de la libertad como algo abstracto, general y absoluto, Gray desconoce el difícil trayecto de las conquistas humanas en el ejercicio de la libertad: en la elección de pareja, de una profesión, de los gobernantes, de la paternidad, o en el matrimonio, etc.

Ahora bien, son los mismos humanistas quienes han cumplido con la tarea de develar y denunciar los grandes peligros de la razón instrumental, del desconocimiento de las capacidades sensitivas, afectivas, imaginativas y volitivas del ser humano y de la búsqueda de fines utilitaristas que pierdan de vista el reconocimiento del otro en su dignidad. Son los mismos hombres de cultura quienes han subrayado el origen del inhumanismo o de la deshumanización del hombre que se halla en la búsqueda equivocada del sentido y en la orientación equivocada del telos de la vida; han mostrado que

el sentido y la esperanza de la vida no hay que buscarlos en el enriquecimiento económico y en la conquista egoísta del poder y el dominio, sino en la configuración de la ética de una vida buena compartida con los otros.

En síntesis, la tarea del humanista es una tarea ética de propender por el desarrollo de una inteligencia práctica que le permita al ser humano aprender a vivir en sociedad en el respeto de los derechos, en el ejercicio de la libertad y en la conquista de una felicidad personal que incluya la de los otros; se trata de aprender a ser felices en la fragilidad y con limitaciones, así como ayudar a hacer felices a los otros, así esta tarea esté siempre sometida al debate y nunca se resuelva definitivamente. Pero es la tarea.

El reconocimiento de los defectos del humanismo ilustrado nos autoriza a reconocer también sus aportes: las ideas de libertad, democracia, derechos, igualdad y justicia social que nos sirven hoy de punta de lanza para debatir los sistemas sociales y políticos también son sus frutos. Y si bien no podemos decir que puedan tomarse al pie de la letra según fueron fundadas y deben ser constantemente revisadas y reinterpretadas, también es cierto que ellas fungen como ideas orientadoras que abren caminos de esperanza para el desarrollo de la condición humana. La apropiación del papel crítico, aclarador y comprensivo de una razón que se deja ilustrar por el sentimiento, la imaginación y la sensibilidad es un camino importante para la construcción de un nuevo horizonte de utopías que no caiga en la desesperanza.

El error de Gray en la descalificación del humanismo consiste en la falacia de tomar el todo por la parte, en la reducción del concepto de “humanismo” a cuatro ideas heredadas del humanismo ilustrado que, efectivamente, deben ser cuestionadas de manera radical, y cuya tarea en este punto hace bien el pensador; también se equivoca al desconocer los elementos positivos del modelo. Otros teóricos han caído en errores semejantes: García Gilbert (2010) se equivoca al rechazar de plano los aportes de los humanismos heredados de la modernidad ilustrada en tanto cuestiona las nociones de progreso, igualitarismo democrático y realismo científico, pasando por alto las aportaciones que estas ideas han dejado y siguen dejando en la cultura.

1. Sobriedad del humanismo

El humanismo moderado se asienta en una posición sobria que se aleja tanto de la vergüenza como de la soberbia, mientras que se afirma en “una correcta estima de sí”. Pues “el hombre de cultura no debe sentir vergüenza de ser un intelectual” (García Gilbert, 2010 p. 7), por el pecado de haber nacido en la cuna del ocio esclavista. El humanista de hoy reconoce la necesidad de la amalgama dialéctica entre el trabajo material y el trabajo intelectual, así como las posibilidades que nos brinda la liberación del trabajo material en beneficio del despliegue de las actividades del espíritu como el arte, la filosofía, la música, la literatura, etc. Aprender a manejar el ocio es un reto para las juventudes y los hombres de hoy. Por otra parte, el trabajo intelectual tampoco es puramente intelectual, en tanto exige de las disposiciones y los esfuerzos del cuerpo.

La intención más radical del trabajo humanista está lejos de la legitimación y conservación del estatus del poder. El humanista es un librepensador independiente del poder. Si su intención más radical es la palabra, la creación y la apertura de posibilidades más propias del hombre, su papel no puede estar ceñido al poder ni a los ismos de la política. El humanista no se somete a las veleidades de la política ni de los juegos de poder, pues debe conservar la independencia que lo autoriza a ser crítico y creador de ideas y proyectos. Así como rechaza la sumisión a una verdad, una ciencia, un pensamiento clerical y un Estado, también se niega a la autoridad política.

Ahora bien, como sabemos, la independencia, el ejercicio crítico y la apertura a la esperanza hacen del humanismo un pensamiento amenazante y peligroso; lo hacen objeto de censura; en distintos períodos, los humanistas han sido objeto de censura: “no es necesario evocar los tiempos de guerra de revolución o de crisis grave para ver a la censura extender su horrenda inquisición sobre toda obra del espíritu: la censura es una forma extrema y caricaturesca de la esencia del Estado como realidad hipercultural” (Ricoeur, 1956, p. 91). En cuanto sembrador de utopías o de formas posibles de esperanza y en tanto fuente del pensamiento subversivo, el humanismo se opone a la tarea conservadora, legitimadora de poder y manipuladora de ideologías. “Abrirse a elaborar una nueva espe-

ranza y una nueva exigencia que anticipa al hombre del mañana” (Ricoeur, p. 91), he ahí la intención del humanismo.

Aunque el humanismo reconoce la eficacia del pensamiento y la capacidad de subversión del hombre de cultura, sabe que ésta es una eficacia sin el saber absoluto, con la serenidad y la seguridad de saber que “no lo sabemos todo”, que “el sentido total se nos escapa”; es decir con la consciencia de los límites. Sabemos que podemos superar deficiencias, limitaciones, incapacidades, pero todo ello es provisional y contingente. Es, entonces, un humanismo “de los límites” (Ricoeur, 1956, p. 92) que “se erige contra la idea del sentido total”, del paraíso, de la verdad absoluta y de la perfección; que reconoce que el “hombre es hombre cuando se sabe hombre” (p.92) o que “no somos más que humanos”. Frente a la sentencia de Nietzsche que reza, “Humano, demasiado humano”, Ricoeur replica: “Humano, solamente humano” (p. 92), lo cual significa deponer la soberbia y la aceptación y asunción de nuestra propia fragilidad.

Pocas razones parece evocar el mundo contemporáneo que nos animen a seguir albergando pensamientos de esperanza para continuar en la búsqueda de un mundo mejor. El reconocimiento de Husserl de la pérdida del sentido de la vida como una de las profundas razones de la crisis del hombre, parece permanecer como una verdad insoslayable del pensamiento. Hoy no parece haber mayores razones para asumir una posición optimista sobre el curso que le depara a la humanidad: el deterioro del planeta, la persistencia y hasta el incremento de la pobreza, el sufrimiento de los inmigrantes y el auge de posiciones políticas de ultraderecha, que, mostrándose insensibles al sufrimiento de los otros, así como a la destrucción del planeta, no dejan mucho lugar al optimismo.

Sin embargo, un pequeño claro se abre en el espesor oscuro del bosque: se trata de la alternativa que la filosofía nos ofrece de asumir una posición más realista e intermedia sobre las posibilidades del ser humano. Una posición que, partiendo de la condición frágil, desproporcionada, ambigua e intermedia del hombre, esté en capacidad de reconocer también la dialéctica que nos constituye y que implica la aceptación de que somos tan frágiles como capaces. La comprensión de la tensión entre la fragilidad y la capacidad puede permitirnos dar paso a entender la posibilidad de abrir caminos de esperanza que se asienten en esa doble configuración del hombre de ser tan capaz del bien como del mal, egoísta y altruista, ángel y

demonio, todo lo cual ha de permitir abrir un camino intermedio entre el pesimismo y el optimismo moderados, un camino que no se cierre ni en el sueño de la utopía perfecta ni en la pesadilla de un destino

Algunos herederos de la fenomenología, la hermenéutica y el existencialismo hablan del ser humano como animal logomítico, con el fin de recuperar su radical complejidad: se trata de tener en cuenta tanto su herencia animal como la multiplicidad de facultades y capacidades que lo habilitan para configurar su mundo (Chillón, 2011, p. 39). En la obra “Empalabrar el mundo” dedicada al pensamiento de Lluís Duch, destacado pensador y antropólogo contemporáneo, Abert Chillón (2011) propone el concepto de “logomítico” para entender la naturaleza mixta, ambigua, finita y contingente del hombre. Mixta en su doble composición o en su amalgama entre razón y sensibilidad, razón e imaginación, bondad y maldad. Partiendo de la distinción entre el espíritu de fineza y el espíritu geométrico o racional de los Pensamientos de Pascal, Chillón, de acuerdo con Duch, defiende la necesidad de encarar la amalgamada y compleja condición humana, que ya había subrayado también muy lúcidamente Ricoeur en Finitud y culpabilidad bajo los conceptos de fragilidad y finitud. Para Ricoeur el ser humano es un ser intermedio entre la finitud y la infinitud, tan capaz del bien como del mal, tan hábil con la imaginación como con la sensibilidad y la razón, tan frágil como poderoso por el sentimiento, tan capaz de la inteligencia teórica como de la práctica, en síntesis, cargado de tensiones y contradicciones; un ser intermedio entre el todo y la nada, obligado por esa complejidad a vivir en la medianía y a realizar mediaciones.

Esta perspectiva humanista asentada en el animal logomítico se opone a la falacia cientificista derivada del pretencioso imperalismo del logos, el cual olvida “[q]ue el polifacético y contradictorio anthropos no es criatura de sola razón...pero sí resulta ser, en cambio, animal logomítico que aúna concepto y sensibilidad, efecto y afecto, experimentum y experientia, lógica e imaginación, logos y mythos; una frágil ‘caña pensante’ que no es ángel ni bestia” (Chillón, 2011, p. 39). Por esta razón, frente a la falacia cientificista la perspectiva del humanismo renovado propende por la recuperación de una sabiduría integradora (Chillón, p. 37), capaz de reunir de manera omnicomprendensiva y mediadora los aportes y enseñanzas de

los diversos campos del saber y del conocimiento especializado. Una sabiduría integradora que se sobreponga a la fragmentación y a la división del hombre en celdas y átomos sin ventanas, y que, además, realice la vocación universalizante de un pensamiento que tampoco olvida sus límites.

2. Comprensión, autocomprensión y libertad

¿Cuál es el modo de ser de este ser que solo existe cuando comprende?

La centralidad del Dasein es solo la de un ser que comprende el ser. Pertenece a su estructura como ser el hecho de tener una precomprensión ontológica del ser.

Paul Ricoeur (2000, pp. 83-84)

En tanto el ser humano es el ser de la comprensión, el humanismo consiste en la interpretación de las diversas realizaciones y expresiones de la condición humana en los distintos momentos de la cultura e, incluso, en las distintas culturas, de manera que pueda aprender de todas ellas. El ejercicio del humanismo es una tarea de autocomprensión y consiste en la realización de la comprensión de sí de la condición humana, de la cultura y de la trayectoria de la humanidad en sus búsquedas y consecuciones. Las humanidades tienen la responsabilidad y el reto de someter a crítica nuestros propios proyectos y realizaciones, así como nuestro pasado. Por ello es siempre una reinterpretación crítica de nosotros mismos. Y, más difícil aún, una reinterpretación de nuestras representaciones colectivas y de la forma como nos imaginamos y proyectamos nuestras posibilidades y maneras de ser tanto singulares como genéricas. El humanismo es una autocomprensión y una expresión de nuestro ser genérico.

Un postulado que puede considerarse hoy un axioma para la filosofía y el humanismo es la apropiación de la condición comprensiva y hermenéutica del ser humano. Como lo ha enseñado esta corriente filosófica en un desarrollo de varios siglos, el hombre es el ser de la comprensión que vive inserto en la comprensión del mundo, de los otros y de sí mismo; la comprensión es su forma existencial

de darse en el mundo, razón por la cual ha configurado un universo de símbolos y lenguajes a través de los cuales comprenderse y constituirse. El ser humano se constituye hermenéuticamente mediante la comprensión de los objetos de su creación social e intersubjetiva; en palabras de Chillón,

[L]a realidad humana o mundus que creamos y vivimos es un ingente orbe de artificios tejido mediante los signos, símbolos y [las] palabras que sin pausa trocamos. No es lícito concebir tal simbiosis como una operación posterior a la realidad y a los procesos que la integran, según suele presumirse; y sí, más bien, como un ingrediente sustantivo del mundus, hacedor de su dintorno y contorno concretos (2011, p. 41).

La realidad es una realidad simbólica y lingüística, en tanto el hombre es un ser políglota, esto es, capaz de la múltiple expresividad. Además, la comprensión se da en tanto comprensión de un ser histórico que vive en un momento determinado, en una época y en una sociedad. Como ha subrayado Gadamer (2011), uno de los grandes acontecimientos de la filosofía de comienzos del siglo xx es la comprensión de la condición histórica y de la manera como ella nos influye y determina, lo cual subraya también la esencialidad de la vida social e intersubjetiva. Toda configuración lingüística y simbólica, lo mismo que toda comprensión, está mediada por la forma como una época se representa y comprende a sí misma. Toda ciencia, ideología y filosofía constituye una representación colectiva y construida de la sociedad que, a la vez, ejerce una fuerza social. La comprensión es, por tanto, comprensión del mundo, de los otros y de sí mismo. Es la comprensión de una vida revisada y examinada en el ámbito personal y colectivo. (Ricoeur, 2000, p. 142).

En tanto comprensión de sí y de los otros, el hombre es un ser de libertad que toma posición de sí mismo, en tanto ser libre, en un mundo de intersubjetividades tan capaces de la autonomía como él. La libertad (Ricoeur, 2000, p. 64-65) no es verdadera libertad si la asumo sólo para mí, pues, aunque esta es una primera condición, ella requiere el paso al tú, al nosotros, al vosotros y al ellos. Para que la libertad sea viable requiere que yo no solo reconozca mi libertad, sino la posibilidad que tú y los otros tienen de ser libres; por tanto, exige la responsabilidad social. Puede considerarse este como uno

de los grandes conflictos para la vida en común del hombre y para el humanismo renovado: la necesidad del reconocimiento de la libertad en tanto dignidad humana, propia de todos los hombres. Propiedades de la vida personal y social que impelen al individuo a ocuparse de sí mismo, pero también de los otros y a entender que la libertad requiere límites porque no puede ser solo para mí.

3. Esperanza y utopía: vivir bien con otros en instituciones justas

Llamemos “intencionalidad ética” a la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas.

Paul Ricoeur (2006, p. 176)

Veinticinco siglos de debate y renovaciones del humanismo nos invitan hoy a tomar una nueva postura que reinterprete las versiones del pasado y se las apropie de acuerdo con los avances de la filosofía y las ciencias de hoy; que, en una postura crítica con la historia, con el presente y con la situación actual del hombre, asuma una posición capaz de salvaguardar la esperanza y rehacer los sueños del futuro. El humanismo de hoy sabe que el hombre tiene límites, es frágil y que todo es provisional. Nada es definitivo ni seguro, mientras que todo tiene sus riesgos, pero, así y todo, o mejor, por ello, puede y debe trazar horizontes para el futuro. Pues el humanismo de hoy no se basa en una idea universal, abstracta ni esencialista de la naturaleza humana, sino en la preocupación por la condición humana; no en una concepción ideal y perfeccionista del hombre, sino en una posición realista de su condición en tanto ser frágil, finito, contingente y provisional, pero con el poder de albergar ideales de mejoramiento.

Como otros pensadores, Ricoeur recupera el concepto de “utopía” como noción legítima para proyectar los ideales futuros que permiten repensar las condiciones de la realidad humana. Para Juan José Tamayo (2017) “La utopía constituye el motor de la historia. Sin ella la humanidad se hubiera detenido en un pasado ahistórico y la vida de los seres humanos sería un viaje sin norte. Sin utopía en el horizonte se impone la barbarie” (p. 9). La posición de Ricoeur no es lejana.

Utopía es “ningún lugar”, un no lugar: “la palabra significa lugar que no existe, ninguna parte, ningún lugar, es la isla que no está en ninguna parte, el lugar que no existe en un lugar real. Por lo tanto, en su autodescripción, la utopía se sabe utopía y pretende ser una utopía” (Ricoeur, 2001b, p. 57). Es el lugar que se desea, al que se aspira; es la noción de las posibilidades y la esperanza. En contrapunto, con la noción de ideología, Ricoeur muestra que mientras esta última designa los imaginarios sociales que legitiman, conservan y distorsionan la imagen que una sociedad tiene de sí misma, los imaginarios sociales de utopía representan los ideales sobre la sociedad, la familia, el estado y la naturaleza de la vida civil, que una comunidad va forjando. La utopía “tiene un papel constitutivo en cuanto ayuda a repensar la naturaleza de nuestra vida social” (p. 58). Contraria a la ideología que justifica y preserva, la utopía es subversiva porque pone en cuestión la estructura de la sociedad; somete a crítica los sistemas de valores e invita al cambio. “En este sentido, la utopía es la expresión de todas las posibilidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en otro modo de ser de lo social” (2000, p. 357). Promueve otras posibilidades más deseables para el hombre.

En sus obras maduras sobre filosofía del hombre y filosofía política, Ricoeur propone algunos elementos nucleares de lo que podría ser una utopía realizable en la sociedad humana, una sociedad que pueda realizar los ideales de libertad, equidad y justicia (ideales que desde la Ilustración inglesa y francesa se vienen gestando, pero que no ha sido posible conquistar). Además, propone las nociones de reconocimiento recíproco y mutuo como los móviles éticos aptos para contribuir en la construcción de sociedades basadas en la solidaridad, la fraternidad y el encuentro entre los hombres. Como Nussbaum, Ricoeur propugna por la realización y aplicación de los valores sociales del humanismo ilustrado. Además, como ocurre con buena parte de la tradición humanista, los dos pensadores encuentran en la educación el mejor camino para avanzar en la construcción de sociedades donde sea más feliz la vida. En la utopía de Ricoeur, lo más importante es la proyección de la vida social en condiciones de libertad, equidad, justicia social y democracia, y donde la deliberación sea el mecanismo más apropiado para la búsqueda de proyectos comunes.

Por otra parte, el hombre latinoamericano, en tanto ser humano en situación, apoderado de una formación filosófica y científica, pero con una actitud crítica y libre de dogmatismos, esto es, con una visión libre y pensante, está en capacidad de debatir de manera serena y razonable las posiciones unilaterales y cerradas de la tradición humanista de Occidente, aunque sin negarse a aprender de ellas. Se trata de la posibilidad de proponerle al mundo nuevas formas de humanismo, utopía y esperanza basados en el pluralismo y la realización concreta, contextual y no definitiva. Una vez renunciamos a las ideas del hombre perfecto y a la utopía única, definitiva y perfecta, la posibilidad de construir futuros posibles flexibles y contingentes, más amigos de la condición humana, aparece de nuevo en el horizonte como una necesidad de vislumbrar nuevas formas de un porvenir en común que, si bien no puede ser controlado ni determinado de manera exacta, sí puede ser deseado, proyectado y buscado.

Tres rasgos de nuestra condición podrían ser aprovechados para el desarrollo de nuevas utopías: primero, las enseñanzas de nuestra herencia mestiza, la misma que nos enseña a aprender de diversas culturas, si tenemos en cuenta los ricos aportes de las tradiciones afroamericana, indígena y occidental. Reconocer con humildad, pero también con dignidad y respeto, las tradiciones originarias e innovadoras de estos pueblos constituiría un rico patrimonio para evaluar y renovar las herencias cuestionadas de Occidente. Segundo, somos un continente joven capaz de apropiarse la capacidad de afecto e imaginación, así como de aprovechar la fuerza creadora de los jóvenes. Nuestra capacidad imaginativa y afectiva tantas veces exaltada debe convertirse en una fuerza al servicio del bien del hombre, sin resentimientos ni dogmatismos. Y tercero, es necesario el reconocimiento de nuestras capacidades y la toma de posición de la libertad, que nos pueden conducir a la búsqueda de soluciones propias y al hallazgo de nuevos caminos. No tenemos que seguir las rutas trazadas ni tenemos que coger los caminos señalados. Por ejemplo, ¿por qué aceptar el capitalismo y el neoliberalismo como las mejores opciones, o incluso las únicas, para el presente y el futuro, cuando en la práctica han demostrado ser una fuente fundamental de la pobreza espiritual de muchos hombres frente a la riqueza material de unos pocos? ¿Por qué no construir nuevos caminos de la mano de la filosofía, las humanidades y las ciencias? ¿Por qué no hacer una revisión más crítica de los males del mundo

de hoy y trazar mundos posibles distintos en el horizonte y donde sea más fructífera y alegre la vida? Tal vez, la apropiación de las diversas características de un humanismo renovado puede ofrecernos las pautas adecuadas que han de desplegarse en la búsqueda de un mundo mejor y en el *telos* del mejoramiento de la vida como ideales legítimos de la cultura.

Como lo indica su nombre, *El cultivo de la humanidad* (2005) de Nussbaum promueve una educación orientada al ideal clásico de formar “ciudadanos del mundo”. La autora defiende la necesidad de aceptar el pluralismo cultural y la ciudadanía universal:

Su versión más blanda permite una diversidad de versiones sobre el mundo; siempre debemos estar seguros de reconocer el valor de la vida humana en cualquier lugar que se manifieste, y de vernos a nosotros mismos como ligados por capacidades y problemas humanos comunes con las personas que se hallan a gran distancia de nosotros (2005, p. 28).

Como en la tradición humanista, Martha Nussbaum cree en las posibilidades de la educación como un recurso invaluable de la cultura para el cultivo de lo humano; sin embargo, hace énfasis en sus exigencias prácticas:

Con el fin de cultivar la humanidad en el mundo actual, se requieren tres habilidades: primero, la habilidad para un examen crítico de uno mismo y de las propias tradiciones, que nos permita experimentar lo que, siguiendo a Sócrates, podríamos llamar “vida examinada”. Es decir, una vida que no acepta la autoridad de ninguna creencia por el solo hecho de que haya sido transmitida por la tradición o se haya hecho familiar por la costumbre; una vida que cuestiona todas las creencias y sólo acepta aquellas que sobreviven a lo que la razón exige en cuanto a coherencia y justificación (2005, p. 28).

Cultivar la capacidad para pensar críticamente y elaborar argumentos en defensa de los puntos de vista. Lo segundo es el cultivo de la capacidad para comprenderse en tanto ciudadano del mundo, miembro de la especie humana y que se sabe responsable por ella, idea que había sido señalada por Kant, Marx y Sartre. El hombre es

un ser genérico, que tiene conciencia de la especie y se sabe humano. “Los ciudadanos que cultivan su humanidad necesitan, además, la capacidad de verse a sí mismos no sólo como ciudadanos pertenecientes a alguna región o grupo, sino también, y, sobre todo, como seres humanos vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación” (Nussbaum, 2005, p. 29). Lo anterior implica la apertura a nuevos conocimientos con imaginación y empatía. Ponerse en los zapatos del otro, aceptar la humanidad de los otros pueblos y las demás culturas. Para ello, la ciudadanía inteligente requiere la formación en ciencias y, especialmente, en ciencias sociales y humanidades (filosofía, ciencias políticas, estudios de religión, historia, antropología, sociología, literatura, arte, música y estudios del lenguaje y la cultura).

La tercera habilidad es la formación en la imaginación narrativa:

Pero los ciudadanos no pueden reflexionar bien sobre la sola base del conocimiento factual. La tercera destreza que debe poseer el ciudadano, estrechamente relacionado con las dos primeras, se puede llamar imaginación narrativa. Esto significa la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, ser un lector inteligente de la historia de esa persona y comprender las emociones, [los] deseos y [los] anhelos que alguien así pudiera experimentar (Nussbaum, 2005, p. 30).

Este ejercicio de la imaginación es la capacidad que mayores herramientas provee para comprender con empatía los sentimientos, las frustraciones y las necesidades de los otros.

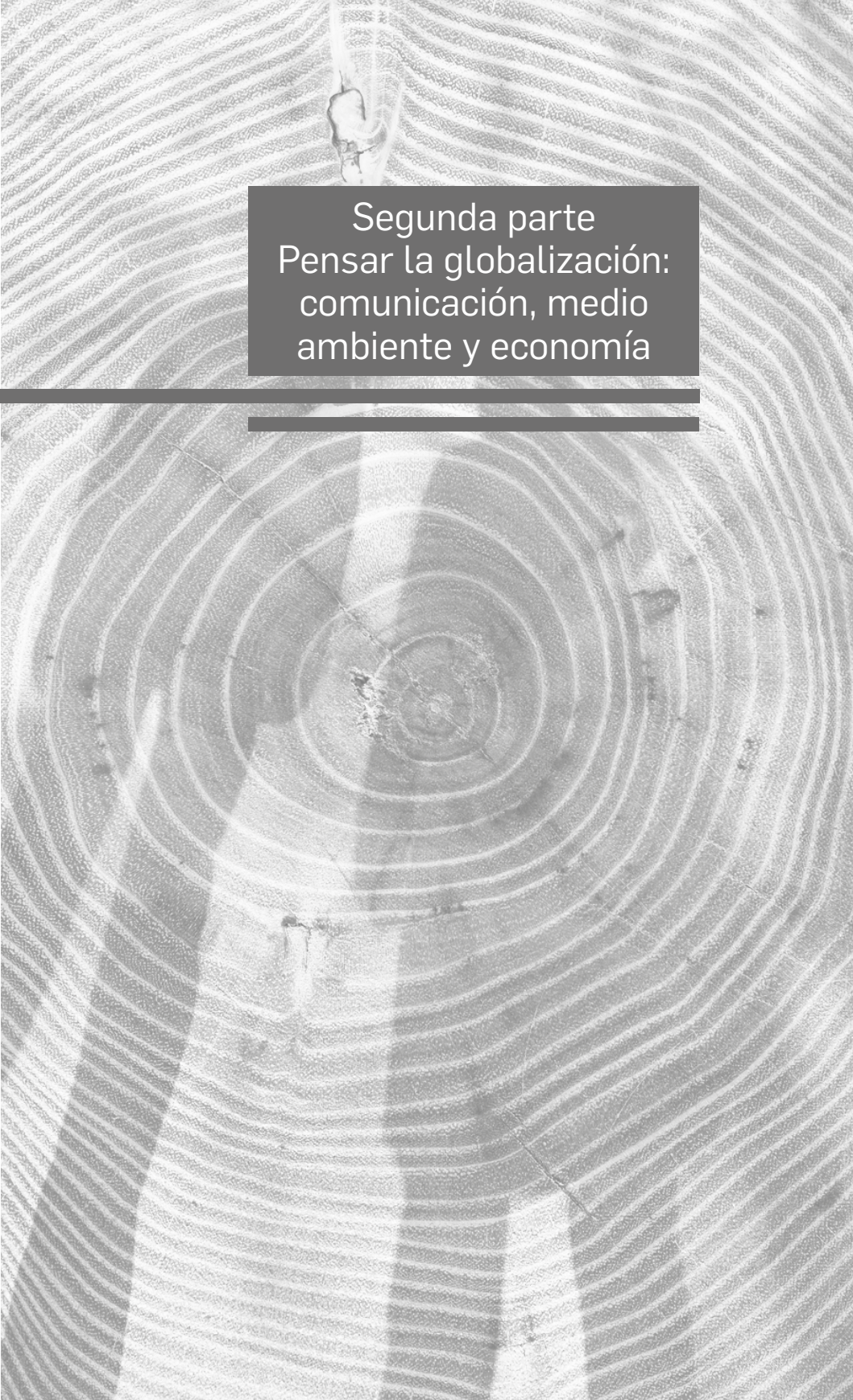
Todos estos elementos son “ingredientes esenciales para la construcción de la ciudadanía” (p. 33). Llegar a ser un ciudadano educado significa aprender una serie de hechos y manejar técnicas de razonamiento. Pero significa algo más. Significa aprender a ser un ser humano capaz de amar e imaginar” (p.34). Examinar con capacidad crítica las tradiciones propias y externas, entenderse en tanto miembro de grupos sociales y de la humanidad, y tener la capacidad de ponerse en los zapatos del otro a través de la comprensión narrativa y la empatía.

Como puede observarse después de la reflexión crítica sobre los sentidos del humanismo, hemos hallado también algunos hilos comunes o parecidos de familia entre las significaciones del con-

cepto. Algunos rasgos transitan a través de los diversos trayectos, con nuevas interpretaciones. En todos los casos, sin que sea una panacea, la formación en humanidades se ofrece como mecanismo insustituible para avanzar hacia sus propósitos. El humanismo seguirá mirando al futuro como una posición práctica y subversiva que apunta a la necesidad de realizar ideales propios del mejoramiento de la vida humana.

Referencias bibliográficas

- Chillón, A. (2011). *Empalabrar el mundo*. Barcelona: Fragmenta.
- Choza, J. (2009). *Historia cultural del humanismo*. Sevilla: Themata.
- Duch, L. y Mèlich, J. C. (2009). *Ambigüedades del amor*. Madrid: Trotta.
- Gray, J. (2008). *Perros de paja*. Barcelona: Paidós.
- Kant, E. (1991). *Antropología*. Madrid: Alianza Editorial.
- ___ (1994). “Qué es la ilustración”. En: *Filosofía de la historia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Humanity Plus (2016-2021). “Transhumanist declaration”. Disponible en: <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-declaration/>.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2010). *Sin fines de lucro*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (1956). “¿Que signifie ‘Humanisme?’”. *Comprendre. Revue de la société européenne de culture*, 15, pp. 84-92.
- ___ (2000). *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ___ (2001a). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós.
- ___ (2001b). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- ___ (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- ___ (2006). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Sartre, J.-P. (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati de Fernández. Facultad de Filosofía de San Dámaso. Seminario de profesores de filosofía: Las cuestiones metafísicas, antropológicas y éticas en el existencialismo de J.-P. Sartre y M. Heidegger. Disponible en: https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Sartre%20%20El_existencialismo_es_un_humanismo.pdf.
- Tamayo, Juan (2017). La utopía, motor de la historia: Simposio Internacional con motivo del Quinto Centenario de “Utopía”, de Tomás Moro. Madrid: Fundación Ramón Areces



Segunda parte
Pensar la globalización:
comunicación, medio
ambiente y economía

Ecosistemas de innovación social y creatividad: espacios de multiculturalidad e inclusión

Érika Jaillier Castrillón*

1. Introducción

Uno de los retos que nos convoca en las ciencias sociales es pensar cómo desde la ciencia, la tecnología y los procesos de conocimiento podemos dar respuestas o soluciones a las situaciones problemáticas de las sociedades y los grupos humanos de forma eficiente y comprometida con la humanidad y el humanismo. Una de las alternativas de

* Doctora en Ciencias de la Información y de la Comunicación (U. Grenoble, Francia). Magíster en Ciencias de la Información y de la Comunicación (U. Grenoble, Francia). Especialista en Literatura con énfasis en producción de Textos e Hipertextos (UPB). Licenciada en Educación en Ciencias Modernas Inglés-Francés (UPB). Comunicadora social-periodista (UPB). Docente titular e investigadora de la Universidad Pontificia Bolivariana desde 1996. Artículo producto del proyecto "Apropiación y fomento de la innovación social: evaluación de capacidades, seguimiento a transformaciones sociales y medición de impactos", radicado en la UPB con el registro 104C-05/18-17.

las últimas décadas es la innovación social desde su transformación de prácticas y mentalidades. Este texto propone varios momentos para mostrarlo: inicialmente, se comenzará con una presentación de conceptos relacionados con el asunto. Luego, se hará una revisión de las experiencias que se adelantan en América Latina, así como a los retos de la innovación social (IS). Por último, se ofrecerán algunas inquietudes que permiten el debate académico.

2. Conceptos de partida

¿Cómo entender la innovación social en los contextos actuales? Para organizaciones como la OECD (Organization for Economic Cooperation and Development) (OCDE y Eurostat, 2006), el modelo es el que se muestra a continuación.

Figura 1 Innovación social en los contextos actuales



Fuente: Elaboración propia basada en OCDE y Eurostat (2006).

Así se explicó la innovación entre 1940 y los años noventa. De acuerdo con Godin (2008, p. 7), el término se ha convertido en un imaginario popular que da valor a los procesos de conocimiento. Si se tuviera que hablar de un proceso de evolución del concepto, este sería así: imitación → invención → innovación.

Godin (2015, p. 11) ilustra el uso del término innovación en la historia occidental como se muestra en la siguiente figura.

Figura 2 Frecuencia del término innovación a lo largo del tiempo



La principal modificación del concepto se presenta hacia finales del siglo XIX, con el “espíritu de la innovación”, motivado por la ingeniería y la economía en la Revolución Industrial. La racionalidad tecnológica le da connotación funcional e instrumental a la innovación como vector del progreso. En el siglo XIX, el innovador es generador de ideas de progreso que están ligadas a situaciones de orden económico y de producción material. Esta nueva acepción cobra aún más fuerza después de las guerras mundiales. En 1934, Schumpeter, en *The Theory of Economic Development*, presentó las herramientas teóricas y primeras conceptualizaciones para darle el sentido contemporáneo a la innovación.

Sin embargo, en la lógica schumpeteriana, lo económico prevalece sobre lo tecnológico. Así, la validación final de los objetos técnicos estará en manos del mercado. Schumpeter entiende el desarrollo como los cambios en la vida económica. Las tipologías de innovación schumpeteriana (1934, p. 66) le dieron un nuevo sentido al concepto, pero no conllevan transformación social ni entorno humano. Se centran en la aparición del nuevo objeto en el mercado. Se requerirán dos conceptos paralelos para poder comprender en un sentido más amplio la innovación social: la economía social y la teoría del cambio social.

La economía social encierra un conjunto de realidades múltiples y una expresión polisémica en muchos casos, pero da cuenta de un interés de emprendimiento con fines no lucrativos, centrada en el desarrollo social. La economía social, como la economía solidaria y otras propuestas económicas que van más allá de los modelos capitalistas tradicionales del siglo xx, buscan proponer y experimentar otro funcionamiento económico que rompa con los desequilibrios de la visión desarrollista clásica. Para la economía social, las innovaciones conllevan transformaciones sociales que se relacionan con dos tipos de vínculos constitutivos del sistema social: 1) los vínculos de trabajo entre actores que se asocian para la producción de un bien o un servicio con un fin común, y 2) las relaciones de servicio instrumental (clientes, proveedores) o comunicacional (usuarios, beneficiarios) (Bouchard y Lévesque, 2014, p. 132). Estas interacciones se cruzan con tres dimensiones de la vida social: los modos de organización, las formas institucionales y las relaciones sociales generales, desde lo micro (identidades, pertenencia, lógicas de acción, prácticas sociales) hasta lo macro (estructuras sociales, normativas, regulación local o regional). Esto moviliza otros conceptos relacionados con la teoría del cambio social: los movimientos sociales, la sociología de las organizaciones y el sentido del trabajo en el proceso económico. Ambos, economía social y teoría de cambio social, tienen la aspiración de un proyecto diferente de sociedad donde los actores intervengan directamente en la toma de decisiones político-económicas del territorio.

Hacia finales del siglo xx, el concepto de innovación social pasa de lo “empresarial-organizacional” al desarrollo social, las interacciones de base, y las prácticas sociales y culturales como espacio de actuación. Aparece su acepción de intervención social y retoma muchas de las estrategias, líneas de pensamiento y metodologías de trabajo de la teoría del cambio social, sobre todo en América Latina. Con Moulaert (Moulaert y Parra, 2015), resignificamos la innovación social hoy: 1) una reacción contra una lectura *tecnologicista* y racionalista de la innovación tradicional; 2) una reacción contra la visión neoliberal de privatización y comercialización como motores de la cultura y de las creaciones humanas; 3) una integración de las dimensiones esenciales de lo urbano y regional, social y profundamente humano fundado en sus comunidades; y 4) una muestra palpable acerca de cuán necesarias son las dinámicas sociales para

“restablecer” el rol de las relaciones sociales en el desarrollo humano y en las lógicas de sostenibilidad y sustentabilidad.

Teniendo en cuenta estas transformaciones conceptuales y este marco de referencia, podemos hablar de su estado hoy en América Latina.

3. Estado actual, experiencias y retos

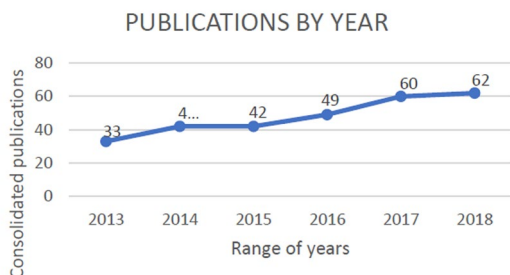
La región latinoamericana ha asumido la innovación social de modo tardío. Si se tiene en cuenta una síntesis histórica como la presentada por Puelles y Echeverría Ezponda, es visible esta brecha:

La noción de innovación social apareció entre finales del siglo xx y principios del xxi en cuatro países: Nueva Zelanda, Australia, Canadá y Reino Unido.

[...] lo importante fue que por primera vez esos conceptos eran básicos para diseñar políticas concretas de innovación en un país. Cloutier definió las innovaciones sociales como aquellas que versan “sobre el consumo, el empleo del tiempo, el entorno familiar, la inserción en el mercado de trabajo, el hábitat, los ingresos, la salud y la seguridad de las personas” (p. 5). Al mismo tiempo era consciente de que este tipo de innovación “se encuentra en la unión de las políticas públicas y de los movimientos sociales: servicios colectivos, prácticas de resistencia, luchas populares, nuevas maneras de producir y consumir” (p. 4) (2016, p. 165).

Los autores formulan que solo en 2004 se comienza a tener una concepción oficial del término “innovación social” gracias al *Informe Goldenberg* (Puelles y Echeverría Ezponda, 2016). Luego, con Young Foundation, en Reino Unido, Mulgan, Tucker, Ali y Sanders publican un libro que es un clásico de los estudios sobre innovación social: *Social Innovation: What it is, Why it Matters and How Can be Accelerated* (2007). La conceptualización sobre la innovación social en América Latina comienza a notarse fuertemente en publicaciones fechadas de 2013 en adelante, como puede apreciarse en la siguiente figura.

Figura 3 Estado del arte de investigación sobre innovación social y métricas



Fuente: Elaboración propia.

Si se tienen en cuenta las características que hacen que una innovación se considere como tal (social, original, genuina en el contexto, vigente, consolidada, expansiva y transformadora) (Hopenhagen, 2010), además, que da respuesta a una necesidad social de los diversos actores de manera más eficiente que otras soluciones previas, se tendría que revisar ampliamente la historia de las intervenciones del cambio social desde los años sesenta.

En América Latina se han hecho esfuerzos por sistematizar las innovaciones sociales tanto en retrospectiva como con miradas de presente. Prueba de ello son las publicaciones de *Hilando* del Centro de Innovación Pública Digital (2012); el libro *Innovación Social en Latinoamérica* (Domanski, Monge, Quitiaquez y Rocha, 2016); el proyecto *Experiencias en Innovación Social en América Latina y el Caribe* de la División de Desarrollo Social de CEPAL con la Fundación W. K. Kellogg, de 2004 a 2010; la publicación *La innovación social en América Latina. Marco conceptual y agentes* (Buckland y Murillo, 2014), entre otras publicaciones desde 2012¹ y que se han multiplicado en los últimos cinco años. El periódico *El País* resaltaba en 2017 que cincuenta de trescientas innovaciones mundiales de gran impacto social provenían de América Latina. Países como

1 Véase Pulford, Hackett y Daste (2014), así como Van der Have y Rubalcaba (2016). También Parada Camargo, Ganga Contreras y Rivera Jiménez (2017, pp. 563-587) y Jaillier (2017).

Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Jamaica, México, Perú y República Dominicana se han destacado por sus experiencias de innovación social ante el mundo (Luzardo, 31 de julio de 2017). Desde 2008, cuando Herrera y Ugarte escribieron *Claves de la Innovación Social para América Latina y el Caribe* y fundamentaron líneas de acción para el continente, hasta hoy, se ha presentado un largo recorrido. La inclusión, la interculturalidad y la multiculturalidad son algunas de las motivaciones más frecuentes. Pero esas mismas razones con otros nombres y en otros momentos generaron también la investigación acción participativa (IAP), la educación popular, la educomunicación y la investigación para el cambio social. Latinoamérica, más que otras regiones, debe valorar su acervo, su experiencia en trabajo participativo, conocimiento colaborativo y acción solidaria.

La innovación social sería hoy lo que otrora fueron la educación popular y de adultos: una estrategia para desarrollar políticas y acciones sociales de modo participativo y colaborativo que contribuyan a la libertad de las comunidades. Es oportuno retomar a Freire (2005) y Fals Borda (1999, pp. 73-90), en tanto su finalidad de comprensión de la multiculturalidad y diversidad era necesaria para la transformación de las necesidades en oportunidades y acción.

Miremos los retos.

1. Innovación social y economías alternativas: pasar de una economía de rentabilidad solo financiera, donde ganancia y crecimiento se miden por lucro monetario, a ópticas centradas en rentabilidad social y ambiental, donde la sostenibilidad del planeta y lo humano son básicos, podría lograr un mejor ecosistema social. Comparémoslo en la siguiente tabla.

Tabla 1 Modos de regulación, coordinación y gobernanza

Características	Jerárquico / burocrático	Mercado	Comunitarismo	Cooperación / gobernanza social
Principio	Autoridad	Oportunismo	Confianza	Deliberación (acuerdos en el disenso)
Gobernabilidad	Centralizada / Jerárquica	Corporativa / Beneficio mercantil	Local / Comunitaria	Distributiva y colaborativa
Interés general	Bienes públicos protegidos. Homogenización de necesidades e intereses públicos	Bienes privados. Intereses propios	Bienes solidarios e interés colectivo	Pluralidad de intereses (mutualidad) para el bien común
Estado	Intervencionista, regulador, proteccionista	Mínimas funciones, libertades. Estado: dependiente del mercado	Comunidad / Providencia	Lo asociativo como regulador y redistribuidor de bienes (equidad)
Mercado	Fracaso del mercado (circunscrito)	Autorregulación	Trueque	Circularidad del intercambio. El mercado coordinado.
Sociedad civil	Fracaso de la sociedad civil: es un costo estatal y genera dispersión	Caridad, filantropía	Solidaridad (entendida como subvención)	Solidaridad en sentido real

Características	Jerárquico / burocrático	Mercado	Comunitarismo	Cooperación / gobernanza social
Relaciones territoriales	Jerárquicas y centralizadas	Tecnópolis y dualismos	Distritos comunitarios	Redes asociativas, ecosistema social complejo
Relaciones entre usuarios	Dependencia, consumo pasivo	Dualidad entre cliente y usuario	Servicios locales descentralizados	Prosumidor consciente
Relaciones dentro de las organizaciones	Fordismo: enfrentamientos sindicales y exclusión	Manejo de públicos desde mercadeo interno	Lazos personalizados (horizontalización)	Asociación, integración
Lógicas organizacionales	Burocrática	Mercantil	Comunitaria	Cívica
Trabajo	Taylorismo y fordismo	Refuerzo del taylorismo (entre ellas: teletrabajo y contratos temporales)	Recualificación, polivalencia	Profesionalismo, flexibilidad, resignificación del trabajo

Fuente: Elaboración propia basada en Bouchard y Lévesque (2014).

La última columna es un experimento en proceso en algunos países: poner en relevancia lo intersectorial (Estado, empresa, sociedad civil, academia) y, con ello, unas lógicas de acción centradas en la cooperación y no en la competencia. Las tensiones entre actores no desaparecen ni pierden autonomía en su accionar propio, pero sí mantienen una interacción más democrática, y lo económico y lo social se articulan de un modo diferente.

2. Una consolidación de la participación social y ciudadana como engranaje para las transformaciones duraderas y trascendentes. Lo participativo, según Rodríguez Villasanté, Montañés y Martí, no ofrece un listado de soluciones, pero sí propicia la conversación, que es uno de los procesos más aportantes y reflexivos para la solución de problemas. Y añaden: “Sabendo que no hay una verdad definitiva, la podemos infinitamente construir. Todo depende de cómo se construye: si dejándola en manos de alguien que actúa cual sujeto trascendente o haciéndolo de manera participada” (2000, p. 18).
3. Una perspectiva de la gestión del conocimiento más allá de lo científico-tecnológico, al rescate de saberes ancestrales, sabiduría popular y capacidades endógenas desde procesos colaborativos intersectoriales e interdisciplinarios. La gestión del conocimiento y de la innovación parten de la problematización del hombre en su relación con el mundo. Se rompen los esquemas verticales y se plantea como estrategia de conocimiento el diálogo. Para Freire, “los hombres se educan en comunión y el mundo es el mediador” (2005, p. 92). La acción problematizadora hace que los sujetos perciban el mundo y se perciban a sí mismos críticamente. Se vence así el fatalismo y se gana ímpetu de transformación y búsqueda, lo que impulsa la imaginación y creatividad. La gestión de conocimiento desde la colaboración (“pensar juntos”) es dialógica, es acción y reflexión y reflexión para la acción.
4. Un interés por la transformación de los territorios desde indicadores de cambio construidos y planeados desde ellos mismos. Fals-Borda (1999, p. 79), al hablar de los retos de la IAP, menciona lo que hoy buscamos: la necesidad de descolonizarnos a nosotros mismos y una estructura valorativa basada en la praxis y en los contextos particulares y no en uniformidades de orga-

nismos internacionales de medición. Los procesos de sistematización de las experiencias se convierten en línea de base para futuras mediciones de efectos e impactos. Se debe evitar extender al campo social las distinciones de medición *homogeneizante* de modelos positivistas y evitar la cosificación de fenómenos humanos complejos y dinámicos.

5. Una visión emancipadora que integre y vaya más allá de lógicas de exclusión/inclusión clásicas: reconocer la vulnerabilidad diferencial y referenciada de las localidades. Según Alwang, Siegel y Jorgensen (2001, p. 2), la vulnerabilidad se define siempre en relación con algún tipo de amenaza. Ruiz Rivera (2012), citando a Alwang, Siegel y Jorgensen (2001), expresa: “La unidad de análisis (individuo, hogar, grupo social) se define como vulnerable ante una amenaza específica” (p. 64).

Esta revisión de retos es solo un esbozo frente a un desafío aún mayor: pensar un mejor mundo para las generaciones futuras.

4. Inquietudes pendientes

Más que conclusiones, se busca señalar elementos que permitan hablar del desafío de los ecosistemas sociales a partir de la innovación y la creatividad. Retomando a Gatica, Soto y Vela (2015), la innovación social busca cimentarse en las relaciones sociales, en los modos de relación humanos, sin dejar de lado otras dimensiones del territorio: lo institucional, lo cultural, los recursos materiales y los naturales, el hábitat. Estos autores, citando a Transley (1935), proponen el ecosistema como una unidad básica donde se consideran factores físicos, sociales, culturales, naturales que forman el hábitat y el territorio, más allá de límites físicos o geológicos. Además, considerando a Jackson (2011), Gatica, Soto y Vela formulan cómo, desde la perspectiva de las ciencias sociales, el ecosistema es un sistema situado en un territorio o región cuyo objetivo funcional es promover el desarrollo y la innovación (2015, p. 15). Esta es la herramienta que permite comprender el momento que vivimos, trazar un curso de acción para transformarlo, diseñar el futuro y superar el pasado. Esto implica: 1) combinar habilidades de diferentes agentes y actores para resolver problemas que preocupan, afectan o interesan a sectores de la sociedad; 2) construir la capacidad para pensar

y actuar juntos, descubrir metas sociales finales y mediatas, elaborar soluciones, trabajando colectivamente en red; y 3) construir las oportunidades para hacerlo en un espacio geográfico concreto.

Finalmente, la búsqueda de un ecosistema social que proponga la innovación social y la creatividad como alternativas de acción-reflexión permitirá encarar contextos actuales de globalización y construcción de paz en sociedades que, como las latinoamericanas, tratan de mirar de frente de otra manera.

Referencias bibliográficas

- Alonso Puellas, A. y Echeverría Ezponda, J. (2016). “¿Qué es la innovación social? El cambio de paradigma y su relación con el Trabajo Social”. *Cuadernos de Trabajo Social*, 29(2), pp. 163-171.
- Alwang, J.; Siegel, P. y Jorgensen, S. L. (2001). *Vulnerability: A View from Different Disciplines*. Washington: Social Protection.
- Bouchard, M. J. y Lévesque, B. (2014). “L'économie Sociale et l'innovation. L'approche de la régulation au cœur de la construction québécoise de l'économie sociale”. En: Lévesque, B. ; Fontan, J.-M. y Klein, J. L. (coords.), *L'Innovation Sociale, les marches d'une construction théorique et pratique* (pp. 147-173). Québec: Presses de l'Université de Québec.
- Bouchard, M.; Carrière, J.; Klein, J. L.; Marceau, S. y Michaud, V. (2005). *Les repères territoriaux de l'économie sociale et solidaire*. Québec: Cahier de la Chaire de recherche du Canada en économie sociale. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/267775361_R-2005-05_Les_reperes_territoriaux_de_l'economie_sociale_et_solidaire.
- Buckland, H. y Murillo, D. (2014). *La Innovación Social en América Latina. Marco conceptual y agentes*. Barcelona: Instituto de Innovación Social de ESADE y Fondo Multilateral de Inversiones (Banco Interamericano de Desarrollo). Disponible en: http://proxymy.esade.edu/gd/facultybio/publicos/1431613105032_ESADE-FOMIN-La-innovacion-social-en-America-Latina-Marco-conceptual-y-agentes-1.pdf.

- Bureau of European Policy Advisers-European commission (2011). *Empowering people, driving change: Social Innovation in the European Union*. Luxemburg: Bureau of European Policy Advisers-European commission. Disponible en: http://www.ess-europe.eu/sites/default/files/publications/files/social_innovation_0.pdf.
- Caulier-Grice, J.; Davis, A.; Patrick, R. y Norman, W. (2012). *Defining Social Innovation*. London: TEPsIE, The Young Foundation. Disponible en: <https://youngfoundation.org/wp-content/uploads/2012/12/TEPSIE.D1.1.Report.DefiningSocialInnovation.Part-1-defining-social-innovation.pdf>.
- Centro de Innovación Pública Digital (2012). “Hilando: Innovación para la Superación de la Pobreza”. Disponible en: <https://centrodeinnovacion.mintic.gov.co/es/experiencias/hilando>.
- Cloutier, J. (2003). “Qu’est-ce que l’innovation sociale? Collection Études Théoriques”. Québec: Centre de Recherche sur les Innovations Sociales-CRISSES. Disponible en: https://crises.uqam.ca/upload/files/publications/etudes-theoriques/CRISSES_ET0314.pdf.
- Domansky, D.; Monge, N.; Quitiaquez, G. y Rocha, D. (2016). *Innovación Social en Latinoamérica*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Parque Científico de Innovación Social.
- Echeverría, J. y Merino, L. (2011). “Cambio de paradigma en los estudios de innovación: el giro social de las políticas europeas de innovación”. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 187(752), pp. 1031-1043.
- European Commission (2012). *Strengthening social innovation in Europe: Journey to effective assessment and metrics*. Belgium: European Commission.
- (2013). *Guide to Social Innovation*. Disponible en: http://ec.europa.eu/regional_policy/newsroom/detail.cfm?id=597.
- Fals-Borda, O. (1999). “Orígenes universales y retos actuales de la IAP”. *Revista Análisis Político*, (38), pp. 73-90.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Gatica, S.; Soto, W. y Vela, D. (2015). *Ecosistemas de innovación social: El caso de las universidades de América Latina*. Santiago de Chile: Ashoka, Colab, Sura.
- Godin, B. (2008). *Innovation: The History of a Category*. Montreal: INRS, Project of Intellectual History of Innovation.
- (2015). *Innovation Contested - The Idea of Innovation Over the Centuries*. Londres: Routledge.

- Goldenberg, M. (2004). *Social Innovation in Canada. How the non-profit sector serves Canadians... and how it can serve them better*. Ottawa: Canadian Policy Research Networks inc. Disponible en: <http://communitysector.nl.ca/sites/default/files/community-sector-social-economy/2012/socialinnovationincanadamarkgoldenberg2004.pdf>.
- Hopenhayn, M. (2010). *Innovación en los sectores sociales*. Docplayer. Disponible en: <https://docplayer.es/12119171-Presentacion-innovacion-en-los-sectores-sociales-martin-hopenhayn.html>.
- Jackson, D. (2011). *What is an Innovation Ecosystem?* Virginia: National Science Foundation. Disponible en: https://ercassoc.org/sites/default/files/topics/policy_studies/DJackson_Innovation%20Ecosystem_03-15-11.pdf.
- Jaillier, É. et al. (2017). *Construyendo la Innovación Social-Guía para la Innovación Social en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Luzardo, A. (31 de julio de 2017). “50 innovaciones que no sabías que eran de América Latina y el Caribe”. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2017/07/19/planeta_futuro/1500475040_062758.html.
- Moulaert, F. y Parra, C. (2015). “Innovación social en la gobernanza de las ciudades”. Presentación realizada en el III Simposio de Innovación Social y Tecnológica, en Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 15 y 16 octubre de 2015. Disponible en: <https://nisesantioquia.wixsite.com/nises/iii-simposio-is-y-t-2015>.
- Moulaert, F. y Nussbaumer, J. (2005). “The social region: Beyond the territorial dynamics of the learning economy”. *European Urban and Regional Studies*, 12(1), pp. 45-64.
- Mulgan, G.; Tucker, S.; Ali, R. y Sanders, B. (2007). *Social Innovation: What it is, Why it Matters and How Can be Accelerated*. Londres: The Basingstoke Press y The Young Foundation. Disponible en: <https://youngfoundation.org/wp-content/uploads/2012/10/Social-Innovation-what-it-is-why-it-matters-how-it-can-be-accelerated-March-2007.pdf>.
- Murray, R.; Caulier-Grices, J. y Mulgan, G. (2010). *The open book of social innovation*. Londres: The Young Foundation and the Lab Nesta. Disponible en: <https://youngfoundation.org/wp-content/uploads/2012/10/The-Open-Book-of-Social-Innovation.pdf>.
- OCDE y Eurostat (2006). *Manual de Oslo: Guía para la recogida e Interpretación de datos sobre innovación*. 3.ª ed. Trad. Empresa de Transformación Agraria. Madrid: Grupo Tragsa.

- Parada Camargo, J. E.; Ganga Contreras, F. A. y Rivera Jiménez, Y. Y. (2017). “Estado del arte de la innovación social: una mirada a la perspectiva de Europa y Latinoamérica”. *Opción*, 33(82), pp. 563-587. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/310/31053180025.pdf>.
- Pulford, L.; Hackett, T. y Daste, D. (2014). *A Reflection on Strengthening Social Innovation in Colombia*. Londres: The Young Foundation. Disponible en: https://youngfoundation.org/wp-content/uploads/2014/02/Six-Colombia-Report_Screen.pdf.
- Rodríguez Villasante, T.; Montañés, M. y Martí, J. (comps.) (2000). *La investigación social participativa. Construyendo ciudadanía*. Madrid: El Viejo Topo.
- Rodríguez Herrera, A. y Alvarado Ugarte, H. (2008). *Claves de la Innovación Social para América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2536/1/S0800540_es.pdf.
- Rondot, S. (2003). *L'Évaluation en Économie Sociale. Petit aide-mémoire*. Montreal: Université du Québec à Montreal. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/242699321_L'evaluation_en_economie_sociale_Petit_aide-memoire/download.
- Ruiz Rivera, N. (2012). “La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo”. *Investigaciones Geográficas*, (77), pp. 63-74. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112012000100006.
- Schumpeter, J. A. (1934). *The Theory of Economic Development*. Londres: Oxford University Press.
- Tansley, A. (1935). “The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms”. *Ecology*, 16(3), pp. 284-307.
- Van der Have, R. P. y Rubalcaba, L. (2016). “Social Innovation Research: An emerging area of innovation studies?” *Research Policy*, 45(9), pp. 1923-1935. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S004873331630107X>.

Sostenibilidad comunicativa, una categoría faltante

Ana Cristina Montoya*

1. Sostenibilidad, idea unificadora

A partir del momento en el cual ha sido evidente que el consumo descontrolado está poniendo en peligro la sobrevivencia del planeta, que la tierra no puede resistir la presión de una creciente y veloz extracción de recursos sin tener las condiciones y el tiempo para que estos se renueven naturalmente, crece —aunque lentamente— la conciencia colectiva de que esta depende de nosotros para la continuación de la propia existencia; paradójicamente, no es tan obvio para todos que nuestra

* Doctora en Ciencias de la Comunicación de la Universidad Salesiana de Roma. Magíster en Comunicación de la Universidad Javeriana. Comunicadora social-periodista de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente del Instituto Universitario Sophia (Italia). Correo electrónico: cristina.montoya@sophiauniversity.org.

propia supervivencia está íntimamente ligada al futuro de la tierra, que estamos vinculados a ella con una relación de interdependencia.

Y, sin embargo, como afirman los firmantes del *Manifiesto Convivialista*, nadie puede creer que esta acumulación de fuerza pueda continuar indefinidamente, en una lógica de progreso técnico sin volverse contra sí misma y sin amenazar la supervivencia física y moral de la humanidad (Caillé *et al.*, 2014, p. 13). Por tanto, es necesario transformar la relación existente para hacer surgir una relación de sostenibilidad.

“Sostenibilidad” es un término abusado —y a menudo mal entendido— que, sin embargo, resulta hasta ahora el más adecuado para señalar, en forma multidimensional, la calidad de la relación que debería existir entre la humanidad y la tierra, en una perspectiva presente y futura. Se refiere a la capacidad que la humanidad posee para responder a sus actuales necesidades sin comprometer la posibilidad de las futuras generaciones para responder a las propias necesidades (United Nations, 1987).

No es tarea de este artículo entrar en el debate sobre las múltiples definiciones de “sostenibilidad” o sobre la posible conciliación entre crecimiento económico y salvaguarda del ambiente, y ni siquiera poner en discusión el hecho de que exista o no una “obligación” de pensar en las futuras generaciones; asumimos que la sostenibilidad se presenta como “*the central unifying idea society most needs at this point in human history*” (Bybee, 1991, p. 146) y es claro que su aplicación no puede pasar solo por acuerdos entre Estados, requiere —ante todo— un cambio en los estilos de vida capaz de conducir a la humanidad a vivir esa relación que con Bergoglio se podría llamar “ecología integral”¹.

Se han dado pasos y multiplicado los estudios en torno al tema hasta establecer el “paradigma de la sostenibilidad”; se ha acordado una agenda universal de desarrollo sostenible, se ha dedicado un decenio a la educación a la sostenibilidad y, no obstante, este perma-

1 “Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y por las relaciones de cada persona consigo misma, [lo] que genera un determinado modo de relacionarse con los otros y con el ambiente” (2015). Como señala Rondinara (2015, p. 424), se ha vuelto la palabra clave que evidencia la existencia de una crisis socioambiental compleja que exige soluciones integradas.

nece a menudo como un discurso teórico, aceptado formalmente, mas no asumido totalmente; la degradación ambiental, así como la desigualdad y la pobreza que están interconectadas, prevalecen.

Nuestra hipótesis es que esto se debe al hecho de que hasta ahora no se ha tomado en consideración la dimensión comunicativa de la sostenibilidad, porque la comunicación ha sido utilizada únicamente con fines instrumentales y no por lo que es: un elemento constitutivo de toda relación social, incluida la relación de interdependencia que en cuanto humanidad tenemos con la tierra. Se puede afirmar que crear las condiciones para una comunicación de calidad, en grado de regenerar desde adentro la relación social para que llegue a ser de sostenibilidad, es fundamental. Y garantizar que esto sea posible en el tiempo es lo que llamaremos “sostenibilidad comunicativa”.

2. La definición de una categoría

Hasta ahora se han presentado pocos intentos de dar contenido teórico a tal categoría. El más sistemático ha sido recogido en el volumen *Sustainability communication* (Godemann y Michelsen, 2011), que ofrece un amplio espectro de lecturas a partir del encuentro entre múltiples disciplinas. Godemann y Michelsen la definen como un modo de relación social y, subrayando las consecuencias de las desigualdades en el mundo, en particular el crecimiento de la brecha digital, afirman como necesario que los seres humanos asuman su responsabilidad y remodelen las relaciones entre ellos y el mundo natural: “esto requiere un proceso social de comprensión mutua que trate tanto de las causas de estos desarrollos como de sus posibles soluciones. En otras palabras, un proceso de comunicación y entendimiento mutuo que también se conoce como ‘sostenibilidad comunicativa’” (2011, p. 4). También, Newing concluye que la sostenibilidad comunicativa se alcanza solo cuando se llega a un proceso de comprensión recíproca (2011, p. 120), pero lo vincula estrechamente al cambio climático, afirmando que para que se dé se requiere sobre todo que se hable acerca de este. Adomßent y Stoltenberg afirman que es propio de la comunicación poner a disposición respuestas a preguntas como “¿Quiénes son los actores

principales? ¿Qué oportunidades hay para ellos? ¿Qué tipos de cooperación son posibles en un campo de acción común?” (2011, p. 136).

Se comprende cuánto la comunicación resulta determinante y estratégica en muchos aspectos que se refieren al desarrollo sostenible. No obstante, en la mayor parte de las publicaciones la comunicación sigue siendo entendida en una perspectiva instrumental, tendiente sobre todo a difundir, a mayor escala, la necesidad de asumir un compromiso colectivo para llegar a un desarrollo sostenible; no se posee aún una definición precisa ni un marco propio de análisis: se necesitan los elementos teóricos y los métodos de aplicación que permitan dar a la comunicación su auténtico rol en el logro de la sostenibilidad.

Para entender el significado de esta afirmación, será necesario dar algunos pasos: subrayar que la emergencia planetaria tiene lugar en un determinado tipo de sociedad, que se fundamenta en una particular comprensión del ser humano y su relación con la naturaleza, y que dicha comprensión requiere una concepción de la comunicación mucho más compleja y rica de la que comúnmente se le atribuye a este término en la actualidad.

3. ¿De qué sociedad hablamos?

Hablar de sociedad exige hoy salir del viejo debate sujeto-estructuras para poner el acento en la relación que existe entre ellos. Estructuralismo, funcionalismo o individualismo metodológico, e incluso el concepto de sistema (que priva lo humano de su potencialidad de agente), resultan insuficientes para describir la sociedad hodierna. Para definirla, es necesario hablar de relaciones, conexiones y lazos.

Autores como Castells evidencian que el encuentro entre la reestructuración capitalista y la revolución de las tecnologías de la información ha dado origen a una sociedad caracterizada por la globalización de las actividades económicas estratégicas, organización en red, flexibilidad, precariedad e individualización del trabajo, una cultura de la virtualidad real, un sistema de medios dominante, interconectado y diversificado, y la transformación de los fundamentos materiales de la vida, del espacio y del tiempo (2014, p. 98); una sociedad llamada “de la comunicación o la información”.

Para Archer, vivimos en una sociedad *morfogenética* (2013, p. 15) caracterizada por la fluidez organizacional y por el cambio constante. Donati, para quien la sociedad no es más que una red de relaciones, considera que, para entenderla, es necesario adoptar una perspectiva *relacional* capaz de identificar y evidenciar las relaciones de las que está hecha. Donati elabora una teoría que entiende la sociedad como un todo compuesto por sujetos, naturaleza y estructuras, en correspondencia entre ellos. “Relación social” constituye la palabra clave, no como mera interacción o nexo, sino como la realidad que emerge de las interacciones que se establecen entre los sujetos, las estructuras sociales y la naturaleza. No hace referencia, entonces, a los “vínculos sociales”, sino a la realidad a la que tales vínculos dan vida. Donati la ve como una entidad en sí —*un tercero*— que se sitúa entre los agentes que interactúan; como una realidad generada y generadora que llega a definir, precisamente, “emergente” (2013, p. 19), que es fruto de las interacciones, pero las excede. Y es aquí que la comunicación es llamada en causa, puesto que en esta perspectiva de análisis la comunicación es considerada un elemento constitutivo de toda relación social, por lo que, si se quiere realizar un cambio en las relaciones, hace falta cambiar la comunicación en ellas.

4. La comunicación, elemento constitutivo de la relación social

En los últimos decenios, una veloz evolución semántica e interpretativa ha subrayado a tal punto el aspecto performativo de la comunicación que ha llegado a oscurecer el significado original del término, con el cual se indicaba el “hacer parte” y “entrar en comunión” (Coda, 2015). La dimensión de circularidad del sufijo *munus* ha casi desaparecido de los diccionarios y de la comprensión misma, ha sido confinada a la intimidad de las relaciones intersubjetivas, y lo que se denomina “comunicación” ha sido puesto al servicio de las lógicas de consumo. La perspectiva relacional, en cambio, supone un modo preciso de entender la comunicación que podríamos llamar “complejo” y que va desde la conversación interior de los sujetos hasta la “sociedad red”.

Para entenderla es particularmente útil pensarla —siguiendo a Donati— como una “relación comunicativa” (Gili, 2012, p. 82) “compleja” (Donati, 2006, p. 60) que es mucho más que un flujo de información o un proceso de intercambio de mensajes; se trata de una acción recíproca con una intencionalidad explícita o implícita que se desarrolla en un espacio y tiempo definidos y con determinadas normas y valores, mediada o no. Denota un actuar recíproco que, aun teniendo en cuenta lo que ocurre en los individuos, adquiere una dimensión social, porque la “intencionalidad de la comunicación inter-humana existe y actúa también en las redes y en los sistemas comunicativos más complejos y anónimos” (Gili, 2016, p. 42).

5. El rol de los sujetos

En tal sentido, resulta fundamental retomar y subrayar el rol del sujeto en toda relación comunicativa. Para que pueda conducir a una relación sostenible, es necesario que la comunicación se apoye en un proceso de reflexividad, pero es necesario aclarar inmediatamente que esta última es diferente a la reflexión, en cuanto que la reflexividad es entendida como la acción mental de un individuo que vuelve sobre sí mismo “en relación a [sic] ‘Otro’ (externo, en un contexto social), y por tanto es una acción relacional (implica una relación social)” (Donati, 2010, p. 12). Para Archer, significa realizar una acción de discernimiento, es decir, preguntarse por los propios fines, proyectarse a través de un proceso de deliberación (2006, p. 106) y dar origen a prácticas de amor y cuidado. Esta reflexividad le permite a la sociedad en cuanto tal “reorientar, proyectar y gestionar la relación y sus riesgos, convirtiéndose en una capacidad operativa de autogobernarse (*self-steering*), no obstante las adversidades” (Donati, 2010, p. 15).

En cuanto relación, la comunicación puede ser leída en tres claves semánticas diversas: como *refero*, expresándose como indicación, referencia, anuncio, semántica propia de la dimensión informativa o expresiva; como *religo*, que hace referencia a la comunicación que instaura procesos y establece vínculos, que implica conexiones bidireccionales, redes, circularidad; y como *generativa*, considerada como una comunicación de calidad, por cuanto sus

efectos no se miden en términos de impacto o incidencia, sino por su capacidad causal de dar vida a bienes relacionales.

6. Comunicación y bienes relacionales

Los bienes relacionales son “bienes inmateriales, pero reales, como la amistad, el reconocimiento, la solidaridad, y así sucesivamente, correspondientes a la gran parte de las necesidades humanas” (Donati, 2015, p. 40) que nacen de la relación de quienes las comparten. La amistad, por ejemplo, es un bien relacional para los amigos, así como una iniciativa de solidaridad es un bien para quien actúa fraternamente frente a otros y para quien, a su vez, encuentra en esta acción una respuesta concreta a una necesidad.

Se está en presencia de un bien relacional “cuando los mismos individuos participantes lo producen y lo disfrutan juntos” (Donati, 2013b, p. 156) y no pueden ser adquiridos, intercambiados o sustituidos por nadie más (Prandini, 2016, p. 26). Son, ante todo, vínculos que constituyen un valor agregado para las partes que intervienen, pero su valor se extiende también a la realidad que circunda a quienes los generan.

Es necesario precisar que no todas las relaciones, comprendidas las comunicativas, producen bienes relacionales: algunas, de hecho, pueden también producir males relacionales. Para producir bienes, una relación debe responder a ciertos fines, normas y valores; para tratar de explicarlo mejor, tomamos un ejemplo del contexto actual: la creciente movilidad humana, debida sobre todo a las guerras y a los cambios climáticos, genera sociedades cada vez más multiculturales en las que un horizonte de sentido compartido resulta difícil de alcanzar. De hecho, a menudo, en la sociedad actual las identidades se vuelven bastiones para defender, antes que realidades para compartir (Castells, 2014, p. 29). Es ya una conciencia adquirida por la humanidad el hecho de que compartir la cotidianidad en un territorio no representa de por sí una experiencia de interculturalidad, porque entre culturas diversas que se encuentran se pueden establecer muchos tipos de relaciones, que van desde la opresión, a la aprobación, hasta la posible integración (Estermann, 2009, p. 60). La interculturalidad sería, entonces, un bien relacional.

Asumiendo el principio de que la comunicación ocurre entre las conciencias, es decir, entre sujetos con intencionalidad y fines situacionales claros, ¿qué tipo de comunicación podría contribuir a establecer una relación de encuentro entre culturas? ¿Tal vez quiere decir cuidar el lenguaje para evitar simplificaciones estereotipadas que buscan encerrar la riqueza de un pueblo en un adjetivo, a menudo negativo, que se vuelve viral? ¿O tal vez generar escenarios y prácticas que favorezcan el reconocimiento recíproco, dando vida a narrativas no *polarizantes*? En tal perspectiva, la comunicación puede ser un instrumento de cambio social, producir una verdadera morfogénesis de los tejidos sociales y generar un positivo y significativo encuentro entre culturas, superando la función difusionista de la comunicación que a menudo “amenaza” la integración social (Honneth, 2011, p. 65).

Para tal fin, se propone como punto de partida el asumir una comprensión compleja del concepto de comunicación; la evidencia del rol de los sujetos; el diseño de escenarios, prácticas y narrativas de comunicación que pongan en el centro de sus intereses la generación de bienes relacionales, y, finalmente la elaboración de matrices e instrumentos que permitan evaluar estos efectos.

Señalando otro ejemplo, se podría hablar de la participación política de los ciudadanos: alcanzar resultados significativos y mensurables implica una comunicación que involucra, que hace ser parte². También la sostenibilidad es un bien relacional que es expresión de la reciprocidad del hombre tanto en relación con la naturaleza (que es toda don), como con los demás hombres, comprendidas las futuras generaciones. Puede ser definida como el fruto que emerge de una relación sana, visionaria y equilibrada del hombre con el resto de la naturaleza, que lo lleva a tener hacia ella, hacia los demás hombres y hacia los frutos de su interacción (entendiendo con esto la cultura, las acciones, la técnica y las instituciones) una actitud de gratitud responsable de estima y cuidado. Pero para hacer esto es necesario que se pueda mirar la realidad social en perspectiva rela-

2 “Podemos decir que la sociedad es ante todo un proceso participativo: de bienes, de roles, de estatutos, de ventajas y desventajas, de beneficios y cargas, de obligaciones y deberes. Las personas son ‘partners’, es decir, ‘toman parte’ en la medida en que la sociedad distribuye esas partes” (Santo Padre Francisco, 2017).

cional y subrayar que con el término “sostenibilidad” no se indican solo recursos, sino un bien relacional que puede o no emerger de la interacción entre la humanidad y la tierra.

7. Conclusión

Alcanzar la sostenibilidad implica un cambio en las costumbres, los modos de vida y los consumos que cuestionan a personas e instituciones en el contexto global. Tratándose de una relación social, esta tiene un componente comunicativo que le es constitutivo y la hace posible, que debe ser custodiado, tomado en consideración y fortalecido.

Hasta ahora, este componente comunicativo ha sido comprendido sobre todo de manera funcional, al servicio de la difusión de información o de la divulgación de iniciativas, mostrándola como algo instrumental a la relación y no constitutivo, como en cambio lo es.

Por tanto, es necesario estudiarla en esta nueva dimensión, considerándola a partir de tres niveles. El primero se refiere a su dimensión de referencialidad, ya que hace posible la difusión de las ideas, del conocimiento que permite darles a la naturaleza, a los recursos y a las culturas su justo valor. Aquí se entiende, concretamente, la difusión de los mensajes que permiten la participación a gran escala de grupos o poblaciones en una relación de consumo responsable o de protección de la naturaleza.

Un segundo nivel alude a la comunicación como “vínculo”, ya que facilita la participación y el nacimiento de redes, y esta acepción se entiende también como una conexión ontológica, ya que se reconoce y transmite a las siguientes generaciones la pertenencia común al ambiente natural y, por lo tanto, la doble valencia de la conservación del ambiente en cuanto hábitat mismo del hombre, refiriéndose también a los vínculos que unen a los hombres entre sí y permiten, por ejemplo, el respeto de la biodiversidad cultural y, en consecuencia, la reducción de los casos de opresión, etc.

Un tercer nivel de la comunicación sostenible es garantizar que sea entendida como comunión, comunidad, término de cuya raíz proviene y que expresa mucho más que exclusivamente una de sus prerrogativas.

El ser humano continúa siendo la palabra clave para la interpretación y la comprensión de la sostenibilidad. No se puede hablar de sostenibilidad del planeta sin hacer mención al ser humano. Si por una parte es necesario garantizar la biodiversidad, la supervivencia de la especie, la flora, la fauna, del agua y del universo entero, esto no es posible si, simultáneamente, no se le garantiza al ser humano un ambiente favorable para su crecimiento multidimensional. Además, se debe subrayar que la recuperación de la dimensión humana en la sociedad implica también la recuperación de la naturaleza como experiencia vital de los sujetos-personas, como dimensión presocial, como lugar y contexto de toda formación social y práctica cultural (Montoya, 2019, p. 33).

Las principales teorías de la comunicación han subrayado la importancia e influencia de la relación social en el proceso de la comunicación (Montoya, 2019, p. 161), pero hacer ver que la comunicación es un elemento constitutivo de la relación social, de la misma manera que lo son las estructuras sociales y la naturaleza (Donati, 1995, p. 64), y mostrar que entre estos elementos hay un vínculo de interdependencia, le restituye a la comunicación su verdadera dimensión y, al mismo tiempo, su responsabilidad frente al presente y el futuro de la sociedad.

Identificar cuáles puedan ser las características, los valores de base, las prácticas, narrativas, los escenarios y medios de comunicación que conducen hacia la construcción de vínculos, nexos y relaciones sociales sanas y armoniosas, que hacen la vida humana y la del planeta sostenible, constituye, también para los estudios en ciencias de la comunicación social, una de las más grandes preguntas de nuestro tiempo.

Referencias bibliográficas

- Adomßent, M. y Stoltenberg, U. (2011). "Biodiversity and Sustainability Communication". En: J. Godemann y G. Michelsen (eds.), *Sustainability Communication* (pp. 129-139). Londres: Springer.
- Archer, M. (2003). *Realist social theory: the morphogenetic approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006). *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*. Trento: Erickson.

- Bybee, R. (1991). "Planet earth in crisis: How should science educators respond?". *The American Biology Teacher*, 53(3), pp. 146-153.
- Caillé, A. et al. (2014). *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*. Trad. Andrea Zaccardi. Pisa: Edizioni ETS.
- Castells, M. (2014a). *Il potere della identità*. Bologna: Università Bocconi.
- Coda, P. (2015). "Spunti per una lettura teologico-trinitaria dell'evento comunicativo". *Palko2015jun*. Disponibile en: <https://sites.google.com/site/palko2015jun/coda-comunicazione>.
- Donati, P. (1995). "Cultura e comunicazione: un approccio relazionale". *Comunicación y sociedad*, 8(1), pp. 61-75.
- ____ (2006). "Comunicazione". En: S. Belardinelli y L. Allodi (eds.), *Sociologia della cultura* (pp. 53-64). Milán: FrancoAngeli.
- ____ (2010). "Quale 'modernizzazione riflessiva'? Il ruolo della riflessività nel cambiamento sociale". *Sociologia e politiche sociali*, 1, pp. 9-44.
- ____ (2013a). *Sociologia della relazione*. Bologna: Il Mulino.
- ____ (2013b). *Sociologia relazionale. Come cambia la società*. Brescia: La Scuola.
- Estermann, J. (2009). "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural". En: D. Mora (ed.), *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate* (pp. 51-70). La Paz: III-CAB.
- Gili, G. (2016). "Comunicazione". En: P. Terenzi, L. Boccacin y R. Prandini (eds.), *Lessico della sociologia relazionale* (pp. 41-46). Bologna: Il Mulino.
- ____ (2012). "La comunicazione nella prospettiva della sociologia relazionale". En: P. Terenzi (ed.), *Percorsi di sociologia relazionale* (pp. 62-87). Milán: FrancoAngeli.
- Godemann, J. y Michelsen, G. (2011). "Sustainability Communication - An Introduction". En: J. Godemann y G. Michelsen (eds.), *Sustainability Communication* (pp. 3-11). Londres: Springer.
- ____ (eds.) (2011). *Sustainability Communication. Interdisciplinary Perspectives and Theoretical Foundations*. Londres: Springer.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Lingua, G. y Pirni, A. (eds.) (2014). *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*. Trad. Andrea Zaccardi. Pisa: Edizioni ETS.
- Montoya, A. C. (2019). *Comunicazione ed enigma della relazione*. Milán: FrancoAngeli.

- Newig, J. (2011). "Climate Change as an Element of Sustainability Communication". En: J. Godemann y G. Michelsen (eds.), *Sustainability Communication* (pp. 119-128). Londres: Springer.
- Papa Francisco (2015). *Lettera Enciclica Laudato Si*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Prandini, R. (2016). "Bene relazionale". En: P. Terenzi, L. Boccacin y R. Prandini (eds.), *Lessico della sociologia relazionale* (pp. 25-29). Bologna: Il Mulino.
- Rondinara, S. (2015). "Laudato Si. Verso una ecologia integrale". *Nuova Umanità*, 37(220), pp. 423-34.
- Santo Padre Francisco (2017). "Mensaje del santo padre francisco a la profesora Margaret Archer, presidenta de la academia pontificia de ciencias sociales con motivo de la sesión plenaria". *La Santa Sede*. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170424_messaggio-accademia-sciencesociali.html.
- United Nations (1987). "Our Common Future. Report of the World Commission on Environment and Development". Disponible en: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>.

Humanismo y sustentabilidad en la ciudad, discursos y contradicciones

Edwin Aguirre Ramírez*
José Luis Sandoval Granados**

1. Introducción

Pareciera que la reflexión sobre la sostenibilidad del mundo es una idea utópica dadas las condiciones ambientales que el planeta tiene que soportar en la actualidad. La idea de la sostenibilidad ambiental se presenta aquí como la manifestación

* Doctor en Ciencias Sociales y magíster en Desarrollo Regional por el Colegio de la Frontera Norte, México; especialista en Diseño Urbano y arquitecto de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y coordinador de la Maestría en Planificación y Desarrollo Urbano.

** Doctor en Estudios Urbanos, magíster en Diseño Holístico y arquitecto de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez e integrante del Laboratorio Nacional de Vivienda y Comunidades Sustentables.

de las contradicciones en los discursos ecológicos y políticos, pero, sobre todo, en la manifestación física de uno de los logros más emblemáticos de la civilización misma: la ciudad. Entre las representaciones que hemos interiorizado acerca del significado de lo humano y lo natural, entre el pensar lo humano y lo natural y el hacer humano y natural, entre instinto y razón, la ciudad aparece como bastión de posibilidades futuras, pero muchas veces solo queda como una apología homocéntrica denotada de incapacidad para mantener un rumbo adecuado.

La imposibilidad aparece, entonces, como excusa para hacer referencia a las grandes diferencias y dicotomías que se dan en los campos de la dialéctica de las ciencias y en el actuar mismo del hombre, quien busca resarcir sus errores de manera semántica en la postulación de múltiples conceptos y teorías, pero que deja a medio camino el actuar conscientemente en procura de la solución de sus problemas. Cuando pensamos en aseveraciones tan precisas como aquella que reza que la realidad supera a la ficción, y en adición a esto le damos una mirada rápida al cómo se ha construido la ciudad, en especial la latinoamericana, podemos darnos cuenta de que lo que parecía imposible, justamente se ha convertido en realidad. A ningún colonizador del siglo xv o xvi se le hubiese ocurrido construir asentamientos poblados en condiciones geográficas desfavorables, pero, por el contrario, el atrevimiento de la modernidad legitima la idea de que el hombre puede, por medio de su pensamiento racional y con ayuda de la tecnología, superar cualquier tipo de condiciones y no sucumbir en el intento (o hasta el momento eso parece). El presente está lleno de preguntas por contestar frente al devenir de la humanidad, lo que hace del futuro un lugar desconocido. La sostenibilidad aparece como alternativa, pero cada vez el punto de no retorno está más cerca. Esta contradicción nos sugiere que las salidas posibles pueden ser más cercanas a la ciencia ficción que a las propias capacidades adquiridas gracias al desarrollo tecnológico propiciado por el pensamiento racional fundamentado en la modernidad, el propio humanismo.

2. ¿El discurso de lo sostenible es insuficiente?

La discusión contemporánea que se ha desarrollado a partir de la problemática ambiental ha puesto sobre la mesa una reiterada revisión de cuestionamientos sobre la especie y el papel de esta en relación con otras y el planeta. Morin plantea que “[e]stamos en la era planetaria; una aventura común se apodera de los humanos donde quiera que estén. Estos deben reconocerse en su humanidad común y, al mismo tiempo, reconocer la diversidad cultural inherente a todo cuanto es humano” (1999, p. 30), pero en este reconocimiento resulta clave darle sentido a todo aquello que carece de la esencia de lo humano.

Si pensamos en los albores de la humanidad, podemos inferir que la relación hombre-naturaleza estaba dada entonces de manera integral, esto es, como unidad, como conjunto inseparable. La evolución del hombre lo alejó de su origen natural, lo transformó en un ser colectivo (social) y posteriormente (o al unísono) en un ser cultural. Esta metamorfosis es entendible desde una perspectiva evolutiva y tiene como resultado la diferenciación de la naturaleza humana en relación con la naturaleza del mundo. “La diáspora de la humanidad [...] ha producido una extraordinaria diversidad de lenguas, de culturas, de destinos [...]. El tesoro de la humanidad está en su diversidad creadora” (Morin, 1999, p. 31). Y esta diversidad creadora no es otra cosa más que la conjugación de la racionalidad del ser humano con su sentido de supervivencia, lo que le ha permitido apropiarse del mundo (de la naturaleza) y artificar a este en su propio beneficio. En gran parte, esto también marca el advenimiento de la propia crisis por la que estamos trasegando.

Tal forma de objetivar a la naturaleza y de transformarla, como su posterior uso en beneficio del hombre, tienen distintos matices que deben ser entendidos, justamente, desde la caracterización cultural que posean los grupos humanos que se relacionan con ella en un contexto (ambiente) particular. En otras palabras, la concepción de la naturaleza debe estar fundamentada desde distintas visiones o, como lo plantea Descola, “[...] las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y, por lo tanto, nuestra propia visión

dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (2001, p. 101). Si bien esto se refiere a un múltiple y diferenciado entendimiento del contexto o de lo otro distinto a nuestra propia especie, el sentido homocéntrico se convierte en un fenómeno imperativo moderno.

Con esta afirmación, entonces, podemos asumir que es imposible que exista un único entendimiento de lo que es la naturaleza; verla como un ente desprovisto de un estatus ontológico hace parte de la visión del mundo que posee la cultura occidental, pero son variables las concepciones que acerca de esto tienen otros grupos sociales y otras culturas. Como el mismo Descola lo plantea, todas las culturas dotan a las especies que se encuentran en la categoría de “lo no humano” de atributos y valores sociales específicos, y conciben sus relaciones de manera particular, diferenciando así (culturalmente) la relación entre hombre-naturaleza, y el entendimiento ontológico de la misma. De esta forma, Descola caracteriza la relación hombre-naturaleza como una práctica social y cultural, pero no universal o del conjunto de la humanidad; “[...] los modelos mentales que organizan la objetivación social de no humanos pueden ser tratados como un conjunto finito de invariantes culturales, aunque definitivamente no se pueden considerar como universales cognitivos” (2001, p. 107).

Desde una perspectiva similar, Ellen plantea la variabilidad histórica y etnográfica del concepto de naturaleza, y deduce que ambas visiones son intrínsecamente culturales y que “la oposición que se plantea entre la visión sistémica y holística de las sociedades *tradicionales, tribales* o *arcaicas* y el dualismo de la tradición científica moderna y judeocristiana dominante” (2001, p. 124) es la postura que ha dominado la discusión acerca de la concepción de la naturaleza y las representaciones que se puedan obtener de la relación sociedad-naturaleza.

Así, pues, y reafirmando el planteamiento de que cada cultura tiene distintas formas de acercarse y conceptualizar la naturaleza, es necesario decir también que muchas de tales culturas ven al ser humano como a un ser dentro de la naturaleza, que hace parte de ella, que la conforma. Pero este “hacer parte de” trae consigo, también, la transformación de la misma; el ejercicio de dominio condiciona una postura distinta a la de hacer parte y más bien pone al ser hu-

mano por encima de la naturaleza. En otras palabras, esto es una dualidad entre poderes y jerarquías, el de la humanidad y el de la naturaleza: “es el reconocimiento cultural universal de que los propios seres humanos podrían ser *cosas* de la naturaleza, comparables con otras cosas naturales, de que el inventario de la naturaleza no se limita a lo *otro* (sujeto y objeto); y el reconocimiento de que los seres humanos invaden físicamente el espacio de la naturaleza” (Ellen, 2001, p. 135).

Volvemos con esto a la dualidad mencionada al principio, la del entendimiento de la naturaleza y el entendimiento de la naturaleza humana. Es importante resaltar que hay una condición inherente al ser humano que determina su postura de superioridad frente a la naturaleza y esto es su condición de ser racional: pensarse a sí mismo históricamente y vislumbrarse atemporalmente o, en otras palabras, predecir y construir su propio futuro.

El crepúsculo del mundo, como también puede denominarse esta reflexión, plantea el desgaste de la relación hombre-naturaleza y su inevitable decadencia. No se habla, pues, de la muerte de la naturaleza ni del ocaso de la humanidad, sino que se habla del “crepúsculo” (esa etapa en la que todo empieza a oscurecer) del mundo como unidad, para enfatizar que es la relación entre hombre y naturaleza la que se está deteriorando en su totalidad. Si retomamos la idea de que la condición racional del ser humano es la que ha determinado el rumbo de esta relación, debemos también hablar de la voluntad propia del ser como el medio por el cual la racionalidad entra en escena.

En su obra *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche considera que es por medio de la voluntad que el hombre se antepone ante todas las cosas: “cuando vemos en todas partes las acciones y las cosas agigantadas, creemos en la voluntad como causa general, creemos en el YO, en el yo como ser, como substancia, y proyectamos la creencia, la substancia del yo, sobre todas las cosas” (1999, p. 30). Este anteponerse no es otra cosa distinta a la idea de ser reflexivo, pensante, racional, lo que le permite al hombre extrapolarse y salirse de su contexto natural, desconocer la naturaleza para ponerse sobre ella.

Aparece en el contexto contemporáneo una conceptualización en contraposición a este pensamiento dual que diferencia al ser y a la naturaleza (al sujeto y al objeto), esta es la idea que congrega en el monismo ontológico a ambos y que ha sido desarrollada por Boo-

kchin. Este pensador considera que por medio de la conceptualización y la acción del concepto denominado “ecología social” se puede establecer una idea clara de unidad, un cambio en la estructura en la que se ha venido desarrollando la evolución de la humanidad y su relación con la naturaleza, ya no vistos estos como dos elementos diferenciados, sino unificándolos, quitándoles sus atributos e individualidades, y congregándolos en un solo elemento que les permita estar en constante diálogo evolutivo. “Bookchin busca fundar su ecología social en un monismo ontológico. Las categorías de naturaleza y ser; la distinción entre lo natural, lo cultural y lo social, pierden su especificidad ontológica y epistemológica. La naturaleza de la naturaleza se confunde con las formas del ser; las producciones humanas (el pensamiento, la cultura y la historia) aparecen como segunda naturaleza” (Leff, 1999, pp. 79-99).

Como se puede ver, la conceptualización de Bookchin pretende establecer la igualdad o, mejor, la equidad entre los elementos que hacen parte del mundo, para, por medio de este equilibrio de la balanza, evitar el crepúsculo del mismo. El concepto de “ecología social” no es otra cosa que una nueva manera de referenciar la relación existente entre hombre y naturaleza. Pretende modificar el comportamiento y el pensamiento histórico que ha tenido la humanidad en su proceso evolutivo y “regresarlo” a un estado de conciencia permanente que les permita a los individuos (o mejor, a la sociedad en general), comportarse, por qué no decirlo, de manera “natural”. Este comportamiento natural se manifestará, entonces, en un nuevo *modus vivendi* de la sociedad, la cual deberá regresar a los orígenes de la relación hombre-naturaleza, reencontrándose con lo que queda de lo natural en lo humano, esto es, con su instinto, y dejando a la razón a un lado para que no coarte sus comportamientos.

De otra parte, la propuesta de la ecología social no es una propuesta que cuestione única y exclusivamente el comportamiento o la relación existente entre estas entidades, sino que va mucho más allá. La propuesta de Bookchin se circunscribe al ámbito de lo político. Puede considerarse como la configuración teórica de un nuevo paradigma (teórico) de la humanidad, paradigma que, sin embargo, está sesgado y que desconoce la “evolución” misma del ser humano y de su esencia racional y la construcción histórica de sí mismo.

Una crítica fundamental al concepto de sociedad ecológica, desarrollada por Leff, manifiesta que la separación de esta propuesta, en términos de sus diagramas cognitivos, desconoce la realidad misma de la evolución “natural” (social y cultural) del hombre: “La hipótesis de que la sociedad afluyente llevará a la transición a una sociedad ecológica es aún menos convincente; no hay evidencias sobre la capacidad del sistema económico para ecologizarse, del progreso tecnológico para desmaterializar la producción, [...] ni de un cambio en las preferencias personales que favorezca los valores del ecologismo” (1999, p. 83).

En otras palabras, la crítica que plantea Leff al pensamiento de Bookchin no es más que un intento por desacralizar la hipótesis de la sostenibilidad ambiental que se percibe en el planteamiento bookchiniano. Y esta crítica está fundamentada en el reconocimiento de la estructura y la forma en la que ha funcionado el mundo desde que el hombre mismo ha utilizado la razón, ya no como un instrumento para su supervivencia, sino como la esencia misma de su naturaleza, construyendo en su beneficio propio sistemas complejos de relaciones sociales y desconociendo la naturaleza como su igual, poniéndola en un plano objetivo (u ente) que solo puede servir en beneficio del hombre. “Si la sociedad debe reorganizarse en el sentido de la sustentabilidad como un sistema de ecocomunidades descentralizadas, habrá que definir críticamente la transición hacia un nuevo orden social” (Leff, 1999, p. 92). En esta aseveración, Leff ratifica y critica al mismo tiempo el postulado de la ecología social, al determinar que para pasar del paradigma establecido históricamente por la humanidad hacia una nueva forma de sociedad es necesario romper con el paradigma anterior y establecer uno nuevo.

3. La ciudad, ¿un paradigma inoperante?

El paradigma establecido no es otro distinto al que ha evolucionado y se ha consolidado a partir de los modos de producción, los cuales, en su etapa última (o al menos como la conocemos), no son otros distintos al sistema capitalista de producción, el que reiteradamente determina que la naturaleza es la plataforma de supervivencia humana y de la cual esta especie puede obtener los elementos ne-

cesarios para su manutención. Y la máxima expresión —y más preponderante— del sistema de producción es justamente la ciudad.

Si retomamos la máxima (o la sentencia) de Nietzsche que reza “Desconfío de las gentes que tienen un sistema: las evito. La constancia en el sistema es una falta de lealtad” (1889, p. 12), vale la pena preguntarse si la sumisión a uno u otro de los sistemas (o uno u otro de los paradigmas, en este caso) es la salida necesaria para que la humanidad pueda seguir su curso sin mayores contratiempos. Los hechos demuestran lo contrario: la ciudad moderna, configurada desde los sistemas de producción, está cada día más al borde de un colapso. Este *urbicidio* es la crónica de una muerte anunciada. De otra parte, también vale la pena preguntarse acerca de la falta de lealtad que plantea la constancia en uno u otro sistema. En otras palabras, ¿con quién se es desleal? ¿Con la naturaleza? ¿Con el hombre mismo? Si bien este ensayo no pretende resolver estas preguntas, cabe señalar que sí hay un elemento con el cual se está siendo desleal, y este es el mundo (en su conjunción) como contenedor de ambos elementos, el natural y el humano. La ciudad, que se ha constituido como la morada última del hombre, también denota gran responsabilidad por su encrucijada.

Hablar de un contexto ideal para poner a prueba o sustentar estructuralmente la conceptualización que Bookchin hace acerca del monismo ontológico y su consecuente sociedad ecológica nos remite a lo que Moro desarrolló como utopía. En otras palabras, la única posibilidad en la que la conceptualización bookchiniana tiene un sentido figurativo es en la alucinación o manifestación extraterrestre y metafísica de un lugar que posea a la sociedad ideal en el territorio ideal. “Hay 54 espléndidas ciudades en la Isla, todas con el mismo lenguaje y las mismas leyes, costumbres e instituciones. Todas construidas en forma similar, y en la medida en que los lugares lo permiten, parecen exactamente iguales” (Moro, 2011, p. 97). Esta representación homogénea del mundo, utópica, plantea un desconocimiento de la realidad presente en los grupos humanos y de su relación con la naturaleza; desconoce la individualidad del ser y la heterogeneidad que presenta la tierra para albergar a la humanidad, la que, por su parte, condiciona y caracteriza la relación que el ser humano tiene con ella.

En palabras de Leff, “Bookchin idealiza la utopía como una revolución total y completa” (1999, p. 84), lo que demuestra que

en la propia idea del reconocimiento de la problemática ambiental que posee el mundo contemporáneo hay un desconocimiento de la realidad misma de entender a la civilización como proceso.

Esta visión de la utopía, como una concepción de una revolución permanente y de la incompletitud del conocimiento desde donde se construye una nueva racionalidad social a partir de la emergencia del saber ambiental. La utopía, como una construcción política propositiva, debe fundarse en las potencialidades de la naturaleza, la tecnología y la sociedad, pero se logra a través de una teoría política y de acciones estratégicas, y no por una simple actualización de lo real existente (Leff, 1999, p. 84).

Con esta aseveración, Leff reconoce que el planteamiento de Bookchin está inserto ya no en el ámbito único de la ensoñación (la utopía), sino que puede ser fundamentado como proceso de construcción política; sin embargo, critica puntualmente el hecho concerniente a la falta de acciones estratégicas que pueden llevar un postulado completamente teórico a su validación sobre la realidad.

Ahora bien, los planteamientos de Leff y Bookchin convergen en algo. Si analizamos el modelo paradigmático que poseemos, el que se fundamenta a partir del modelo de producción capitalista y, entendiendo al ser humano como un ser racionalmente económico, por ende, entendiendo que el fundamento de este sistema capitalista se estructura a partir de todos los postulados planteados por la ciencia económica, podemos vislumbrar que este trabaja también sobre supuestos, relaja supuestos en la aplicación de un modelo o simplemente condiciona el modelo al funcionamiento *ceteris paribus* de tal o cual situación. Esto no es más que darles matices utópicos a los modelos para que funcionen a la perfección o, en otras palabras, como en la idea de Bookchin o Moro, proponer una utopía, aunque momentánea o circunstancial. Y esto ha sido el reflejo de la ciudad vista como una utopía temporal.

La consideración de una imposibilidad de la sustentabilidad ambiental, en términos teóricos (o paradigmáticos), es una realidad incesante. Ni siquiera la racionalidad o la reflexión del ser humano le ha permitido encontrar la verdad acerca de la posibilidad de no sufrir en carne propia, con todo lo que lo rodea, el crepúsculo del

mundo. Los pensamientos de Leff y Bookchin no son los únicos que se han debatido en la arena de la crisis global ambiental;

[...] la crisis ecológica no puede ser resuelta sin una transformación radical de las relaciones de producción capitalista; y la crisis económica no puede ser resuelta sin una transformación radical de la equidad de las fuerzas productivas del capital. Esto significa que la solución de la crisis ecológica presupone la solución de la crisis económica y viceversa (O'Connor, 1994, p. 163).

Con esta idea se desarrolla, entonces, una visión que integra, o al menos así parece, la problemática ambiental desde las dos dimensiones que la atenúan: por un lado, la concepción antropocéntrica, y, por el otro, la ecocéntrica. Es aquí cuando podemos empezar a hablar del papel que la ecología política juega en la concepción contemporánea de la problemática ambiental del mundo.

En resumidas cuentas, la crítica que hace la ecología política al transcurrir de la transformación del mundo y, en particular, de la relación que se ha dado entre hombre y naturaleza, tiene sus raíces en la idea ilustrada de dominación que desarrolló el pensamiento moderno. Aparece entonces la dicotomía conceptual y epistemológica entre antropocentrismo y ecocentrismo como escenario de la justa por tratar de entender y caracterizar la problemática del mundo y buscar una solución. Esta justa se desarrolla desde distintos postulados científicos y filosóficos que han perpetuado la reflexión que, con respecto al tema, se ha manifestado en el mundo contemporáneo. En este orden de ideas, Merchant (1994), haciendo referencia a Horkheimer y a Adorno, menciona que ambos autores veían la cultura como un proceso continuo de cambio y desarrollo dentro de un proceso de transformación, argumentando que “la vida material crea al sujeto humano, mientras que el sujeto transforma su propia condición histórica y material” (p. 1).

Así, es la postura ecocéntrica la que se ha propuesto, desde sus postulados, abogar por la justicia social como factor clave para lograr una transición hacia un mundo sostenible y lograr la liberación de la naturaleza. Esta libertad propende, entre otras cosas, por la remoción de la inequidad social, argumentada en la distribución equitativa de los bienes sociales, la igualdad y la oportunidad. De esta manera, existe una convergencia conceptual promulgada entre

la ecología profunda (o, si se quiere, en la postura ecocentrista) y el socialismo ecológico (o la propuesta bookchiana), que “reconoce la autonomía de lo no humano, la diversidad ecológica y la ciencia de la ecología como la ciencia básica para la sobrevivencia en el siglo xxi” (Merchant, 1994, p. 9). En las conclusiones que la autora escribe en su capítulo introductorio del libro *Ecología* (1994), se puede ver entre líneas que el planteamiento básico (relacionado directamente con el sentir de la ecología política) busca dejar en claro que la “Naturaleza es un sujeto igual, no un objeto para controlar” (p. 20). Así mismo, considera que la única manera para mantener la vida, al menos como la conocemos, es mediante un proceso de reparación a la tierra y de justicia social para los seres humanos que han sido oprimidos por medio de la colonización de sus tierras, sus cuerpos y sus corazones (p. 20).

La idea de la imposibilidad de la sustentabilidad ambiental (y del crepúsculo del mundo, si se quiere) se presenta aquí como la manifestación de las contradicciones en los discursos ecológicos y políticos: entre las representaciones que hemos interiorizado acerca del significado de lo humano y de lo natural, entre el pensar lo humano y lo natural y el hacer humano y natural, entre instinto y razón. La imposibilidad aparece entonces como excusa para hacer referencia a las grandes diferencias y dicotomías que se dan en los campos de la dialéctica de las ciencias y en el actuar mismo del hombre, que busca resarcir sus errores de manera semántica en la postulación de múltiples conceptos y teorías, pero que deja a medio camino el actuar conscientemente en procura de la solución de sus problemas.

Como epílogo, quisiéramos regresar a la reflexión nihilista que ha acompañado el discurrir temático de este texto y compartir un principio formulado por Nietzsche:

[...] todo naturalismo es moral, es decir, toda moral sana está dominada por el instinto de la vida. Cualquier ordenamiento de la vida está lleno por un canon determinado de órdenes y prohibiciones [...]. La moral antinatural, es decir, toda la moral que hasta hoy ha sido enseñada, predicada y venerada, diríjese, por el contrario, precisamente contra los instintos vitales (1889, p. 42).

Referencias bibliográficas

- Bookchin, M. (1994). "The Concept of Social Ecology". En: C. Merchant (ed.), *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)* (pp. 152-163). Nueva York: Prometheus Books.
- Descola, P. (2001). "Construyendo Naturalezas: ecología simbólica y práctica social". En: P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas* (pp. 101-121). México: Siglo XXI Editores.
- Devall, B. (1994). "The Deep Ecology Movement". En: C. Merchant (ed.), *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)* (pp. 125-140). Nueva York: Prometheus Books.
- Ellen, R. (2001). "La geometría cognitiva de la naturaleza". En: P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas* (pp. 124-145). México: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (1999). "La racionalidad ambiental y el fin del naturalismo dialéctico". *Persona y Sociedad*, 13(1), pp. 79-99.
- Leiss, W. (1994). "The Domination of Nature". En: C. Merchant (ed.), *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)* (pp. 55-65). Nueva York: Prometheus Books.
- Merchant, C. (1994). "Introduction". En: *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)* (pp. 1-21). Nueva York: Prometheus Books.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Francia: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Moro, T. (2011). *Utopía*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Naess, A. (1994). "Deep Ecology". En: C. Merchant (ed.), *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)* (pp. 120-125). Nueva York: Prometheus Books.
- Nietzsche, F. (1889). *El crepúsculo de los ídolos*. España: Viuda de Rodríguez Serra.
- O'Connor, J. (1994). "Socialism and Ecology". En: C. Merchant (ed.), *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)* (pp. 163-174). Nueva York: Prometheus Books.

Representaciones histórico-sociales del tiempo y del espacio en relación con las tecnologías de la comunicación

Pedro Colangelo Kraan*

Este trabajo resume las principales conclusiones de la tesis doctoral en Ciencias Sociales denominada *El instante y el infinito. Representaciones histórico-sociales del tiempo y del espacio en relación con las tecnologías de la comunicación*. El problema estudiado es de crucial importancia por varias razones:

- Es fundamental para la historia de las ideas, puesto que tiempo y espacio son dimensiones constitutivas de las experiencias vital e histórica humanas.
- Para la comunicación y las ciencias sociales, porque la comunicación, entendida como disciplina, comprende procesos de

* Doctor en Ciencias Sociales (UPB, Colombia), magíster en Planificación y Gestión de Procesos Comunicacionales (UNPL, Argentina) y licenciado en Comunicación Social (UNLP, Argentina). Docente de Comunicación en la Universidad Politécnica Salesiana (Cuenca, Ecuador).

interacción, a menudo mediados tecnológicamente, y que se despliegan y refieren al tiempo y el espacio.

- Para las ciencias sociales, porque no puede concebirse la vida social contemporánea por fuera de tres dimensiones constitutivas, sólidamente relacionadas: tiempo, espacio y tecnologías de la información, comunicación y entretenimiento.

Las tres dimensiones deben comprenderse desde su constitución histórico-social y desde diferentes disciplinas que les atribuyen a las actuales tecnologías de la información y comunicación (conocidas como TIC), casi en exclusividad, la responsabilidad de acelerar los ritmos sociales y, por consiguiente, de instituir representaciones e imaginarios sociales.

Pero esta afirmación es falsa o, al menos, no es del todo cierta. Si bien estas tecnologías contribuyeron enormemente, en volumen y velocidad de innovación, a esta percepción generalizada, mi supuesto difiere de esta aseveración. Más bien, el proceso de aceleración es una consecuencia histórica de la búsqueda de velocidad en desplazamientos y de tráfico de información, toda vez que la rapidez es un valor considerado positivo en la tradición occidental, pero la modernidad posindustrial fue elaborando el discurso de que el tiempo se aceleró por el casi exclusivo concurso de las TIC. Mediante un rastreo histórico, me propuse demostrar que la creencia de que la aceleración es un fenómeno exclusivo de la modernidad comunicacional es errónea.

Mediante un análisis crítico de textos filosóficos, literarios y científicos, y también de pinturas, busqué argumentar que las tecnologías condicionaron desde siempre la percepción y comprensión del tiempo y el espacio, aunque desde el advenimiento de las redes digitales el fenómeno de la aceleración del tiempo se potenció en el imaginario social. De esta aserción hipotética se desprendieron dos supuestos que rodearon la investigación:

- El discurso científico-técnico, por un lado, y la utilización de los mecanismos tecnológicos, por otro, son fundamentales para entender los cambios en las percepciones y las reconfiguraciones de las relaciones tiempo-espacio en los sujetos.
- La interacción con las tecnologías de la información, comunicación y entretenimiento determinan constantemente

nuevas formas de representaciones colectivas e imaginarios sociales del tiempo.

En consecuencia, los objetivos fueron:

- Analizar, desde una perspectiva sociohistórica, las representaciones del tiempo y del espacio que los sujetos desarrollaron con relación a las tecnologías de la comunicación.
- Examinar los modos y contextos en que se concibieron históricamente las nociones de tiempo y espacio.
- Evaluar críticamente las formas en que los sujetos fueron constituidos por las tic.
- Interpretar las tensiones existentes en torno a las representaciones de las dimensiones temporal y espacial producidas por la interactuación con las tecnologías de la comunicación e información.

El informe de investigación está ordenado en seis capítulos y un epílogo, del que aquí se presenta una síntesis.

En el capítulo “Aproximaciones a la tecnología” se propone un recorrido crítico a partir de las sucesivas ideas que la técnica y la tecnología suscitaron, y se analiza cómo sus concepciones se convirtieron en parte esencial del discurso de la modernidad. Amplié la denominación TIC a “TICYE” por considerar el entretenimiento como parte fundamental del rol social que este cumple en la modernidad comunicacional. Se trataron las relaciones de los sujetos con las TICYE, a las que se denominaron “operaciones de reconocimiento”. Estas relaciones son la *interactiva* y la *interactancial*.

En la operación interactiva el sujeto se encuentra en igualdad de condiciones con la máquina (y con los demás, a través de su mediación). En la interactancial el sujeto exhibe una dependencia de la máquina, a la que se le atribuye inteligencia. Ambas relaciones conforman un entorno tecnológico naturalizado: sujeto y objeto cumplen un acto de implicación o reconocimiento mutuo. La implicación es afectiva y se encuentra “siempre-ya” establecida, *reificada*. Así, las TICYE funcionan como una “reificación invertida” porque el usuario confiere a la máquina rasgos humanos; se percibe aquí un desplazamiento de la deshumanización: ya no del hombre hacia la máquina, sino a la inversa.

Se analizaron los debates referidos al determinismo tecnológico, los marcos sociales tecnológicos, la innovación sociotécnica y las posturas encontradas entre “tecnofílicos” y “tecnofóbicos”. En torno a estos debates, dos aspectos merecen ser resaltados: que la presencia tecnológica en las sociedades comunicacionales modernas es un hecho ya irreversible, y que se produce un marco social tecnológico de tres elementos que se realimentan mutuamente: ambiente social, artefacto y tecnología existente.

Este marco permitió definir la actual etapa de las sociedades occidentales u occidentalizadas como “modernidad comunicacional”. Esta se provee de una serie de características impuestas por la denominada “hegemonía cultural”, en el sentido dado por Gramsci (1999, p. 78). La principal arma hegemónica es el entretenimiento, además de la creación de falsas necesidades, idea presente en los pensadores de Fráncfort.

La modernidad comunicacional se define, principalmente, por el discurso tecnológico, y tiene sus raíces en los imaginarios del progreso, el desarrollo y lo tecnocomunicacional. Las TICыE se constituyeron en el entorno dominante y determinante para producir un tipo particular de sujeto: el comunicacional.

El capítulo “Tiempo y espacio en la sociedad de la información” indaga en los orígenes y las bases ideológicas de esta denominación de sociedad, verdadero emblema del discurso de la globalización. Aquí se introducen las primeras ideas de tiempo y espacio vinculadas a lo mítico para conectarlas con el paradigma de la modernidad occidental. Se relacionan históricamente distintas concepciones de tiempo y espacio para demostrar que las tecnologías de la velocidad surgieron mucho antes de la modernidad.

Se consideran las ideas de aceleración, velocidad y rapidez como fenómenos presentes en las sociedades occidentales desde tiempos anteriores al capitalismo o a la Edad Contemporánea. La historia de las tres nociones engloba tanto el tiempo como el espacio, toda vez que la conciencia humana entiende el tiempo como un recurso limitado, por lo que la velocidad es una virtud estratégica. En lo referente al espacio, las sociedades sostuvieron su existencia en función de la necesidad de expandir constantemente sus espacios vitales. Estos, a su vez, se relacionan con la idea social del futuro. Las causas de la ampliación de los espacios vitales son:

- Saturación de los espacios de referencia territorial.
- Búsqueda constante de recursos para su explotación.
- Permanente ampliación y consolidación de las fronteras administrativas y militares.
- Obediencia a los postulados de una ideología del progreso que se fue imponiendo en el imaginario colectivo de manera casi universal.

El capítulo “Tecnologías de la comunicación como representaciones” considera los alcances de la “inmediatez” y otros términos afines como los valores esenciales de la modernidad comunicacional. Como consecuencia, se analizan las representaciones sociales de la aceleración y sus efectos sobre los sujetos.

El término moderno “sujeto” es el fruto de una producción histórico-social que se dio conforme el hombre fue desarrollando su autoconocimiento. Para que el sujeto se declarara existente, debía haber una toma de conciencia de su situación y de su pensamiento: tales son las características del sujeto cartesiano. El sujeto moderno es el que, por su pensamiento y su afán de conocimiento, constituye la realidad. En términos marxistas, el sujeto, para serlo, debe asumir el control de su historia, pero está alienado por el trabajo y el modo de producción capitalista. Para los teóricos críticos, el sujeto se aliena también por la tecnología y la aceleración.

El sujeto de la modernidad comunicacional aparece como autosuficiente, conquistador y libre, pero lo es solamente de forma virtual. En realidad, es un sujeto “sujetado” por sistemas de control, pautas de consumo y mecanismos de imposición cultural. Es dependiente de los discursos mediáticos, la publicidad, la propaganda y el entretenimiento. La producción y el consumo del discurso tecnocomunicacional se basa en los deseos cambiantes del sujeto, no en sus necesidades. Este es, para Horkheimer y Adorno (1994, pp. 200-202), un sujeto “vaciado de libertad”, dependiente del discurso tecnológico, pasivo y manipulable. En otras palabras, el sujeto está, por una parte, alienado por el orden capitalista, y, por otra, cosificado por la comunicación de masas y la producción industrial de la cultura. En términos de Enzensberger (1971, pp. 8-9), el sujeto es presa de la industria elaboradora de la conciencia.

En la modernidad comunicacional se vive en un eterno presente; incluso, para la anticipación tecnológica, el futuro se repre-

senta como un tiempo a corto plazo, inmediato, veloz. Estas características forman parte de los imaginarios sociales de la tecnología. Las respuestas a estos imaginarios es la innovación social, la política y la tecnocientífica, que producen deslumbramiento. Así se origina un circuito recurrente entre determinismo, dependencia y deslumbramiento. Esta tríada hace de la modernidad comunicacional un sujeto que, según Feinmann (2008, p. 715), se asemeja a un “recipiente” que es necesario llenar de contenidos todo el tiempo con la creación mediática de realidad, de “alucinaciones colectivas” o, como prefirió Baudrillard (1987, pp. 25-31), de “simulacros”.

Términos como “representaciones” e “imaginarios sociales” son esenciales. Ambos conforman sistemas simbólicos que articulan ideas, ritos y modos de acción; producen sentidos sociales significativos para las prácticas colectivas e implican tanto un repertorio de formas de conocimiento como la producción de sumisión.

La modernidad comunicacional transcurre en dos ámbitos forjados como imaginarios sociales tecnológicos que conforman lo que Lévy llamó “cibercultura” (2011, pp. 95-116): ciberespacio y cibertiempos. El primero puede definirse como un lugar inmaterial, un imaginario infinito cuyo lugar de existencia forma parte del relato mítico digital; es una geografía a-espacial. El cibertiempos refiere al área de despliegue de la cibercultura, cuyo ritmo es coercitivo porque el sujeto debe adecuarse a un ritmo maquinal, más veloz que su propia capacidad natural de discernimiento. El cibertiempos es el tiempo del no-horario, un tiempo elástico, suplemento de la virtualidad. Tanto el ciberespacio como el cibertiempos son parte de la dictadura espacio-temporal digital.

En el capítulo “El problema del tiempo”, se retoman las reflexiones histórico-sociales de la construcción cultural del tiempo desde la óptica de la historia de las ideas. El origen del tiempo, como casi todo cuerpo de conocimiento social, es mítico. El mito implica una dimensión moral y ordena la experiencia. El triunfo del orden sobre el caos garantiza la sucesión y la previsión, aspectos que necesitan el tiempo para desplegarse. Desde la perspectiva mítico-religiosa, primero, y luego desde una óptica filosófica, el tiempo se pudo admitir como sucesión, es decir, como acto disciplinario.

En el capítulo se estudiaron las formas de percibir el tiempo en la vida social, y la creación y evolución de las tecnologías de su dominio. Se revisaron las maneras en que el tiempo penetró en las

conciencias a través de una “dimensión tecnológica del tiempo”: calendarios, relojes, cronómetros, todas técnicas de control social. En síntesis, el tiempo es una institución social, como propuso Castoriadis: ajusta las acciones de los individuos y los grupos (2010, pp. 328-334). Y es tanto “autocoacción”, según indica Elias (2013, p. 152), como referencia social.

El capítulo “El tiempo representado” se centra en las metáforas y representaciones del tiempo en la historia, tanto desde la cotidianidad como desde los testimonios de la pintura y la poética. El punto de partida fue esta sentencia: no hay sentido del tiempo sin su representación a través de ideas, imágenes y pensamientos. Se escogió la metáfora para comprender la relación del tiempo con las imágenes que históricamente provocó en los imaginarios sociales. En términos de Ricoeur (2004, p. 31), la metáfora es la producción de “nuevas pertinencias semánticas”. Tiene varias funciones: en primer lugar, es normativa; luego, es relacionante; y, por último, es explicativa.

La metáfora es fundamentalmente expresiva y se opone al nombre o al lugar común que designa lo literal. Una representación se origina en un “lugar propio” de representación, pero cuando se internaliza en formas de representación colectiva o en el imaginario social pierde su singularidad y se hace “lugar común”. Por ejemplo, el reloj como metáfora del tiempo perdió su “lugar propio” para convertirse en “lugar común”. Los universos metafóricos y el de lo imaginario son contiguos: sentido, acción y realidad conforman la naturaleza simbólica del ser humano. La literatura y la pintura fueron capaces de producir imágenes del tiempo a partir de la imaginación, de la imaginación productiva (como el arte) y la reproductiva (como adaptación cultural).

Desde el Renacimiento, la imagen del tiempo fue adquiriendo, además de una dimensión existencial-moral, de carácter sensible, una dimensión económica, representada fundamentalmente a través del reloj como tiempo racionalizado e inteligible. A partir del siglo xx, la representación del tiempo se volvió abstracta. Y en la modernidad comunicacional, época de sobrecarga y superposición, la imagen de la temporalidad está más en la velocidad de reproducción que en el motivo de lo reproducido. En las artes plásticas, el tiempo se presenta en términos del momento real de la experiencia: convergen sin distinción el tiempo y el espacio. En síntesis, la ima-

gen consistió primero en imitación, como en la pintura; luego en copia, como en la fotografía o el cine, y, finalmente, es sustitución, como en la virtualidad.

En el capítulo “De la memoria y del olvido”, se reflexiona sobre ambos términos, entendiéndolos como referencias a las maneras en que el tiempo “aparece” y “desaparece”, como anverso y reverso del juego representacional del pasado, tanto desde una perspectiva colectiva como individual. Es la memoria la verdadera dimensión humana del tiempo porque define, además de aquello que “ha tenido lugar”, lo que “ha tenido tiempo”. Se analiza la memoria individual y la colectiva, tanto como el olvido, y el concurso fundamental de las “tecnologías de la memoria”, dispositivos que cumplen el papel de decidir qué y por qué motivos debe ser recordado y qué cosas deben ser olvidadas. Se analiza el rol del sujeto de la modernidad comunicacional que, sometido a una vorágine de incontables estímulos, ha perdido gran parte de su capacidad natural de retención.

En atención a los objetivos planteados de investigación, puede concluirse en tres grandes bloques argumentales que se exponen a continuación.

Examinación de los modos y contextos en que se concibieron históricamente las nociones de tiempo y espacio

Si bien es cierto que a lo largo del tiempo las tecnologías, en general, despertaron rechazos y adhesiones por partes iguales, es a partir del siglo XX cuando la cultura occidental experimentó una creciente sugestión y deslumbramiento tecnológico (o fetichismo, en términos de Marx o de Horkheimer y de Adorno).

Las tecnologías, en general, se convirtieron en parte sustancial del discurso de la modernidad, mientras que las TICyE, en particular, caracterizan al de la modernidad comunicacional. Ambos discursos se hallan hoy profundamente *reificados* en la vida cotidiana de las sociedades occidentalizadas y forman parte indisoluble de las representaciones colectivas y del imaginario social. La aceleración pertenece a la condición cultural del hombre, que se sabe finito y debe, por lo tanto, desafiar, con el uso de la velocidad, el paso inexorable del tiempo.

El sujeto advierte que todo se acelera porque su entorno comunicacional así se lo indica. Sin embargo, no es el tiempo lo que se acelera, sino sus representaciones, y, como consecuencia, los “sistemas temporales” de grupos sociales e individuos. La percepción

del tiempo es el resultado de los discursos y actos que lo involucran, tanto directa como indirectamente, y que son constitutivos de la vida social. La importancia del tiempo como control de la actividad productiva humana se incrementó desde finales de la Edad Media, como lo atestiguan la filosofía, la pintura y la literatura.

De la idea moderno-comunicacional de aceleración surgieron eslóganes que siempre pretendieron explicar, en general de manera acrítica, el espíritu de la época contemporánea: sociedad de la información, sociedad del conocimiento y aceleración social. De estas caracterizaciones de las sociedades occidentales del tercer milenio surgió y se consolidó el término “ciberespacio”, al que se añadió el de “cibertiempo”. Con “cibertiempo” se alude a una temporalidad elástica, accesoria de los ritmos controlados por la virtualización de la sociedad y las relaciones entre sujetos, y cuya consecuencia más conspicua es la incertidumbre. El cibertiempo obliga al sujeto a multiplicar sus actividades, con la consecuencia de una pérdida en la calidad de sus actos; también produce una alteración en su capacidad de atención y de reacción ante una multiplicación de estímulos, amén de proporcionarle la ilusión de que se le superponen diferentes formas de tiempo.

Además, la representación del tiempo, de cuño esencialmente moral, fue, desde finales de la Edad Media, contigua a la finitud terrenal, y, por lo tanto, a las ideas de la muerte y la salvación. Esta manera de representar el tiempo se relacionó secretamente con la memoria, con la permanencia que el “más allá” garantizaba a probos y obedientes. En cambio, desde la modernidad contemporánea las representaciones del tiempo concernieron a una especie de “eternidad” del instante, de existencia efímera pero constante, cuya referencia es el olvido, un “más acá” que rezuma inmediatez.

Por otra parte, el arte representó el tiempo mediante metáforas existenciales de lugares comunes animados por preceptos moralizantes, producto de la imaginería cristiana. Pero en el arte posterior, el estatuto del tiempo es bien diferente. El siglo XIX puede ser considerado una “bisagra”: la representación del tiempo comenzó a abordarse de acuerdo con las interpretaciones subjetivas del artista, a quien se le fue aceptando una mirada individual sobre la realidad. Ya bien entrado el siglo XX, y aunque el tiempo se haya arraigado como dimensión constitutiva de la sociedad o como institución social, pasó a ser irrepresentable. Desde entonces carece de una re-

ferencia común, de una imagen inequívoca, y fue privado de su simbología tradicional. En la modernidad comunicacional no hay una forma inequívoca de representarlo.

Muchos autores se inclinaron por la referencia no metafórica a una “pluralidad de tiempos” o unos “tiempos múltiples” para explicar el desfase provocado por las actividades superpuestas y la multiplicidad de estímulos que se presentan a propósito de la confluencia de las TICYE. Pero no hay, en rigor, tal pluralidad. Lo que ocurre es que el sujeto de la modernidad comunicacional es capaz de reconocer una serie de formas diferentes de apreciar el tiempo, pero no mezcla el tiempo de la física con el del ocio, ni el de los calendarios con el de la espera. Tampoco confunde el del reloj con la percepción del tiempo interior, que fluye de manera subjetiva. El sujeto “sabe” que el tiempo pasa siempre con el mismo ritmo monótono: no acelera ni se detiene, pero se le impone, y este lo acepta como una realidad objetiva.

Evaluación crítica de las formas en que los sujetos han sido constituidos por las tecnologías de la comunicación e información

La nominación característica del sujeto propio de cada época es fruto de la propensión a calificar la relación entre individuo, capacidad técnica y conocimiento. El de la modernidad comunicacional no es necesariamente un sujeto de conocimiento, fundamentalmente porque bajo la ilusión de conocer, interpretar y, aun, de controlar la realidad mediante sus dispositivos, más bien es dominado por al menos tres instrumentos de control: el propio dispositivo, el sistema de medios y las industrias de innovación tecnológica, tríada que conforma las TICYE y cuya interdependencia es fundamental.

La existencia cotidiana está saturada de medios y tecnologías de comunicación e información. No queda casi espacio alguno de la vida cotidiana que escape al influjo de las TICYE. Es necesario subrayar que este estado de cosas escapa a la voluntad de los individuos; cada vez los sujetos disponen de menos posibilidades de mantenerse al margen, alejados o indiferentes frente a las TICYE. En los entornos laborales, afectivos y educativos, entre otros, permanecer ajeno al mundo tecnocomunicacional equivale a autocondenarse a la no-pertenencia, al ostracismo, al olvido y al aislamiento.

La literatura aportó una crítica apasionada, en general no desprovista de pesimismo y desilusión frente al creciente sometimiento del hombre ante la máquina. En su discurso ficcional, la literatura se

atrevió a exponer, sin los tapujos de las ciencias sociales, los temores más profundos que la tecnificación acarrea para las sociedades modernas, sintetizada en la invasión de lo tecnológico y lo comunicacional en la vida sociocultural: control, modalidades de trabajo, interacciones sin interrupción e incapacidad o falta de voluntad para la desconexión, etc.

Respecto de la percepción del tiempo, este aparece como anclado en la ilusoria duración del instante. De modo que el sujeto se somete a lo instantáneo, que es a la vez urgencia y simultaneidad. En la modernidad comunicacional, todo simula ser presente porque las TICyE renuevan lo que repiten y repiten la novedad, y en este juego se borronan constantemente los límites de la memoria y del olvido. Por estas razones, el de la modernidad comunicacional es un sujeto de la inmediatez.

Interpretación de las tensiones existentes en torno a las representaciones de las dimensiones temporal y espacial producidas por la interacción con las tecnologías de la comunicación e información

Los orígenes de las representaciones del tiempo pueden entenderse desde dos lógicas: una *existencial* y otra *instrumental*. Ambas se determinan y complementan. Una y otra condicionaron históricamente los atributos culturales y psicológicos de los sujetos.

La lógica existencial tiene una raíz metafísica y su origen es tan antiguo como el hombre mismo. Emparentada con los mitos de creación, mediante esta se intentó responder a la inquietud que siempre supuso la condición finita del ser humano. Este tipo de representación comprende fundamentalmente las imágenes (pintura, escultura) y, en menor medida, la palabra (textos, cantos). El ámbito de esta lógica es lo sagrado, lo mágico-ritual, lo mitológico, y su objetivo práctico abarca lo pedagógico y moral.

La lógica instrumental añade, al carácter mágico-ritual de la anterior, elementos técnicos y aspectos abstractos. Hay aquí una extraña bifurcación: por un lado, la representación visual se vio enriquecida por el carácter abstracto del tiempo, provisto por los instrumentos de su medición, y, por otro, la representación pasó a internalizarse en los sujetos como patrones de conocimiento objetivo de administración del tiempo.

La lógica instrumental no se limitó únicamente al ámbito representacional de los objetos técnicos (sobre todo relojes), sino que comprendió un universo de sentidos (tiempo de trabajo, sagrado,

mítico, etc.) que se fueron sometiendo a la tiranía del tiempo social. A diferencia de la lógica existencial, cuya representación, mayormente visual, es fija, inmóvil, en la lógica instrumental la temporalidad es móvil y se concibe como veloz. El objetivo ya no es pedagógico y moralizante, sino preceptivo.

Las tensiones ocurridas entre las lógicas descritas estuvieron generalmente relacionadas con dos maneras de contar, concebir y comprender el tiempo, sobre todo en el propio ámbito de la lógica instrumental. De una parte, estaba el tiempo disponible para el sujeto, el tiempo íntimo de nuestra única e irrepetible existencia, limitado; de otra parte, el tiempo continuo, “cósmico”, de las múltiples interacciones sociales, el tiempo inagotable de la historia. Y las tecnologías —fundamentalmente las de información, comunicación y entretenimiento— tendieron a unificar ambas lógicas en una percepción “general” del tiempo, sin que por ello las tensiones desaparecieran.

La arrolladora superposición de obligaciones y estímulos informativos, y la multiplicación de espacios (virtuales) de entretenimiento, combinadas con la velocidad de respuesta e interactividad, dan como resultado una alteración en el ritmo temporal, tanto para los individuos como para la totalidad de la existencia social. Aquel que no sepa, pueda o desee adaptarse al ritmo social que se le impone con voraz fuerza coactiva queda excluido —voluntaria o involuntariamente— del sistema de representaciones colectivas de la modernidad comunicacional.

Sin embargo, las tensiones existentes en torno a las representaciones de tiempo y espacio no son producidas por concurrencia de las TICyE. Más bien la evolución sistemática de las tecnologías de la comunicación es el resultado de la búsqueda de una constante satisfacción de necesidades económicas, sociales y políticas pergeñadas y promovidas estratégicamente por grupos y clases hegemónicas.

Independientemente de los argumentos esgrimidos por tecnofílicos y tecnofóbicos, y pasando por las posturas intermedias, denominadas “de tecnología sintomática”, las representaciones colectivas y los imaginarios sociales producidos por las TICyE abarcan la casi totalidad de las sociedades occidentales u occidentalizadas. En este contexto, las representaciones convergen en una “triple d”: un círculo conformado por determinismo-deslumbramiento-dependencia, del cual es prácticamente imposible mantenerse al margen.

Es en el seno de esta “triple d” donde se manifiestan las funciones, reales o aparentes, de estas tecnologías, que los sujetos conciben en general de manera acrítica.

Referencias bibliográficas

- Baudrillard, J. (1987). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Elias, N. (2013). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Enzensberger, H. M. (1971). *Elementos para una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Anagrama.
- Feinmann, J. P. (2008). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel, vol. 5*. Puebla: Era / Universidad Autónoma de Puebla.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Lévy, P. (2011). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración. Vol. I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI Editores.

Economía con rostro humano: las relaciones humanas en el corazón del mercado

Luis Fernando Ramírez*
Carlos Alberto Sampedro**

Queremos iniciar este texto recordando a Gabriel García Márquez, premio Nobel de Literatura en el año 1982. Gabo escribió un cuento llamado “Algo muy grave va a suceder en este pueblo”. Se trata de un relato breve que cuenta la historia del presagio que una señora, madre de dos hijos, tuvo un día cualquiera acerca de una tragedia que sucedería en su pueblo. Se trataba de un presagio sin contenido alguno, simplemente algo que sería grave. Aquella

* Magíster en Gestión de Empresas Sociales para el Desarrollo Local y la Innovación Social y economista de la Universidad de Antioquia. Docente interno del Centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del grupo de estudio de economía civil.

** Magíster en Filosofía, especialista en Gerencia de Entidades de Desarrollo y filósofo. Director de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del grupo de estudio de economía civil.

señora transmitió con preocupación a sus hijos este presentimiento, quienes a su vez lo fueron endosando a los demás pueblerinos a lo largo de la jornada. Al final del día, las personas entraron en pánico ante el presagio de que algo grave iba a suceder y huyeron del pueblo, no sin antes prenderles fuego a sus propias casas. El relato termina con la misma señora que empezó todo y quien al ver el pueblo en llamas sentencia: “¿Viste, mi hijo, que algo muy grave iba a suceder en este pueblo?” (García Márquez, 1970).

El relato tiene tanto de cómico como de trágico, y así mismo podría analizarse y comentarse desde diversos ángulos. Lo que nos interesa de la historia es precisamente que en ella se va construyendo un relato que no tiene mayor fundamento que un parecer, una ocurrencia, pero que en la medida en que se va socializando adquiere completamente un aire de verdad. Esta narración se construye socialmente y al tiempo va configurando los hechos que la respaldan; de ese modo, realiza lo que cuenta y determina el destino de los habitantes del pueblo. Lo tragicómico está en que este relato es asumido e integrado en la vida de los personajes llevándolos a tomar decisiones de cara a su materialización, que no es otra cosa que la tragedia misma: un pueblo ardiendo en llamas mientras sus habitantes huyen.

De forma magistral, Gabo nos presenta el carácter performativo del discurso, el “*performative utterance*”, algo que el filósofo británico J. L. Austin (1975) postuló. Las realidades sociales pueden cambiar en la medida que cierto tipo de palabras, discursos y relatos acontecen en ella. De eso se trata lo que queremos presentarles en este espacio, además de cuestionar el impacto que tiene sobre la sociedad contemporánea el relato del hombre y de la sociedad que sostiene la idea convencional de la economía y proponer un camino para darle un rostro más humano.

Hoy, nuestra casa común parece estar también en llamas. Según Alvaredo, Chancel, Piketty, Saez y Zucman (2019), entre los años 1980 y 2016 la desigualdad en el mundo ha mostrado una tendencia creciente en casi todas las regiones estudiadas. Según las cifras de la FAO (2019), en el año 2018, 820 millones de personas no tuvieron la posibilidad de acceder a una fuente de comida suficiente para su supervivencia, una cifra que, al contrario de disminuir, tiende a crecer en los últimos años. Y para quienes tienen el privilegio de tener una fuente de empleo para ganarse su sustento, las cosas no

parecen estar mejor: según las cifras de Gallup (2017), solo el 15% de los empleados en el mundo se sienten emocionalmente conectados con su trabajo, mientras que el 18% se sienten activamente desconectados. De otra parte, el índice global de percepción de la corrupción (Transparency International, 2019) muestra que dos tercios de los 180 países registrados en el informe presentan índices de percepción de la corrupción por debajo de 50 puntos (100 es muy transparente y 0 muy corrupto).

Todas estas cifras dan muestra de una situación decadente de nuestra sociedad global. Escandalosas cifras que demuestran la injusticia social y las brechas de desigualdad desbordada entre países, pero también al interior de ellos mismos. Son una alarma encendida sobre la sostenibilidad de nuestras formas de producción y hábitos de consumo, contaminación, deforestación de nuestros bosques y procesos de desertificación de los suelos como producto de prácticas expansivas de monocultivos, entre otras. Por el lado de la política, las pugnas y los populismos amenazan con torpedear los frágiles acuerdos globales para el desarrollo sostenible, la lucha contra la pobreza, la desigualdad y la contención del cambio climático. Ante este estado de las cosas, es preciso detenerse a pensar con calma y profundidad sobre las promesas derivadas de la modernidad y, en concreto, de su propuesta económica.

Así como en el cuento de Gabo, en la historia de nuestra sociedad “en llamas” podemos encontrar un cierto tipo de “presagio” y un relato que lo materializa en un acto performativo de la cultura. Hay una suposición sobre el comportamiento del hombre como sujeto preeminentemente racional que interviene en el mercado y que, como tal, toma decisiones de producción y consumo: el *Homo oeconomicus*.

1. Una aproximación al *Homo oeconomicus*

El instrumento metodológico por excelencia de la economía moderna busca la maximización de las funciones objetivo, las cuales se pueden representar en preferencias racionales por medio de una función de utilidad realizada mediante la libre interacción en el

mercado. Su punto de partida es la consideración de tres supuestos axiomas: 1) los actores de la economía son seres racionales, 2) estos son capaces de definir la mejor línea de conducta de acuerdo con sus propias preferencias y 3) siempre preferirán conjuntos de bienes y servicios que maximicen su utilidad. Según esto, existe una racionalidad económica universal que justifica la economía.

Algunos autores derivan esta supuesta racionalidad económica de cinco premisas fundamentales (Bruni y Zamagni, 2003, pp. 16-19): 1) egoísmo filosófico: los actores buscan únicamente su propio beneficio, 2) la instrumentalidad es la motivación por excelencia de los agentes económicos, 3) la dimensión ética intrínseca debe permanecer ajena a los estudios y las prácticas económicas, 4) las acciones económicas se justifican en un oportunismo con notoria utilidad, 5) la despersonalización es la regla en los intercambios económicos entre agentes, para los cuales la identidad de las personas no cumple ningún papel en los análisis económicos ordinarios.

Estos supuestos han permitido que la economía como disciplina haya logrado alcanzar una alta formalización y modelación, especialmente de base matemática, que sustenta su autoproclamado éxito y prestigio entre las ciencias sociales y una confianza en su capacidad explicativa del comportamiento humano tanto micro como macro. De hecho, la eficiencia metodológica de su modelación ha sido tal que diversos economistas han llevado los principios de maximización y minimización para la asignación de recursos escasos del campo de la economía a otras esferas del comportamiento humano con el propósito de modelarlos mediante el uso de los mismos instrumentos. Entre los más destacados se encuentra Becker y sus aplicaciones a las elecciones cotidianas de la vida de los individuos. Asimismo, sobresalen Stigler y Buchanan y sus contribuciones al campo de la economía dedicado a la elección pública.

Pese a su importancia como método explicativo del comportamiento humano, en su condición de modelo simplifica la riqueza motivacional y relacional del ser humano donde la referencia a los valores éticos y a la teleología de los actos condiciona las decisiones económicas. Como expone Zamagni, este concepto del *Homo oeconomicus* tendría sentido si todos o casi todos los individuos fueran egoístas y antisociales. “Pero la evidencia fáctica, que ahora es muy abundante y derivada de investigaciones empíricas y de experimentos de laboratorio, nos cuenta que no es así, porque de hecho la

mayoría de personas exhiben un comportamiento prosocial y no solamente comportamientos autointeresados”¹.

Para Zamagni, el mercado no es solo un mecanismo eficiente de maximización en el aprovechamiento de los recursos, sino que también es un espacio que expresa el *ethos* de las relaciones humanas, un estilo de vida.

1.1. Un humanismo depredador

Detrás del *Homo oeconomicus* subyace un humanismo que, al igual que ocurre en el presagio de la mujer del cuento, ha terminado por penetrar en la vida cotidiana de la sociedad contemporánea como propuesta antropológica y ha traído consecuencias muy negativas sobre las que hoy la sociedad ha adquirido una mayor consciencia. La instalación sistemática y performativa de este relato que privilegia el interés individual hasta el punto de justificar una suerte de egoísmo ha conducido y legitimado una actitud predatoria precisamente frente a los recursos y bienes de la casa común que es el planeta tierra. Aplicado a los animales, es aquel que caza a otro para su subsistencia, pero aplicado a los hombres; el depredador es quien toma algo a la fuerza y con destrozo, es decir, que roba con violencia. De este modo, el término “depredador” que intitula este apartado vendría a significar que el hombre económico es sencillamente un voraz y violento usurpador y ladrón de lo que no le pertenece en calidad de propiedad, sino más bien de préstamo desde las sociedades futuras. Quizás el aspecto más crítico del depredador consiste en que su accionar es determinadamente destructivo: en la medida que toma algo para sí, genera destrucción.

Si atendemos a las cifras antes mencionadas y a otros diagnósticos como el realizado por el papa Francisco en la *Laudato Si* (Santo Padre Francisco, 2015), no resulta descabellado el apelativo que he-

1 “Evidently, such a concept would make sense if all or most individuals were self-interested and asocial subjects. But the factual evidence, which is now very abundant and derived from both laboratory experiments and empirical investigations, tells us this is not the case, because in fact, the majority exhibit prosocial behaviors (for example, sacrificing oneself to achieve collective goals) and not self-interested ones (for example, habitually giving freely)” (Zamagni, 2018, p. 164, traducción propia).

mos propuesto. Lo que evidenciamos en nuestro planeta y sociedad a partir de nuestra actual forma de concebir y realizar la economía es una triste destrucción que muchas veces se intenta ocultar y cuyo responsable es el *Homo oeconomicus depraedator*². Para vislumbrar cómo ha sido posible su surgimiento debemos echar una mirada a la modernidad y vamos a hacerlo recurriendo a las lecturas propuestas por Bruni y Zamagni.

Haciendo eco de Esposito, Bruni (2010, p. 26) sostiene que la modernidad es un proyecto inmunitario, en tanto elimina de la sociabilidad el sentido del don (*munus*). Este proyecto encuentra en Hobbes su postulación política y en Smith su desarrollo económico. Estado y mercado serán las dos grandes categorías para traducir dicho proyecto. El mercado se postula como una institución que genera independencia en las relaciones sociales toda vez que, en él, la asimetría de la benevolencia se elimina. En el mercado no se depende de la buena voluntad de los demás (señores feudales) y todo atisbo de ella se transforma en filantropía y se relega a un espacio diferente al de la esfera económica. Esta superación de la dependencia se considera moralmente más humana, porque al no tener una relación personal, sino anónima, con los actores del mercado, las personas participan en la actividad económica de manera libre y no por necesidad o subordinación (p. 31). En ese sentido, Smith considera el mercado como una institución de la sociedad civil, toda vez que permite la socialización libre de las personas. Al depender de todos, no se depende de nadie. El mercado termina siendo, además de una herramienta de la economía, una conquista moral y civil, y, por ende, superior a cualquier otra ética centrada en los vínculos humanos que son siempre personales. Esta concepción dieciochesca del mercado llevará lentamente a cambiar la relación personal centrada en reconocimiento e interdependencia por una relación anónima mediada por las cosas que se pueden intercambiar en el mercado. Ese carácter anónimo permite también la posibilidad de introducir lo objetivo en la economía. Los vínculos humanos, que implican muchas veces dolor y sufrimiento, así como grandes realizaciones

2 El reciente libro de Mazzucato, *The Value of Everything: Making and Taking in the Global Economy* (2018), muestra que nuestra economía tiene unos actores especializados en la extracción de valor hasta el punto de llegar a destruirlo.

humanas, son relegados a un último plano de la subjetividad; de esta forma, la posibilidad de un mercado con prácticas de virtud y fraternidad como el postulado por el movimiento franciscano entre los siglos xv y xvii (Baron, 1938) da paso a un mercado centrado en las eficiencias (resultados) donde difícilmente caben el don y la gratuidad. El mercado, en la concepción de Smith, es una negación del don. En palabras de Bruni (2010, p. 31), el contrato sustituye la gratuidad. En la modernidad, se ha postulado la lógica del desencuentro como lógica del mercado. Al querer eliminar toda dependencia que recuerde la subordinación feudal y poner como punto de partida el autointerés, se produce un nuevo caldo de cultivo para un agente económico que acota la teleología del acto económico a una mera satisfacción de la *filargiria* (avaricia) y la *pleonexia* (codicia).

Bajo esta consideración, el mercado es meramente instrumental, incluso en términos de sociedad civil, y permite que esta funcione haciendo recursos solo los elementos objetivos y, por ende, modelables, sin necesidad de los aspectos humanos como los afectos y sentimientos o, más aún, las virtudes. Al eliminar toda subjetividad virtuosa y afirmar solo el autointerés o incluso los vicios (Mandeville, 2002), modifica el relato humanista construido previamente y formula un relato que configura al *Homo oeconomicus depraedator*.

Dice Zamagni:

La expansión progresiva e impresionante de las relaciones de mercado a lo largo de los dos últimos siglos ha terminado por reforzar una visión pesimista de la naturaleza humana tal como fue teorizada por Thomas Hobbes y Bernard Mandeville, quienes afirmaban que solo la crudeza de las leyes del mercado podía amainar el espíritu combativo y anarquista de la humanidad³.

3 "The progressive and awe-inspiring expansion of market relations over the past two centuries ended up reinforcing the pessimistic view of human nature already theorized by Thomas Hobbes and Bernard Mandeville, who argued that only the harsh laws of the market could tame the warlike and anarchist impulses of mankind. Zamagni, "Civil Economy. A New Approach to the Market in the Age of the Fourth Industrial Revolution" (2018, p. 157, traducción propia).

Zamagni continúa diciendo que quizás una de las consecuencias más delicadas de este modelo antropológico es el hecho de que se ha terminado por pedirle al mercado, en su papel de regulador de las relaciones sociales para el intercambio de bienes escasos, preocuparse únicamente por resolver los problemas de la eficiencia, mientras que el Estado debería ocuparse de la responsabilidad de la redistribución de parte de la riqueza (2018, p. 154). Y, sin embargo, los fallos sistemáticos de parte del Estado en el cumplimiento de su función han hecho que cada vez más las lógicas del mercado ocupen espacios que antes eran regidos por otro tipo de lógicas (y en esto nos referimos también a consideraciones de tipo ético).

No se trata de un planteamiento económico y antropológico aséptico. Por el contrario, ejerce un profundo influjo en toda la sociedad más allá de la vida de los mercados y de las sesudas tesis y modelaciones de los economistas actuales. Una explicación concreta y accesible de este influjo la ofrece Sandel (2012), al plantear que el predominio del mercado capitalista como medio para la gestión económica y comercial de la vida del planeta ha derivado paulatinamente en una asimilación de las racionalidades propias de este modelo de mercado a la vida social de las personas y se ha convertido en parte esencial de su identidad, transformando, así, las sociedades con mercado capitalista en sociedades de mercado capitalista.

En el fondo, el tipo humano del que hablamos consiste más bien en un homúnculo *oeconomicus*, es decir, en un hombrecillo creado artificialmente por formulaciones alquimistas con pretensiones de ciencia. Un símbolo arcano del afán de producir al hombre según un planteamiento predefinido. Bordieu señala esta perversión del aspecto económico de la actividad del hombre de la siguiente forma:

El *Homo oeconomicus* tal como lo concibe (de manera tácita o explícita) la ortodoxia económica es una especie de monstruo antropológico: este ser práctico con cabeza de teórico encarna la forma por excelencia de la falacia escolástica, error intelectualista o intelectualo-céntrico, muy común en las ciencias sociales (sobre todo en lingüística y etnología), por medio de la cual el científico coloca en la cabeza de los agentes que estudia, amas de casa u hogares, empresas o empresarios, et-

cétera, las consideraciones y las construcciones teóricas que ha debido elaborar para dar cuenta de sus prácticas (2003, p. 256).

Por eso, más allá de la tradicional crítica al *Homo oeconomicus* por su incongruencia con las observaciones más sencillas del comportamiento de las personas en el quehacer y en el entorno económicos, lo que proponemos es un relato que pase del homúnculo al *Homo* en su sentido más completo y mantenga el *oeconomicus* apostillándolo como el término *reciprocans*. El *Homo oeconomicus* no tiene que ser un *depraedator* para ser *oeconomicus*; en lugar de ello, puede afirmar su “relacionalidad” primaria y comportarse con reciprocidad y con virtud en el mercado y en la sociedad. Veamos a continuación cuáles serían las claves del relato que permita el paso del *depraedator* al *reciprocans*.

2. El *Homo oeconomicus reciprocans* o de las bases de la economía civil

Desde finales de los años setenta del siglo pasado han comenzado a surgir voces de importantes economistas, tales como Amartya Sen, quienes cuestionan esta visión absolutizada sobre el perfil del agente económico y las expectativas sobre la racionalidad de su comportamiento. Así mismo, diversos experimentos realizados en el campo de la economía experimental dan muestra de la presencia de otro tipo de motivaciones que alimentan la toma de decisiones económicas en las personas, tales como la simpatía, la lealtad y los valores (Pedrajas, 1998, p. 114).

Por su parte, Muhamed Yunus, premio Nobel de Paz en 2006 y creador del Grameen Bank, cuestiona la veracidad real del egoísmo como virtud superior del ser humano, tal como lo preconiza la idea del *Homo oeconomicus* que gobierna al hombre capitalista. Para esta importante figura mundial,

[L]a persona real es un compuesto de muchas cualidades. Disfruta y estima las relaciones con otros seres humanos. Las personas reales son a veces egoístas, pero también cariñosas, confiadas y desinteresadas. No solo trabajan para conseguir

dinero para ellas mismas, sino también para beneficiar a otros; para mejorar la sociedad, para proteger el medio ambiente, y para contribuir a traer más alegría, belleza y amor al mundo (Yunus y Lazcano, 2018, p. 21).

Eslava (2016, p. 40) define al *Homo reciprocans* como aquel que tiende a cooperar con otros que están dispuestos de forma similar. Fehr y Gächter (1998, p. 857), tras una extensa revisión de la literatura de economía comportamental que documenta experimentos sociales y estudios de caso, concluyen que existe el *Homo reciprocans*. Estos autores, además, concluyen que: 1) el *Homo oeconomicus* también existe, pero su incidencia no supera el 30% de los casos reseñados, y 2) es posible un gesto contagioso, por lo cual ciertos tipos de reciprocantes pueden generar cambios en el comportamiento de los egoístas, y uno de los casos es la aplicación de la reciprocidad negativa, la cual funciona como contención a los posibles comportamientos oportunistas realizados por los egoístas al temer las represalias de parte de los demás.

Por otra parte, Calvo (2016, p. 19) sostiene que cuando la reciprocidad entra al juego en contextos competitivos, esta genera comportamientos cooperativos que permiten superar el equilibrio subóptimo derivado del comportamiento estratégico que requiere la cooperación de al menos dos individuos y que ha sido ilustrado por el famosamente conocido “dilema del prisionero”. Paradójicamente, el *Homo oeconomicus* racional conduce a resultados más pobres que el irracional *Homo reciprocans*, dado que este personaje tiene la capacidad de sentir y experimentar emociones.

Hoy, la sociedad reclama una nueva narrativa sobre la naturaleza del ser humano y sus motivaciones, que lo represente con mayor fidelidad y permita encontrar un camino más armónico hacia la sostenibilidad integral. Se necesita una nueva economía narrada desde la existencia de un *Homo reciprocans* que tenga en consideración, además de los problemas de la eficiencia en la distribución de los recursos, la condición relacional de quienes interactúan en el mercado, relaciones que están mediadas no solo por consideraciones egoístas, sino también por otros valores como la lealtad, la compasión, la gratuidad y la reciprocidad.

En este propósito trabajan los estudiosos de la economía civil, una corriente de pensamiento desarrollada originalmente en la Italia

del siglo XVIII y redescubierta en las últimas décadas, la cual provee un marco de referencia alternativo para describir el papel del mercado y su relación con la sociedad. Un escenario más amplio donde una experiencia del mercado se integra con el resto de la realidad social y política de la ciudad (entendida la ciudad en un sentido amplio y como gran expresión de la experiencia humana de socialización y vida en común). Un mercado visto como una experiencia de sociabilidad y, por ende, como una fuente de creación de virtudes civiles, necesarias ellas mismas para la salud del cuerpo social.

La economía civil ofrece una gran oportunidad para acoger diversas expresiones de la realidad, expresiones que, insatisfechas con una sociedad dominada por el relato del *Homo oeconomicus* y que, más sensibles a la naturaleza relacional del hombre, incluso en el mundo de los negocios, emprenden caminos alternativos, muchos de ellos fructíferos, en el cumplimiento de su doble misión (sostenibilidad financiera y de creación de valor social).

Sin embargo, la singularidad de sus esfuerzos requieren, por parte de la academia, continuar en su acompañamiento con el fin de respaldar de manera analítica sus experiencias y la posibilidad de desarrollar nuevas técnicas y procesos afines a esta singularidad en la forma de comprender el negocio y que permitan cuidar su “tesoro”, es decir, aquel factor diferencial originalmente desatendido por las teorías convencionales de la administración y que son los que normalmente se estudian en las academias y los que definen a los profesionales del campo.

El estudio de la economía civil y su aplicabilidad en el campo empresarial es un escenario de gran pertinencia ante los desafíos sociales del mundo de hoy, toda vez que permiten una reinterpretación de las lógicas del mercado y la reintroducción de las consideraciones éticas sobre el impacto de sus decisiones.

3. Donde está tu tesoro, está tu corazón: el reto de las organizaciones con propósito

Por lo pronto, tenemos la esperanza de que los fuegos que se encuentran encendidos puedan ser controlados y reducidos por las iniciativas, casi proféticas, de personas en todo el mundo que intentan,

en diferentes grados, proponer una forma distintita y más saludable de llevar la actividad económica. Propuestas como la economía del bien común, el sistema b, la economía de comunión, la economía civil y la bien conocida economía solidaria hacen parte de esas formas de construcción de un relato divergente. Quizás una propuesta que nos llena de mucha esperanza es la reciente convocatoria del papa Francisco a jóvenes investigadores y emprendedores para pensar juntos un nuevo modelo económico que responda de manera más satisfactoria a los desafíos de la sociedad contemporánea, entre ellos, y quizás el más importante, el de devolver el mercado a su justo lugar en la vida social, o, bien, devolver al mercado las virtudes civiles que por medio del relato estándar fueron desapareciendo sin que nadie les prestara suficiente atención, todo ello orientado a un propósito: facilitar el desarrollo y el bienestar del hombre.

El deseo de muchos en la sociedad de desarrollar negocios y dirigir organizaciones de forma más humana fatiga y en ocasiones sucumbe ante el peso del estándar de decisión y dirección de las organizaciones que bajo un manto de objetividad técnica se encuentra sesgado por una visión antropológica empobrecida de la rica “floritura” humana. Esto trae consecuencias en dos escenarios posibles: una gestión orientada por la excepción y la lucha, a veces subversiva de dicha condición de privilegio de lo humano en su expresividad relacional, o, por el contrario, la capitulación ante el modelo estándar. Esta situación puede tener resultados dramáticos en la vida de las personas y conllevar la pérdida del sentido existencial, que es alimento de las motivaciones intrínsecas de los seres humanos y de los sentimientos de defraudación por las expectativas incumplidas por la organización y el sistema mismo.

¿Cómo llegamos a esta situación? ¿De qué manera podemos escapar? Estas son preguntas sobre las cuales intentamos reflexionar delineando algunas pautas de reflexión e investigación, producto de una revisión preliminar de la literatura disponible.

Referencias bibliográficas

Alvaredo, F.; Chancel, L.; Piketty, L.; Saez, E. y Zucman, G. (2019). *World inequality report 2018*. Berlín: World Inequality Lab.

- Austin, J. L. (1975). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Baron, H. (1938). "Franciscan poverty and civic wealth as factors in the rise of humanistic thought". *Speculum*, 13(1), pp. 1-37.
- Bordieu, P. (2003). *Las estructuras sociales de la economía*. Madrid: Anagrama.
- Bruni, L. (2010). *La herida del otro*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Bruni, L. y Zamagni, S (eds.). (2003). *Persona y comunión*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Calvo, P. (2016). "Hacia una economía cordial". *Veritas*, (35), pp. 29-56.
- Eslava, A. y Vélez, S. (2016). "De la economía a la econonuestra. El caso de abastecimiento de oro para la joyería colombiana". *Revista Ciencias Estratégicas*, 24(35), pp. 33-52.
- FAO (2019). *The state of food and agriculture 2019. Moving forward on food loss and waste reduction*. Roma: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Fehr, E. y Gächter, S. (1998). "Reciprocity and economics: the economic implications of Homo Reciprocans". *European Economic Review*, 42(3-5), pp. 845-859. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0014-2921\(97\)00131-1](https://doi.org/10.1016/S0014-2921(97)00131-1).
- Gallup (2017). *State of the global workplace*. Nueva York: Gallup Press.
- García Marquez, G. (1970). "Algo muy grave va a suceder en este pueblo". *Magazín Dominical*, 3 de mayo.
- Mandeville, B. (2002). *La fábula de las abejas: o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mazzucato, M. (2018). *The value of everything: making and taking in the global economy*. Londres: Penguin UK.
- Pedrajas, M. (2006). "La transformación ética de la racionalidad económica en Amartya Sen. Una recuperación de Adam Smith". *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 36, pp. 105-117.
- Sandel, M. (2012). *What money can't buy: the moral limits of markets*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Santo Padre Francisco (2015). *Laudato Si'*. Disponible en: http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf.
- Transparency International (2019). *The 2018 corruption perceptions index*. Berlín: Transparency International. Disponible en: https://www.transparency.org/files/content/pages/2018_CPI_Executive_Summary.pdf.

- Yunus, M. y Lazcano, P. H. (2018). *Un mundo de tres ceros: la nueva economía de pobreza cero, desempleo cero y cero emisiones netas de carbono*. Barcelona: Paidós.
- Zamagni, S. (2018). "Civil economy. A new approach to the market in the age of the fourth industrial revolution". *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, (23), pp. 151-168. Disponible en: <https://doi.org/10.6035/Recerca.2018.23.7>.

Las *Floreccillas* de San Francisco: una voz de humanismo y economía para el siglo XXI¹

Catherine Jaillier*
Hna. Nora Alba Berrío Bolívar**

-
- 1 Este capítulo es producto de un proyecto de investigación titulado "Diversidad, pensamiento y sentido: el papel de las construcciones simbólicas en la revolución intercultural del siglo xxi". Hace parte del Grupo de Teología, Religión y Cultura de la Universidad Pontificia Bolivariana. Este texto hace un acercamiento a la espiritualidad franciscana para observar el impacto que esta tiene en lo que hoy se ha propuesto como economía de comunión, una idea que nace en el Medioevo y cuyo pensamiento puede dar luces y sentido al siglo actual. Para ello, se hizo una lectura de una de las obras más significativas en la espiritualidad franciscana, una obra popular, no de élites o sabios: *Floreccillas* de san Francisco, la cual es considerada como "espiritualidad social" (Bueno y Vega, 2011), pues es una espiritualidad que sale del convento, va a las calles, pasa por la oralidad y se vuelve leyenda, tiene versiones, traducciones en diversas lenguas y se incorpora a la cultura y la convivencia. Además, en esta investigación se tomaron algunos documentos y autores de la línea de la economía de comunión en el marco de la invitación que hace el papa Francisco al evento "Economy of Francesco" que se llevará a cabo en Asís en el año 2020. Se parte de una pregunta: ¿cuáles son los pilares de la espiritualidad franciscana que sirven como soporte antropológico para una economía de comunión para el siglo xxi? La metodología es un análisis hermenéutico de los textos a la luz de unas categorías de la economía de comunión que pueden ser llevadas a las dinámicas del mercado y del consumo en medio de la sociedad actual como una propuesta económica humanista.

1. Introducción

El libro *Floreccillas* de san Francisco es considerado como una obra maestra de la literatura y uno de los textos piadosos para el fervor cristiano. Consta de 53 capítulos divididos en dos partes: la primera narra episodios de la vida de san Francisco; la segunda relata la de sus compañeros y de santa Clara; y los trece últimos están destinados a dar a conocer las virtudes y gracias extraordinarias de numerosos santos hermanos de la provincia franciscana de la región de las Marcas (Italia). Este estudio que presentamos abarca solamente la primera parte, es decir, los primeros cuarenta episodios de Francisco y sus hermanos. Esta será la fuente primaria para poder detectar esos elementos antropológicos que lleven a una aplicación concreta en el orden de la economía de comunión.

2. Economía y humanismo

La primera noción de economía tiene relación con la administración de la casa (*oikos*), la administración doméstica. Para Tirole, la economía, al igual que otras ciencias sociales y humanas, está al servicio del bien común y su objetivo es lograr un mundo mejor. “La economía engloba la dimensión individual y colectiva del sujeto” (2017, p. 17). Las relaciones entre los diversos frailes son como una especie de sociedad a escala menor en la que es posible que todos puedan gozar de la riqueza de la vida en un ejercicio de doble vía: dar y recibir. En la comunidad, cada persona cuenta, es importante, es fundamental para el crecimiento y el desarrollo de todos. Retomando la expresión “bien-común”, el documento vaticano “Consi-

* Ph. D. y magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del Grupo de Investigación Teología, Religión y Cultura (TRYC), docente del Centro de Humanidades de la UPB.

** Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Derecho Canónico de la Pontificia Università Urbaniana. Licenciada en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del Grupo de Investigación Teología, Religión y Cultura (TRYC).

deraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero” señala:

2. La promoción integral de cada individuo, de cada comunidad humana y de todas las personas es el horizonte último de este bien común, que la Iglesia pretende lograr como “sacramento universal de salvación”. Esta integridad del bien, cuyo origen y cumplimiento último están en Dios, y que ha sido plenamente revelada en Jesucristo, aquel que recapitula todas las cosas (cf. Ef 1, 10), es el objetivo final de toda actividad eclesial. Este bien florece como anticipación del reino de Dios, que la Iglesia está llamada a anunciar e instaurar en todos los pueblos; y es un fruto peculiar de esa caridad que, como pilar de la acción eclesial, está llamada a expresarse en el amor social, civil y político. Este amor “se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor. El amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad, que no sólo afecta a las relaciones entre los individuos, sino a ‘las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas’. Por eso, la Iglesia propuso al mundo el ideal de una ‘civilización del amor’”. El amor al bien integral, inseparablemente del amor a la verdad, es la clave de un auténtico desarrollo (La Santa Sede, 2018).

Buscar un mundo mejor no es una utopía absurda o romántica. No es un deseo suelto de la reflexión económica; al contrario, diversos economistas han intentado marcar huellas, proponer alternativas para otra comprensión de la economía en búsqueda de los desafíos a los que la concepción de la economía tradicional no ha podido responder satisfactoriamente. Amartya Sen, nobel de Economía en 1998, hizo nuevos planteamientos para poder hablar del bienestar económico, reconociendo capacidades, potencialidades y libertades, y dando otra mirada al concepto de “desarrollo”. La pregunta por la economía es actual y urgente. Se presentan retos concretos como el desafío climático, el desempleo, la desigualdad, la pobreza, los recursos naturales, etc. Además, ¿cómo alcanzar realmente una vida más digna para cada persona? ¿Cómo responder a las necesidades básicas no en ciertos focos del planeta, sino para todos los lugares en donde habite una comunidad humana?

Bruni, un promotor de la economía de comunión, dice:

El desarrollo humano debe ser el fin central de todas las medidas de política económica, y se abre camino en el lenguaje de las relaciones oficiales —y no sólo en ellas— como capacidad de ejercer tres posibilidades esenciales: una vida larga y sana, la educación, y el acceso a los recursos necesarios para alcanzar y mantener un nivel de vida digno (2011, p. 44).

La economía y el humanismo están en profunda relación. Castañón y Arboleda (2019), citando a Burgos (2009), formulan que el humanismo cristiano es

[u]na corriente de pensamiento que tiene como fin la defensa y promoción de la dignidad humana y la iluminación de la cultura y la sociedad con principios evangélicos. Por ese motivo, san Juan Pablo II afirmó que el humanismo cristiano, como lo ilustró santo Tomás, tiene la capacidad de salvar el sentido del hombre y de su dignidad, con lo cual su cometido es impregnar la vida cotidiana, las diversas actividades y las relaciones interpersonales con principios éticos que generen un orden justo y solidario. Supone una valoración específica de cada persona, independiente de su raza, sexo o condición social porque en cada persona vale la sangre de Cristo que se ha encarnado por todos y cada uno de los hombres (2019, p. 48).

3. Valores del pensamiento franciscano y de la economía de comunión

Teniendo como base todos estos elementos, se seleccionaron unas categorías de análisis comunes tanto al pensamiento franciscano, plasmado en *Floreillas*, como en las ideas de fundamento antropológico de la economía de comunión (una alternativa de economía civil).

3.1. Don y gracia: somos don y gracia

En las *Floreccillas* de san Francisco es fácil detectar que los dones y las virtudes son dados por la gratuidad divina y son entregados así a toda la comunidad, tanto de frailes como de la misma ciudad y los territorios que aquellos visitan. Estos regalos divinos no están dados para la propia glorificación, sino para manifestar la gloria del Padre y para revelar el rostro humano de Dios entre los hombres.

Entre los dones se encuentran la vocación de cada uno de los frailes, la bendición, la santidad, la humildad, la paz, la amistad y el servicio. Ellos se manifiestan en las vidas de cada uno de estos personajes: Francisco, Bernardo, Maseo, Rufino y Clara, entre otros, para dejar claro cómo el Espíritu Santo obra de manera creativa en cada persona.

Virtudes como la humildad, la obediencia, la paciencia, el espíritu de servicio y la capacidad para hablar, predicar o enseñar, no son dadas para embellecer y conducir a la soberbia y al narcisismo. No funcionan con los parámetros humanos ni de sabiduría humana. Dios no busca sabios y eruditos, ni un *curriculum vitae* impecable; se vale del pobrecillo y malcriado Francisco, la más vil de las criaturas (como suele expresarse él de sí mismo), para llevar a todos a los ojos del Altísimo, a lo bueno, a lo que procede de Él para confundir al mundo en sus criterios.

Por último, cabe resaltar el don de la unidad: con Dios, con los hermanos, con la tierra y la creación entera, y con todos los que nos han precedido en el cielo: la Virgen, Juan Bautista, los santos y todos los que gozan plenamente. En variadas ocasiones, Francisco habla de la tierra como un don donde encuentra reposo y cama para el descanso, además agradece por las flores, los frutos y todo lo que aquella le da. Nada le hace falta, se siente rico, pues su riqueza parte de la pobreza y la libertad que ella le otorga.

En términos del don, “[v]ivir es producir, hacer fructificar los talentos recibidos, mientras que el paro empobrece a la comunidad y daña a la persona” (Carbajo, 2012, p. 15). Tal como se expresa en el Evangelio, “lo que recibisteis gratis, dadlo gratis” (Mt 10,8).

3.2. Fraternidad y comunión: somos seres en relación, unidos en la condición de hermanos

La vida franciscana tiene entre sus raíces más fuertes del árbol, el sentido de fraternidad y comunión. En Cristo, todos somos hermanos e hijos de un mismo Padre. Así lo dice el Evangelio de Mateo en el sermón del monte: “Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5, 9). Esta comunión tiene varias formas de relación: una de ellas corresponde a la relación y experiencia de Dios, diálogo con Él por medio de la oración; la otra es la relación entre los hermanos de comunidad y la relación entre las criaturas de la obra de Dios.

Son propias de la vida de fraternidad y comunión las siguientes características presentes en los capítulos de las *Floreillas*: viven juntos, van juntos por el camino, obedecen la voluntad de Dios, están en comunión eclesial (se presentan al obispo y a la jerarquía eclesial cada vez que sea necesario), se alimentan de la vida de oración, reciben, acogen y hospedan a quienes lo requieran como si fueran uno más de los hermanos de comunidad. “La murmuración ciega, vana y soberbia” (capítulo XI) divide a la comunidad y es una acción que no viene de Dios (San Francisco, 1998, p. 48).

Por otra parte, la relación con las criaturas de Dios en Francisco es de cercanía fraterna, con respeto y actitud de diálogo. El capítulo XXI habla de un lobo en la ciudad de Agubio que mantenía a todos con miedo. Francisco, “compadecido de los hombres de aquella tierra”, buscó el lobo, lo corrigió por los actos que hacía y estableció un pacto: el “hermano lobo” le dio fe de la promesa de no volver a atacar a ninguno de la comarca y, a cambio, los hombres del lugar se comprometieron a darle siempre alimento para que nunca pasara hambre. Y así fue, hasta que el lobo murió de viejo. En este encuentro, todos ganaron. Acercarse desde el respeto y la valoración sincera hace posible llegar a acuerdos.

Una palabra a tiempo, de valoración o de corrección, ayuda al crecimiento de todos. Francisco desea la fraternidad universal, la inclusión, la participación sin encontrar límites sociales o fronteras; él desea establecer lazos y vínculos. Así se encuentran ejemplos concretos: la conversión de un Sultán, la ternura por el leproso y la conversión de tres ladrones homicidas.

Pero ¿qué es lo que más destruye a una comunidad? ¿Por dónde se abre la puerta de la división? El odio, la envidia, la venganza, la murmuración, la calumnia y la falta de transparencia y verdad rompen y debilitan la fraternidad.

3.3. Gratuidad: ante la humilde existencia y la gratuidad divina, gratitud

La gratuidad es un concepto económico que puede definirse como la dispensación de un bien o un servicio sin contraprestación o contrapartida aparente por parte del beneficiario, especialmente cuando no hay precio. ¿Era acaso el hombre merecedor de la vida? O, como dice el Salmo 8, “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? Y Dios creó, insufló su aliento, confió, amó, perdonó... y lo hizo asumiendo la condición humana para salvarnos amorosamente”.

Algunas veces, se van los días añorando lo que falta y no se ve lo que se tiene. En alguna oportunidad, Maseo le pregunta a Francisco: “Padre, ¿cómo se puede llamar tesoro donde hay tanta pobreza y faltan tantas cosas de que tenemos necesidad? Nos falta mantel, cuchara, cuchillo, platos, casa, mesa y criado o criada” (San Francisco, 1998, p. 50). San Francisco responde exaltando la Providencia divina y no la industria humana: nada falta porque Dios es dador de todo y provee cuanto se necesita.

Si toda la vida es dada, lo demás es ya ganancia. La gratuidad requiere humildad y conciencia de la propia fragilidad. El planeta existió miles de millones de años sin los seres humanos y podría seguir existiendo sin esta especie. Es solo cuando la persona se da cuenta de ello que empieza a gozar, a admirar y a agradecer por lo que tiene, por las personas con quienes comparte la vida, sueña y hace planes. Dice Bruni que la humildad es una virtud adulta, pues es la finitud la que nos lleva al encuentro con el infinito. La humildad es fundamento de toda vida buena y agradecida. Una persona humilde es capaz de pedir perdón y reconocer sus errores, de agradecer cuando la corrigen, de aprender y continuar el camino. Caer, tocar el suelo, nos hace humanos, nos unta de nuestra propia esencia, la tierra, y nos educa para acompañar a otros con dulzura y generosidad para saber ser humanos (Bruni, 2018b, p. 26).

La gratuidad tiene relación con la creatividad, la libertad y la asociación; en el caso de Francisco de Asís, nació en su corazón

un deseo profundo, un sueño que lo hizo romper con la rutina y dar un cambio a su vida para llenarlo de alegría y contagiar a otros ante ese proyecto. Sus compañeros se unieron libremente y estaban llenos también de esa pasión interior que los llevaba a construir, a dar de sí generosamente. Es un gozo que se incrementa en la desproporción. Por eso es tan riesgoso el incentivo calculador de algunas organizaciones o empresas, porque eso que las movió libremente a asociarse, a soñar juntos, a trabajar a veces día y noche por salir todos adelante, se vuelve amargo, otras veces insípido y desgastante. Se convierte en un límite a lo que desbordaba antes en generosidad. La gratuidad no calcula, sino que da sin esperar a cambio... y es allí donde encuentra gozo y plenitud.

3.4. Amor, caridad, ágape: nacidos del amor, para el amor porque nunca pasa

Si alguien amó en desproporción, ese fue el mismo Cristo, quien, como se decía anteriormente, fue generoso hasta dar la vida. Así, el Padre fue generoso enviándonos a su hijo para enseñarnos a amar. Ese deseo de unidad y amor también está en las raíces franciscanas. Dice el Directorio franciscano (s. f.): “Que todos los hermanos se muestren como hijos de una misma madre”. En las *Floreillas* de san Francisco se transversaliza el hilo conductor del amor como experiencia contemplativa del trato con Dios y el compartir fraterno con los hermanos.

En el lenguaje de nuestros días, podríamos decir que Francisco es un hombre del signo, un referente que continúa atrayendo a todos los hombres y culturas, porque es profundamente humano y plenamente libre, desprendido de las cosas terrenas para que descubramos las mieles del amor, la caridad y el ágape en un pleno equilibrio.

Carbajo Núñez dice:

Los frailes promueven una economía solidaria, al tiempo que combaten la usura y el gasto excesivo. En lugar de la guerra de intereses, los frailes insisten en la honestidad personal y en la confianza mutua como base de cualquier tipo de organización social. El mercado no es para ellos una guerra de intereses, en la que solo prevalecen los más sagaces, sino un sistema de

relaciones humanas, orientado a fortalecer los lazos comunitarios en modo efectivo y afectivo (2012, p. 15).

Estos aportes franciscanos sirvieron para finalizar el segundo milenio y abrir las puertas al siguiente, animando a mirar a san Francisco como modelo de humanidad para un mundo que invoca por todos los medios la justicia y la paz para todos los pueblos; un hombre cuyo testimonio creyente es estímulo para las búsquedas de la sociedad del tercer milenio.

4. Conclusiones

¿Qué tiene que ver las *Floreccillas* de San Francisco en una reflexión económica? La presencia de la espiritualidad franciscana fue una riqueza que impregnó la vida económica italiana, tanto en el Medioevo como en las teorías económicas posteriores, y que ha tomado relevancia ante los retos que se presentan hoy, cuando se pretende considerar una economía humanista y humanizadora.

Un libro popular y cotidiano alcanza a ilustrar en cada historia caminos que pueden ser retomados para una empresa, organización o proyecto socialmente orientado. Lo que nació con Francisco de Asís, Maseo, Bernardo, Pedro y Clara no se quedó en el claustro, sino que cambió las dinámicas económicas del momento. Ellos decidieron habitar entre la gente, los pobres y los comerciantes, porque deseaban humanizar la realidad, no huir de ella en monasterios alejados que los sacaran del bullicio ciudadano.

Francisco conoce las dificultades y los sufrimientos de aquellos que requieren un préstamo, un crédito, y que no tienen las posibilidades ni desean pagar a usureros del mercado. Para los frailes, el mercado es valioso por el sistema de relaciones que de allí se desprende. Por eso, no puede ser extraño que para el siglo xv existieran los Montes de Piedad, nacidos en Italia y extendidos por otros territorios del continente, lo que dio los primeros pasos para lo que con el tiempo serían los bancos de los pobres, el banco de las posibilidades o las cajas de ahorro. Francisco enseñó la riqueza de la distribución y circulación de bienes y servicios, de la interrelación de todo en un ciclo que debe respetarse y cuidarse. Aunque esta información no está en el texto de las *Floreccillas*, sí es claro que

las relaciones entre Francisco y los frailes, con clases adineradas y pobres en la misma ciudad, ayudaba a la circulación de bienes y a la solidaridad. Francisco pensaba todo el tiempo en la persona, su situación y la posibilidad de salir adelante con trabajo, esfuerzo y ayuda fraterna.

Cada uno de los frailes es parte de la historia viva de la espiritualidad franciscana; esta no se agota en la vida de san Francisco, sino que se extiende a toda la comunidad desde sus orígenes hasta hoy. Es toda una organización que ha perdurado en el tiempo, porque hay conocimiento de la tradición y riqueza de cada uno de los que la conforman. Esa relación de organización y personas está cimentada sobre valores que llevan a actos concretos, a prácticas relacionales éticas. Dice el libro *El valor de los valores*: “Si es verdad que la organización no existe independientemente de las personas —individual y colectivamente consideradas— es igualmente verdadero que no existe conocimiento organizativo sin conocimiento individual. Son las personas, en su adecuado modo de obrar, las que crean y difunden el conocimiento” (Argiolas, 2016, p. 145).

La vida de Francisco y sus hermanos de comunidad son ejemplo de un proyecto común que nace por la gratuidad de todos los que hicieron parte de ello; de la comunión y fraternidad, en donde todos se conocen, se llaman por su nombre e historia personal, se acercan y confían como una familia; son vínculos de amor que se consolidan también con la relación trascendente, con Dios y lo creado, en una comunicación que va y viene, y cada vez que se dinamiza, transforma, crea y da fruto. Para la economía de comunión, los pilares de comunicación para que toda comunidad y organización pueda nacer y continuar existiendo son la confianza, la reciprocidad y el diálogo. Este último pensado no como un ejercicio simple de comunicación o intercambio, sino como un ensimismarse en el otro. Una empresa socialmente orientada debe tener estos ejes para poder organizarse o construirse (Argiolas, 2016, p. 178). Igualmente, es necesaria la capacidad de hablar y escuchar, de conocer al otro, construir y soñar con el otro potenciando sus capacidades y su felicidad al ponerla en común: unidad, común-uniión. Argiolas insiste en que ser en comunión, vivir en comunión, significa realizar una plena y recíproca participación en la vida del otro. Se trata, por lo tanto, de conocer y vivir la dimensión de la reciprocidad (el intercambio de dones) como dimensión esencial de la existencia de

la persona. La comunión implica diálogo, confianza y reciprocidad en acto (p. 178).

Una reflexión económica nace ligada a la preocupación por la humanidad y la miseria. Nadie debería vivir en miseria y soledad. El ser humano está para vivir, y hacerlo bien, en compañía. Toda persona vale por lo que es, es don para todos, es necesaria para el cuerpo en su unidad. Francisco propone el camino de la pobreza voluntaria, es decir, una capacidad de entregar, optar por la sobriedad para poder compartir con los que no tienen y que necesitan. Hace vida las bienaventuranzas en un ejercicio práctico que busca la justicia, la paz y el bien para todos. Se presenta como hermano de todos y deja la pauta para trabajar por una fraternidad universal que solo es posible desde la humildad. No es posible gestionar asertivamente una organización, una comunidad o empresa, si no se está en la capacidad de descubrir en el otro, en el hermano, toda su riqueza para potenciarla para el crecimiento y desarrollo de todos. En esa fraternidad universal hay claramente un mensaje de inclusión, de relación con todas las criaturas y todas las culturas, intentando ver allí, en la diversidad, una posibilidad creativa.

Este asunto de la diversidad pasa a ser revisado por diferentes expertos que hacen parte de la economía de comunión para reconocer en los ejercicios migratorios otra mirada que no sea “segregacional”, sino participativa. Requiere también una actitud contemplativa para saber cuidar, valorar e innovar según cada territorio, ciudad y circunstancia. *Floreccillas* enseña ese camino de integración, cooperación y participación; unos cuantos frailes, muchos de ellos hijos de burgueses y comerciantes, son capaces de cambiar las ciudades, sabiendo vivir desde otra concepción de riqueza, belleza y lógica de mercado. Todos crecen juntos, los de la ciudad y los frailes, los obispos y la Iglesia universal, partiendo de la proximidad, la cercanía, la vida que al donarse se enriquece, que al perderse se gana, y que obtiene la riqueza en la opción de la pobreza y la humildad. Para un mundo como el que tenemos hoy, será necesario pensar en una economía que sea capaz de portar y construir paz y bien para todos.

A manera de cierre de este texto, pero no del ejercicio reflexivo e investigativo en el campo de la economía de comunión, se puede afirmar que entre los pilares de la espiritualidad franciscana que sirven como soporte antropológico en una economía de Comunión para el siglo XXI, se encuentran: la gratuidad y el don, la fraternidad

y la comunión, y la vocación humana a la caridad y la verdad. Tal como lo ha planteado la Doctrina Social de la Iglesia (DIS) en los variados textos del magisterio, y de manera específica lo propuso el Papa Benedicto XVI en la Encíclica *Caritas in Veritatis*, el camino para una economía más humana, requiere un cambio de comportamiento y de pensamiento, “el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratitud como expresión de fraternidad” (*Caritas in Veritate*, 2009 N 34.). De este modo, las luces arrojadas por un pequeño libro popular como las *Floreillas* de san Francisco, así como toda la riqueza de la Doctrina Social de la Iglesia, siguen siendo referentes para trazar el camino de una economía más humanista y justa.

Referencias bibliográficas

- Argiolas, G. (2016). *El valor de los valores. La governance en la empresa socialmente orientada*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Bruni, L. (2011). *Economía de comunión*. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva.
- ____ (2012). “Las raíces franciscanas de la economía de mercado y de la ‘Caritas in veritate’”. *Scripta Theologica*, 44(1), pp. 145-167.
- ____ (2018a). *Nuevos desafíos para el mercado y la sociedad civil*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- ____ (2018b). *Virtudes y vicios del mercado*. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva.
- Bueno, A. y Vega, M. (2011). “Reflexiones críticas sobre la traducción al español de las fuentes franciscanas con especial referencia a las *Floreillas*”. En: A. Bueno García y M. Á. Vega (eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani* (pp. 15-42). Perugia: Università per Stranieri di Perugia. Disponible en: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/21742/1/Vega_Cernuda_Reflexiones_criticas.pdf.
- Burgos, J. M. (2009). *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Madrid: Palabra.
- Camacho, I. (2018). *Articulación de las lógicas del mercado, Estado y sociedad*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

- Carbajo, F. M. (2012). “La aportación franciscana en el campo económico. Una respuesta a la crisis actual”. *Boletín provincial-Comunidad Franciscana Provincia de la Santa Fe*, (435), pp. 12-24. Disponible en: http://franciscanos.co/attachments/article/143/Boletin%20Provincial_435_web.pdf.
- Castrillón, L. y Arboleda, C. (eds.) (2019). *Universidad Católica como experiencia humanizadora*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Directorio franciscano (s. f.). *Fuentes biográficas franciscanas. Celano: Vida segunda de San Francisco*. Disponible en: <http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel06.html>.
- La Santa Sede (2018). “Oeconomicae et pecuniariae quaestiones - Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero”. Disponible en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/05/17/cons.html>.
- San Francisco (1998). *Floreccillas de san Francisco y de sus compañeros*. Trad. Francisco Sureda. Madrid: Espasa Calpe.
- Tirole, J. (2017). *Economía del bien común*. Bogotá: Taurus.

Las relaciones y los nuevos modelos de empresa: caso *marketing* multinivel

Juan F. Mejía Giraldo*

1. Introducción

En la contemporaneidad se han ido consolidando novedosas formas de generación de ingresos, las cuales han surgido como una reacción o articulación al modelo neoliberal capitalista. Este tipo de expresiones empresariales de vanguardia, altamente valoradas por su potencial para generar ganancias, tienen en común la intensificación de la precariedad laboral, presentada como una exaltación de la libertad personal y una consecuente emancipación de las ataduras propias de la subordinación laboral del capitalismo industrial. Sin embargo, detrás de dicha retórica se encuentra

* Doctor en Ciencias Sociales, magíster en Mercadeo, comunicador social-periodista. Coordinador del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del Grupo de Investigación Epilión de la Facultad de Publicidad de la Universidad Pontificia Bolivariana.

una apología del compromiso que tiene cada persona con su propio éxito económico, con lo cual, paradójicamente, este tipo de modelos empresariales flexibles logran despertar un compromiso indirecto de quienes se vinculan como una forma de generar ingresos a las organizaciones que los aplican, consiguiendo que esta figura difusa de un trabajador independiente-empresario realice una labor con empeño y altamente comprometida, basado en la competencia con otros y con su propio rendimiento, y no en los incentivos contractuales de antaño que le permitían sentirse seguro y bien recompensado por su trabajo.

Entre los diferentes modelos de organizaciones que se han venido consolidando a partir de las lógicas antes descritas, se encuentra el *marketing* multinivel, el cual también es conocido como “redes de mercadeo”, “mercadeo en red” o “*network marketing*”. Este modelo se caracteriza por una oferta de bienes articulada a un plan de incentivos para su venta y para la vinculación de lo que denominan “representantes independientes”, “empresarios independientes” o “asociados independientes”, quienes no solo consumen estos productos o servicios y los comercializan, sin un contrato laboral formal, sino que al tiempo reclutan a nuevos miembros para que repliquen estas tareas, con lo que crean una red en expansión constante. El *marketing* multinivel, que surge en los años cuarenta del siglo pasado en Estados Unidos como una variación de lo que se conoce como venta directa (Keep y Vander Nat, 2014, p. 189), es definido por la Asociación Colombiana de Venta Directa (Acovedi) como una estructura en la que una compañía compensa a un representante independiente no solo por las ventas que este haga (venta directa), sino también por las que realicen las personas que incorpore a su grupo, en actividades que son reglamentadas en Colombia por la Ley 1700 de 2013.

En este sentido, este modelo se ampara en un discurso capitalista tradicional, pero con aparentes matices solidarios. Es por esto que es común escuchar que hacer parte de una empresa de este tipo podría concebirse como una acción de individuación transgresora frente a las condiciones del capitalismo industrial relacionadas con la explotación laboral, debido a que esta manera de generar ingresos plantea una posición independiente en la cual no se aprecia la existencia de un jefe y no hay un contrato laboral que establezca una situación de subordinación, sino que todos los que se unen

a este tipo de organizaciones se consideran aliados entre sí, por lo cual conciben este modelo como un tipo de “capitalismo solidario”. Incluso Rich DeVos, cofundador de Amway, tal vez la empresa más representativa de este modelo, titula su libro sobre *marketing* multinivel con el nombre de *Capitalismo solidario*.

Desde esta perspectiva, dicha concepción de solidaridad se vincula con la forma más significativa de generar ingresos en este modelo (más allá de la simple venta de productos), la cual es definida como crear una red u organización a partir de la cual, eventualmente, se podría conseguir la tan anhelada libertad financiera que se plantea en este modelo como promesa, entendida como aquel momento en que no se tiene que trabajar vendiendo los productos para producir dinero. A diferencia de un distribuidor tradicional, cuyo negocio es comprar productos para luego revenderlos con un margen de ganancia, y que por ende concebiría a un nuevo distribuidor como un peligroso competidor, en el *marketing* multinivel son las mismas personas que están en el negocio las que atraen a nuevos miembros, situación que podría considerarse absurda si estos recientes integrantes fueran asumidos como competidores con las mismas condiciones y oportunidades en la venta de productos.

Dicha particularidad se presenta debido a que estos nuevos integrantes del modelo son concebidos por los antiguos como socios, de ahí la noción que tienen de este modelo como una forma de capitalismo solidario, en la medida en que las empresas pagan un porcentaje de dinero por las compras de productos que realicen aquellos que fueron ingresados por un participante, bien sea para consumo personal o para reventa. Esta situación evidencia que este modelo está diseñado para que los ingresos más altos surjan en mayor medida por esta vía que por la comercialización, lo que muestra la relevancia que tiene el reclutamiento de nuevas personas y su correspondiente nivel de compras para empresas que aplican *marketing* multinivel.

En este orden de ideas, el presente trabajo tiene como objetivo discutir la intencionalidad solidaria de este modelo de empresa, a partir de sus características y de las motivaciones que presentan miembros de organizaciones de este tipo para vincularse y articular a otros al modelo del *marketing* multinivel. Este texto se deriva de un proyecto de investigación del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana y está adscrito a la línea

“entorno y consumo” del Grupo de Investigación Epilión de la Facultad de Publicidad de la misma universidad (proyecto de investigación “El consumo como intercambio de valor simbólico y su relación con el bienestar en los multiniveles Amway y Herbalife de Medellín”, radicado 447B-08/15-72).

2. Metodología

La perspectiva de la investigación que sustenta el presente escrito es de tipo crítico-interpretativo (Mardones y Ursúa, 1991, p. 195) y es asumida con la pretensión de dar cuenta de las motivaciones, nociones de bienestar y relaciones que establecen los actores que hacen parte de empresas que aplican el modelo del *marketing* multinivel al consumir y comercializar los productos de tales compañías y al reclutar nuevos miembros. Araujo y Martuccelli (2010) precisan que el sujeto debe ser entendido como una configuración. Estas configuraciones de sujeto son las que cumplen en los individuos la función de orientación y legitimación de sus actos en el mundo; sin embargo, “ellas son al mismo tiempo efecto del trabajo del individuo, y de las maneras como éste responde a las distintas pruebas a las que se encuentra sometido en una sociedad” (p. 88).

Desde esta perspectiva, las relaciones que surgen de la triada trabajo, consumo y bienestar podrían aportar a la comprensión sobre cómo el vínculo existente entre las trayectorias de vida y la influencia que ejercen las dimensiones socioeconómicas en el ámbito macro sustenta la configuración de los sujetos, sumado al impacto que tienen los discursos e incentivos de las organizaciones que aplican el modelo de *marketing* multinivel en cuestión, los cuales parecen integrar aspectos psicosociales del bienestar soportados, principalmente, en la creación y el mantenimiento de relaciones interpersonales.

Para el trabajo de campo se seleccionaron como unidades de información, a partir del criterio de representatividad, las empresas Amway y Herbalife, que tienen presencia en Colombia con las razones sociales Amway Colombia y HLF Colombia LTDA, debido a su trayectoria en el mercado, sus resultados financieros, por manejar un discurso fuertemente relacionado con nociones de bienestar y estilo de vida y estar orientadas a ambos géneros. Es así que se apli-

caron doce análisis críticos de discurso (ACD) a piezas publicitarias oficiales de estas empresas y diez a la oratoria de sus miembros en eventos para reclutar a nuevas personas, estos últimos por medio de observaciones no participantes. Asimismo, se realizaron veinticinco entrevistas en profundidad a integrantes de Amway y Herbalife en la ciudad de Medellín.

3. Resultados

3.1. Bienestar

Tanto Amway como Herbalife son organizaciones que aplican *marketing* multinivel y se caracterizan por plantear una propuesta de estilo de vida a quienes se interesan por este negocio. Conforme a esta noción, estas dos compañías multinacionales invitan tanto a los interesados en unirse al proyecto como a sus miembros actuales a que participen de este modelo como una opción de vida, la cual integra el poder acceder a productos de calidad y la posibilidad de generar ingresos, con otros aspectos como compartir más tiempo con seres queridos, ayudar a la sociedad y disfrutar de actividades en el tiempo libre sin que sean excluyentes con el negocio.

Sin embargo, a la luz del trabajo de campo realizado, es evidente en los discursos de las empresas y de los integrantes el énfasis que hacen en los aspectos materiales, ligados a lo que nombran como “mentalidad de riqueza”. De esta forma, aunque los miembros de Amway y Herbalife entrevistados aseguran que el dinero es más un medio que un fin en sí mismo, la mayoría se proyecta a futuro como una persona rica y no considera que ser sumamente millonario y contar con una gran cantidad de posesiones materiales sea algo negativo desde una noción de abundancia.

El bienestar se ha configurado como un ideal humano, el cual se presenta como un objetivo social a partir de criterios históricamente moldeados de lo que es considerado como una vida buena. El modelo de bienestar planteado desde la modernidad occidental impuesto, a su vez, a territorios colonizados por los europeos, está sustentado en una racionalidad positivista de la acumulación material, la cual valida una adaptación del mundo según criterios de eficiencia y hedonismo antropocéntricos. Desde esta concepción,

la civilización es asumida como un proceso de mejora constante de las condiciones de vida materiales a partir del progreso técnico-científico. Bruni plantea que este modelo productivista y acumulativo no permite alcanzar un estado de bienestar final, teniendo en cuenta que “los aumentos de confort son absorbidos, después de un tiempo más o menos breve, casi completamente. Por lo tanto, estos efectos determinan una ‘destrucción de riqueza’ o, mejor, un uso no eficiente de la misma” (2010, pp. 114-115).

Sin embargo, la aspiración de riqueza evidenciada en los integrantes de Amway y Herbalife no es concebida como algo que eventualmente pueda ser excesivo, debido a que, como gracias a esta es posible acceder a mayores y mejores posesiones materiales, nunca será demasiada. De allí que la promesa de obtener más dinero siempre esté presente y sea un elemento motivacional para quienes hacen parte de estas organizaciones. Por este motivo, la insatisfacción propia del ser humano, que se ve reflejada en la aspiración a tener mejores condiciones de vida, es estimulada con eficacia en el modelo del *marketing* multinivel, a partir de un estilo de vida fundamentado en un tipo de bienestar material que no evidencia una satisfacción plena.

A pesar de esta situación, este tipo de empresas buscan validarse como una opción de vida que posibilita el acceso tanto a un alto confort material como a uno psíquico, y hacen un esfuerzo por legitimarse como modelo ideal para tener un estilo de vida materialmente confortable sin sacrificar, con esto, tiempo con la familia o con otros seres queridos; por el contrario, los entrevistados son enfáticos en señalar que este modelo fortalece y permite crear amistades, lo que posibilita tener una vida con un bienestar más integral.

3.2. Bienes relacionales

De acuerdo con los planteamientos de Calvo, la existencia en la esfera económica de necesidades humanas *autorrealizadoras* como la amistad, el amor, el cariño, el reconocimiento, el aprecio o la identidad trascienden el paradigma individualista y la concepción de felicidad como utilidad. Desde esta lógica, la felicidad humana está condicionada tanto por el consumo de bienes privados materiales como por aquellos bienes relacionales *autorrealizadores*: “En la armonía de ambos bienes se encuentra la clave que posibilita a

los agentes hallar una felicidad que, desde este punto de vista, no es privada, sino pública” (2013, p. 72).

En esta línea, Lipovetsky plantea:

Si la carencia material —una vez cubiertas las necesidades básicas— no crea una frustración insoportable es porque el valor adjudicado a los vínculos interpersonales, a la vida relacional y afectiva, sigue ejerciendo una influencia considerable. Por lo cual, la relación con el otro es lo que puede poner los mayores obstáculos a la felicidad y lo que impide a las cosas cruzar el abismo de la insatisfacción (2007, p. 179).

Lo anterior indica que el bienestar y la felicidad están esencialmente determinados tanto por aspectos materiales (ligados con mayores ingresos y consumo de bienes) como por otros aspectos psicosociales comúnmente no considerados importantes desde una visión economicista de la calidad de vida. Sobre este tema, Kahneman sugiere que la ausencia de un incremento medio del bienestar experimentado, asociado a cierto tope de nivel de ingresos, resulta sorprendente debido a que contar con más dinero permite acceder a mayores placeres relacionados con el consumo de bienes, así como un mejor ambiente para la vida. Esta situación se da, según Kahneman, debido a “que los ingresos elevados van asociados a una capacidad reducida para disfrutar de los pequeños placeres de la vida” (2017, p. 516), entre los cuales podrían estar los bienes relacionales.

Gui (2005, p. 23) indica que en los encuentros de la vida real se produce un conjunto de productos peculiares llamados “bienes relacionales”, comprendidos por este autor como interacciones económicas con un componente comunicativo/afectivo. A partir de los planteamientos de Gui (2013, p. 295), un encuentro entre dos o más personas puede ser considerado como un proceso productivo que tiene varios resultados: bienes de consumo relacionales y bienes de capital relacional. De esta forma, al ingresar nuevos miembros al modelo del *marketing* multinivel y al mantener un contacto con ellos por medio de encuentros sobre todo presenciales, los miembros de empresas de este tipo producen resultados como apoyo al trasegar las distintas etapas del negocio y sobre todo en tiempos de dificultad (bien de consumo relacional) y la pertenencia a una comunidad (bien de capital relacional), por lo cual tiene mucho

sentido que los integrantes de estas empresas se refieran a ellas como “familia Herbalife” o “comunidad Amway”.

Este asunto de la comunidad da cuenta de una relación con las empresas un tanto ambigua, en la medida en que, si bien la mayoría de los integrantes siente que hacer el negocio es un elemento que los vincula con otros miembros de la misma compañía, a modo de lo que se conoce en *marketing* como comunidades de marca, destacan que esta relación se establece con las personas y no con las organizaciones. Dicha situación pone de manifiesto el hecho de que, al ser un modelo basado en relaciones interpersonales, las personas pueden generar relaciones de amistad reales; sin embargo, los entrevistados son enfáticos en distinguir la amistad de los negocios.

Teniendo en cuenta que el *marketing* multinivel está concebido como un modelo de negocio en red, de acuerdo con Bauman, este tipo de todo social presenta una adscripción centrada en el individuo, por lo cual es su única parte irremplazable:

El rasgo más trascendental de las redes es la inusitada flexibilidad de su alcance y la extraordinaria facilidad con la que puede modificarse su composición: se suman o se restan elementos individuales sin más esfuerzo que el preciso para introducir (o borrar) un número en la agenda de un teléfono móvil. Las unidades de la red están conectadas por unos lazos extremadamente frágiles, tan fluidos como lo es la identidad del mencionado “centro” de la red, su único creador, dueño y administrador (2010, p. 173).

Esta característica del modelo propicia que, si bien los lazos personales pueden ser relevantes para los miembros de estas empresas, es innegable que la finalidad del *marketing* multinivel está relacionada con la generación de ingresos, situación que causa que las relaciones interpersonales se conviertan en medios más que en fines en sí mismos. Gui (2011, p. 150) afirma que el esfuerzo que las personas ponen en una labor puede estar condicionado tanto por motivaciones intrínsecas como extrínsecas. Estas últimas pueden desplazar a las intrínsecas, afectando actos que antes se hacían sin requerir incentivos externos como el dinero. Desde esta lógica, el *marketing* multinivel, si bien parece combinar motivaciones intrínsecas (ayuda a otros e identificación con la filosofía de las orga-

nizaciones) y extrínsecas (descuentos, regalías y otros premios), al pagar dinero a los miembros por los ingresos que generan aquellos que han incorporado al negocio se podrían desplazar las intenciones genuinamente relacionales de los miembros al vincular a personas por motivos más allá de la simple obtención de mayores ingresos.

De este modo, al estar presentes dichos estímulos extrínsecos, ligados a contratos que establecen el pago de regalías u honorarios por las compras de productos por parte de personas que un sujeto vincula a su red, la reciprocidad propia de actos genuinamente relacionales puede ser contaminada y tornarse utilitaria, con todos los impactos afectivos que esto puede generar. Esto podría presentarse debido a que la noción de gratuidad y dignidad del otro puede verse ensombrecida por el simple interés lucrativo, derivado de establecer y cultivar relaciones interpersonales en el modelo del *marketing* multinivel, las cuales son condicionadas por un contrato entre las compañías y los integrantes relacionado con el pago de dinero. De esta forma, si las relaciones interpersonales que surgen en este modelo son más un medio que un fin como hacer negocios, “no podemos hablar de bienes relacionales” (Bruni, 2010, p. 131), y los incentivos monetarios, usados para estimular las compras y el reclutamiento de nuevos miembros, se configuran como una forma prevista de dirigir el actuar de los sujetos, teniendo en cuenta que “[u]na relación o un esquema de incentivo... siempre esconde una relación de poder, aunque no parezca” (Zamagni, 2003, p. 105).

El *marketing* multinivel, entonces, como uno de los modelos de empresa considerados como negocios del siglo XXI, fomenta el consumo de productos con base en incentivos monetarios de forma predominante, consumo que se da a partir de la creación y conservación de relaciones interpersonales, las cuales presentan alguna carga de solidaridad, pero siempre están determinadas por intereses egoístas derivados del pago de dinero que hacen las empresas por las compras que una red de un participante haga cada mes. Por esta situación, aunque los integrantes de estas compañías consideren el *marketing* multinivel como un modelo de capitalismo solidario, los incentivos monetarios propician un sentido de la solidaridad difuso o, más bien, contaminado por intereses personales que podrían quitar la esencia recíproca propia de actos no regulados por contratos.

Referencias bibliográficas

- Araujo, K. y Martuccelli, D. (2010). “La individuación y el trabajo de los individuos”. *Educação e Pesquisa*, (36), pp. 77-91.
- Bauman, Z. (2010). *Mundo consumo*. Barcelona: Paidós.
- Bruni, L. (2010). *La herida del otro*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Calvo, P. (2013). “Fundamentos de la economía civil para el diseño de las organizaciones”. *Revista Internacional de Organizaciones*, (10), pp. 65-84.
- Gui, B. (2005). “From transactions to encounters: the joint generation of relational goods and conventional values”. En: R. Sugden y B. Gui (eds.), *Economics and social interaction* (pp. 23-51). Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (2011). “Tra for profit e not for profit qual è l’anomalia? Una riflessione su forme organizzative e motivazioni intrinseche dei lavoratori”. En: G. Silvano (coord.), *Società e terzo settore. La via italiana* (pp. 147-175). Bolonia: Il Mulino.
- ____ (2013). “Relational goods”. En: L. Bruni y S. Zamagni (coords.), *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise* (pp. 295-305). Cheltenham: Edward Elgar Publisher.
- Kahneman, D. (2017). *Pensar rápido, pensar despacio*. Bogotá: Debolsillo.
- Keep, W. W. y Vander Nat, P. J. (2014). “Multilevel marketing and pyramid schemes in the United States. An historical analysis”. *Journal of Historical Research in Marketing*, 6(2), pp. 188-210.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Mardones, J. M. y Ursúa, N. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona: Anthropos.
- Zamagni, S. (2003). “La economía de comunión y los desafíos de la globalización”. En: L. Bruni y S. Zamagni (coords.), *Persona y comunión. Por una refundación del discurso económico*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.

La ecosofía como experiencia mística en la obra de Raimon Panikkar

Jorge Iván Jiménez García*

Cuando el hombre rompe su conexión con la tierra, queriendo realizarse a sí mismo, se convierte en un monstruo que se autodestruye. Cuando el hombre rompe su conexión con el cielo, queriendo ser su propio guía, se convierte en un autómatas que destruye a otros.

Panikkar (en Font, 2003)

* Profesor del centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Licenciado en Ciencias Naturales, especialista en Educación Ambiental y magister en Educación por la misma universidad. Actualmente estudiante de Doctorado en Filosofía (civil) UPB. Miembro del Grupo Investigación Epimeleia. Coordinador del Semillero de Investigación Pedagogía y Didáctica de las Humanidades de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Correo electrónico: jorge.jimenez@upb.edu.co

1. Introducción

Raimon Panikkar llegó a mi vida académica por intermedio de mi mentor espiritual, el padre Ángel Hernando Uribe Carvajal, quien ha tenido a bien emplear la visión *cosmoteándrica* en sus estudios místicos y de espiritualidad. A partir de ahí, la inquietud por la obra de Panikkar se ha hecho creciente, conduciéndome a su profundización a través no solo de la consulta directa de sus libros, artículos, conferencias y textos propios, sino, además, mediante la provocación generada por algunos de los estudiosos de su obra en diferentes lugares del planeta. A su vez, el concepto de “ecosofía” llega como un complemento que enriquece mi camino como educador ambiental.

En el caso específico de este artículo, que se preparó para el Congreso de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica en Medellín en el año 2019, tomé como fundamento e inspiración, además de material original de Panikkar, la tesis de doctorado de Jéssica Sepúlveda Pizarro, intitulada *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, presentada en la Universidad Complutense de Madrid en el año 2015, y la de José Luis Meza Rueda, intitulada *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, presentada en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá en el año 2009. Ambas tesis doctorales se encuentran disponibles en internet para quienes a bien tengan accederlas y enriquecerse con la obra panikkariana. Si bien, como lo expresan en sus escritos tanto Jéssica como José Luis, el término “ecosofía” no es exclusivo de Panikkar, su visión mística del mismo complementa y anima mi vivir en ambos polos a manera de modos de relación con el planeta que habito y de ahí mi interés por recorrer este sendero.

2. El autor

Raimundo Pániker Alemany, conocido como Raimon Panikkar, nace en Barcelona el 3 de noviembre de 1918. Hijo de padre indio e hindú y de madre catalana y católica, desde niño se encontró enfrentado a adoptar, cultivar y desplegar tradiciones diversas. Fue or-

denado sacerdote en 1946 por el Opus Dei. Doctor en Filosofía, en Ciencias (Física y Química) y en Teología. Vivió en la India, Roma, Estados Unidos y Cataluña, a donde regresó y en donde estableció su residencia permanente en Tavertet (Osona), lugar donde falleció el 26 de agosto de 2010. Publicó cerca de ochenta libros, la mayoría en catalán, castellano, italiano e inglés, que fueron traducidos al francés, alemán, chino, portugués, checo, holandés y tamil.

Durante treinta años mantuvo un contacto estrecho con la India. Al respecto, solía decir: “Salí cristiano, me he descubierto hindú y regreso budhista, sin dejar por ello de ser lo primero” (Panikkar, s. f. a). Su formación intelectual, entre Oriente y Occidente, le permitió reflejar en su obra un diálogo filosófico constante entre tradiciones, ideologías y creencias diversas que, a la postre, le brindaron suficientes condiciones y capacidades privilegiadas para el diálogo interfilosófico e interreligioso. Su conocimiento profundo del mundo y sus habitantes lo facultaron para desarrollar una comprensión de la vida a través de la praxis de la vida misma, haciéndolo capaz de encontrar lo universal en lo concreto, en lo particular. “Mi aspiración —solía manifestar— no consiste tanto en defender mi verdad como en vivirla” (Panikkar, s. f. b). Su pensamiento, inspirado en el principio advaita (ni monista, ni panteísta, ni dualista), propone una visión de la armonía que quiere descubrir “el invariante humano” presente en cada hombre en cada lugar del planeta, razón que lo llevó a encontrar características comunes con él y con los demás.

Todos los hombres se encuentran en la búsqueda de la supervivencia y de la realización personal, a su manera particular y según las posibilidades que brinda el entorno. Priman, entonces, para el autor, las diversidades culturales. “Cuanto más nos atrevemos a caminar por nuevos senderos —ha dicho—, más necesitamos estar enraizados en la propia tradición y abiertos a las demás, que nos advierten que no estamos solos y que nos permiten alcanzar una visión más amplia de la realidad” (Panikkar, s. f. c). Por ello el diálogo es tan importante en su obra. Diálogo que no es entendido por Panikkar como abstracto, teórico, un diálogo sobre creencias, sino como el diálogo humano en profundidad, en el que se busca la colaboración del otro para la realización mutua, puesto que la sabiduría consiste en saber escuchar.

A su vez, Panikkar comprende esta visión de la realidad como una experiencia con la integralidad del cosmos. De hecho, al pre-

guntársele por su edad, el autor solía responder que tenía los seis mil años de historia que la humanidad había recorrido de manera exitosa para que él mismo pudiera ser el resultado que en su momento encarnaba. La vinculación del hombre con sus antepasados, su mentalidad, sus modos de relación y el entorno da como fruto la experiencia de lo que se es. El no reconocimiento de estas raíces ubica al hombre contemporáneo en las realidades que crea, construye y vive hoy. Todo esto constituye tanto el fundamento de la visión cosmoteándrica de Panikkar como el de su visión ecosófica, razón de ser de su concepción de la realidad como experiencia mística, porque para Panikkar la realidad es siempre más rica que cualquier teorización o conceptualización que se haga de la misma.

Esta perspectiva de realidad y diálogo deja planteado un escenario propicio para la comprensión del concepto de “ecosofía” como experiencia mística en su obra. Para ello resulta pertinente trazar un sencillo recorrido a través de sus posturas planteadas en algunos de sus libros y en algunos momentos de su vida, de tal manera que sea posible acercarnos momento a momento, paso a paso, a algunas definiciones propias de su filosofía como estilo de vida. Se empezará por lo que para Panikkar significa la ecología en un contexto consumista, anotando algunas razones por las que él no la considera como una alternativa viable. Luego, a través de la intuición cosmoteándrica como eje transversal de su obra, se propondrán pautas para comprender su filosofía como camino a la sabiduría; bases que, a su vez, proveen elementos suficientes para acercarse a su visión mística, de tal manera que se posibilite el encuentro con la ecosofía como experiencia de diálogo entre el ser, los otros, el cosmos y dios.

3. El camino místico de la ecosofía

La primera parada en el recorrido de este camino debe hacerse ante la comprensión que Panikkar tiene del concepto popular de “ecología”, a la que se refiere como “business-as-usual”, un poco de lo mismo que se aprecia a diario expresado en campañas, en llamados globalizantes hacia el cuidado de la naturaleza, pero de manera cosmética y superficial, lo cual, me atrevo a afirmar por mi experiencia de vida, tiende a generar un desapego natural del hombre con la na-

turalidad. Este desapego desprende al individuo de los compromisos con el entorno, gracias a la compensación económica de sus responsabilidades legadas a otro que lo hace por él. Se trata de una situación que hace que la ecología no arroje los resultados que se esperan, ya que, contrario a la recuperación de la relación directa y natural de origen entre el consumidor y la tierra como surtidora de recursos finitos y limitados, se legitima su dominación y explotación.

La ecología provee las fachadas, los disfraces, las máscaras que ocultan los verdaderos compromisos que se deben tener con el cuidado de la naturaleza y los recursos vitales que esta nos regala. Estas actitudes irresponsables y ligeras permiten ver, de manera evidente, fáctica y desesperanzadora, si se quiere, las consecuencias del maltrato vueltas contra el mismo ser humano. Las consignas “yo pago para que otro cuide” o “yo elijo a los gobernantes para que protejan mis recursos” se hacen cada vez más comunes como fenómeno cultural. Son razones que hacen que sea cada vez más urgente y determinante un cambio de actitud que tienda a un cambio de conciencia que encamine al hombre a recordar que la procura de su salvación como ser vivo se da siempre y cuando aporte a la salvación del mundo que habita como su hogar y a la liberación de la creación entera (Panikkar, 1994, p. 119).

Panikkar concibe el planeta como un ser con alma. “El mito del anima mundi sugiere simplemente que la tierra es un organismo viviente” (Meza, 2010, p. 125). “Descubrir la vida de la Tierra significa que podemos entrar en una relación personal con ella” (Panikkar, 1998b, p. 93). La visión o intuición cosmoteándrica posibilita entrar en modo de relación personal con la tierra, pero no de manera artificial, ni accidental, ni externa, y mucho menos cosmética, como suele pensarse, sino que se trata de una relación constitutiva. El concebir un planeta poseedor de alma ubica al hombre en un mismo plano en el que ambos, planeta y hombre, constituyen una unidad sintiente, doliente y única (1999c, p. 59).

“Tenemos una relación personal con las cosas y con el Cosmos [...]. Dejamos nuestra impronta sobre las cosas y las cosas sobre nosotros” (Meza, 2010, p. 133); contrario a la concepción usual de la relación del hombre con la naturaleza, no se trata de una dominación. Se trata de cultivarla de tal manera que se comprenda que al cultivar la naturaleza uno se está cultivando a sí mismo y viceversa, lo que da a entender que los dos conceptos no pueden ser toma-

dos por separado. “Yo diría más: una cultivación de mí mismo que no sea al mismo tiempo cultura de la naturaleza no es cultura del hombre [...]. Yo no establezco separación entre cultivo del cuerpo, cultivo del alma y cultivo de la naturaleza” (Panikkar, 1994, p. 119).

Lo planteado por el autor nos indica que una verdadera concepción de la ecología como el cuidado del bien común, de la casa común, tendría, entonces, que partir de la vivificación de la visión cosmoteándrica, la cual enuncia Panikkar al explicar que

[L]o divino, lo humano y lo cósmico son tres dimensiones reales y diferentes que constituyen la realidad. No son aspectos que se puedan separar sin más —aunque cada uno de ellos pueda ser abstraído y considerado independientemente por nuestra mente con finalidades tanto teórico como prácticas—, sino que constituyen un todo orgánico, indivisible a la vez que diferenciado (1999b, p. 83).

Afirma el autor que todo lo que existe presenta esta constitución una y trina. Constitución que se expresa en tres dimensiones: una dimensión divina que cada ser contiene como una sagrada especificidad que lo hace libre para el cambio, para el crecimiento, para la vida; una dimensión humana que hace que toda la realidad, en tanto que es pensable, entre en el radio de la conciencia humana, lo cual muestra que no existe nada de lo que sea posible no pensar o hablar que no esté en relación con lo humano entre los humanos; y una dimensión cósmica, en la que todo lo que entra a formar parte de la conciencia humana también entra en relación con el mundo, en la que todo lo que existe se pone necesariamente en relación con las categorías espaciotemporales y con la materia-energía de nuestro mundo.

Esta visión o intuición o principio cosmoteándrico, como Panikkar lo denomina, ubica de plano la relación intrínseca, natural, de las diferentes dimensiones, de forma que toda la realidad queda impregnada de esta triple percepción que la permea, lo cual no es abordable analíticamente, sino que surge de una experiencia mística. Experiencia que necesita de todo un trabajo previo de síntesis entre lo que se conoce y aquel que conoce, pero que se alcanza a través de una mirada simple e inmediata que unifica de pronto al cognoscente, la cosa conocida y el mismo conocimiento. Síntesis

que, a su vez, unifica la experiencia, lo experimentado y el que experimenta, base de la filosofía como estilo de vida del autor.

Ahora bien, respecto de la filosofía, Panikkar afirma que esta no es solo “el amor a la sabiduría”, sino que se hace necesario comprenderla como un estilo de vida, como la sabiduría del amor:

Y el verdadero amor es espontáneo, y extático, esto es, no reflexivo. El amor verdadero no tiene un fundamento sobre el que se apoye, porque es lo definitivo. Lo mismo se es un amante (sin una razón dialéctica que lo fundamente), que se es un filósofo. Se es porque sí y nada más. La filosofía es una actitud primaria, no secundaria. Se trata de algo que nos sale al encuentro [...]. La voluntad y la inteligencia no la pueden manipular. La filosofía es un amor muy particular. Es la *sophia* del amor primordial... La sabiduría surge cuando se unen el amor del saber y el saber del amor (Carmona, 2008).

Con esta afirmación, el autor nos ofrece una visión filosófica que podría perfectamente tomarse como alternativa al necesario cambio que demanda la locura y el desorden planteados por la cultura tecnocrática regente en nuestro tiempo y cuyas consecuencias se hacen evidentes en el deterioro del planeta. Si comprendiésemos el amor del saber y el saber del amor como una relación indivisible entre lo amado y lo sabido, entre la cosa conocida y el amor que hace que se conozca, podríamos comprender el sentido de unicidad que encierra nuestra vida con el planeta alamarlo por reconocerlo como constituyente de nuestro ser y no solamente por ser el hogar que habitamos.

Esta alternativa filosófica planteada por Panikkar y que se presenta como expresión de sabiduría, en tanto que es la sabiduría que encarna y que la encarna, es ubicada por él en la capacidad que poseemos de identificarnos con la vida misma. Ahora bien, identificarnos con la vida misma, debería llevarnos a comprender que en ella reside la concepción del equilibrio ecológico como la armonía con el cosmos. En él, en el cosmos, y desde una perspectiva cosmoteándrica, seguirá estando el hombre en el centro de las posibilidades para generar los cambios necesarios que propendan por ese equilibrio y por esa armonía anhelados. La incompreensión o el desconocimiento de estos múltiples modos de relación da pie a los abusos

que el consumismo tiende a generar en todo orden, lo que da lugar a la problemática ecológica que experimentamos. Por el contrario, una mirada contemplativa fundada en la sabiduría, en la búsqueda y el reconocimiento de la armonía que la naturaleza como proveedora de recursos encarna, pondría freno a su deterioro sin control.

Es por esto que Panikkar afirma que en tanto no se tome conciencia de que la tierra es nuestra morada, no puede haber experiencia de sabiduría: “Mientras no contemple cada pedazo de tierra como mi cuerpo, no sólo menosprecio a la tierra, sino que también menosprecio a mi cuerpo. ¡Aquí comienza el conocimiento!” (Sepúlveda Pizarro, 2018, p. 272). Ratificando con esto su posición de que la tierra somos nosotros mismos y no algo aparte de nosotros, de nuestro ser. Ninguno es reductible al otro, se trata de una relación no-dualista. Es la sabiduría la que puede mediar para superar esta dominación, basando la relación profunda con el planeta en el amor: “escuchando, amando, conociendo, cultivando, creando” (p. 205). Participar del ritmo de la naturaleza es morar en la sabiduría, en una sabiduría en la que montañas, animales y hombre toman parte, en un tiempo particular, en un encuentro, en una experiencia en la que se reconocen uno y su crecimiento se hace mutuo.

Todo esto es una experiencia de crecimiento mutuo a través de los modos de relación que la intuición cosmoteándrica plantea y que Panikkar defiende, consecuentemente, como visión mística, como experiencia integral de la realidad, lo cual no es otra cosa que la pretensión de la filosofía de origen. Porque la experiencia mística es más, no menos, que un estado de conciencia: es una apertura (consciente) a la realidad total. La experiencia mística abraza tanto la conciencia sensible como la intelectual y espiritual en la a-dualidad armónica, aunque en distintos grados. La experiencia mística ocurre en el “hondón” del alma, en el *underground* de nuestra existencia, en el *guha* de nuestro corazón y no al nivel de nuestra mente. Por eso transforma nuestras vidas (Serra, 2008).

Al indicar que se trata de una experiencia no solo de lo exterior, sino también de lo interior del hombre, de lo que Panikkar denomina “el hondón del alma”, el autor parece referirse a ese peregrinaje que él encarnó y que propuso como símbolo de la vida, ya

que consideraba que el peregrinaje debía ser no solamente exterior, sino también interior; debía ser como un estilo de vida, como la vida misma, acudiendo, una vez más, a esa no dualidad del interior y del exterior en lo humano. Así lo dice, de nuevo: “Si tuviera que esbozar con mis palabras esta experiencia integral de la vida, diría que es la vivencia completa tanto del cuerpo, que se siente vivir con palpitaciones de placer y dolor, como del alma, con sus intuiciones de verdad y sus riesgos de error, añadidas a las fulguraciones del espíritu que vibra con amor y repulsión” (2007a, pp. 26-27). De tal manera que, para el autor, “[l]a experiencia de Vida podría ser la definición más breve de la mística” (2007b).

Es, entonces, con la experiencia de la Vida (nótese la mayúscula que el autor mismo ubica en Vida), como la más breve definición de la mística, que tiene lugar el encuentro frente a frente con Panikkar y su visión de la ecosofía como experiencia mística. Su denuncia, mencionada antes, en la que ratifica su postura acerca de la ecología como “business-as-usual” y que tiene al planeta en jaque por la manera ligera y desatendida del cuidado, obedece más a una estrategia de prolongación de la fuente de recursos para el negocio, producto del consumismo desbordado que a pocos beneficia, como lo afirma el autor:

Todo esto representa grandes pasos en la buena dirección; pero el vocabulario mismo que habla de explotación, recursos, necesidades, desarrollo, etc., sugiere que la cosmología subyacente permanece inalterada. De la misma forma que se comprende hoy que el hombre es (también) cuerpo y no sólo tiene un cuerpo, hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre es tierra y no sólo que habita sobre la tierra. Esto está en armonía con nuestra intuición anterior, el hombre no habita sólo en una ciudad, sino que es polis. Es hombre es tierra, pero la tierra somos también nosotros (1999a, p. 107).

Así que, a manera de llamado al cambio, si la ecología abre los ojos a las diversas problemáticas ambientales de la tierra, la actitud del hombre debe ser determinante para afrontarla. De este modo justifica Panikkar su concepción del término: “He forjado la palabra *ecosofía* para designar un nuevo nivel de la creciente conciencia ecológica. La ecología, en tanto que *logos* del *oikos*, nos hace todavía pensar en una ‘explotación’, más racional sin duda de los ‘recursos’ de la tierra, pero no nos sugiere la mutación necesaria, el cambio de

mentalidad indispensable para la supervivencia de la humanidad” (1994, p. 119).

La intención del autor con el término “ecosofía” es la de llamar la atención para que sea tomada, comprendida, como “la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. La ecosofía es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un sujeto, y más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad” (2007, p. 181). Así mismo, busca destacar el sentido genitivo subjetivo que el término encarna; Panikkar (2008), citado por Sepúlveda (2018), habla de “[l]a sabiduría de la Tierra misma, de nuestro hábitat, de nuestra morada, que se descubre a nosotros una vez estamos abiertos a entenderla, a rendirnos ante el hechizo de lo que nos está revelando. Es la sabiduría de la Tierra, no la pericia humana” (p. 265).

Esta sabiduría se relaciona con la ecosofía así:

La ecosofía nos revela que la tierra —como nosotros mismos— es limitada, finita; y que tenemos con ella relaciones estrechas, relaciones constitutivas y por lo tanto recíprocas. Es una nueva —y antigua— sabiduría. La ecosofía nos revela que las fronteras de los estados son artificiales y no naturales; que la contaminación no reconoce pasaportes, que el ozono de la atmósfera no se somete a la soberanía de un solo estado; que las nubes son mensajeras de amor pero también de lluvia ácida [...]. Nos manifiesta la interdependencia del mundo (1999a, pp. 107-108).

Panikkar conserva en sus escritos esa capacidad de ubicar al lector en perspectiva de planeta, pero a la vez en perspectiva de individuo; de ahí la trascendencia de su expresión “interdependencia del mundo” al referirse a la artificialidad de las fronteras que los humanos ubicamos y hacemos existir bajo el supuesto del control territorial y que la naturaleza misma no reconoce; por lo tanto, la naturaleza demuestra su autónoma animosidad y llama la atención de quienes la complementamos para advertir nuestra mutua dependencia. Pero para que este recorrido emprendido por la obra de Panikkar tenga un cierre que permita generar compromisos de cada uno en sus modos de relación con la tierra, debe tomar elementos de su visión de la ecología como proyecto incompleto, de la intuición

cosmoteándrica como gran integradora, de la filosofía como estilo de vida, de la sabiduría del amor y del amor a la sabiduría como camino a la mística en experiencia de vida. Para ello, basta un llamado del mismo Panikkar, quien se vale de las tres dimensiones de la realidad que permiten una comprensión total de la ecosofía como experiencia mística:


La conciencia cósmica que uno puede todavía descubrir —realmente, vivir— hoy es de otra clase completamente distinta. Simplemente, vives con las estrellas, las montañas y los animales, con los espíritus del pasado y del futuro. Eres testigo de todos los rostros y [las] facetas de la batalla cósmica. ¿Estás enfermo? Tus propios malestares no son exactamente disfunciones de tu organismo, sino reflejos somáticos de perturbaciones cósmicas con múltiples causas, una de las cuales, obviamente, puede ser también una infección viral. ¿Estás bien? Un paseo por las montañas en ese estado de conciencia no es menos que un paseo entre las galaxias, una participación en el dinamismo del universo, y una medida totalmente nueva del tiempo. Mirar los lirios del campo no es entonces un gesto romántico (como podría admirarse la belleza de un cuadro), sino un rozar, con las manos, los ojos y el intelecto, esa capa de la realidad que permanece oculta a aquellos que pueden verlo todo, pero no miran nada.

El “fin del hombre”, pues, no es la felicidad individual, sino la participación plena en la realización del universo, en la que uno encuentra también su “propia” alegría (“propia”, obviamente, no en el sentido de propiedad privada). No necesitas preocuparte por tu propia salvación, ni siquiera por tu perfección. Deja vivir, deja ser. No sientas tanto la necesidad de interferir en la naturaleza como de realizarla, de colaborar y “dejarla” ser. En esta visión, claramente, se necesita un Dios. La naturaleza no es una fuerza ciega, sino que tiene un núcleo divino, o Señor, o incluso creador (si así lo piensa). Lo que importa es darse cuenta de que ir con la naturaleza no significa seguir unas fuerzas mecánicas ciegas, sino obedecer un plan divino, o, más bien, a una realidad divina, que se revela a nosotros en la forma y las formas de todo lo que llamamos naturaleza (1999b, p. 162).

Referencias bibliográficas

- Carmona, J. (2008). “La filosofía como estilo de vida. R. Panikkar”. *Carmonabrea.blogspot.com*. Disponible en: <http://carmonabrea.blogspot.com/2008/10/la-filosofa-como-estilo-de-vida-r.html>.
- Font, C. (2003). “La nueva inocencia. Entrevista con Raimon Panikkar”. Trad. Laura Aroza. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. Disponible en: <http://www.konvergencias.net/inocencia.htm>.
- Meza Rueda, J. L. (2009). *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Tesis doctoral. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/302>.
- (2010). “Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo”. *Cuestiones Teológicas*, 37(87), pp. 119-144.
- Panikkar, R. (s. f. a). “Biografía”. *Raimon Panikkar* (sitio oficial). Disponible en: <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/biografia.html>.
- (s. f. b). “Noticias”. *Raimon Panikkar* (sitio oficial). Disponible en: <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/prensa.html>.
- (s. f. c). “Seminarios internacionales”. *Raimon Panikkar* (sitio oficial). Disponible en: <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/convegno-girona.html>.
- (1994). *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo.
- (1998a). *Invitación a la sabiduría*. Calpe: Espasa.
- (1998b). *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela.
- (1999a). *El espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona: Península.
- (1999b). *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta.
- (1999c). *La nueva inocencia*. Pamplona: Verbo Divino.
- (2007a). *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.
- (2007b). “El corazón puro”. *Raimon Panikkar obra completa*. Disponible en: <https://panikkar.wordpress.com/2007/02/15/el-corazon-puro/>.
- Sepúlveda Pizarro, J. (2018). “Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ritmo del ser de Raimon Panikkar”. *Ilú. Revista de Ciencias de las Religiones*, (23), pp. 263-278.
- (2015). *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/33089/1/T36378.pdf>.

Serra, X. (2008). “Somos conscientes de una triple experiencia: sensible, inteligible y espiritual. Una meditación de Raimon Panikkar”. VIII Congreso Internacional de Antropología Filosófica: las dimensiones de la vida humana. Madrid: 16-19 de septiembre de 2008. Disponible en: http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/Serra_experiencia.pdf.



Tercera parte
Poshumanismo
y transhumanismo:
pensar desde el presente
el futuro

¿Es “humano”
el transhumanismo?
Visión desde los orígenes
y desarrollo
del movimiento¹

Juan Sebastián Hernández Valencia*

En 1957, Julian Sorell Huxley usa el término “transhumanismo” para exponer su creencia en la capacidad que la humanidad tiene para trascender

1 El texto reproduce, con modificaciones, parte de una publicación previa del autor (2019): “¿*Vinum novum in utres novos?* El posthumanismo y la ideología de los androides que sueñan con ovejas eléctricas”. En: J. D. Cifuentes Yarce y J. Carvajal Godoy (eds.), *Humanismo y Cultura Ciudadana* (pp. 169-193). Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

* Candidato a doctorado en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Teología y teólogo de la misma universidad. Docente de cátedra en la escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, y de la Facultad de Teología y Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín). Miembro del Grupo de Investigación Teología, Religión y Cultura (TRYC) de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica (SIAF). Correo electrónico: sevasteh@gmail.com.

por medio de avances científicos². El neologismo sintetiza las reflexiones en las que Huxley (1929) venía trabajando desde su obra de 1927. Él no fue fundador ni miembro del movimiento transhumanista; no obstante, su juicio optimista marcó un cambio y dejó un precedente importante, aunque hasta el momento su influencia no ha sido lo suficientemente estudiada³. De hecho, antes de Huxley se veía críticamente los avances científicos de aplicaciones antropológicas directas. Esta percepción cambió desde mediados del siglo xx, y en los diecinueve años que han transcurrido del siglo xxi ha habido más expectativa respecto a la aplicación de la tecnología en las transformaciones sociales, políticas y antropológicas. Un papel importante en este cambio lo ha desempeñado el surgimiento del movimiento transhumanista. Dada la complejidad de la exposición de su historia, vamos a abordar este tema como primer aspecto; además, su relación con su cosmovisión nos ayudará a introducirnos en la problemática antropología del transhumanismo.

2 "The human species can, if it wishes, transcend itself [...]. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature" (Huxley, 1959, p. 17).

3 Una excepción la constituye el estudio monográfico de Bashford (2013, pp. 153-167).

1. Fundación y el debate de sus antecedentes⁴

Aunque la consolidación del movimiento ocurre entre las décadas de 1980 y 1990 con las publicaciones de More y Vita-Moore, con la fundación del Extropy Institute (1992), la publicación del *Extropy Magazine* y con la creación de la World Transhumanist Association (WTA, en 1998), se debe situar el origen del movimiento en las Macy Conferences (1946-1953) y en la conferencia dada por Ihab Hassan en 1976 en el International Symposium on Postmodern Performance en el Centro de Estudios del Siglo xx de la Universidad de Wisconsin, y publicada un año después.

Debido a la falta de precisión en la categorización y diferenciación entre los conceptos de “orígenes históricos”, “influencias temáticas” y “relaciones y conexiones intertextuales”, la historia del origen del transhumanismo es uno de sus aspectos más difíciles de precisar. Un ejemplo de este uso indiferenciado en el cual se entremezclan orígenes, influencias, conexiones y relaciones lo ofrecen los estudios de investigadores de líderes del movimiento como Nick Bostrom (2005)⁵.

4 El movimiento ha pasado por tres etapas. Aquí concentramos nuestras reflexiones en la fase inicial. No obstante, se debe decir que, dada su asociación con movimientos de transformación y protesta de los años sesenta, en su etapa inicial (1970-1990) el transhumanismo se presentó como un nuevo estadio en la evolución social e ideológica del humanismo, y en clara oposición y superación de la sociedad cristiana en general. More (1990) es quien representa mejor esta visión crítica con las tradiciones religiosas y filosóficas de Occidente. En esta fase, el transhumanismo tiene consciencia de ser una ideología que cree en el mejoramiento humano por medio de las nuevas tecnologías. More y Vita-More sostienen que la naturaleza humana no es un fin en sí mismo, sino un punto en la evolución, y que dicha evolución se puede reconfigurar. Véase More y N. Vita-More (2013, p. 4). Esta concepción es importante en la ideología del posthumanismo desde sus orígenes y permanece en la definición que muchos autores ofrecen al entenderlo como un mejoramiento humano por medios cibernéticos. Véase nuestra presentación de las otras etapas históricas en Hernández Valencia (2019, pp. 173-178).

5 Aunque en la bibliografía que trata el tema varios investigadores ofrecen una visión clara, en general, sobre este aspecto, se siguen sosteniendo concepciones erróneas que es importante precisar. Como ejemplo, citamos a

Los antecedentes planteados, entre otros por More (2010) y Bostrom (2005), parecen exagerar las similitudes entre el posthumanismo y los sistemas religiosos, culturales y filosóficos antiguos. Si bien la búsqueda de la inmortalidad y el perfeccionamiento humano es común a la mayoría de las religiones antiguas, la magia, la alquimia y los planteamientos de muchos filósofos y científicos, se debe reconocer que tales empresas se hicieron en sistemas teístas, en los cuales dichas búsquedas fueron propiciadas por las divinidades y tenían como ideal el ascenso del hombre hacia el modelo divino. La religión, la filosofía y la ciencia antigua y medieval se hicieron en una cosmovisión que tenía a lo divino como principio, medio y fin y, por ello, como ideal de trascendencia. La perfección humana se lograba imitando a los dioses. El concepto platónico de la ὁμοίωσις θεῶν (*Rep.*, 613b; *Teet.*, 176a-b) propone un modelo de mimesis proyectiva o trascendente, no de igualación (Wiesing, 2008, p. 10). Desde este punto de vista, parece desacertado presentar como antecedentes la obra *Los trabajos y los días* de Hesíodo, el *Gilgamesh*, las escuelas esotéricas taoístas, la alquimia, el texto *Oración sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola, el *Novum Organum* de Bacon, la filosofía de Nietzsche o la obra de Claude Lévi-Strauss, como hacen Bostrom y otros historiadores posthumanistas.

Resulta curioso y revelador, de esta confusión de influencias y predecesores, que empresas posthumanistas críticas con los sistemas religiosos y metafísicos como El Proyecto Gilgamesh, que usando la tecnología biomédica se propone derrotar la muerte, se inspiren en nombres que aluden a las mismas cosmovisiones que critican y desean superar⁶. Asimismo, es diciente la referencia a la doctrina nietzscheana del *Übermensch* que, a pesar de su visión crítica y *superacionista* del cristianismo y la metafísica Occidental, no pretende una transformación tecnológica del ser humano⁷.

Ante esta confusa búsqueda de antecedentes, se puede preguntar: ¿toda técnica de perfeccionamiento que haya quedado en el registro escrito de la historia humana debe ser considerada posthumanismo? De serlo, entonces toda la historia de las religiones y de

Weinstone (2004, pp. 8-9), Miah (2008, pp. 71-94), Wolfe (2010, pp. 12-16), Diéguez (2016, pp. 19-50) y Abdul (2019, pp. 717-740).

6 Sobre este proyecto, véase Harari (2015, pp. 295-300).

7 Así lo sostiene More (2009, pp. 29-42).

la filosofía debería ser considerada predecesora del posthumanismo, y este quedaría sin bases para una postura crítica contra su propia supuesta historia.

En este vistazo sobre los antecedentes se puede ubicar al posthumanismo en el grupo de escuelas de pensamiento y movimientos antimetafísicos y antiteológicos que han aparecido desde la Ilustración⁸, pero entendiéndolo solo en cuanto movimiento crítico, no en su formulación positiva, implicada en su prefijo latino *post*, que denota la visión optimista en el poder de la tecnología en el tránsito a otro estadio evolutivo allende lo humano. Visión optimista que tales precedentes no comparten. Es preciso señalar que el posthumanismo es un movimiento particularmente crítico, incluso corrosivo, en la constelación antimetafísica y antiteológica.

En este punto es particularmente iluminadora la posición de More (1990, pp. 6-12). Él considera la religión como una fuerza entrópica que se opone al avance del posthumanismo. No niega que la religión tenga un valor positivo, pero la considera inútil. La alternativa a la religión no es el nihilismo, ni el cientificismo, sino el posthumanismo, ya que solo este tiene la fuerza extrópica suficiente para conseguir el perfeccionamiento humano. Con su neologismo "extropia", More presenta el sistema ideológico y técnico capaz de pasar del humanismo a la siguiente etapa de la evolución. Para More, la religión, el nihilismo, el cientificismo y el humanismo son fuerzas entrópicas.

2. Fundadores, representantes y fases de formación

Junto a More, Vita-More y Hassan, también aparece Esfandiary: una figura mediática que popularizó la ideología del movimiento en sus apariciones en *talk-shows* de los ochenta y noventa, y con sus publicaciones. Un detalle dicente del optimismo del posthumanismo que revela su carácter de creencia (*belief*), más que de sistema filosófico o científico, lo ofrece la anécdota sobre el cambio de nom-

8 Sobre estas escuelas, véase a Conill (1988, pp. 11-28).

bre de Fereidoun M. Esfandiary a FM-2030, con intencionalidad explícita de resignificación: borrar su registro humano, codificado en su nombre de familia (apellido), en el cual se guardaba su pasado humano, y cambiarlo por la cifra 2030, cuando cumpliría 100 años (Esfandiary nació en 1930, pero murió en 2000). FM-2030, más que un nombre funcionaba como indicador de la esperanza en la inmortalidad; él estaba convencido de que en 2030 ya estaría lista la criogenia. Este es el caso de varios autores posthumanistas como el de Nancy Clark, rebautizada como Natasha *Vita-More*.

En 1973, Esfandiary (FM-2030) presentaba el primer manifiesto posthumanista con el título “*UpWingers*”. Esfandiary emplea la nomenclatura política topográfica para proponer una tercera corriente: el “arriba”. *Up-wingers* es, desde su mismo nombre, una sátira que supone una oposición a una hipotética corriente política inferior (*Down-wingers*). Al emplear la expresión “manifiesto” en su acepción política, *UpWingers* pretende ser una guía para la instauración y el desarrollo del posthumanismo hasta 2020. En sí mismo, este manifiesto es optimista con las posibilidades de la transformación tecnológica de la humanidad, y crítico con las posiciones académicas, esto es: históricas, políticas, sociológicas, antropológicas y filosóficas, a las que tilda de pesimistas.

Su plan se puede sintetizar en las siguientes tres posturas. Esfandiary cree en el inminente y cercano surgimiento de la vida que evoluciona más allá de las formas orgánicas (humano/animal) hasta llegar a las cibernéticas, y en escenarios extraterrestres (más allá del planeta). En segundo lugar, cree que los científicos no se pueden confinar ideológicamente en el espectro político convencional “derecha-izquierda” de las sociedades modernas que, en doscientos años de liberalismo, no han alcanzado ningún avance; él considera que los científicos, como actores del avance, deberían buscar una política superior (*up*). En tercer lugar, postula el optimismo como filosofía. Esta consiste en una crítica al sentimiento de culpa del puritanismo por inmovilizar intelectual y moralmente a la humanidad. En el fondo, es una crítica y un rechazo a la tradición judeocristiana de Occidente. El manifiesto *UpWingers* es una confesión de fe en la evolución cibernética y en la superioridad científica como bandera política, así como un rechazo del quietismo de la sociedad liberal y del pietismo cristiano.

El uso del término “posthumanismo” fue acuñado por Hassan. De manera similar a como hiciera Huxley con su neologismo “transhumanismo”, con el suyo Hassan identificaba las expectativas de un futuro tecnológico como la superación del humanismo occidental⁹. Esta definición no es exclusiva de este término, ya que desde los inicios del movimiento More y otros también han utilizado el término “transhumanismo” con ese mismo significado.

En la investigación es común diferenciar entre transhumanismo y posthumanismo, dándole un carácter más filosófico a este último, como hace Wolfe (2010, p. 16). Sin pretender entrar a debatir esta especie de consenso académico, aquí se van a entender ambos términos como sinónimos por las razones extraídas de su historia y doctrinas que se irán exponiendo, pero que en virtud de la claridad presentamos de forma sumaria: ambas han sido usadas de manera indiferenciada por sus proponentes para postular la misma convicción, a saber: ser una ideología, surgida como movimiento desde 1970, basada en la creencia en el mejoramiento de la naturaleza humana por medio de los avances de las nuevas tecnologías, la cibernética, nanotecnología, ultraingeniería, neurociencia, farmacología y las investigaciones sobre la extensión de la vida. En consecuencia, emplearemos ambos términos de forma indistinta. Tanto en el transhumanismo como en el posthumanismo, entendidos como sistemas de creencias, hay también una dimensión soteriológica en la cual se arraiga la convicción en el poder de salvación de la tecnología. En este sentido, ambos se comportan como una doctrina soteriológica que entra en pugnacidad con otros sistemas de salvación. En su sentido positivo, el posthumanismo es una creencia en el mejoramiento de la naturaleza humana por medio de los avances de las nuevas tecnologías. En su formulación negativa, es una crítica y un ataque a los intentos, juzgados fallidos, de la religión, la ética y la filosofía occidental por alcanzar el perfeccionamiento humano.

9 “At present, posthumanism may appear variously as a dubious neologism, the latest slogan, or simply another image of man's recurrent self-hate [...]. How, then, shall we understand posthumanism? We need first to understand that the human form—including human desire and all its external representations—may be changing radically, and thus must be re-visited” (Hassan, 1977, p. 843).

3. Consolidación de las doctrinas

En 1998 apareció la *Transhuman Declaration*, firmada por varios autores relevantes del posthumanismo como More, Vita-More, Bostrom y Morrow, entre otros. Desde 1998 hasta el presente, esta declaración ha sido revisada varias veces, pasando por varias versiones. Aquí se presenta la versión revisada hasta 2009, por ser esta la adoptada en el Instituto Humanity Plus (H+) y por tener, en cierta forma, un carácter oficial¹⁰.

El documento consta de ocho puntos. En el primer, segundo, quinto y octavo numeral se presenta la quintaesencia de su ideología: la creencia en la obtención de la inmortalidad, el fin del sufrimiento y del conocimiento ilimitado por medios biomédicos. Por “inmortalidad”, los autores posthumanistas no entienden la imposibilidad de morir o de una vida indestructible; mejor, conciben esta como la prolongación indeterminada de la vida biológica humana por medios cibernéticos y biomédicos. Solo en caso de enfermedad grave o de un accidente fatal se daría término a la vida inmortal. En pocas palabras, el centro de su ideología lo conforma la creencia en el ensanchamiento del potencial humano (*broadening human potencial*) que se ve limitado por el envejecimiento (*aging*), el acortamiento cognitivo, el sufrimiento involuntario y el confinamiento en la tierra. Aquí se nota el dualismo antropológico esencial del posthumanismo: rechazar el dato biológico, que se juzga dispensable, y proponer reemplazarlo por el dato tecnológico. La antropología posthumanista consiste en una inteligencia cibernética entendida como nueva esencia de lo humano¹¹. En los numerales sexto y séptimo se expone la ética posthumanista del documento. Por medio de una *captatio benevolentiae*, se presenta la defensa del bienestar (*well-being*) de una amplia lista de entidades cibernéticas. Entre ellos, se habla de animales no-humanos, cualquier tipo de inteligencias artificiales futuras (*any future artificial intellects*) y formas modificadas de vida.

10 Esta versión puede consultarse en línea: <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.

11 Hemos expuesto con más detalle esta antropología en Hernández Valencia (2019, pp. 99-115). Véase, también, Rodríguez (2017, pp. 180-183). En lo que sigue, nos enfocamos en los problemas éticos del posthumanismo.

En la *Transhuman Declaration*, la ética del posthumanismo se presenta como una negociación. Si se considera el bienestar cibernético, entonces se podría pensar en la elaboración de una política, al estilo del liberalismo, que incluya la diversidad social, cultural y religiosa. Al recordar el fuerte rechazo del dato antropológico, así como su crítica a los valores de la democracia liberal y la religión, este pacto ético no deja de parecer más una estrategia retórica que un programa formal.

Pepperell (2003, pp. 178-187) publicó el *Posthuman Manifesto*¹². El texto está compuesto por 8 secciones y 102 declaraciones. La tercera sección presenta una fuerte crítica contra la epistemología científica y filosófica, estableciendo quince declaraciones sobre la ciencia, la naturaleza y el universo. La cuarta y la quinta sección abordan el pensamiento, el lenguaje y el ser. Las secciones sexta y séptima presentan el conjunto de la creencia en la extropía. Finalmente, la octava presenta el conjunto de sus creencias sobre los seres cibernéticos y su futuro. En la primera sección se expone la crítica a la democracia liberal ilustrada y a la contingencia humana, así como las bases de la teleología cibernética: la fe en la transmutación tecnológica como fin y consumación de lo humano. En especial, sobresale el deseo de revestir la *res* cibernética con categorías ontológicas.

Llama la atención la lógica que se usa. Lo que se asume como *pro-greso* es, de hecho, *re-greso*; es una especie de lógica de espejo, donde se acepta como un hecho la hipótesis a demostrar. En realidad, se parte de una creencia de la cultura pop *sci-fi*: la creación de inteligencia artificial autónoma¹³. Esta convicción aparece poco antes en el texto, en el numeral decimosegundo. La consciencia cibernética parte de concepciones mecanicistas de las fuerzas de la vida que ya aparecían en el siglo XVIII, así como de una idealización de su naturaleza. A pesar de la imposibilidad de comprensión de la

12 Pepperell primero publicó el *Manifesto* en 2003, en la revista *Intellect Quarterly*, y luego lo agregó como anexo a su libro *The Posthuman Condition*. En 2005, publicó una versión posterior, en el número 2 de la revista *Kritikos*, que se puede consultar en línea: <https://www.intertheory.org/pepperell.htm>.

13 Aunque es un *locus* tanto de la cultura popular como de la discusión académica creer en la existencia de inteligencia artificial con pensamiento autónomo, esta, no obstante, aún no es un hecho. Sobre las posiciones de Minsky, Penrose y Searle, véase Ortega (2016, pp. 73-112).

consciencia, confesada en el numeral decimoquinto y quinto, en los dos primeros numerales se la describe como una entidad no necesariamente biológica. Pero sus ideas sobre la consciencia y la relación mente-cuerpo son erráticas. Ya en el numeral cuarto se reconoce la complementariedad entre consciencia y cuerpo. Así como ocurría en *UpWingers* y en la *Transhuman Declaration*, en el *Manifiesto* se critica el humanismo occidental, aunque de manera más radical.

Junto a estos manifiestos y otros que redundan en las mismas ideas y tópicos, como los *Extropians Principles*, publicados por More (1990, pp. 6-12), el posthumanismo propone una antropología y una filosofía optimistas con las posibilidades reales de la tecnología desarrollada en el siglo xx, entendiéndolas y expresándolas en clave distópica. Los *Extropians Principles* han sido adoptados por el Instituto Humanity Plus y publicados en su sitio web¹⁴.

4. Conclusiones

En esta breve exposición de la historia del posthumanismo se ha podido observar que tanto sus conceptos antropológicos como el desarrollo de una consciencia cibernética autónoma y la consecuente evolución de la vida orgánica a la artificial no son producto del análisis de hechos, sino de la formulación de hipótesis sin demostrar. Tampoco su crítica versa sobre hechos, sino sobre opiniones. Ese es el caso de su análisis de la democracia liberal y del cristianismo, así como su proyecto político de fundar una nueva sociedad global y cibernética. En síntesis, el proyecto posthumanista es distópico, no fáctico; propositivo y creativo, no analítico.

Si se dejan aparte a los autores que en sus novelas han planteado críticas al optimismo posthumanista, se puede considerar a Fukuyama como uno de los primeros intelectuales que desarrolla una crítica profunda al posthumanismo. Deseamos concluir resaltando algunas de las críticas desarrolladas por este autor. Al releer la obra de Huxley, Fukuyama entiende el peligro que la biotecnología plantea (2002, pp. 4-8). Él cree que las consecuencias lógicas de su

14 Se pueden leer en línea: https://hpluspedia.org/wiki/Extropian_principles#cite_note-1, acceso el 3 de Febrero de 2020.

aplicación sin controles será la alteración de la naturaleza humana, con efectos políticos y sociales inmediatos: el control masivo y la destrucción de la democracia liberal. Fukuyama considera la neurociencia como la más peligrosa de las tecnologías posthumanistas por su capacidad para rediseñar las emociones y la conducta humana. Si bien su posición es crítica, no es negacionista; su interés se centra en la necesidad imperiosa de la elaboración de un marco político, basado en el liberalismo, que regule la biotecnología.

Este interés tiene su explicación. En un trabajo previo, Fukuyama (1992) ya se decantaba por la democracia liberal, a la cual considera como la forma de gobierno más perfecta de la era moderna. Fukuyama piensa que luego de suceder y superar a las monarquías hereditarias, al comunismo y al fascismo, con la democracia la sociedad llega a su perfección; ella es, en sentido hegeliano, el fin de la historia: después de la democracia liberal solo puede darse un retroceso a formas de gobierno primitivas, incluso a las aristocracias rurales de la Antigüedad.

En este mismo sentido, Seidel (2008, pp. 41-63) sostiene, contra la tecnología biomédica, que la mortalidad es una condición necesaria de lo humano. Cortina (2017, pp. 103-123) tiene una posición que se podría considerar intermedia entre la de Fukuyama y la de Seidel, al defender la necesidad de crear políticas de regulación de la biotecnología que tengan una fuerte inclinación epimelética al cuidado de sí mismo y del otro. Žižek (2006, pp. 79-105) también ha defendido, con su particular manera de hacerlo, la importancia decisiva que tiene la negatividad dialéctica de la sexualidad en la estructura ontológica humana y la incapacidad tecnológica para reproducirla. También Daly (2011, pp. 131-144) ha cuestionado la pretensión teológica que está detrás de la propuesta de inmortalidad posthumanista, proponiendo como contrapeso la doctrina de la *theosis* del cristianismo oriental.

Referencias bibliográficas

- Abdul, O. (2019). "Advanting Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy". En: N. Lee (ed.), *The Transhumanist Handbook* (pp. 717-738). Nueva York/Londres: Springer.

- Bashford, A. (2013). "Julian Huxley's Transhumanism". En: M. Turda (ed.), *Crafting Humans* (pp. 153-167). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bostrom, N. (2005). "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology*, 14, pp. 1-25.
- Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia*. Barcelona: Paidós.
- Daly, T. (2011). "Chasing Methuselah". En: R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence* (pp. 131-144). Washington: GUP.
- Diéguez, A. (2016). *Transhumanismo*. Barcelona: Herder.
- Esfandiary, F. (1973). *UpWingers*. Nueva York: John Day Company.
- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- ____ (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York: The Free Press.
- Harari, Y. N. (2015). *De animales a dioses*. Bogotá: Debate.
- Hassan, I. (1977). "Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture?". *The Georgia Review*, 31, pp. 830-850.
- Hernández Valencia, J. S. (2019). "¿*Vinum novum in utres novos?* El posthumanismo y la ideología de los androides que sueñan con ovejas eléctricas". En: J. D. Cifuentes Yarce y J. Carvajal Godoy (eds.), *Humanismo y Cultura Ciudadana* (pp. 169-193). Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Huxley, J. S. (1929). *Religion without Revelation*. Londres/Nueva York: Harper.
- ____ (1950). "New Bottles for New Wine". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 80(1/2), pp. 7-23.
- Miah, A. (2008). "A Critical History of Posthumanism". En: B. Gordijn y R. Chadwick (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity* (pp. 71-94). Dordrecht: Springer.
- More, M. (1990). "The Philosophy of Transhumanism". *Extropy*, (6), pp. 6-12.
- ____ (2010). "The Overhuman in the Transhuman". *Journal of Evolution and Technology*, 21(21), pp. 1-4.
- More, M. y Vita-More, N. (eds.) (2013). *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley/Blackwell.
- Ortega, A. (2016). *La imparabla marcha de los robots*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pepperell, R. (2003). *The Posthuman Condition*. Portland: Intellect.

- ____ (2017). *Orígenes del hombre*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rodríguez Valls, F. (2019). "Humanismo, Antropotécnicas y Transhumanismo". *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 58(158), pp. 99-115.
- Seidel, A. (2008). *Inhuman Thoughts*. Nueva York: Lexington.
- Sorgner, S. L. (2009). "Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism". *Journal of Evolution and Technology*, 20, pp. 29-42.
- Weinstone, A. (2004). *Avatar Bodies*. Mineápolis/Londres: UMP.
- Wiesing, U. (2008). "The History of Medical Enhancement". En: B. Gordijn y R. Chadwick (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity* (pp. 9-24). Dordrecht: Springer.
- Wolfe, C. (2010). *What Is Posthumanism?* Londres: University of Minnesota Press.
- Žižek, S. (2006). *Arriesgar lo imposible*. Madrid: Trotta.

Antropotécnica: dominar la fortuna, compensar la deficiencia y mejorar la vida

Jesús David Girado Sierra*
María Camila Gallego Ortiz**

1. Introducción

La *téchne* no se refiere solamente a las herramientas que los seres humanos construyen, sino, sobre todo, al repertorio de acciones coordinadas, estratégicas y orientadas al logro de una finalidad precisa. Es decir, que la *téchne* se deriva de la inteligencia práctica del humano, lo cual le permite abrirse al mundo y adaptar el entorno a sus nece-

* Doctor en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, Bogotá. Correo electrónico: jesus.girado@unisabana.edu.co.

** Magíster en Filosofía. Profesora de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, Bogotá. Correo electrónico: maria.gallego2@unisabana.edu.co.

sidades vitales. En tal sentido, en este texto se argumentará que no es que el humano “eche mano” de la *téchne*, sino que él es en sí mismo antropotécnico, esto es, un “animal técnico” (artificial); de tal suerte que la técnica no es algo agregado, sino constitutivo. Lo que defendemos en este capítulo es que en esta tesis coinciden Platón, Plessner, Gehlen y Sloterdijk; mostramos, además, que dichos autores parten de la idea según la cual la *téchne* está dada en el humano debido a su infradotación orgánica. Así, entonces, exponemos cómo desde el *Protágoras* de Platón, pasando por Plessner y Gehlen, hasta llegar a Sloterdijk, lo que se conoce como *téchne* ha sido concebido como un recurso con el que han sido dotados los humanos constitutivamente para dominar la fortuna (tesis platónica de *tyché* vs. *téchne*), compensar sus deficiencias orgánicas (tesis de Gehlen en torno a la sobrenaturaleza) y mejorar el mundo y a sí mismos (tesis de Sloterdijk). Todo esto nos lleva inexorablemente a considerar que la pregunta antropológica en torno a qué somos los humanos ha de pasar por un análisis de todo aquello que sintetiza el concepto de “antropotécnica” para declarar al humano un animal técnico.

Para esto, hemos dividido el capítulo en tres secciones. La primera abordará la tesis que plantea Platón en el *Protágoras* sobre cómo un tipo especial de *téchne* nos permite dominar la fortuna (*tyché*), afrontando lo que nos depara, y cómo esta misma *téchne* a la vez transforma nuestra naturaleza. La segunda sección será una explicación de cómo en Gehlen parece haber una continuación de esta tesis sobre la vulnerabilidad y deficiencia humanas que han de ser compensadas por vía de la *téchne* en la que se circunscribe el gran “entorno artificial producido” llamado “cultura”. Por último, concluimos mostrando cómo Sloterdijk logra, con su concepto de “antropotécnica”, sintetizar y actualizar dichas tesis, enrutándolas a la idea según la cual la *téchne* es constitutiva del animal humano, cuyo loable fin es siempre mejorar su vida.

2. Dominar la fortuna

La idea de que no todo lo podemos controlar, de que hay hechos, fenómenos y circunstancias que están gobernados por una especie de fuerza superior o que simplemente suceden por azar es una idea que los seres humanos hemos tenido desde tiempos inmemorables.

No se puede negar que en la naturaleza somos los seres físicamente menos aventajados y que solo gracias a que nuestros ancestros fueron desarrollando capacidades cognitivas hemos podido sobrevivir (Watson, 2012; Harari, 2014). Hemos aprendido a dominar las inclemencias del tiempo por medio de las construcciones y el abrigo, hemos logrado también suplir nuestras necesidades alimenticias sin estar dependiendo de si encontramos o no animales, hemos construido máquinas y herramientas que suplen nuestra desventaja física. Aun así, seguimos siendo esclavos de la fortuna. Aquella estabilidad material que hemos podido conseguir se puede ver en cualquier momento socavada. No solo puede ocurrir un desastre natural que acabe con todo, sino que mucho más dañinas pueden ser las decisiones que tomen individuos de nuestra misma especie. Decisiones que pueden no estar bajo ningún control de nosotros: ¿quién se iba a imaginar que Hitler pusiera en marcha la solución final o que el presidente Truman diera la orden de lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki?

Los griegos fueron los primeros en conceptualizar la fortuna (*tyché*) y de introducirla en el debate filosófico. En un principio, la *tyché* en la cultura de la Antigua Grecia tenía una connotación divina:

La fortuna desde el período más remoto era entendida como una deidad o una fuerza supernatural enviada por los dioses y se hace referencia a ella en diferentes áreas del pensamiento griego, especialmente en la poesía épica y lírica, la tragedia y la historia. Así, en Hesíodo y el himno homérico a Deméter la fortuna (Τύχη) se encuentra respectivamente en la lista de hijas de Océano y Tetis y como compañera de Perséfone (Dudley, 2018, p. 57).

Esta deidad o fuerza divina era para los griegos la causa de situaciones que no se podían explicar por la naturaleza o la intervención de otros dioses. Y podemos encontrar referencias de esta concepción, como bien lo dice la cita, en diferentes ámbitos de la cultura griega; sin embargo, en los inicios de la filosofía esta concepción no es asumida y se propone otra. Tenemos que, por ejemplo, en Anaximandro y Demócrito la fortuna no es divina, sino que es más bien una fuerza necesaria del cosmos que permite que este sea.

De ahí que se empiece a asociar la fortuna, el azar, la necesidad (ἀνάγκη) y el destino (μοῖρα) (Rodríguez, 1997).

No obstante, en Platón estas dos concepciones de fortuna se encuentran integradas en su *corpus*. Encontramos que, en ciertos diálogos, Platón entiende *tyché* como destino con connotaciones divinas, como bien lo explica Dudley:

En el *Menón*, la virtud (ἀρετή) del hombre de Estado no es ni un regalo de la naturaleza ni algo aprendido, sino que es dada por el destino divino (θεῖα μοῖρα) a aquellos que lo tienen. Este θεῖα μοῖρα toma el lugar de la operación del intelecto (νοῦς) y por tanto sus poseedores no pueden enseñar la virtud. Los hombres de Estado, como los profetas y adivinos, son divinizados e inspirados (*Men.* 99b-100b). Similarmente, en las *Leyes* se dice que los atenienses buenos son buenos “espontáneamente, por destino divino” (αὐτοφυῶς, θεῖα μοῖρα), pero no debido al νοῦς o la ἐπιστήμη (Dudley, 2018, p. 60).

En otras palabras, las personas son virtuosas gracias a que esa fuerza divina, el destino o la fortuna, da la virtud; no se es virtuoso por la razón, por la ciencia o por la naturaleza. La virtud es un regalo divino que muy pocos tienen (solo aquellos favorecidos por la *tyché*).

Empero, Platón también concibe la *tyché* como una fuerza que no es divina y que es capaz de producir hechos ajenos a la acción del ser humano, muy cercana a la concepción presocrática antes mencionada. Ubica la *tyché* no solo con relación al cosmos, sino con la vida práctica de los hombres, es decir, con relación al ámbito político y ético. Por tanto, se entenderá la fortuna como aquello que le sucede al hombre sin ser efecto de su propia agencia (Nussbaum, 1995), tanto con lo que le puede suceder con respecto a la naturaleza (perder la cosecha por la sequía) como con respecto a lo que en los ámbitos políticos y éticos le acontezca (se le limite la libertad por la tiranía o sea agredido por otra persona). Surge, entonces, la preocupación por cómo se podrá hacer frente a estas situaciones que la fortuna arroja; mucho más preocupante es la pregunta por cómo podemos tener una vida buena si tenemos todos estos fenómenos y hechos fortuitos acechándola. La respuesta la da Platón con su teo-

ría política y ética; es más, nos atrevemos a decir que esta pregunta es el fundamento de su pensamiento sobre estos dos ámbitos.

Es en el diálogo *Protágoras* donde se puede ver patentemente la importancia de la cuestión. Tanto el sofista como el filósofo, Protágoras y Sócrates, tienen la misma preocupación. No podemos vivir una vida buena ni tener un Estado bueno si no tenemos una ciencia (*téchne*) que nos permita dominar lo que nos viene por fortuna. Y buscan una ciencia porque, así como tenemos ciencias para suplir nuestra deficiencia física, debemos también tener una ciencia para poder controlar las situaciones políticas y éticas que se salen de nuestras manos. Para retratar este punto, Protágoras relata el mito de cómo Prometeo roba el fuego y la sabiduría de Hefesto y Atenea para dotar con la ciencia (*téchne*) la débil naturaleza humana. Sin embargo, esto no es suficiente, porque aún faltaba la ciencia política, propia de Zeus, quien, al ver que la raza humana iba a desaparecer, recurrió a Hermes para que les otorgara a todos los hombres el sentido de justicia y la ciencia política (Platón, 1985, 320c-323a). El punto del mito es mostrar que la *téchne* material no basta para poder construir ciudades y tener una vida buena: se necesita de otro tipo de *téchne*.

En el diálogo se presentan tres problemas que la *tyché* produce y donde somos sumamente vulnerables si no desarrollamos ese otro tipo de *téchne*. El primer problema tiene que ver con que los seres humanos tendemos a apegarnos a objetos y hechos que cambian y no perduran en el tiempo. El segundo se da porque en la vida tenemos múltiples valores que queremos conseguir y que entre estos se pueden generar conflictos. Y el último problema tiene su causa en que no somos solo seres racionales, sino también pasionales (Nussbaum, 1995, pp. 27-36). El común denominador de estos tres problemas es que tienen su raíz en el carácter de las personas, en sus almas. La tesis platónica es, entonces, que si no cultivamos un buen carácter, si no controlamos el alma, entonces somos susceptibles a sufrir por esos objetos y hechos vulnerables, por todas las cosas buenas que queremos conseguir y por todas las pasiones que somos capaces de tener. Y todo esto conlleva que seamos incapaces de vivir una vida buena.

Frente a esto, la pregunta que surge es cómo debería ser esa *téchne* para afrontar los problemas que la *tyché* presenta en nuestras vidas. Tanto Protágoras como Sócrates tienen una respuesta, aun-

que diferente. Comparten el hecho de que esta *téchne* tiene estrecha relación con nuestra racionalidad práctica, ya que no es una *téchne* que se las tenga que ver con producir algo, sino que tiene que ver con la cuestión sobre cómo vivimos y cómo nuestras acciones nos configuran y hacen posible esa vida buena:

La *téchne* es, pues, una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo que proporciona cierto tipo dominio sobre la *tyché*; se relaciona con la satisfacción de las necesidades y con la predicción y el dominio de las contingencias futuras. Por lo general, a la persona que vive según la *téchne*, las experiencias nuevas no la cogen por sorpresa o sin recursos. Esa persona posee cierto tipo de aprehensión sistemática de las cosas, un modo de organizarlas, que hace que se encuentre bien preparada en las situaciones nuevas, a salvo de la ciega dependencia del acontecer (Nussbaum, 1995, p. 143).

Ahora bien, Protágoras se refiere a esta *téchne* de la siguiente manera: “En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (Platón, 1985, 381e-319a). Protágoras es muy claro sobre cuál es el objetivo de esta *téchne*, pero su explicación de cómo ponerla en práctica no lo es tanto, no es del todo sistemática. De hecho, es esto lo que Sócrates, según Platón, le va a criticar y por lo que propondrá una visión de la racionalidad práctica que es medible, cuantificable, donde hay un claro parámetro de cómo actuar:

Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico,

lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia. ¿Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro? (Platón, 1985, 356d-e).

La propuesta platónica es concebir la racionalidad práctica como una *téchne* que mida nuestras acciones bajo un mismo criterio: el del placer. Dice Platón (1985):

Ahora bien, si como un hombre que sabe pesar, reuniendo lo placentero y reuniendo lo doloroso, tanto lo de cerca como lo de lejos, lo colocas en la balanza, dime cuál es mayor. Pues si pesas lo agradable frente a lo agradable, hay que preferir siempre lo que sea más en cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo de más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla. Si los placeres son superados por los dolores, hay que abstenerse de [la acción] (356b).

Con este único criterio, que en la acción que se va a realizar siempre lo placentero supere a lo doloroso, desaparece toda motivación irracional que nos genere vulnerabilidad, ya que para Platón la heterogeneidad de valores es la causa fundamental de nuestro sometimiento a la *tyché*. Aunque es solo un criterio, su aplicación no es del todo sencilla, pues se requiere evaluar toda la acción. Por eso es una *téchne* que necesita ser aprendida y perfeccionada a través de la experiencia, solo así podremos dominar todos los problemas que nos genera la fortuna.

Pero esta *téchne* no solo nos ayuda a afrontar los designios de la *tyché*, sino que ella misma nos transforma. Toda *téchne* transforma, produce cambios en el mundo y en nosotros; la *téchne* de la racionalidad práctica no es una excepción. Y, según esta tesis platónica, el cambio radica, básicamente, en que los fines humanos se modifican y esto a la vez cambia nuestra naturaleza: “[...] al igual que las artes de Zeus, la *téchne* de Sócrates crea nuevos valores y nuevas dependencias [...]. Si la vulnerabilidad a ciertas clases de dolor forma parte de lo que somos, la curación puede significar el fin de nuestra

condición humana” (Nussbaum, 1995, p. 174). Puede que se exagere al decir que se acabaría la condición humana, pero no hay que negar que efectivamente esta *téchne* nos haría cambiar. A pesar de esto, esta *téchne* seguiría siendo indispensable para afrontar la fortuna. Sin importar cómo se concibiera, de alguna u otra forma una *téchne* de la racionalidad práctica nos modificaría como seres humanos. Y todos estaríamos dispuestos a transformarnos con tal de poder vivir una vida buena, pues esto tal vez es lo que nos hace más humanos.

3. Compensar la deficiencia

En el *Protágoras*, Platón describe la condición humana como vulnerable frente a los dos rostros de la fortuna: las contingencias o incertidumbres de la naturaleza externa en que se da la vida humana y la labilidad interna que se expresa en la falta de control frente a nuestros propios deseos. La concepción de la naturaleza humana como carente, infradotada o, en todo caso, propensa a mejora, volverá a aparecer de forma contundente en el pensamiento de un filósofo alemán llamado Arnold Gehlen. Ahora bien, puede resultar a simple vista descabellada la conexión entre Platón, Gehlen y, como lo mostraremos más adelante, Sloterdijk, pero en estos tres filósofos está latente, con perspectivas y léxicos distintos, obviamente, la idea de la deficiencia humana y la propensión a compensarla con una *téchne*, sobrenaturaleza, prótesis o segunda naturaleza. En otras palabras, en los tres pensadores existe una auténtica preocupación por lo que en antropología filosófica se llama “antropogénesis”.

En el caso particular de Gehlen, en textos como *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo* y *El hombre en la era de la tecnología*, este presenta y expone la idea según la cual el ser humano es un ser deficiente (*Mängelwesen*) (1993, pp. 33, 114). Su argumento central es que los seres humanos somos biológicamente deficientes, con una evidente falta de adaptación y una muy limitada especialización. En contraste con los mamíferos superiores que están vinculados a su medio y son especialistas en la adaptación al entorno, el animal humano carece de instintos fiables, en tanto es “un ser orgánicamente desvalido, es decir que no está dotado por la naturaleza con órganos especializados capaces de adaptarse al medio ambiente” (Castro-Gómez, 2012, p. 65). Ahora bien, para compensar la in-

madurez biológica, la vulnerabilidad, carencia o infradotación orgánica, el animal humano crea el gran artificio de la cultura, la cual funciona como prótesis o compensación de su deficiencia natural. Por tanto, de acuerdo con Gehlen (1993, p. 65), el animal humano ha de ser considerado más artificial que natural.

Lo que hay detrás de estas ideas de Gehlen es la tesis de la “ley de la descarga” (*ent-lastung*). El pensador alemán sostiene que el animal no humano está sobrecargado (*belastung*) de estímulos del medio que le corresponde y que, por ende, debe adaptarse al entorno; sin embargo, el ser humano debe adaptar el entorno a él; es decir, “convertir las deficiencias biológicas en posibilidades y oportunidades (*Chancen*) de existencia y supervivencia” (Beorlegui, 2009, p. 412). La vulnerabilidad propia del humano es en sí misma una posibilidad de descarga o liberación con respecto al entorno. La deficiencia connatural del humano es el detonante de una re-creación de sí por vía de la *téchne*, gracias a la cual logra adaptar el entorno a él e ir más allá de las limitaciones que implican la vinculación especializada típica del animal no humano.

En tal sentido, el cúmulo de artificios o *téchne* acumuladas en el transcurso de la historia humana se va convirtiendo en el repertorio patrimonial conocido como “instituciones”. “La creación de instituciones es, por tanto, el resultado de la puesta en práctica de la ley de la descarga, y libera a cada individuo de estar individualmente resolviendo todos los problemas que le surgen como resultado de su deficiencia biológica” (Beorlegui, 2009, p. 412). Así, entonces, esta *téchne* como sobrenaturaleza, segunda naturaleza o compensación artificial se convierte en el “nuevo entorno artificial” humano, por lo que intentar destruir o cuestionar las instituciones no es más que una afrenta a esa ley de la descarga que nos hace humanos.

En suma, la *téchne*, según Gehlen, es el nombre que le damos a la conquista de la infradotación, vulnerabilidad y deficiencia humana. Es, entonces, una descarga de la sobrecarga de estímulos que obliga a la vinculación permanente a un entorno natural. La *téchne* es una segunda naturaleza o una mejora de la condición natural primaria. Con la *téchne* el animal humano intenta tener controlado lo incierto, aquello que emerge súbitamente de la naturaleza externa, pero también de la interna —eso que en Platón analizábamos como *tyché*—. No obstante, la técnica no se trata, ni en Platón ni en Gehlen, de “cosas” que el humano fabrica, sino del “conjunto

de acciones coordinadas, estratégicas, reglamentadas y orientadas al logro de una finalidad precisa” (Castro-Gómez, 2012, p. 65); de tal suerte que es expresión de la inteligencia práctica y, por lo tanto, el humano es constitutivamente técnico. La *téchne* no es algo que está “a la mano”, sino que es parte fundamental de la *antropogénesis*, de lo que significa ser humano: por causa de la deficiencia orgánica y la potencialidad racional el humano piensa y actúa técnicamente (Gehlen, 1993, p. 41).

4. Conclusión: mejorar la vida

En sí, el concepto de “*antropotécnica*” pertenece al filósofo alemán Peter Sloterdijk, quien lo propuso y explicó en textos como *Reglas para el parque humano*, *En el mismo barco* y *Has de cambiar tu vida*. Evidentemente, nuestros análisis e interpretaciones de Platón y Gehlen no pretendieron demostrar que dichos autores usaron el concepto de *antropotécnica*, sino más bien señalar las dos tesis comunes entre estos autores, de las cuales bebió Sloterdijk para proponer el concepto: la consideración de la originaria (*antropogénesis*) deficiencia humana o vulnerabilidad frente a la fortuna u hostilidad de la naturaleza externa e interna, y la idea según la cual, debido a esta infradotación, el humano devino un animal compensador, capaz de recrearse una segunda naturaleza o, en síntesis, ser antropo-técnico.

Con el concepto de *antropotécnica*, Sloterdijk logra una magnífica síntesis, problematización y actualización de las ideas en torno al distanciamiento técnico como variable constitutiva del *Homo sapiens*. El filósofo alemán recurre a conceptos-metáforas como “esferas” para dar cuenta de cómo ser humano significa ser un animal técnico capaz de construir y aprender a vivir en entornos artificiales, no siempre físicos cuanto intangibles, pero fundamentales como la cultura —técnicas de distanciamiento de la naturaleza—. Así, la terapéutica comunitaria para corregir la deficiente naturaleza humana cobra sentido solo como incubadora artificial, donde se pone en juego la expresión técnica del humano; por lo tanto, ser-en-el-mundo es ser-en-esferas o invernaderos climatizados donde se desarrolla, desde el artificio contra-natura, la sobrenaturaleza humana: “los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontánea-

mente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas” (Sloterdijk, 2003, p. 52).

Enfrentándose con la naturaleza hostil que se confabula con la fortuna para agrietar aún más la fragilidad humana, el animal humano deviene un auténtico “genio etnotécnico” (Sloterdijk, 2003, p. 64), todo con el único fin de mejorar la vida. Toda esta empresa *autopoiética* revela la superdotación técnica sin la cual sería imposible que existieran ejercicios espirituales, ritos, rituales y psicoterapias para tener bajo control la efervescente naturaleza interna que se devela como deseo; también la sociedad (la ciudad) sería imposible como *uterotopos* o proyecto *uterotécnico*, es decir, como un conjunto de estrategias, habilidades y dispositivos que mantienen segura la vida, ejercitando una terapéutica social de inmunización (la policía, las cárceles, la tecnología de vigilancia y las vacunas).

De hecho, las *antropotécnicas* son un conjunto de conocimientos, habilidades, estrategias y dispositivos inmunológicos para mejorar la vida: “Con este nombre se refiere al conjunto de técnicas a partir de las cuales los hombres de diferentes culturas han intentado protegerse sistemáticamente de los golpes del destino y del riesgo de la muerte” (Castro-Gómez, 2012, p. 67). Tal y como ya lo hemos descrito, las *antropotécnicas* son expresiones prácticas del humano para dominar la fortuna, compensar su deficiencia y mejorar su vida. En consecuencia, son el repertorio que los humanos usan para asegurar la vida comunitaria de las amenazas externas (las tragedias naturales, las enfermedades o los enemigos sociales), pero también, en cuanto prácticas psicoimmunológicas, para tener cierto control sobre las inciertas embestidas de la propia voluntad seducida por el deseo, así como para preparar una buena vida para una buena muerte.

No obstante, como bien es sabido, el animal humano, al tomar su vida como algo que merece ser mejorado de manera tangible e intangible con la *téchne*, ha creado también un sinfín de situaciones amenazantes en las que ha devenido una vez más vulnerable al perder el control frente a sus propias instituciones o creaciones. Parece ser que, como se dice en el *Protágoras* de Platón, toda cura es en sí misma un veneno que cambia la naturaleza del enfermo. En tal sentido, las *atropotécnicas* usadas para gobernar han dividido a las sociedades entre pastores y borregos, con el agravante de las estrategias de hipercontrol a las que los individuos nos hemos expuesto gracias al avance tecnológico y científico, de tal suerte que hemos

perdido, frente a la manipulación de ciertas élites, el control originalmente buscado. Asimismo, las *antropotécnicas* psicoimmunológicas han convertido a muchas personas en fanáticas fundamentalistas que terminan por crear un ambiente de zozobra mundial difundiendo terror (piénsese en la seducción religiosa de Isis a los jóvenes occidentales). Por último, se encuentran los movimientos radicales transhumanistas y poshumanistas (Hernández, 2019) que, exacerbando lo artificial del humano, consideran que es preciso superar paulatinamente nuestra condición deficiente e infradotada mediante modificaciones genéticas y sustitución de órganos naturales por otros artificiales más poderosos.

En definitiva, todo esto nos ha puesto en una situación en la que es imperativo preguntarnos seriamente si el animal técnico ha perdido el control que añoraba con la *téchne*, o si la *antropotécnica*, por enfocarse demasiado en la compensación de la deficiencia, ha devenido todo lo contrario a dominar la fortuna y mejorar la vida. Debido a esto, es preciso desde la antropología filosófica seguir haciendo un llamado: si queremos que el mundo sea mejor, debemos cambiar nuestras vidas, cada uno la suya, pero de tal forma que mejorarnos no suponga autoeliminarnos. Pues, “encontrar la buena forma es una tarea de diseño, de la que debe hacer parte un ejercicio lógico-moral” (Sloterdijk, 2009, p. 220).

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, C. (2009). *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Deusto.
- Castro-Gómez, S. (2012). “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”. *Revista de Estudios Sociales*, 43, pp. 63-73.
- Dudley, J. (2018). “Plato’s Concept of Chance”. *Платоновские исследования*, 9(2), pp. 56-71.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós.
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: A brief history of humankind*. Canadá: Random House.
- Hernández, J. (2019). “¿*Vinum novum in utres novos?* El posthumanismo y la ideología de los androides que sueñan con ovejas eléctricas”. En: J. D. Cifuentes Yarcé y J. Carvajal Godoy (eds.), *Humanismo y cultura*

- ciudadana* (pp. 169-190). Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. A. Ballesteros. Madrid: Visor.
- Platón (1985). *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Madrid: Gredos.
- Rodríguez, M. (1997). "Azar, naturaleza y arte en los atomistas y en Platón." *Anuario filosófico*, 30(1), pp. 21-70.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- ____ (2009). *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Fráncfort: Suhrkamp.
- Watson, P. (2012). *Ideas: historia intelectual de la humanidad*. Madrid: Planeta.

El cuerpo, un interrogante para el transhumanismo¹

Jonny Alexander García Echeverri*
Conrado Giraldo Zuluaga**

1 Este capítulo hace parte del proyecto de tesis *Teoría integral del cuerpo humano: las aportaciones científicas y metafísicas sobre el hombre en el planteamiento de Pedro Laín Entralgo* que adelanta Jonny Alexander García Echeverri en el Doctorado en Filosofía de la UPB, cuyo asesor es Conrado Giraldo Zuluaga. El proyecto se vincula al Grupo de Investigación Epimeleia en el proyecto "Fundamentación filosófica del hombre. Una aproximación a la filosofía contemporánea" (radicado CIDI 195C-06/18-42).

* Bachiller canónico en Filosofía (UPB), teólogo (UPB), licenciado en Etnoeducación (IMA/UPB), magíster en Filosofía (UPB). Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (UCO). Miembro del Grupo Investigativo Humanitas (UCO), miembro de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica. Correo electrónico: agarcia@uco.edu.co.

** Doctor en Filosofía, magíster en Desarrollo, pregrado en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la misma universidad. Pertenece al Grupo de Investigación Epimeleia. Correo electrónico: conrado.giraldo@upb.edu.co.

1. Introducción

El cuerpo no es solo el tema de mayor actualidad en la filosofía, sino que, a su vez, se presenta como el más violentado por las ideologías religiosas, filosóficas y científicas postuladas por el ser humano a lo largo del tiempo. Desde los dualismos antropológicos hasta los mentalismos, desde los reduccionismos religiosos hasta los materialistas, el cuerpo libra hoy una batalla más. En la era de las comunicaciones, la informática y la virtualidad, el cuerpo sufre hoy un nuevo desprecio; al ser comparado con la máquina, se toma como imperfecto y se proclama la necesidad de su disolución; por ello, a lo sumo, tal vez pueda expandirse, mejorarse o trascenderse tecnológicamente.

Al parecer, las posiciones antropológicas que se postulan recientemente en torno al movimiento filosófico, cultural y biotecnológico denominado “transhumanismo” no tienen reparos a la hora de presentar una concepción de ser humano de tipo dualista, materialista o mentalista. Pocos son los investigadores que se plantean de modo urgente la necesidad de pensar el mejoramiento humano de un modo integral. ¿Hemos de aceptar esto? ¿Se ha concluido que el hombre es un producto propiamente psíquico o mental? ¿Puede diluirse su corporeidad? ¿Cómo enfrentaremos dichas problemáticas? Y aún más, ¿qué concepción de ser humano se requiere hoy para responder los problemas a los que nos convoca la biotecnología y la informática?

Le corresponde al planteamiento antropológico de nuestros días el reivindicar el lugar del cuerpo en las relaciones humanas; se hace necesario un examen exhaustivo de la historia del cuerpo para reivindicarlo en nuestro presente y proyectarlo a nuestro futuro; el ser humano es liberación y el grito que hoy precisa requiere carne y sangre. En este texto se quiere presentar una reflexión antropológica de carácter integral en la que, a partir de una dialéctica entre corporeidad y tecnociencia, se intente formular una respuesta que permita enfrentar el destino de azoramiento por el que transita el cuerpo. El tema de nuestro tiempo, más que un discurso científico esperanzado en el futuro, es efecto de los deseos de un imperialismo cultural que busca consolidarse a través de las redes tecnológicas. Para lograrlo, queremos ofrecer el planteamiento científico-filosófi-

co lainiano como un interrogante fundamental a aquellas propuestas transhumanistas que han avalado la disolución del cuerpo. Un hombre sin cuerpo, situado en la irrealidad del ciberespacio, está conducido a su desaparición, más que a su evolución.

2. Antropología del cuerpo digital: ¿posibilidad de una vida mejor sin los obstáculos de la carne?

Históricamente, el ser humano ha leído su cuerpo bajo el rótulo de la deficiencia. La experiencia de fragilidad y desnudez obtenida desde su nacimiento ha sido fundante para pensar su corporeidad. Para Rodríguez, tal infortunio ha sido afrontado por el ser humano a partir de una relación con la técnica y el saber (2019, p. 15). Surge, así, una primera visión de lo que representa la técnica para el ser humano, que es un modo de relación, pero también un medio por el cual este, de un modo creativo, inventivo, se relaciona con el mundo. La técnica, podría decirse, ha sido la manera como el ser humano ha “acampado”, ha “morado” en los diversos espacios territoriales; en otras palabras, es la herramienta con la cual ha hecho suyos los espacios.

No así ha pasado con la tecnología. ¿Son realmente sinónimas la técnica y la tecnología?² ¿Podremos aceptar sin mayor esfuerzo que la tecnología se orienta a la misma finalidad que la técnica?³ En

2 Para Alfredo Marcos, ello es claro: técnica y tecnología no son lo mismo. Son tres los momentos históricos (que él ha considerado como puntos de inflexión) los que han marcado la diferencia: 1) el surgimiento de la tecnología a partir de la unión entre técnica y ciencia, 2) el surgimiento de las biotecnologías y 3) el paso de las biotecnologías a la *antropotecnias*, a partir de lo cual se enraza lo técnico con lo humano (2018, p. 109). A dicho elemento es el que se direcciona Aguilar cuando habla de una confluencia entre cuerpo y tecnología, con la cual se abre una encrucijada ontológica que obliga a pensar al ser humano en parámetros diferentes a los establecidos a lo largo de la historia (2008, p. 9).

3 De acuerdo con Rodríguez, la técnica posee la finalidad que le imprima el ser humano desde su libertad; en cambio, la tecnología tiene su propia finalidad, es autónoma y se convierte a sí misma en herramienta de dominación (2019, pp. 20-21).

1967, Lewis Mumford, en su conocido texto *El mito de la máquina*, aseguraba un cambio de dirección, una condición radicalmente diferente, aquella en la que, al conquistar su propia naturaleza, el ser humano se separaba todo lo posible de su hábitat orgánico (2013, p. 9). No estaba equivocado: luego de que, en 1953, Watson y Crick descubrieran el código genético, se abriría una puerta que unificaría la biología con la informática (Aguilar, 2008, p. 28). Esta es la raíz de un nuevo hito histórico en el que la concepción que posee el ser humano sobre sí se verá transformada; si el código genético es lenguaje, texto, palabra, ¿qué es el cuerpo si no un texto —el genético— que rebasa la propia condición biológica?

Así lo comprendió e interpretó la bióloga, filósofa y zoóloga Donna Haraway, cuando, a partir de 1985, al publicar su texto *Ciencia, ciborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*, sintetizó el cuerpo como un texto a partir del cual el ser humano se reinventa. Hasta entonces, la “naturaleza humana” se había convertido en un discurso de dominación mediante el cual algunos grupos humanos eran esclavizados, sometidos a ciertos “niveles” ideológicos. Pero gracias al proyecto del genoma humano y a los esfuerzos explicativos de la sociobiología, la visión del cuerpo alcanzó un estadio nuevo de comprensión. Con la propuesta tecnocientífica del ciborg se ejecuta una justa defensa de la humanidad; el ciborg es portador de promesa y metáfora, esperanza y optimismo (Aguilar, 2008, p. 17), es más que una criatura híbrida compuesta de organismo y máquina (Haraway, 1995, p. 62), es una extraña criatura fronteriza, un monstruo que viene a cuestionar los conocimientos establecidos y, junto a los simios y las mujeres, ocupa un lugar desestabilizador en las narrativas biológicas, tecnológicas y evolucionistas occidentales (p. 62).

Lo que aquí se expresa sobre Haraway no sería totalmente entendido sino hasta el 12 de febrero del año 2001, cuando, la biología ofreció el final del borrador del proyecto de secuencia del genoma humano. Se daba, así, inicio a un tiempo en que cuerpo y texto se vinculan como categorías sinónimas; en palabras de Aguilar, un tiempo en que “el texto ha sido interiorizado por el cuerpo” (2008, p. 27); así surgirán nuevas promesas de explicación y comprensión de la realidad corpórea.

No podemos ahondar aquí en dichas problemáticas, pero resulta esencial que se conozca el contexto histórico a partir del cual el cuerpo físico se ha convertido en una realidad deficiente que puede

ser diluida y traspasada a otro tipo de corporalidad que resulte mejor, que posea mayor bienestar, mayor capacidad para captar datos (IA) y que sea, en mayor grado, virtuosa. Dicho proyecto atraparé no solo a ciertas comunidades científicas, sino también a escritores, pensadores y líderes políticos que han apostado por un mejoramiento radical del cuerpo, aunque este requiera, para su ejecución, su dilución⁴. Dicha propuesta ha sido denominada por Aguilar como “ontología *cyborg*”, la cual requiere una propuesta seria que ayude, de un modo crítico, a revisar sus componentes epistemológicos, ontológicos y axiológicos. ¿Cómo podremos cribar las propuestas antropológicas planteadas por el transhumanismo? ¿No resulta preocupante que la tecnociencia o *antropotecnica* formulen un proyecto que requiera la anulación de la corporeidad humana para llevarnos a una mejor forma de vida o a un auténtico humanismo? A ello nos enfrentamos, pero aún no conciliamos las respuestas.

El tema de nuestro tiempo, siguiendo a Ortega, es el mismo que interrogó a Laín; se palpa como necesario que la cultura en Occidente se dirija a pasos agigantados hacia la “reivindicación de su cuerpo, a una resurrección de la carne” (Laín Entralgo, 1989, p. 15). La obsolescencia del cuerpo propuesta por Stelarc deja la filosofía anclada al pasado y proclama el final de la filosofía (Aguilar, 2008, p. 126) y un futuro inmaterial para la humanidad en el cual se efectúa una transferencia de la conciencia del individuo al chip de un ordenador.

Tal visión de lo que será la humanidad resulta inconcebible o, en palabras de Carballada, “tal optimismo ha dado paso a la incertidumbre y el desánimo” (2005, p. 169). Las generaciones de nuestro tiempo se alimentan del sensacionalismo y crean mundos de ficción en los cuales viven los seres humanos. Las relaciones virtuales han creado una cultura mediática en la que lo real deviene irreal, sin que el hombre actual lo entienda, ya que, como dice Carballada, “[l]a novedad de nuestra situación es que el mundo de ficción diluya las condiciones reales de la existencia” (p. 170). Más difícil de entender

4 Según Aguilar, desde los más influyentes artistas (como Stelarc, que ha proclamado al cuerpo como obsoleto) hasta aquellos que pertenecen al ámbito filosófico (pensadores como Scheler, Alsborg y Bataille) han optado por la implementación de la técnica con el fin de poseer un cuerpo posbiológico que supere toda limitación humana (2008, p. 11).

es que tal déficit de realidad, creado por las relaciones informáticas, va en detrimento de dimensiones básicas de la existencia humana como lo son el espacio y el tiempo.

Vale la pena enfatizar en las palabras de Cardona, Santamaría y Molina, quienes afirman: “[...] el cuerpo no es una *adenda* de algo llamado hombre, sino la manera de ser hombres” (2015, p. 7) o, en palabras de Carballada, “la vida humana está hecha de carne y sangre y no sólo de imágenes digitalizadas y sonidos amplificadas. Está hecha de materia y tiempo que se constituye en la duración que sabe retener el pasado y abrirse al futuro” (2005, p. 171). No se puede desconocer que, si debemos esforzarnos por plantear una reflexión que humanice nuestras formas de relacionarnos, se requiere renunciar a las pretensiones transhumanistas según las cuales el cuerpo es imperfecto al ser comparado con la máquina y, por lo tanto, “su ausencia es un requisito indispensable para la evolución humana” (Aguilar, 2008, p. 134).

3. El proyecto antropológico de Pedro Laín Entralgo como respuesta: ¿naturalismo o tecnicismo?

Cuerpo espiritual, cuerpo material, cuerpo digital, cuerpo cibernético: ¿cómo explicar y comprender hoy el cuerpo? Para emprender dicho camino, se hace necesario señalar algunas consideraciones que ayuden a distanciarse de todo partidismo que obligue a inclinarse por una posición a favor o en contra de las nuevas propuestas tecnológicas. El debate en el que se nos ha insertado en los últimos años requiere apertura y, por ello, frente a la exigente toma de posición que se nos pide (“¿tecnócratas o humanistas?”) es necesario interrogar: ¿es posible otra vía? (Garcés, 2000, p. 47). La propuesta formulada por el pensador español Pedro Laín Entralgo nos exige una posición definida en las controversias actuales.

La primera consideración requiere una delimitación del problema o tema a abordar: el transhumanismo en su vertiente infor-

mática⁵. De acuerdo con Diéguez, cuando hablamos de transhumanismo “hacemos alusión a la filosofía de moda, la utopía del momento” (2018, p. 20), cuyo objetivo esencial es el mejoramiento (“*enhancement*” o potenciación) del ser humano a partir del uso de múltiples tecnologías. Entre las propuestas tecnológicas, encontramos aquellas que promueven la disolución del cuerpo físico y, al no estar de acuerdo con ello, queremos cuestionar su concepción antropológica.

La segunda consideración está unida a la reflexión que se quiere construir. Esta no será comprensible si no se asume una posición crítica frente al problema que se está planteando. Por ello, estamos de acuerdo con Diéguez cuando sostiene que hay que huir tanto de la tecnofobia como de la tecnofilia acrítica y que no deberíamos ni aceptar ni rechazar en bloque los proyectos antropotécnicos, sino que deberíamos juzgarlos de uno en uno (Marcos, 2018, p. 107).

Una última consideración se direcciona a la concepción antropológica que se intenta ofrecer para dar respuesta a la dilución del cuerpo en un no-cuerpo o cuerpo textual. Las nuevas propuestas antropológicas oscilan entre quienes rechazan de un modo absoluto la naturaleza humana (Sloterdijk, Agamben y Diéguez) y quienes defienden su existencia como fundamento necesario para el establecimiento de una antropología de carácter humano que pone límites a la tecnociencia. En palabras de Marcos, la interpretación aristotélica sobre la naturaleza resulta “la mejor fuente de criterio para cribar las antropotecnias” (2018, p. 107).

¿Es necesario tomar partido? ¿Ser naturalista o técnico? De nuevo queremos evitar los partidismos. En el año 2019, Conill dio un nuevo paso en la resolución del problema, al renunciar a todo intento de explicación de la realidad humana que sea de tipo naturalista o técnico. En palabras de Conill, el camino que se requiere para lograrlo debe transitar por una superación del naturalismo, el tecnicismo y también de su excesivo intelectualismo (sea este meta-

5 Según Marcos, el transhumanismo abarca cuatro grandes ámbitos: *nano* (nanotecnología y nanociencia), *bio* (biotecnología y ciencias de la vida), *info* (tecnologías de la información y la comunicación) y *cogni* (ciencias cognitivas, neurotecnologías, inteligencia artificial y robótica) (2018, p. 110).

físico, científico o científicista), ya que a partir de estos se proyectan conceptos inapropiados para explicar la experiencia propiamente humana (2019, p. 13). ¿Cómo afrontar el problema? ¿Qué vía resulta prudente? ¿Dónde radica el justo medio entre el naturalismo y la técnica? A tales interrogantes, Conill responderá: superando las nociones tradicionales del ser, de la *res* y de la naturaleza (p. 13). ¿Cómo hacerlo?

Para el planteamiento lainiano, el ser humano posee una naturaleza biológica e histórica. De dicho modo, su propuesta rebasa toda explicación biologicista e historicista. Al ser humano se le explica y comprende entre la biología y la historia. Tal vez, por ello, Laín Entralgo formulaba en *La empresa de ser hombre* que, cuando se trata del hombre *in genere*, de la humanidad, a dicha empresa se le llama “historia”; cuando se trata de un hombre individual, “biografía”, y por ello la palabra “ser” significa, ante todo, empresa de ser (1958, p. 7). El ser humano es un ser inconcluso, es un ser *gerundial* que debe construirse constantemente como proyecto de sí, debe hacerse el agente, actor y autor de su propia existencia.

En Laín, la idea de hombre implica todas sus dimensiones: en cuanto biológico, animal; en cuanto ser de relaciones, social, y en cuanto trascendental, espiritual. El ser humano es una realidad estructurista *dinamicista* que requiere su cuerpo para ser y estar en el mundo. El ser humano es un ser *gerundial* y está siempre reinterpretándose; continuamente accede a la realidad a través de su experiencia vivida y, para ello, fue lo que enseñó Laín, requiere su cuerpo. Por ello, para Conill, la mejor manera de enfrentar la naturalización de la filosofía estará mediada por una hermenéutica que, sin renunciar a la biología, pueda ayudar a comprendernos. Dicha propuesta está mediada por la “experiencia de la intimidad corporal”⁶ y fue planteada por Zubiri y, de modo especial, por Laín.

Laín nos enseña que no es necesario *biologizar* la naturaleza o intelectualizarla con abstracciones metafísicas: la virtud está en el

6 Conill plantea su propuesta a partir de dos vectores: 1) entender el concepto de naturaleza no como objetivo, sino como interpretativo, razón por la cual recurre a una noción biohermenéutica de la naturaleza humana y 2) tener por punto de partida la experiencia de la intimidad corporal (Conill, 2019, p. 13).

medio. Es vital integrar los elementos psíquicos y los metafísicos; para ello, será preciso una comprensión profunda de la realidad, en la que no se tenga que deconstruir la realidad radical para construir la realidad histórica. El ser humano es la unidad de dos estructuras que, por solidaridad, se unifican para decir “yo”. De este modo, la vida “es realidad” y construcción de “mi realidad”. Soy y me construyo. Por ello expresa Laín:

Mínimo grano de polvo soy yo, es mi cuerpo, cuando lo miro como parte del universo a que pertenece. Pero en el secreto seno de mi pequeñez, mi admiración y mi espanto soy también, como Pascal, como Kant, como Unamuno, aunque a mi modo, alguien capaz de enfrentarse intelectualmente con la inmensa realidad material que la envuelve y la condiciona (1996, p. 355).

4. Conclusión

Hablar hoy —a 18 años de su muerte— de Pedro Laín Entralgo y su proyecto antropológico despierta muchos sentimientos. Su figura intelectual aparece en las investigaciones de nuestros días un poco borrosa; es, podría decirse, presencia y ausencia. ¿Qué importancia poseen los planteamientos lainianos para la España actual? ¿Qué lugar ocupa su planteamiento antropológico en América Latina? ¿Su planteamiento resulta suficiente para procurar una respuesta a los monismos, dualismos o reduccionismos que le plantea la tecnociencia al ser humano de nuestros días?

La empresa personal de ser, requiere, por su indigencia, algunos presupuestos: “necesitado de su cuerpo”, “deudor del pasado”, “proyectado al futuro”, “abierto a los demás” y “religado a Dios”. La condición corporal expresa necesidad, falta, menesterosidad, indigencia o como se la quiera llamar; no requiere solo un cambio exterior, sino un reconocimiento profundo, un vivir, un habitar hacia dentro y en relación con los otros. Es por ello que en *Teoría y realidad del otro*, específicamente en el tomo II (*Otredad y proximidad*), Laín nos ayuda a comprender la necesidad de instalar un proyecto *pleiológico* en el que el otro, por ser persona, sea ayudado. Quien vive deambula entre el ensimismamiento y la *relacionalidad*, no está

nunca totalmente solo, la vida es convivencia; por ello, el mejor proyecto de mejora humana pasa por el ámbito de sus relaciones.

Referencias bibliográficas

- Aguilar García, T. (2008). *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa.
- Carballada, R. d. L. (2005). “El realismo de la encarnación: en la cultura de lo virtual. Encarnación y temporalidad en M.-D. Chenu”. En: F. Conesa (ed.), *El cristianismo una propuesta con sentido* (pp. 167-178). Madrid: BAC.
- Cardona, P.; Santamaría, F. y Molina, C. (2015). *El cuerpo y prácticas estéticas*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Conill, J. (2019). *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.
- Diéguez, A. (2018). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Garcés, J. F. (2000). “Humanismo ético, pedagogía y nuevas tecnologías”. *Revista Educación y Pedagogía*, 10(28), pp. 38-56.
- Gracia, D. (1989). *El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo*. Madrid: Espasa Calpe.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra.
- Marcos, A. (2018). “Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo”. *ArtefaCToS Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, 7(2), pp. 107-125.
- Mumford, L. (2013). *El mito de la máquina: técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Laín Entralgo, P. (1958). *La empresa de ser*. Madrid: Taurus.
- (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1996). *Idea del hombre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Rodríguez, J. (2019). *Primitivos de una nueva era. Cómo nos hemos convertido en Homo digitalis*. Barcelona: Tusquets.

Biohacking, ¿mejoramiento o abandono de nuestra humanidad?

Diana Vanessa Sánchez Salazar*

Your mind is a software. Program it. Your body is a shell. Change it. Death is a disease. Cure it. Extinction is approaching. Fight it!

Peter Thiel

Tu mente es un software. Prográmala. Tu cuerpo es un caparazón. Cámbialo. La muerte es una enfermedad. Cúrala. La extinción se aproxima. Combátela.

1 “Tu mente es un *software*. Prográmala. Tu cuerpo es un caparazón. Cámbialo. La muerte es una enfermedad. Cúrala. La extinción se aproxima. Combátela”.

* Magíster en Bioética de la Universidad Rey Juan Carlos, España; especialista en Derechos Humanos de la Universidad Complutense de Madrid; abogada de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Docente del Centro de Humanidades de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Ponencia fruto de la investigación “Perdiendo el sentido de lo humano. Una reflexión multidisciplinar de la actual psicopatologización de la vida cotidiana”, del Grupo de Investigación en Ética y Bioética (GIEB) de la misma universidad.

Aunque las propuestas transhumanistas son rechazadas por un amplio sector de la sociedad, van ganando fuerza y, sobre todo, un innegable atractivo mediático. Lo anterior viene a reconfigurar lo que somos, pasando de aceptar nuestra condición de vulnerabilidad y finitud humana a constituir movimientos como el *biohacking* o el *do it yourself biology* (biología hecha en casa) que busca trascender esto para que cada uno, según sus necesidades, practique mejoras y logre una máxima optimización de sus capacidades y su vida, eliminando la vulnerabilidad y, por qué no, buscando la inmortalidad. Pensamientos extremos derivados del *biohacking*, como el movimiento grinder, propugnan por las automodificaciones extremas sin intervención médica segura, inclusive peligrosas y riesgosas, para mejorar o crear de forma deliberada capacidades que, de acuerdo con su deseo, las personas quieren poseer. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿buscamos mejorar como humanos? O, más bien, ¿buscamos renunciar a nuestra humanidad en esta fusión hombre-máquina?

El *biohacking*, entonces, *hackearía* nuestro cuerpo para añadirle funciones o mejoras que no están programadas en él, a la manera como se *hackearía* un programa informático; así se lograría un mejoramiento de las capacidades humanas transformando el propio cuerpo. Lo anterior se realizaría desde la modificación con ayuda de la ingeniería genética hasta la implantación de chips o implantes subdérmicos de acuerdo con la necesidad de cada persona.

Esta práctica, desde luego, ha despertado voces de alarma; entre otras cosas, debido a la falta de preparación y conocimientos para realizar estos procedimientos y a la fácil disponibilidad de los instrumentos para hacerlo. No menos importantes son los cuestionamientos éticos que dichas prácticas plantean. Así, pues, desde el reconocimiento legal de Neil Harbisson como el primer cibernético con una antena permanente osteoimplantada a su cráneo, debido a su enfermedad, llamada acromatopsia, hasta Aaron Traywick, CEO de Ascendance Biomedical, compañía conocida por sus terapias génicas inyectadas en pacientes y a él mismo para tratar el VIH y el herpes, entre otras, las personas buscan mejorarse como seres humanos, y las intervenciones con cada vez más riesgosas.

Debemos entender que el transhumanismo expresa una cosmovisión propia de una sociedad tecnocientífica donde el culto a la técnica es lo predominante, con una facilidad absoluta de adaptar

las tecnologías a nuestras necesidades, con lo cual transformamos los objetos y a nosotros mismos en lo que queremos ser. El transhumanismo plantea el derecho que tenemos de usar la tecnología de la que disponemos para mejorarnos o autodiseñarnos, y el *biohacking* indiscutiblemente llegó para quedarse, razón por la cual se hace necesario reflexionar sobre él.

1. El transhumanismo

Desde hace algunos años, el transhumanismo ha tomado auge como un movimiento cultural e intelectual con abanderados como Nick Bostrom y David Pearce, fundadores de la World Transhumanist Association². Por transhumanismo “se entiende la propuesta de mejorar tecnológicamente a los seres humanos como individuos y como sociedad por medio de su manipulación como especie biológica, bajo el entendido de que esa mejora sería *intrínsecamente buena, conveniente e irrenunciable*” (Velásquez Fernández, 2009, p. 578).

De acuerdo con lo anterior, tenemos que esta corriente plantea como objetivo final el mejoramiento de las capacidades humanas (sean físicas o mentales) a través del desarrollo y la incorporación de la tecnología a nuestros cuerpos, hasta el punto de trascender, propugnan algunos, a una condición poshumana.

La cuestión con el transhumanismo es que algunos sectores de la sociedad han sido y siguen siendo aprensivos sobre las premisas que esta corriente plantea (valga decir, como si de procedimientos u objetivos de ciencia ficción se tratase). Diéguez afirma:

El transhumanismo ha sido recibido por algunos analistas con enorme escepticismo. Estos piensan que no habría nada de qué preocuparse porque sencillamente nada de esto sucederá. Lo que los transhumanistas nos presentan como predicciones serias y fiables son meras especulaciones con base científica más aparente que real. Su discurso no debe ser tomado sino como una manifestación propagandística del optimismo tec-

2 Organización constituida en 1998 y que actualmente se conoce como Humanity+ o Humanity Plus.

nológico propio del sector científicista de la comunidad intelectual (2017, p. 48).

Sin embargo, otros individuos y grupos consideran este movimiento como el siguiente paso, como una promesa de un mundo mejor: “Para ellos, estamos iniciando una nueva gran revolución en la historia humana, la revolución definitiva, pues impulsará al ser humano a un nivel evolutivo superior [...], el futuro será puesto irremisiblemente en nuestras manos gracias a los avances de la ciencia y la tecnología. Como nuevos titanes, seremos entonces lo que queremos ser” (Diéguez, 2017, p. 49).

El movimiento transhumanista propone que “[l]a ciencia actual, y en especial las disciplinas como la biología, la ingeniería genética, la nanotecnología, las neurociencias y también la computación, representan una buena oportunidad para mejorar (*improvement*) o potenciar (*enhancement*) la especie humana, y de ese modo generar seres humanos más fuertes físicamente, más inteligentes y emocionalmente más equilibrados” (Terrones, 2019, p. 322).

Las anteriores premisas pueden constatarse en el *Manifiesto transhumanista*, el cual consta de siete postulados. En aras de este trabajo, nos enfocaremos en los postulados 1 y 4, que tienen una relación directa con el deber moral de mejorar o potenciar la especie humana a través de la utilización de la tecnología. Así, pues, de acuerdo con el postulado 1, se propugna por que en “[e]l futuro, la humanidad cambiará de forma radical por causa de la tecnología. Prevemos la viabilidad de rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros tales como lo inevitable del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología indeseable, el sufrimiento, y nuestro confinamiento al planeta Tierra” (Aterenzani, 2020).

2. De un ideal terapéutico a un derecho al autodiseño

Desde la Antigüedad, la medicina se enmarcó en un modelo terapéutico: intentar curar cuando fuera posible o restaurar el equilibrio o armonía en la persona después de la enfermedad; es decir, interve-

nir el cuerpo con un ideal terapéutico, tratando dolencias, minimizando síntomas, curando, etc. Sin embargo, este ideal terapéutico es cada vez más cosa del pasado. Al respecto, Ferry expresa:

Para los defensores del movimiento transhumanista este paradigma ha quedado obsoleto, está superado y se debe superar, en particular gracias a la convergencia de estas nuevas tecnologías, conocidas con el acrónimo “NBIC”: nanotecnologías, biotecnologías, informática (*big data*, internet de las cosas) y cognitivismo (inteligencia artificial y robótica), innovaciones tan radicales como ultrarrápidas que probablemente generarán más cambios en la medicina y la economía en los cuarenta próximos años que en los cuatro mil años anteriores (2017, p. 13).

Con el uso de estas tecnologías cada vez más incorporadas en la práctica de la medicina, se han practicado diversos procedimientos:

Actualmente en Francia hay unas 40.000 personas aquejadas de una enfermedad genética degenerativa, la retinitis pigmentaria, que poco a poco deja ciegas a las personas que la sufren. Una empresa alemana ha desarrollado un microchip que, una vez implantado tras la retina del enfermo, permite devolverle gran parte de su vista. El microchip convierte la luz en señales eléctricas, que posteriormente amplifica y transmite a la retina mediante un electrodo, de modo que las señales pueden tomar la vía normal del nervio óptico para llegar al cerebro, donde serán transformadas en imágenes (Ferry, 2017, p. 16).

Así, pues, con el auge del transhumanismo representado concretamente en el reconocimiento social y jurídico que se ha hecho de los cibernautas, se ha venido acuñando cada vez más un llamado derecho al autodiseño, derivado de la posición de esta corriente que “defiende el derecho moral de aquellos que deseen utilizar la tecnología para ampliar sus capacidades mentales y físicas y para mejorar su control sobre sus propias vidas” (Aterenzani, 2020). Lo anterior busca lograr un crecimiento o desarrollo personal de acuerdo con los deseos de cada individuo; es decir, de lo que efectivamente ayude a realizarlos en diversas esferas más allá de las limitaciones que son

inherentes a nuestra propia naturaleza humana. Si como seres humanos podemos mejorarnos a través del uso de la tecnología, ¿por qué no hacerlo? Es más, se propugna por el deber moral y el derecho de autodiseñarnos según nuestras necesidades y deseos.

Un vehemente defensor de este derecho al autodiseño es el reconocido **cíborg** Neil Harbisson, cofundador (junto con otra reconocida **cíborg**, Moon Ribas), en 2010, de la Cyborg Foundation, y además el primer **cíborg** reconocido oficialmente por un gobierno, como el de Reino Unido. Debido a una enfermedad llamada acromatopsia, por la que Harbisson nunca ha percibido los colores, decidió crear una antena que, implantada en su cabeza, le permite añadir una nueva percepción de los colores, además de las luces infrarrojas y ultravioletas, percepción que es característica de otras especies, mas no de los seres humanos.

Este llamado “derecho al autodiseño” le otorgaría a cada individuo que no se identifique totalmente con lo que es como ser humano la libertad para decidir qué quiere ser y reclamar su derecho a autodiseñarse, incorporando nuevos sentidos a su cuerpo u órganos cibernéticos de mejoramiento que, de no ser por la incorporación tecnológica como humanos, jamás alcanzarían. Esta es una posición que no ha estado libre de controversia y problemática, pues el mismo Harbisson ha comentado en diversas ocasiones las dificultades que tuvo en su proceso médico de implantación de la antena en relación con el personal médico:

Intenté buscar [a] un doctor que quisiera implantar la antena y fue difícil porque esto es una cirugía transespecies, es añadir un sentido o un órgano que no es tradicionalmente humano, lo llamamos una cirugía transespecies... esto es una antena que no es un órgano humano y la percepción infrarroja y ultravioleta no es una percepción tradicionalmente humana, por lo tanto, cuesta encontrar doctores ahora mismo que puedan hacer este tipo de cirugías (Universidad Pontificia Bolivariana, 2018).

Como puede observarse, pasamos de un “tránsito imperceptible de lo terapéutico a lo aumentativo; en un principio se trataba de curar una enfermedad, pero lo que hemos obtenido es una hibridación hombre/máquina” (Ferry, 2017, p. 16), con lo cual la ambición por crear el ser humano perfecto viene aumentando exponen-

cialmente, prescindiendo de la intervención médica que, a fin de cuentas, puede resultar ser un obstáculo con su negativa a practicar estos procedimientos (como en el caso de Harbisson). Lo anterior provoca que el ideal de mejora se sobreponga al ideal terapéutico y resulte en que algunas personas, apoyadas por movimientos tecnocientíficos, lleguen a practicarse a sí mismas intervenciones quirúrgicas implantando aparatos tecnológicos para mejorarse como seres humanos; así surge el *biohacking*.

3. El *biohacking*. La biología del *hazlo tú mismo*

Ya se ha establecido previamente que el transhumanismo propugna por ese deber moral de mejora de las capacidades humanas con el uso de las tecnologías NBIC (nanotecnologías, biotecnologías, informática y cognitivismo), un ideal que va más allá de la terapéutica al ideal de perfección.

El *biohacking* (que viene de la composición de las palabras “biología” y “*hacking*”) es un movimiento transhumanista donde esa mejora o transformación humana se hace posible: “al igual que un informático puede *hackear* un sistema electrónico para añadirle funciones para las cuales no está expresamente diseñado, los *biohackers* modifican el propio cuerpo humano para otorgar diferentes capacidades al organismo” (Cortina, 2018, p. 221). De este modo se *hackearía* nuestro cuerpo para añadirle funciones o mejoras que no están programadas en él, a la manera como se *hackearía* un programa informático; así se lograría un mejoramiento de las capacidades humanas transformando el propio cuerpo. Lo anterior se realizaría desde la modificación con ayuda de la ingeniería genética hasta la implantación de chips o implantes subdérmicos de acuerdo con el deseo de cada persona. En relación con la modificación *biohacker*, Cortina dice:

Esta idea fue la que intentó llevar a cabo en 2016 el doctor en biofísica, ex trabajador de la NASA y activista *biohacker* Josiah Zayner cuando se inyectó un preparado con la herramienta CRISPR/Cas9 para editar su genoma y mejorar su musculatu-

ra. El crecimiento muscular esperado por Zayner era de hasta un 60%, al haber inhibido la miostatina de su cuerpo, la cual bloquea de algún modo las células madre musculares. Josiah Zayner es actualmente dueño de su propia empresa de Biohacker, tiene a la venta diversos kits de modificación genética y declaró recientemente que el objetivo de ese mejoramiento era lograr tener mayor fuerza muscular, haciéndose "superhumano" (Cortina, 2018, p. 221).

El *biohacking* es conocido también como un movimiento del *do it yourself biology* (DIY o biología del *hazlo tú mismo*), con esto se busca incorporar nuevas funciones y sentidos hasta inclusive trascender la finitud y vulnerabilidad humanas; cada uno, según sus necesidades y sin intervención médica, se practica mejoras para lograr una máxima optimización de sus capacidades y su vida en general.

Una premisa importante del *biohacking* es que se defiende el libre acceso y la mejora para aumentar las capacidades físicas y mentales de los individuos: acceso por parte de todos los ciudadanos y no solo para los científicos o la industria. Esto es lo que los *biohackers* denominan "ciencia ciudadana": contamos con información libre y accesible para que todos podamos "jugar" con la biología que nos rodea. La ciencia ciudadana considera que

[e]l acceso libre y gratuito a la información y el intercambio de herramientas de biotecnología dentro de la comunidad pueden estimular la innovación y el progreso científico, contribuir a la mejora de la sociedad y, en última instancia, de ellos mismos. DIYBio, además de interesarse en *hackear* los organismos biológicos, apuesta por desarrollar soluciones alternativas más económicas para uso personal y reemplazar así el caro equipo de laboratorio estándar (Cortés López, 2018, p. 6).

Y es precisamente esta ciencia ciudadana, tan atractiva como puede sonar, la que ha despertado las alertas de muchos, toda vez que las intervenciones son realizadas por todo tipo de personas sin formación alguna o sin entrenamiento en el campo de las ciencias biomédicas y sin necesidad de apoyo institucional, lo que la torna en una biología de garaje que conlleva demasiados riesgos en los sujetos que se someten a los procedimientos experimentales de ensayo y error.

Los dispositivos como chips, sensores, implantes, imanes, etc., cada vez están más al alcance de ese “ciudadano común” ávido de jugar con su biología; permanentemente aparecen más páginas web y comunidades en red donde se hace realmente muy fácil y económico adquirir los instrumentos. Lo anterior necesariamente nos lleva a plantearnos algunos cuestionamientos: ¿cuál es el límite de esas intervenciones?, ¿hasta qué punto de transformación corporal y mental pueden llevarnos estas prácticas?, ¿es el *biohacking* una mejora o un abandono de nuestra humanidad?

Valga anotar que este movimiento de ciencia ciudadana propugna por prácticas de *biohacking* ético, es decir, por realizar estas prácticas siempre que no se ponga en peligro la salud y se haga un acatamiento a las normas de bioseguridad, pues

[s]on muchos los que consideran a los *biohackers* como individuos carentes de ética y que por lo tanto podrían estar trabajando en líneas de investigación que alcanzarían, en el caso de tener éxito, a generar situaciones de riesgo. No obstante, la gran mayoría de los *biohackers* son conscientes de la necesidad de trabajar bajo premisas bioéticas, hecho que se ve corroborado por el desarrollo [y la] implantación de códigos propios confluyentes (Cique Moya, 2017, p. 13).

No obstante, como en toda corriente o movimiento, existe un grupo de personas que quieren llevar esas mejoras al extremo, apartándose de ese *biohacking* ético; recordemos, como hemos venido estableciendo en el texto, que gradualmente pasamos del ideal terapéutico propio de la medicina a distintos ideales de mejoramiento: implantación de dispositivos con supervisión médica que dotan al individuo de nuevos sentidos como el caso de Neil Harbisson, lo que va un paso más allá de los límites conocidos con el *biohacking* y su postulado de ciencia ciudadana, al pasar a un radicalismo como lo es el movimiento grinder.

El movimiento grinder

[p]uede verse como el lugar común donde el transhumanismo se cruza con el *biohacking*. No obstante, lo característico del movimiento grinder y de sus comunidades es que no son teóricos, sino que practican modificaciones (a veces extremas) en

su propio cuerpo usando *hardware* electrónico. Su intención es la modificación corporal destinada a aumentar las capacidades sensoriales del ser humano y de este modo pretenden mejorar las capacidades humanas hasta donde sea posible (Cortina, 2018, p. 225).

Los grinders, como se les conoce a los *biohackers* más radicales, propugnan por las automodificaciones extremas sin intervención médica segura, lo que pone en peligro sus vidas con intervenciones riesgosas para mejorar o crear de forma deliberada capacidades que, de acuerdo con su deseo, quieren poseer y que no son propias de la naturaleza humana. Se les cuestiona, entre otras cosas, la falta de preparación y conocimientos para realizar estos procedimientos debido a la fácil disponibilidad de los instrumentos para hacerlo y al poco o nulo respeto a las normas de bioseguridad requeridas.

Por la novedad y el indiscutible atractivo que ocasionan con sus prácticas, los grinders han logrado llamar la atención de los medios de comunicación e incluso algunos de ellos, de los grinders, son personajes cada vez más conocidos, como es el caso de Rich Lee, bastante popular en esta comunidad y que se ha implantado imanes y chips de comunicación de campo cercano (NFC, por sus siglas en inglés) que pueden programarse para abrir puertas o ver páginas web. Al respecto, él afirma: “Tenemos todo este conocimiento de ingeniería genética y lo que yo apoyo es la idea de que podamos cambiar nuestros genes y obtener modificaciones genéticas de la misma manera que nos hacemos un tatuaje [...]. Me gustaría ver una sociedad biológicamente fluida en la que la gente pueda incrementar ese tipo de cosas” (Nye, 2018).

Otro reconocido caso ha sido el del *biohacker* Aaron Traywick, quien fuera director de Ascendance Biomedical, compañía conocida por sus terapias génicas inyectadas en pacientes y a él mismo para tratar el VIH y el herpes (BBC Mundo, 2018), entre otras, y quien es reconocido por lo mediático y riesgoso de sus intervenciones.

4. Conclusión

El ideal de mejorar como humanos ha sido una constante; la educación, el deporte, el derecho, la política, etc., han sido instrumentos

sociales de mejora aceptados en tanto ordenan, distinguen y regulan la vida en sociedad, y algunos son símbolo de estatus; sin embargo, con el devenir de los últimos años nos hemos focalizado en las mejoras a nuestro cuerpo y mente tratando de trascender esas características que nos hacen humanos: la enfermedad, el envejecimiento y la muerte son los enemigos a combatir.

Definitivamente, el transhumanismo expresa una cosmovisión característica de una actual sociedad tecnocientífica donde el culto a la técnica es lo predominante con una facilidad absoluta de adaptar la tecnología a nuevas necesidades, con lo cual los individuos transforman los objetos de acuerdo con lo que requieren y principalmente a ellos mismos, de acuerdo con lo que desean, y adquieren nuevos sentidos que, conforme a la naturaleza humana, no les son propios.

Pasamos de un ideal terapéutico propio de la medicina a un ideal de mejoramiento donde lo que se busca es adquirir la perfección (nada menos característico de los humanos) con ayuda de las tecnologías NBIC (nanotecnologías, biotecnologías, informática y cognitivismo). El transhumanismo es una idea derivada y basada en el deber moral de mejora, formulada en el derecho que tenemos de usar las tecnologías disponibles para autodiseñarnos.

El *biohacking* es un movimiento que definitivamente ha llegado para quedarse; su bandera de ciencia ciudadana plantea un ideal atractivo que no puede desconocerse, por lo cual debemos aproximarnos y conocer las premisas bajo las cuales trabaja, ya que, aunque se propugne por unas prácticas de *biohacking* ético, no es posible ejercer un control efectivo sobre esto; claramente, pueden presentarse desviaciones en los fines que lleguen a dañar al ser humano, como ha sido el caso de movimientos radicales como el grinder, por lo cual se debe potenciar el actuar ético de los participantes de la mano de controles estatales.

Todo lo anterior plantea la urgente necesidad de reflexionar sobre los límites éticos de modificar nuestros cuerpos e interrogarnos sobre nuestra condición de humanos. ¿Qué es lo que buscamos o deseamos? ¿Mejorarnos o abandonar nuestra humanidad?

Referencias bibliográficas

- Aterenzani (2020). “Manifiesto transhumanista”. Ciberestética. Disponible en: <https://ciberestetica.wordpress.com/2020/03/09/manifiesto-transhumanista/>.
- BBC Mundo (2018). “La controvertida vida de Aaron Traywick, el ‘biohacker’ que murió a los 28 años y quien decía tener una cura para el VIH”. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43982143>.
- Cique Moya, A. (2017). “*Biohacking y biohackers: amenazas y oportunidades*”. *Documento opinión*, 93, pp. 1-21.
- Cortés López, M. d. M. (2018). *Biología sintética. Del biohacking al hágasele usted mismo*. Trabajo de fin de máster. Las Palmas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria y la Universidad de La Laguna. Disponible en: <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/10402>.
- Cortina, A. (2018). “Capacidades humanas aumentadas”. En: F. Torralba (coord.), *El Transhumanismo bajo la lupa* (pp. 201-229). Barcelona: Vanguard Gráfico.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nye, C. (2018). “Los ‘biohackers’ que transforman su cuerpo con implantes y dietas extremas: He creado un nuevo sentido humano”. *BBC News*. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-46456325>.
- Terrones, L. A. (2019). “Una aproximación general al transhumanismo y su problematización”. *Análisis*, 51(95), pp. 319-345.
- Velásquez Fernández, H. (2009). “Transhumanismo, libertad e identidad humana”. *Thémata. Revista de filosofía*, (41), pp. 577-590.
- Universidad Pontificia Bolivariana (2018). “‘Rojo y Negro’: Los cíborgs, la tecnología en lo humano”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OaL2Vy9cNMw>.

Máquinas sin cuerpo: críticas enactivistas a la visión computacionalista de la mente

Cristian Camilo Vélez*

1. Introducción

El computacionismo fue el paradigma dominante en la filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo xx, y estableció una visión de la cognición humana como reducto de la actividad de una máquina computacional. El enfoque computacional acerca de lo mental ha sostenido que la cognición humana, y posiblemente también la cognición animal, puede ser entendida como un conjunto de procesos computacionales de dominio específico

* Candidato a doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Filosofía y profesional en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Se desempeña actualmente como docente interno e investigador en la Escuela de Arquitectura y Diseño de la Universidad Pontificia Bolivariana. Este trabajo constituye un avance parcial de su investigación doctoral.

realizados por módulos cerebrales sobre representaciones simbólicas internas que se forman a partir de información extraída del mundo externo. El computacionismo afirma que la cognición, en cuanto que sistema computacional, procesa símbolos para resolver los problemas que confrontamos en nuestra vida diaria. De este modo, la inteligencia humana es descrita como una estricta actividad computacional de resolución de problemas realizada por el cerebro como ordenador central y sin participación relevante alguna del resto del cuerpo. Este enfoque defiende, en suma, que la manipulación de representaciones simbólicas internas, a través de cómputos cerebrales desconectados del resto de las funciones corporales, le permitiría al sistema cognitivo encontrar soluciones lógicas y óptimas para cada situación confrontada en el curso de la existencia de un ser humano.

La descripción computacional y *descorporizada* de la mente ha sido rechazada por el enfoque de la cognición corporizada, y particularmente por la visión *enactiva* de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente. En general, la doctrina de la cognición corporizada (o tesis del *embodiment*) consiste en la postura según la cual muchas características de la cognición, ya sea humana o no-humana, están determinadas por aspectos de todo el cuerpo del organismo vivo. La cognición dependería, por lo tanto, de rasgos organizacionales de todo el plan corporal del agente como resultado de su forma de acoplamiento evolutivo al entorno. Entre las vertientes de las ahora llamadas “ciencias cognitivas corporizadas” se encuentra el enfoque *enactivo*. Este enfoque también sostiene que la mente no es el producto de una arquitectura computacional implementada por el cerebro, sino el producto de la actividad adaptativa del cerebro entendido como un biosistema dinámico acoplado funcionalmente al resto de subsistemas corporales. Según este enfoque, el cuerpo es un distribuidor y un regulador en el trabajo cognitivo: el cuerpo del agente, como un todo, regula y distribuye el procesamiento cognitivo entre estructuras neuronales y no-neuronales. El enfoque enactivo también apela a nociones biológicas como “autonomía” y “agencialidad” para enfatizar que la cognición emerge del cuerpo de un agente, en tanto que constituye un sistema vivo.

El objetivo de este trabajo es exponer algunas críticas que el enfoque *enactivo* ha dirigido a la visión computacional de la mente y examinar su propuesta acerca del origen y la naturaleza de lo mental. Por razones de extensión, no entraremos en discusiones de

detalle sobre ningún proceso cognitivo específico, por ejemplo, el razonamiento, la memoria o la atención, sino que nos centraremos en los procesos básicos subyacentes que son comunes a todo proceso cognitivo, de acuerdo con el marco conceptual de los dos enfoques analizados. Esto quiere decir que el trabajo está enfocado en presentar un contraste teórico entre dos modelos generales de funcionamiento de la cognición y algunas de sus implicaciones filosóficas más relevantes. En particular, en lo concerniente al enfoque *enactivo*, con el cual nos sentimos identificados, explicaremos cómo su modelo sobre la vida mental ha conducido a una nueva visión en filosofía de la mente, en la que la cognición es concebida como un proceso realizado por todo el sistema corporal de un agente viviente, específicamente los animales con un sistema nervioso central, para evaluar sus situaciones de interacción con el entorno y construir significado sobre la información aprehendida por vía de su experiencia del mundo.

2. Cerebro como ordenador: el enfoque computacional de la mente

Algunos filósofos afirman que los seres humanos somos máquinas, específicamente, máquinas que computan, y asumen así el llamado “modelo computacional de la mente”. La teoría computacional constituyó el paradigma dominante en las ciencias cognitivas aproximadamente entre los años sesenta y noventa, y penetró profundamente la visión filosófica sobre la vida mental, principalmente en la tradición analítica de la filosofía. La explicación computacional de la mente fue introducida por Putnam (1967, p. 30) con el llamado “funcionalismo de máquina” y posteriormente reformulada con la “teoría representacional de la mente” de Fodor (1972) y Block y Fodor (1972), la cual sostiene que los estados mentales (o procesos cognitivos) son procesos computacionales ejecutados por un dispositivo centralizado de procesamiento serial. En los seres humanos, este procesador central sería el sistema nervioso central, especialmente el cerebro, donde las “operaciones cerebrales” se entienden como “operaciones de computación”; de modo que la mente no sería otra cosa que el conjunto de operaciones computacionales

implementadas por una máquina intracraneal de estados finitos: el cerebro humano. En dicho enfoque se sostiene, entonces, que la mente humana es, literalmente, un “sistema computacional” (o un sistema modular de programas) implementado por el sistema nervioso central en cuanto que realización concreta de una máquina estilo Turing. Esta posición teórica sobre la cognición es conocida actualmente, según Rescorla (2015), con la etiqueta de “teoría computacional clásica de la mente” y se distingue de otras teorías computacionales que se empezaron a desarrollar desde los años ochenta a partir de la publicación del trabajo de Rumelhart y McClelland (1987) y que están basadas en “modelos conexionistas de computación”: modelos de procesamiento distribuido en paralelo realizados por redes neuronales artificiales.

La teoría computacional clásica de la mente está inspirada en el modelo de computación clásica basada en códigos binarios, también conocido como el modelo de máquinas de Turing (Turing, 1950). En términos generales, una máquina estilo Turing es un dispositivo que computa instrucciones algorítmicas sobre símbolos contruidos a partir de dos dígitos primitivos (representados mediante los signos 1 y 0). En esta dirección, la teoría computacional clásica de la mente asevera que el cerebro implementa una máquina estilo Turing que computa secuencias de símbolos internos contruidos recursivamente sobre la base de dos estados físicos primitivos. De hecho, todo sistema computacional clásico (por ejemplo, un ordenador digital) consiste en una máquina estilo Turing que realiza operaciones sobre símbolos complejos que se construyen, de acuerdo con ciertas reglas procedimentales de combinación y transformación estructural, de los símbolos primitivos 1 y 0, los cuales representan la presencia de una señal (1) o la ausencia de dicha señal (0). En un ordenador digital, por ejemplo, la cifra 1 simboliza la presencia de una *señal* eléctrica (un determinado voltaje) y la cifra 0 simboliza la ausencia de señal eléctrica alguna. En el ordenador digital, un símbolo complejo es un patrón específico de voltajes ejecutado por el procesador, es decir, una cadena finita de los símbolos primitivos binarios. Además, según ha sido descrito por Johnson-Laird (1988, p. 29), un símbolo complejo de este tipo representa en el sistema algún carácter externo conforme unas reglas convencionales de emparejamiento predefinidas. Así, por ejemplo, una cadena finita de símbolos primitivos puede denotar un número

cardinal, una letra o un píxel, mientras que la ejecución de las reglas de procedimiento con las que está programado el sistema, de acuerdo con el dominio específico de denotación, produce símbolos más complejos que representan ciertas entidades externas, por ejemplo, conjuntos de números cardinales, palabras o imágenes.

Consecuentemente, puesto que el ordenador digital construye, combina y transforma símbolos complejos a partir de la ejecución de reglas de procedimiento, las cuales constituyen un conjunto de instrucciones algorítmicas que determinan las transformaciones sintácticas que son posibles según el dominio denotado, se puede decir que los procesos de computación no son otra cosa que operaciones sintácticas de combinación y transformación estructural de símbolos. Los ordenadores digitales operan, pues, como máquinas estilo Turing que computan símbolos de un código binario a partir de conjuntos de instrucciones o programas escritos en una gramática a base de principios puramente lógicos. Sin embargo, se ha observado que los ordenadores digitales carecen de la competencia computacional para relacionar los símbolos complejos que manipulan internamente con las entidades externas denotadas y, por lo tanto, que no tienen acceso al “contenido semántico” de los símbolos (Varela, Thompson y Rosch, 1991, p. 42). Lo que los ordenadores digitales hacen, en cuanto que sistemas computacionales, es, simplemente, ejecutar los programas preestablecidos sobre el sistema de símbolos de acuerdo con los comandos de entrada que reciben de un usuario y, posteriormente, arrojar una salida resultante de la ejecución de los programas. A tal proceso de transformación sintáctica sobre símbolos complejos es a lo que se le denomina una “computación”.

Volvamos ahora al caso del cerebro humano. De acuerdo con el *computacionalismo* clásico sobre lo mental, en un cerebro los símbolos primitivos binarios están constituidos por la presencia o ausencia de un impulso bioeléctrico. Así, el primitivo 1 simbolizaría la activación neuronal mediante un potencial de acción (la descarga eléctrica de una neurona), mientras que 0 simbolizaría la silencia neuronal y, por lo tanto, un potencial de reposo (una neurona eléctricamente inactiva). De este modo, los *computacionalistas* clásicos interpretan la tasa de descarga de las neuronas individuales (la tasa de activación/silencia neuronal para un evento dado) como patrones binarios de impulsos electroquímicos que componen los símbolos complejos más básicos. Estos símbolos complejos repre-

sentan, por ejemplo, ciertas cualidades de un objeto externo que ha sido percibido según el área de localización cerebral de las neuronas. Hipotéticamente hablando, los patrones binarios combinados (la actividad neuronal oscilatoria) de neuronas individuales de un área cerebral determinada construyen símbolos más complejos que son símbolos mentales. Estos símbolos mentales representan internamente aquellos objetos y eventos del mundo externo extraídos a través de entradas sensoriales. Tales representaciones simbólicas internas sobre el mundo externo (cuya estructura fenoménica se presume preestablecida o predada) son construidas y manipuladas de acuerdo con un conjunto de reglas procedimentales de combinación y transformación estructural del cerebro.

Así, pues, de acuerdo con el enfoque computacional clásico de la mente, el cerebro humano estaría programado con distintos conjuntos de reglas procedimentales —o distintos módulos de programas inscritos en diferentes áreas y circuitos neurales— que computan internamente símbolos mentales. Estos programas computacionales cerebrales serían innatos. Así, cuando el cerebro recibe entradas sensoriales (por ejemplo, patrones de estimulación retinal), inmediatamente son transducidas a símbolos de su código binario (el código bioeléctrico neural) y computadas por programas innatos que arrojan una salida motora preestablecida (por ejemplo, una reacción muscular). Consecuentemente, los distintos procesos cognitivos se explican a partir de procedimientos de cómputo realizados por distintos módulos mentales (posiblemente coincidentes con distintos circuitos cerebrales) que, como lo hace un ordenador digital, ejecutan algún conjunto de instrucciones algorítmicas escritas con los principios gramaticales intrínsecos del cerebro. El sistema de esta gramática lógica implementada por el cerebro para manipular representaciones simbólicas conforma la arquitectura funcional de la mente¹.

Ahora bien, dado que la actividad mental es, *sensu stricto*, el sistema con una arquitectura de computación estilo Turing —pero no así el dispositivo físico que implementa dicho sistema—, se ha declarado en el enfoque computacional que el cerebro humano solo

1 Una discusión más amplia sobre la arquitectura funcional de los sistemas cognitivos en el enfoque del *computacionalismo* se encuentra en Carruthers (2006).

puede ser visto como un tipo de máquina física en la que se realiza concretamente esta arquitectura computacional, la cual podría ser implementada por múltiples sistemas físicos independientemente de su estructura o composición material. Esta tesis funcionalista, conocida como el argumento de la realizabilidad múltiple, indica que la misma clase de estados mentales pueden ser realizados por diferentes sistemas físicos, aun si no fueran organismos vivos de carne y hueso, sino autómatas basados en silicón. Esto sería así porque lo que determina que un estado sea mental o no-mental son los patrones de organización funcional con arquitectura computacional bajo los cuales opera, y no el dispositivo en el que se realiza de manera concreta. Así, no solo el cuerpo es prescindible para que un sistema físico tenga una mente, sino que es igualmente superfluo que este sistema físico sea o no un cerebro. Con lo cual, lo que caracteriza a un agente cognitivo no es que posea un plan corporal estructuralmente determinado o que constituya una forma de vida orgánica con cerebro, sino que sea un sistema de programas con una gramática lógica. En suma, el *computacionalismo* edificó en la filosofía la metáfora de las mentes *descorporizadas*.

3. La cognición corporizada: el enfoque enactivo de la mente

Vamos ahora con el enfoque *enactivo* de la cognición. El *enactivismo* es una corriente de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas que empezó a desarrollarse desde los años setenta, pero que se consolidó como un paradigma alternativo en los años noventa. El llamado *enfoque enactivo*, como fue denominado por Varela, Thompson y Rosch (1991, p. 147) toma sus bases conceptuales de la teoría de los sistemas dinámicos complejos, aunque ha recibido una gran influencia de la tradición fenomenológica de la filosofía. El enfoque *enactivo* sostiene que la cognición animal, humana o no-humana, es la actividad sensomotora autorregulada por un organismo vivo corporizado. Esta actividad —que en lo organizacional básico se expresa como un repertorio de patrones sensomotores— emerge del control distribuido entre sus subsistemas corporales, en los cuales el sistema nervioso central desempeña un rol crítico. De este modo,

los animales son descritos en el *enactivismo* como sistemas autónomos con una organización dinámica en cuya *corporización* global el sistema nervioso trabaja como un subsistema adaptativo que, por un lado, regula las interacciones sensomotoras internas entre los demás sistemas corporales, y, por otro, regula las interacciones sensomotoras externas del organismo con su ambiente². Así, por ejemplo, el cerebro humano es entendido por el *enactivismo* como un caso de sistema dinámico operacionalmente acoplado al resto del diseño corporal humano que a su vez opera como un sistema dinámico de mayor complejidad organizacional y, por ende, como un sistema adaptativo de nivel superior. En cuanto que sistema dinámico, el cerebro se concibe como una red compleja compuesta por múltiples partes interconectadas o entrelazadas (las células neuronales), cuyos vínculos crean propiedades emergentes, esto es, propiedades no-lineales a escala del multinivel organizacional que son inherentes al sistema complejo y, en consecuencia, que no son propiedades de sus partes componentes de subnivel.

De manera semejante, las células neuronales individuales, vistas a escala del subnivel, también pueden ser concebidas como sistemas dinámicos. Esto quiere decir que, desde un punto de vista *enactivo*, podemos sostener que una neurona es, en sí misma, un sistema adaptativo con sus propias propiedades emergentes derivadas de las interacciones de sus subcomponentes intracelulares. Así, se puede conjeturar que la organización sistémica de la célula neuronal la dota de propiedades de las que carecen sus partes. Por ejemplo, una neurona es un sistema *autopoiético*, esto es, un sistema viviente individual que se autoproduce continuamente a partir del sostenimiento de procesos internos de transformación molecular en un estado de equilibrio dinámico. Por el contrario, las moléculas que componen la neurona, por ejemplo, las proteínas constitutivas o los ácidos nucleicos, no son sistemas *autopoiéticos* y, por ende, no son seres vivos. Sin embargo, las propiedades emergentes de la neurona, como su autopoiesis homeostática, están estructuralmente determinadas por la naturaleza de las propiedades físicas y químicas

2 Mayores referencias en Barandiaran y Moreno (2008) y en Moreno y Lasa (2003).

de sus subcomponentes y por la forma en que interactúan en una red dinámica organizacionalmente cerrada.

En este sentido, una neurona en estado de equilibrio homeostático, dedicada a sostener sus procesos de autoproducción, puede ser pensada como un sistema no-perturbado que, durante tal estado de equilibrio, se encuentra en su potencial de reposo. Sin embargo, la estimulación sináptica que una neurona recibe de una neurona adyacente produce una perturbación de origen externo que rompe su equilibrio, esto es, genera un estado de desequilibrio en su medio interno. Dicha perturbación desencadena una sucesión de cambios de estado estructural que, regulados por determinadas interacciones entre subcomponentes, tienden a compensar la perturbación generada: tales cambios se desencadenan para reajustar el equilibrio del sistema. Esta cadena de cambios de estado es la despolarización neuronal (un cambio del potencial transmembrana del axón) que genera un impulso bioeléctrico (un potencial de acción). Por lo tanto, en un enfoque *enactivo* no se describe la actividad neuronal como un patrón de procesos simbólicos binarios, sino como procesos de actividad adaptativa mediante la cual las neuronas responden a las perturbaciones que se intercomunican para reajustar su homeostasis como sistemas dinámicos³.

Si volvemos a escala del multinivel, esto es, a escala del cerebro, podemos observar que un sistema nervioso central constituye una red dinámica altamente compleja compuesta por subcomponentes neuronales interconectados que, a su vez, son redes dinámicas. Sin embargo, en cuanto que sistema autorganizativo de mayor nivel, el sistema nervioso central posee propiedades emergentes de las que carecen sus subcomponentes celulares, aunque están determinadas por la estructura, el comportamiento adaptativo y la interacción entre tales subcomponentes. Así, como lo han intentado mostrar neurocientíficos del talante de Damasio (2010), se puede asumir que el sistema nervioso central es una red dinámica de procesos de interacción celular con su propio equilibrio homeostático. Sin embargo, el equilibrio se rompe, por ejemplo, siempre que el sistema nervioso central recibe perturbaciones sensoriales de origen ambiental. Estas perturbaciones desencadenan cambios de estado estructural en la

3 Véase, por ejemplo, Maturana y Varela (1987, p. 164).

red, que a escala del subnivel son secuencias de cambio de estado en las neuronas, y a escala del multinivel constituyen actividad electroquímica rítmica y oscilatoria en circuitos neuronales específicos. Estos circuitos centrales mantienen conexiones, a través de vías nerviosas aferentes, con los receptores sensoriales (compuestos por cientos de neuronas sensoriales interconectadas) que a su vez son perturbados por patrones específicos de energía física ambiental a los cuales son estructuralmente sensibles.

Contra la visión *computacionalista* de lo mental, el enfoque *enactivo* de la cognición asume que la actividad de los circuitos cerebrales es actividad adaptativa (y no actividad computacional) que se genera para gestionar las perturbaciones sensoriales y reajustar la homeostasis del sistema. Pero el *enactivismo* no sostiene que la actividad adaptativa cerebral por sí sola constituya la actividad mental o cognitiva, porque considera que el cerebro o el sistema nervioso central no es más que un subcomponente de un sistema dinámico de mayor orden de complejidad, a saber, un cuerpo vivo. De hecho, el enfoque *enactivo* de la cognición concibe el cuerpo animal, humano o no-humano, como un sistema adaptativo en el que, además del sistema nervioso, hay múltiples subsistemas corporales que interactúan y se autorganizan para generar un proceso sostenido de autopoiesis multicelular. De este modo, el cuerpo es descrito como un sistema vivo que genera respuestas adaptativas reguladas por la red de interacciones entre los subcomponentes corporales y, especialmente, por el sistema nervioso. De acuerdo con el *enactivismo*, es a escala del cuerpo vivo como un todo que cabe hablar de cognición.

Describamos esto un poco más detenidamente. El *enactivismo* sugiere que la actividad cognitiva, sea cual sea el proceso cognitivo específico en cuestión, consiste en una actividad continua de construcción de significado (*sense-making*) que realiza un agente en virtud de su modo de *corporización* como organismo viviente y, por ende, de acuerdo con su plan corporal resultante de la evolución biológica. De esta manera, el enfoque *enactivo* asevera que el cuerpo opera como un constreñimiento en la cognición, en el sentido según el cual el plan corporal específico de un organismo viviente limita estructuralmente sus procesos de construcción de significado con

relación a las situaciones en las que se desenvuelve⁴. El *enactivismo* también concede que el cuerpo del agente cumple un rol como distribuidor en la cognición, ya que considera que la construcción de significado no es producida de manera localizada en las estructuras neurales centrales, sino de manera distribuida en el acoplamiento dinámico global de todo el cuerpo, incluyendo los sistemas corporales no-neurales. Finalmente, como ha sido recientemente evidenciado por Chemero (2009, p. 117), el enfoque *enactivo* considera que el cuerpo trabaja como un regulador de la actividad cognitiva, dado que establece que en la organización operacionalmente cerrada del cuerpo de un organismo vivo los cambios de estado en las estructuras corporales no-neurales continuamente retroalimentan las estructuras neurales, de forma que la construcción de significado que esta red dinámica corporal genera pueda estar espacial y temporalmente ajustada a los eventos ambientales que dicho organismo confronta.

Nótese que, puesto que la cognición estaría estructuralmente determinada por el plan de organización corporal de cada especie zoológica, resulta que los estados mentales específicos (como creencias, deseos, decisiones o sentimientos, según sea el caso) no pueden ser independientes del tipo de estructura o composición física de los sistemas que se han autorganizado para dar lugar al cuerpo animal. Los estados mentales humanos, por ejemplo, dependen estructuralmente tanto de los patrones de conectividad de la circuitería neural como de los constreñimientos funcionales de su diseño corporal, incluyendo la organización específica de las estructuras motoras, sensoriales y viscerales. Por lo tanto, el punto de vista *enactivo* sobre la cognición debe rechazar la tesis funcionalista de la *realizabilidad múltiple*, pues los estados mentales no son simples módulos de instrucciones algorítmicas implementables en cualquier máquina capaz de ejecutar sus reglas funcionales, sino diferentes tipos de estados emergentes de cambios estructurales adaptativos en un sistema dinámico. Contra la imagen de que los seres humanos, y posiblemente otros animales, constituimos máquinas *descorporizadas* que existen para hacer cálculos, el *enactivismo* ha instituido la idea de que todos los animales, humanos y no-humanos, constituimos sistemas cognitivos corporizados.

4 Una muestra de esta asunción se desarrolla en Thompson (2007, p. 55).

Así, pues, el enfoque *enactivo* arguye que no somos máquinas de computación, sino sistemas autónomos que requerimos mecanismos adaptativos para regular nuestras interacciones con el mundo en el que nos desenvolvemos como seres vivos. Los *enactivistas* critican, *prima facie*, a los *computacionalistas* porque ellos obvian que somos seres vivos. En su lugar, un *computacionalista* cree que somos ordenadores *encubetados* en un cuerpo de carne y hueso que solo proporciona sustento nutritivo al contingente soporte físico cerebral del sistema computacional que realmente constituiríamos. Contra esta visión de la mente, el modelo *enactivo* de las ciencias cognitivas sugiere que los procesos mentales no son procesos de manipulación de representaciones simbólicas internas a través de cómputos cerebrales desconectados del resto de las funciones corporales. En su lugar, los *enactivistas* afirman que los estados mentales o los procesos cognitivos se caracterizan por construir estados corporizados de origen sensomotor o, mejor aún, procesos de autorregulación adaptativa que emergen de interacciones dinámicamente distribuidas en las que todos los sistemas corporales del agente, y no solo el cerebro, cumplen un rol regulativo que es causal y físicamente constitutivo. En síntesis, el *enactivismo* sostiene que la cognición está corporizada y que, en su forma más básica, consiste en la actividad que un cuerpo vivo realiza en un dominio de interacciones con su ambiente.

Referencias bibliográficas

- Barandiaran, X. y Moreno, Á. (2008). "Adaptivity: From Metabolism to Behavior". *Adaptive Behavior*, 16(5), pp. 325-344.
- Block, N. y Fodor, J. (1972). "What Psychological States Are Not". *Philosophical Review*, 81(2), pp. 159-181.
- Carruthers, P. (2006). *The Architecture of The Mind*. Nueva York: Oxford University Press.
- Chemero, A. (2009). *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. Nueva York: Pantheon Books.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Nueva York: Thomas Y. Crowell.

- Johnson-Laird, P. (1988). *The Computer and the Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maturana, H. y Varela, F. (1987). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Boston y Londres: New Science Library.
- Moreno, Á. y Lasa, A. (2003). "From Basic Adaptivity to Early Mind". *Evolution and Cognition*, 9(1), pp. 12-30.
- Putnam, H. (1967). "Psychophysical Predicates". En: W. Capitan y D. Merrill (eds.), *Art, Mind, and Religion* (pp.158-168). Londres: University of Pittsburgh Press.
- Rescorla, M. (2015). "The Computational Theory of Mind". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy archive*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/computational-mind/>.
- Rumelhart, D. y McClelland, J. (eds.) (1987). *Parallel Distributed Processing*. Cambridge: MIT Press.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Turing, A. (1950). "Computing Machinery and Intelligence". *Mind*, 59, pp. 433-460.
- Varela, F.; Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.

Inteligencia artificial en la industria

Seny María Hernández Ledezma*

*En el futuro, la humanidad cambiará de
forma radical por causa de la tecnología.
Prevedemos la viabilidad de rediseñar la
condición humana,
incluyendo parámetros tales como lo
inevitable del envejecimiento,
las limitaciones de los intelectos humanos y
artificiales,
la psicología indeseable, el sufrimiento,
y nuestro confinamiento al planeta Tierra.*
Manifiesto Transhumanista

* Doctora y magíster en Ciencias Políticas por la Universidad Simón Bolívar (Caracas-Venezuela). Profesora asociada de la Universidad Central de Venezuela en la Escuela de Estudios Internacionales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y en el Doctorado sobre Seguridad Social adscrito a la misma facultad. Profesora de la asignatura Metodología de la Investigación y de los seminarios Identidades Culturales en un Mundo Cambiante y Democracia y Política en pregrado, así como del seminario *Lobbying* o Cabildeo Político, y de la asignatura Filosofía, Doctrina y Medios de Defensa de los Derechos Humanos en posgrado. Licenciada en Letras por la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas-Venezuela).

1. Introducción

Este capítulo inicia citando el primer punto del *Manifiesto Transhumanista* (Humanity Plus, s. f.) para interpretarlo, tomando en cuenta el carácter que tiene como pensamiento prospectivo que pretende guiar la vida de los seres humanos en el mundo, especialmente de aquellos que aspiran al perfeccionamiento de sus cuerpos y de sus mentes, así como a su permanencia indeterminada en la tierra por efectos de su inmortalidad y que, en consecuencia, no aspiran a aceptarse a sí mismos por ser imperfectos ni al descanso de sus almas después de la muerte.

El objetivo central de esta investigación consiste en analizar cualitativamente las relaciones entre mente, cuerpo y mundo, considerando la transición del ser humano al cibernético¹ como resultado del desarrollo actual de la inteligencia artificial y de sus aplicaciones en la industria, así como sus proyecciones futuras.

Pretender cambiar la condición humana en el futuro a través de aplicaciones biotecnológicas es la intención de los transhumanistas en el ámbito global y la aspiración a la construcción de un consenso legitimador al cual se irían sumando las voluntades humanas para la concreción de sus ideales; sin embargo, hoy por hoy, los transhumanistas cuentan con impulsores y detractores: estos últimos descalifican sus propósitos y apoyan sus argumentos basándose en la justicia social, la moralidad y la ética.

Para alcanzar los propósitos de los transhumanistas, han aparecido una serie de iniciativas importantes en los distintos sectores científicos, tecnológicos e industriales que han permitido detectar el interés creciente por el tema de la inteligencia artificial, especial-

1 El cibernético es ese organismo humano al cual se le han instalado algunos diseños tecnológicos que le permiten ejecutar de manera más eficiente algunas funciones vitales (mentales y corporales). Cuando esto ocurre, el mundo se abre a lo que diversos autores conocen como transhumanismo. La palabra cibernético viene del acrónimo en inglés *cyborg*: *cyber* (cibernético) y *organism* (organismo): "Organismo cibernético, se utiliza para designar una criatura compuesta por elementos orgánicos y dispositivos mecánicos para mejorar las capacidades biológicas a través de la tecnología" (Mestres y Vives-Rego, 2012, pp. 228-229).

mente en los países más desarrollados, contando para ello con capitales industriales orientados a la concreción de esas innovaciones.

Las aspiraciones del *Manifiesto Transhumanista* en relación con la humanidad reflejan los propios valores del grupo de personalidades que suscribieron el documento, entre las cuales podemos destacar a Anders Sandberg, Max More y Natasha Vita-More, entre otros². Ellos han tenido un impacto en este paradigma cultural, acompañándolo de teorías explicativas que lo sustentan, las cuales persiguen un mundo sin limitaciones de edad, provisto de una sabiduría creciente, orientado hacia la superación de los traumas y las emociones negativas, así como a ser capaz de contribuir con la eliminación de cualquier forma de padecimiento mediante la aceptación, colaboración e integración del ser humano con la máquina en su propio organismo.

La inteligencia artificial debe ser comprendida en su relación con el transhumanismo, la cual ha traído como consecuencia la supuesta transición del ser humano hacia un nuevo ente que, a manera del mito del centauro (mitad animal, mitad hombre), emergerá en la realidad del siglo XXI: el hombre cibernético, el cual se integraría al devenir histórico de la humanidad.

Para alcanzar los propósitos de los transhumanistas, es necesario garantizar la aceptación de la presencia de la máquina en el colectivo social humano como requisito previo, difundir los logros y los avances científicos y tecnológicos alcanzados, así como garantizar el acceso económico y los resultados óptimos de las operaciones quirúrgicas que lleguen a realizarse. En concomitancia con las aplicaciones de la inteligencia artificial, se han venido diseñando y construyendo robots y *cobots* en ese proceso de mecanización del mundo. Los *cobots* son robots que colaboran con el trabajo del hombre.

De esta manera, se puede afirmar que tanto los sueños como las utopías propias de quienes han creado los personajes de las películas de ciencia ficción que adoptaron el transhumanismo como metáfora innovadora están trascendiendo al mundo real en el contexto de la cuarta revolución industrial, para buscar las transforma-

2 Sobre Sandberg y su pensamiento en esta materia, se puede remitir a una interesante entrevista realizada por Antonio Diéguez (2015). En cuanto a More, se puede consultar More (2013). Respecto a Vita-More, entre otros, véase Vita-More (2018).

ciones de las mentes y los cuerpos humanos —considerados como parcialmente limitados— y convertirlos en entidades físicamente superiores, tal y como ocurrió en el mundo de la ficción con Lucy, el hombre nuclear, o David, el robot humanoide capaz de imitar los pensamientos y las emociones de un niño, en la película *I. A. (Inteligencia artificial)*. *Trascender* es otro ejemplo de una película en la cual se efectúa la transferencia del contenido de la mente humana a un ordenador.

Por ser el título de este capítulo “Inteligencia artificial en la industria”, se ha incluido información sobre datos, resultados y descripciones de algunos casos actuales de aplicaciones biotecnológicas en la mente y en el cuerpo de los seres humanos. El problema central al cual se ha querido responder en esta investigación es: ¿cómo ha participado la industria en el desarrollo de la inteligencia artificial, considerando las interacciones que pueden establecerse entre hombres y máquinas en el marco del transhumanismo?

2. Metodología

La totalidad a la cual estaremos haciendo referencia en este escrito, como ya se ha señalado, es la inteligencia artificial en la industria, y las partes a las que nos referimos son las modificaciones que ella es capaz de producir en el ser humano para transitar del hombre natural al cibernético. El ser humano, por otra parte, es estudiado considerando tres categorías fundamentales: su mente, su cuerpo y sus interacciones con el mundo. La industria seleccionada, por los casos tratados, es la biotecnológica, y se destacan sus interacciones con la industria de la salud. Esas interacciones, que se producen gracias a los avances científicos y tecnológicos de carácter interdisciplinario y a sus respectivos productos finales, evidencian el progreso de la inteligencia artificial en el mundo.

La teoría que sirve de fundamentación a la investigación, la cual puede ser aplicada considerando los criterios metodológicos establecidos, es la psicología de la conducta expuesta por Bleger, quien concibe al ser humano desde un punto de vista dialéctico y enumera una serie de condiciones que evidencian y aclaran las bases de su afirmación. Bleger expresa:

A partir del Renacimiento es cuando el hombre comprende que forma parte de la naturaleza, pero mucho más tardíamente acepta que forma parte, además, de una naturaleza distinta y muy particular; su condición de ser social hace que paulatinamente se estructure una síntesis integrada de naturaleza y sociedad, en la que esta última no es un factor superficial que modifica características transitorias o no esenciales del ser humano, sino que cambia profunda y sustancialmente la primitiva condición de ser natural, en el sentido de depender en gran parte, o totalmente, de la naturaleza (1973, p. 21).

La dialéctica expuesta por Bleger en las relaciones del ser humano con la naturaleza y con la sociedad hace que el hombre sea capaz de desarrollarse a sí mismo a través de las experiencias compartidas con los otros, las cuales le dan forma a su personalidad y a su existencia. Otras condiciones que caracterizan al ser humano desde un punto de vista dialéctico³ son el ser histórico, concreto, el pensarse a sí mismo, ser el producto de un desarrollo en el cual emergen nuevas potencialidades y automodificarse. El ser humano que transita al mundo del transhumanismo aspira a modificarse y hasta cierto punto a mejorarse a sí mismo y se aventura a ello buscando que su organismo incorpore esas transformaciones. La condición relativa al ser humano como producto del desarrollo, en palabras de Bleger, muestra este proceso: “Es el producto de un desarrollo en el cual emergen nuevas potencialidades, que no se dan de una vez para siempre en forma fija e inmutable. Este alto grado de desarrollo depende de una compleja organización de la materia viva y es reflejo de la estructura social en el más amplio sentido” (1973, p. 22).

Por otra parte, la objetivación que realiza el hombre sobre sí mismo al pensarse concibe símbolos universales, crea un lenguaje, prevé y planifica su acción, y utiliza instrumentos y técnicas que modifican su propia naturaleza. Es interesante llamar la atención en relación con estos últimos aspectos y sus vinculaciones con las características y los alcances que tiene la inteligencia artificial como imitadora de la inteligencia humana.

3 La concepción dialéctica, de acuerdo con Bleger, “tiende a considerar en un primer plano la unidad e interdependencia de todos los fenómenos, y a ver todas las antítesis como fases o momentos de un proceso” (1973, p. 21).

Bleger (1973) utiliza tres categorías fundamentales en el desarrollo de sus proposiciones. Ellas son mente, cuerpo y mundo: se refiere al mundo interno del sujeto y a sus vinculaciones con el cerebro y con sus pensamientos, al mundo externo físico que afecta su estructura corporal, y al mundo externo en el cual se desenvuelven los individuos y que en nuestro caso puede tener tanto niveles micros como macros e intermedios, en el sentido de las repercusiones de su accionar en los ámbitos locales, globales o intermedios. Sin embargo, es muy importante aclarar que desde la teoría de la conducta formulada por Bleger se presenta una coexistencia en las manifestaciones expresadas por el comportamiento y el desenvolvimiento de las tres áreas, por cuanto es una visión holista y no fragmentada, lo cual coincide con el nivel ontológico de la investigación cualitativa que se viene aplicando.

3. Resultados

3.1. Dos aliados esenciales: inteligencia artificial y cerebro humano

Si indagamos por el ámbito de la mente humana en la industria de la salud, podemos detectar cómo esta se ha beneficiado con los avances tecnológicos y científicos a través de las aplicaciones que se han desarrollado en materia de inteligencia artificial, especialmente mediante la instalación de implantes neuronales en el cerebro. Los buenos resultados se han visto para atender varias deficiencias funcionales de los individuos, como aquellas relacionadas con la atención de las sintomatologías de ciertas enfermedades que afectan el sistema nervioso (los casos del mal de Parkinson y del mal de Alzheimer).

El mal de Parkinson⁴ afecta los movimientos corporales que se producen sin que el sujeto pueda controlarlos y se extiende también a ciertas zonas del cuerpo, tornándolas más rígidas (Mayo Clinic, 2020). Los implantes cerebrales o neuroimplantes que se están pro-

4 La empresa Medtronic ha desarrollado la estimulación cerebral profunda para el control de la enfermedad de Parkinson con una eficacia de más del 85% de los casos tratados (Mencía, 2019).

duciendo comienzan a controlar esos movimientos y el sujeto puede experimentar que ellos se tornan volitivos. Con el mal de Alzheimer ocurre otro tanto, porque este afecta la memoria del sujeto y tiene efectos sobre sus comportamientos sociales y laborales, haciéndolo más retraído y que busque escapar del contacto con los otros (Mayo Clinic, 2020).

Otro aspecto que resulta interesante destacar, en el cual la inteligencia artificial tiene un papel protagónico, es el de la interconectividad entre cerebro humano y ordenadores para reactivar las funciones cerebrales en personas con problemas de inmovilidad física, caracterizada por la incapacidad para mover objetos, los cuales llegan efectivamente a ser trasladados por el sujeto a través del flujo de la mente conectada al cerebro del paciente y al ordenador. Actualmente, existen casos en los cuales la fuerza mental es capaz de comunicarse con el ordenador que está conectado a la vez a ciertos objetos como puede ser una mano robótica y por esa interfaz que se reactiva⁵ el paciente llega a desplazar el objeto.

En este mismo orden de ideas, es importante destacar las investigaciones realizadas por el psicólogo israelí Daniel Kahneman, quien estableció las bases de la neuroergonomía, mediante la dilatación de la pupila y su impacto en el mundo laboral del sujeto:

La neuroergonomía utiliza los conocimientos sobre el cerebro para mejorar la interacción hombre-máquina, con énfasis en el diseño de dispositivos de vigilancia continua de variables psicofisiológicas (tasa cardíaca y respiratoria, sudoración, frecuencia de parpadeo, actividad muscular y cerebral) para predecir en los trabajadores estados cognitivos específicos (somnolencia, fatiga, baja alerta, falta de atención o emociones negativas) que resultan incompatibles con el desempeño de actividades de alto riesgo como el pilotaje de vehículos, el control aéreo o la supervisión de centrales nucleares (Correa, 2010).

5 Se trata de los sistemas BCI (*brain-computer-interface*) que se empezaron a experimentar en la UCLA (University of California en Los Ángeles) (Mestres y Vives Rego, 2012, p. 232).

En todos los casos precedentes se observan las contribuciones que está prestando la inteligencia artificial en la industria biotecnológica en alianza con la industria de la salud.

3.2. El reto de la inteligencia artificial: superar la perfección del cuerpo humano

El modelo que siguen los científicos que realizan diseños y aplicaciones con la inteligencia artificial es el del cuerpo humano, buscando alcanzar su perfección e incluso con pretensiones de superarlo. Así han penetrado los espacios de la ingeniería biónica con excelentes resultados. La ingeniería biónica forma parte de la cibernética y busca realizar la simulación del comportamiento del ser humano a través del diseño y la construcción de instrumentos mecánicos que utilizan la inteligencia artificial para que los sistemas biológicos y electrónicos trabajen conjuntamente. Mestres y Vives-Rego señalan: “La denominada ingeniería biónica abarca varias disciplinas con el objetivo de concatenar (hacer trabajar juntos) sistemas biológicos y tecnológicos, por ejemplo, para crear prótesis activadas por los nervios, robots controlados por una señal biológica o también crear modelos artificiales de cosas que existen en la naturaleza, como la visión artificial y la inteligencia artificial” (2012, p. 234).

De acuerdo con los casos detectados, la ingeniería biónica ha centrado su atención con éxito en el campo de dos sentidos humanos fundamentales: la vista, a través de los ojos biónicos, y el oído, mediante los implantes cocleares que han contribuido exitosamente al desarrollo de la capacidad auditiva en los sordos. Los ojos biónicos fueron inventados por Mark Humayun. Son unos implantes de retinas artificiales, elaborados con silicio, denominados Argus Ocular Implant, su comercialización fue aprobada y la operación para instalarlos tiene una duración aproximada de tres horas; no obstante, hay que aclarar que los ciegos no llegan a recuperar la visión plenamente: solo pueden ver sombras porque su capacidad de captación es de mil píxeles, mientras que la del ojo humano es de un millón. El modelo ha sido instalado solamente en personas que padecen una enfermedad degenerativa del ojo, conocida con el nombre de “retinitis pigmentosa”. Una de las empresas encargada de fabricar los ojos biónicos es Bionic Vision Australia. El mecanismo que utilizan las retinas artificiales es más o menos como sigue:

Las retinas artificiales consisten en un chip fotosensible implantado en el ojo del paciente, que funciona combinado con un procesador y una cámara montada en unas gafas que captura las imágenes para luego ser procesadas y transformadas en impulsos electromagnéticos que estimulan los nervios ópticos.

Existen también prototipos que funcionan sin necesidad de cámaras, como los que fabrican la empresa alemana Retina Implant, cuyo chip capta directamente la luz y la traduce en estímulos electromagnéticos (BBC, 2013).

Además de la incursión en el mundo de los sentidos humanos, la ingeniería biónica ha transitado con buenos resultados por el ámbito de la motricidad, mediante los diseños de brazos y piernas robóticas a los cuales se les han añadido unos sensores que pueden ser controlados por la mente humana (Penalva, 2015).

Otra iniciativa importante es la del Bionic Engineering Lab de la Universidad de Utah de una pierna robótica con aplicaciones de inteligencia artificial (Bejerano, 2019). Las características de la pierna son muy novedosas porque se trata de que el peso sea más liviano y la incorporación de la inteligencia artificial le permite predecir los movimientos de los respectivos usuarios para que haya una adaptación mucho más natural; la pierna requiere un proceso previo de práctica para facilitar la integración con el cuerpo del paciente y con el entorno.

3.3. Los cíborgs: una apuesta inminente al mundo del futuro

Los organismos cibernéticos que se estarían produciendo con los avances biotecnológicos progresivos que introducirían cambios al cuerpo y a la mente de los seres humanos, que podrían generarse en el estadio futuro de la humanidad y que ya empiezan a vislumbrarse, conducen a lo que se ha denominado “transhumanismo”. Este es un movimiento entendido “como la etapa de modificación de la naturaleza humana a través de la ciencia y la tecnología para poder llegar más allá de la biología humana” (Chavarría Alfaro, 2013). Esta hibridez antropológica ocurre por el influjo evolutivo de la cuarta

revolución industrial que está transformando tanto al ser humano como a la vida del planeta.

3.3.1. La era de la cuarta revolución industrial

El desarrollo de las innovaciones biotecnológicas para mejorar las condiciones de vida que ha tenido como uno de sus centros característicos las aplicaciones realizadas con la inteligencia artificial en la industria ocurren en el contexto de la denominada cuarta revolución industrial, que ha ido generando ciertas condiciones específicas en el mundo global por sus efectos holistas, al difundirse los avances científicos, tecnológicos y los descubrimientos con rapidez. Así mismo, la internet de las cosas se ha convertido en uno de los elementos constitutivos fundamentales de esa revolución, la cual también ha introducido cambios en los modos de vida, en general, y en particular en el trabajo, el transporte y la producción de alimentos, entre otros, causados por los alcances tecnológicos derivados de las fusiones entre los mundos físico, biológico y digital. Schwab se refiere a la cuarta revolución industrial como un proceso único y original precisamente por las distintas disciplinas y los descubrimientos que armoniza:

Las innovaciones tangibles que resultan de las interdependencias entre las diferentes tecnologías ya no son ciencia ficción. Hoy, por ejemplo, las tecnologías de fabricación digital pueden interactuar con el mundo biológico. Algunos diseñadores y arquitectos ya están mezclando diseño computacional, ingeniería de materiales de fabricación aditiva y biología sintética para crear sistemas pioneros que involucren la interacción entre microorganismos, nuestros cuerpos, los productos que consumimos e incluso los edificios que habitamos (2016, p. 15).

Todos esos aspectos son intrínsecos a la comprensión que podemos tener de la cuarta revolución industrial, en la que también puede mencionarse la evolución de la robótica y de la nanotecnología, que trabajan de manera conjunta con la inteligencia artificial en la industria.

3.3.2. La singularidad

Es precisamente en este proceso de desarrollo de la cuarta revolución industrial cuando se pretende y se espera llegar a la fusión y a la identidad plena entre el ser humano y la máquina. Ese punto de unión se conoce como “la singularidad” y se espera que ocurra en el año 2045. Kobal define la singularidad de la siguiente manera:

Tanto en el dominio de la ciencia real como en el de la ciencia ficción, los discursos relativos a la integración hombre-máquina, que discurren acerca de la fusión entre biología y tecnología, apuntan a la idea central de que las *ti* darán lugar, en un punto cercano de su desarrollo, a una singularidad tecnológica, punto histórico de inflexión y cambio trascendental expresado en la aparición de androides y posthumanos, figuras artificiales ontológicamente idénticas, e incluso superiores, a los seres originales en que se inspiran (2012, p. 19).

Estas expectativas han sido duramente criticadas por aquellos autores que ven en estas transformaciones una violación a la identidad del ser humano con serias repercusiones en la moral y en la ética. Otros, por el contrario, ven en este proceso la realización plena del hombre y de la mujer por los efectos liberadores que se presumen en esta controversia.

4. Conclusiones

La inteligencia artificial busca la simulación de los procesos cognitivos del hombre a través de distintas aplicaciones, con la finalidad de desarrollar esas capacidades, y se nutre de las posibilidades de acumulación de información procedente de ambientes sociales y culturales diversos como la *big data* que ha emergido de los avances producidos por la cuarta revolución industrial.

La biotecnología y la inteligencia artificial se complementan con la industria de la salud para contribuir a mejorar las condiciones físicas y mentales de los sujetos que tienen acceso, por sus capacidades económicas, a las innovaciones, los descubrimientos y desarrollos que se han venido dando en el mundo; de ahí que, de

mantenerse los intereses financieros de la industria biotecnológica, sin implementar políticas sociales diferentes, los beneficios obtenidos puedan estar destinados exclusivamente a una minoría, a menos que se pueda implementar una producción masiva que permita abaratar los costos.

Referencias bibliográficas

- BBC (2013). “Un mundo de ojos biónicos”. *BBC Mundo*. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/05/130520_tecnologia_ojos_bionicos_aa.
- Bejerano, P. (2019). “Quitar complejidad a una pierna biónica”. *Blogthinkbig.com*. Disponible en: <https://blogthinkbig.com/quitar-complejidad-pierna-bionica>.
- Bleger, J. (1973). *Psicología de la conducta*. Buenos Aires: Paidós.
- Chavarría Alfaro, G. (2013). “Informe final de investigación 2013: El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica”. Disponible en: <http://kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/846/%20Informe%20Final.pdf?sequence=1>.
- Correa, Á. (2010). “Neurociencia aplicada: el cerebro al servicio de la humanidad. Depto. de Psicología Experimental y Fisiología del Comportamiento”. *Mentat: Metodología intelectual sensorial*. Disponible en: <https://mentat.com.ar/cerebroservicial.htm>.
- Diéguez, A. (2015). “Una mirada al futuro de la tecnología y del ser humano”. *Contrastes*, 20(2), pp. 373-390.
- Humanity Plus (s. f.). “Manifiesto transhumanista”. Disponible en: <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-declaration/>.
- Kobal, S. (2012). “La integración hombre-máquina: lo concebible y lo realizable en la ciencia real y en la ciencia ficción”. *Anàlisi*, 46, pp. 19-34.
- Martínez Miguélez, M. (2002). *La nueva ciencia (su desafío, lógica y método)*. México: Trillas.
- Mayo Clinic (2020). “Enfermedad de Alzheimer”. Disponible en: <https://www.mayoclinic.org/es-es/diseases-conditions/alzheimers-disease/symptoms-causes/syc-20350447>.

- Mencía, S. (2019). “Más del 85% de los pacientes con Parkinson mejoran sus síntomas gracias a la Estimulación Cerebral Profunda”. *ABC*. 11 de abril de 2019. Disponible en: https://www.abc.es/salud/enfermedades/abci-mas-85-por-ciento-pacientes-parkinson-mejoran-sintomas-gracias-estimulacion-cerebral-profunda-201904111531_noticia.html.
- Mestres, F. y Vives-Rego, J. (2012). “Reflexiones sobre los Cyborgs y Robots: Evolución Humana y Aumentación”. *Ludius Vitalis*, 20(37), pp. 225-252.
- More, M. (2013). “The Philosophy of Transhumanism”. En: M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (pp. 3-17). Nueva Jersey: John Wiley & Sons.
- Penalva, J. (2015). “Los brazos y piernas robóticas con sensores y controlados por la mente son una realidad”. *Xataka*. Disponible en: <https://www.xataka.com/robotica-e-ia/los-brazos-y-piernas-roboticas-con-sensores-y-controlados-por-la-mente-son-una-realidad>.
- Schwab, K. (2016). *The Fourth Industrial Revolution*. Suiza: World Economic Forum.
- Vita-More, N. (2018). *Transhumanism: What is it? United State*: Natasha Vita-More.



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto.
La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565
o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación,
su nombre, correo electrónico y número telefónico.

El libro recoge las diferentes investigaciones de los miembros del Seminario de Identidad Cultural Latinoamericana (SICLA) y de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica (SIAF) agrupadas bajo las siguientes temáticas:

1. El ser humano en relación consigo mismo y con los otros.
2. Pensar la globalización: comunicación, medio ambiente y economía.
3. Posthumanismo y transhumanismo: pensar desde el presente el futuro.

